



*Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 192–213

REINHOLD GÖRLING

## Macht der Affizierbarkeit

Über Wahrnehmung, Widerstand und Glückseligkeit

ZITIERVORGABE:

Reinhold Göring, »Macht der Affizierbarkeit: Über Wahrnehmung, Widerstand und Glückseligkeit«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 192–213 <[https://doi.org/10.37050/ci-12\\_09](https://doi.org/10.37050/ci-12_09)>

ANGABE ZU DEN RECHTEN:

© by the author(s)  
This version is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

SCHLAGWÖRTER: Affekt; Conatus; Konzentrationslager Auschwitz; Lebensnot; Nemes, László - Son of Saul; Spinoza, Benedictus de – Ethik; Widerstand

# MACHT DER AFFIZIERBARKEIT

Über Wahrnehmung, Widerstand und Glückseligkeit

Reinhold Görling

Es gibt kein Einzelding in der Natur, in Bezug auf das es nicht ein anderes gäbe, das mächtiger und stärker ist. Welches auch immer gegeben sein mag, es gibt ein anderes, mächtigeres, von dem es zerstört werden kann.<sup>1</sup>

Nimmt man dieses Axiom, das erste aus dem vierten Buch der *Ethik*, wird doch sehr deutlich, dass Baruch de Spinoza Conatus und Verletzbarkeit oder Tod – Lebensnot – immer schon als einen untrennbaren Zusammenhang gesehen hat. Denn anders als es einige Traditionen der Lektüre Spinozas verstehen, ist für ihn nichts, was existiert, in sich abgeschlossen. »Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er beständig gewissermaßen neu erzeugt wird.«<sup>2</sup> Jedes Einzelding ist in einem steten Austausch mit anderen, es bedarf der Affektionen, um überhaupt zu existieren, ja, es kann selbst nichts anderes als ein Gefüge von Affekten sein. Aber es gibt Affektionen, die seine Existenz fördern, und es gibt Affektionen, die seine Existenz stören, ja zerstören. Die ersten nennt Spinoza gut, die anderen schlecht. Nun besteht aber kein Einzelding aus einer einzelnen Sache, jedes Einzelding, auch und gerade der Körper, besteht für Spinoza wiederum aus einer Vielzahl an Dingen, die in einer Relation stehen, die sich gegenseitig affizieren. Der Conatus als das Streben jedes Dings, in seinem Sein zu verharren,<sup>3</sup> ist ähnlich dem, was später, vor allem in der Tradition des deutschen Idealismus, Selbstaffektion genannt werden wird.<sup>4</sup> Selbstaffektion ist Bedingung von Affizierbar-

---

<sup>1</sup> Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch – Deutsch, übers. v. Wolfgang Bartuschat, (Hamburg: Meiner, 2015), E4ax, S. 385. Zitate aus der *Ethik* werden im Folgenden mit der Angabe des Teils, des Lehrsatzes usw. sowie der Seitenzahl angegeben.

<sup>2</sup> E2pos4, S. 139.

<sup>3</sup> »Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz ebendieses Dings.« (E3p7, S. 239).

<sup>4</sup> Siehe den Eintrag »Selbstaffektion« von Theda Rehbock in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 9, hg. v. Joachim Ritter (Basel: Schwabe, 1995),

keit, sonst würde alles schon in dem Augenblick immer vollständig verfallen, in dem es sich zusammensetzt. Andererseits ist aber Affizierbarkeit auch Bedingung der Selbstaffektion, sonst würde alles erstarren. Insofern ist der Conatus Bedingung der Affizierbarkeit wie Ausdruck der Affekte, er ist Streben nach Dauer und zugleich Veränderung. Es gibt keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen der Affizierbarkeit durch das andere und der Selbstaffektion. Sie unterscheiden sich allenfalls in ihrer Raumzeitlichkeit, denn Affizierung ist eher Bewegung, Selbstaffektion ist eher motorische Ruhe, aber Intensität. Vor allem ist der Conatus kein Begehren der Herrschaft über andere. Er ist auch nicht schon vorauszusetzen, er entsteht aus Relationen.

Ich möchte im Folgenden diese eher thesenhaften Überlegungen weiter konturieren. Dabei orientiere ich mich am Verständnis einer Philosophie der Immanenz, als deren ersten konsequenten modernen Vertreter Gilles Deleuze eben Spinoza verstanden hat und für deren Entfaltung Deleuze selbst ja einsteht. Conatus und Lebensnot sind in der Immanenz, die untrennbare Gleichzeitigkeit von Fremd- und Selbstbezug ist Funktion der Immanenz und keine Artikulation einer schon vorauszusetzenden Subjektivität. Dem entspricht auch eine Absage an jede Teleologie der Entwicklung bei gleichzeitiger Anerkennung von Sterblichkeit und Unumkehrbarkeit der Zeit. Ich werde dies dann auch in der Verbindung der Konzepte von Eros und Ananke, wie sie Sigmund Freud in verschiedenen Phasen seines Denkens aufgreift, wiederfinden.

Deleuze nennt den Moment, in dem Conatus und Lebensnot als Augenblick des einen und singulären Lebens vor aller Individuation verbunden sind, absolute Glückseligkeit. Dies ist die Intensität, in der ein

---

S. 319–21, der auf die einschlägigen Stellen bei Immanuel Kant und Johann Gottfried Fichte verweist. Gerade bei Fichte sind der Bezug zu Spinoza ebenso wie die Differenz deutlich. Wohl sind auch für Fichte Fremd- und Selbstaffektion nicht grundsätzlich unterschieden, doch liegt der Grund in der unhintergehbaren Subjektivität der Wahrnehmung: »nimmst du, wenn du den Gegenstand roth zu sehen, glatt zu fühlen glaubst, mehr oder anderes wahr, als dass du auf eine gewissen Weise afficiert bist? [...] ich empfinde sonach nur mich selbst, und meinen Zustand, nicht aber den Zustand des Gegenstandes.« (Johann Gottlieb Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (Berlin: Vossische Buchhandlung, 1800), S. 84–85). In der Literatur der Zeit sind es vor allem die Schriften von Heinrich von Kleist, in denen die Differenz von Fremd- und Selbstaffektion nicht mehr gilt. Man denke nur an das Erröten des Jünglings in »Über das Marionettentheater« oder auch an Michael Kohlhaas sowie Penthesilea.

Denken der Immanenz zur Ethik wird: Relationalität und Widerstand. Und dies ist auch der Augenblick, in dem Ethik und Ästhetik ineinander übergehen. Es ist ein Augenblick und nichts, das als Gegenstand fixierbar wäre, sondern etwas, das, da es sich selbst denkt, nur als Singularität erfahrbar wird. Eine Monade sei eine gesättigte Konstellation, der das Denken einen »Chock« erteilt habe, schreibt Walter Benjamin.<sup>5</sup> Er gibt damit dem im Begriff der Monade von Gottfried Wilhelm Leibniz aufgenommenen Bezug zum Konzept des Conatus eine eher auf Spinoza als auf René Descartes verweisende Richtung. Ein Einzelding kristallisiert sich als Eigen- und Fremdwahrnehmung zugleich. Davon wiederum zu berichten, das ist das besondere Potential der Kunst, in deren deiktischer Geste auf das Percept und nicht schon auf die Perception verwiesen wird. Ich werde das abschließend an *Son of Saul* von László Nemes zu entfalten versuchen.<sup>6</sup> Das, was der Widerstand des *einen* Lebens ist, diese absolute Glückseligkeit, auch und gerade auch dort zu denken, sinnlich, körperlich und geistig, wo alles auf seine Negation und Verleugnung ausgerichtet war, das verstehe ich als ethisch-ästhetischen Grund von Nemes' Film über ein Mitglied des sogenannten Sonderkommandos in Auschwitz.

## IMMANENZ

Spinozas Philosophie der Immanenz ist keine Philosophie des Seins. Ein Körper, der ständig von anderen Körpern neu erzeugt wird, hat keine sich selbst präsentente Identität. Emmanuel Lévinas, der mit merkwürdiger Polemik Spinozas Denken gerade die Hinwendung zum Sein unterstellt und ankreidet, übersieht die gegenseitige Bezogenheit der Ideen der Affektion und der Beharrung.<sup>7</sup> Der Conatus ist ebensowenig einfache Gegenwärtigkeit, wie die Immanenz den Begriff des anderen aus-

<sup>5</sup> Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in ders., *Gesammelte Schriften I*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), S. 703.

<sup>6</sup> *Son of Saul* (R. László Nemes. Ungarn 2016).

<sup>7</sup> Lévinas spricht vom »Verrat«, den Spinoza begangen habe, weil er »die Wahrheit des Judentums der Offenbarung des Neuen Testaments untergeordnet« habe (Emmanuel Lévinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* (Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992), S. 106). Lévinas missversteht dabei die Idee der Immanenz und des Conatus als Hinwendung zum »abendländische(n) Sein«.

schließt. Wenn das Beharren die Essenz des Dings ist, dann doch nur, weil es nicht mit sich selbst identisch ist. Der andere ist immer schon in ihm. Einem Denken der Immanenz, wie wir es bei Spinoza finden, ist selbstverständlich, dass alles zusammengesetzt und interdependent ist. Weil alles an einer einzigen Substanz teilhat, weil alles ein und derselben Natur angehört, kann es nie ganz unabhängig voneinander sein. Es gibt kein isoliertes Sein, von dem aus die Welt begründet wäre. Es gibt nur eine Natur, der alles angehört. Das ist auch kein Mit-sein, wie es etwa Jean-Luc Nancy beschreibt.<sup>8</sup> Es ist Immanenz. Ein Einzelnes kann deshalb auch nicht allmächtig sein. Macht ist für Spinoza das Vermögen, sich affizieren zu lassen. Dies ist ein Wachsen nicht eines Ichs oder eines räumlich bestimmbareren oder abgegrenzten Dings, das einen Ort besetzt, es ist ein Wachsen der Relationalität, der gelebten oder aktualisierten Beziehungsfähigkeit. Je größer das Vermögen ist, sich affizieren zu lassen, ohne zerstört zu werden, je größer ist die Macht, die man besitzt. Man muss hinzufügen: sich affizieren zu lassen, ohne dabei schlechte Gefühle wie Wut und Neid zu verspüren, denn diese versteht Spinoza als Ausdruck einer Machtlosigkeit.

Lebensnot liegt mithin auf zwei Ebenen: Zunächst auf der Ebene, die grundlegend für alles ist, weil alles ein Zusammengesetztes ist, das sich in einem steten Austausch befindet. Und je mächtiger es ist, umso größer ist auch sein Austausch. Aber es gibt immer einen Zusammenhang, der größer ist, und wenn es die Substanz oder Gott selbst ist. Letzteres ist aber nichts anderes als die unendliche Mannigfaltigkeit der Vermögen, aller Vermögen, sicher nicht nur der des Menschen. Es gibt demnach eine Unendlichkeit im Kleinsten und Intensivsten und es gibt eine Unendlichkeit der Größe, der Ausdehnung, die aber ebenfalls intensiv sein kann. Wenn Spinoza Macht damit nicht als Herrschaft über andere, sondern als Affizierbarkeit definiert, ist es auch gar nicht so selbstverständlich, wie die Grenzen der Dinge zu verstehen sind. Wenn jedes Einzelding aus einer Relation von unendlich vielen anderen Einzeldingen besteht, dann gehört alles, wovon es sich affizieren lassen kann und das gut ist, zu dem Einzelding. Es gibt damit auch keine Trennung von Innen und Außen, nur eine Unterscheidung von guten und schlechten Affektionen. Die schlechten Affektionen, die, die mich krank oder wütend machen, sind ja auch in mir. In diesem Sinne kann Spinoza auch Sterblichkeit denken, und es ist ihm deutlich, dass Sterb-

---

<sup>8</sup> Jean-Luc Nancy, *singulär plural sein* (Berlin: diaphanes, 2004).

lichkeit nicht einfach das Verschwinden des Conatus bedeutet, sondern die Selbstaffektion hat dazu geführt, dass man etwas anderes geworden ist: Das Sterben des Körpers »liegt vor, wenn seine Teile so disponiert werden, dass sie eine andere Regel von Bewegung und Ruhe untereinander erhalten.«<sup>9</sup> Es gibt also kein Wesen oder Selbst, das dem Conatus vorausgeht, der Conatus ist das Vermögen, das entsteht, wenn eine Vielzahl von Einzeldingen eine Relation eingehen und diese halten können. Aber er ist nicht das allgemeine Prinzip, er ist die je eigene und einzigartige Weise dieses einen Körpers, dieses einen Einzeldings.

So viel Spinoza auch vom Menschen spricht und eine erste Person plural in seiner Argumentation benutzt, so müssen wir vorsichtig sein, seine Philosophie nicht mit der Voraussetzung einer uns oft nur allzu selbstverständlich erscheinenden und deshalb unbefragten Subjektphilosophie misszuverstehen. Conatus ist kein psychologischer Begriff, er bezeichnet den Moment, in dem sich eine Vielzahl an Einzeldingen zu einem neuen Zusammenhang verbindet, den Moment, in dem etwas Neues entsteht und sich hält. Lebende Dinge sind komplexer zusammengesetzt als andere, aber sie gehören nicht anderen Wirklichkeiten an als diese. Aber weil die Komplexität höher ist, ist sie auch labiler. Vielleicht, ich komme darauf noch zurück, ist eben dieses Ringen um einen Zusammenhalt, um seine Entstehung und seinen Erhalt, als eigentliches Moment der Intensität zu verstehen. Dieses Ringen ist das, was Spinoza Conatus nennt. Es ist aber keineswegs als Subjektivierung zu begreifen. Es ist eine je besondere Einheit, eine je besondere »Regel von Bewegung und Ruhe«, die jeder Subjektivierung vorausgeht, auch wenn sie wiederum eine Subjektivierung ermöglicht. Wenn Spinoza das Sterben so definiert, dass die Teile eines Körpers »eine andere Regel von Bewegung und Ruhe untereinander erhalten«, dann meint er damit etwas, das sich weder nur im biologischen noch nur im mentalen Sinne bestimmen lässt. Es gibt auch so etwas wie einen sozialen Tod, etwa im Alter oder durch Krankheit. Spinoza führt das Beispiel des spanischen Dichters Luis de Góngora an, der in den letzten Jahren vor seinem Tod 1627 an einer Krankheit litt, die sein Gedächtnis so stark beeinträchtigte, dass er »die Erinnerung an sein bisheriges Leben verloren hatte, so sehr, dass er nicht glaubte, die Erzählungen und Theaterstücke, die er geschrieben hatte, stammten von ihm, und in der Tat für ein großes Kind hätte gehalten werden können, hätte er auch noch seine Mutter-

---

<sup>9</sup> E4p39s, S. 451.

sprache vergessen.«<sup>10</sup> Dies bringt Spinoza dazu, sogar die Frage zu stellen, wie es sich mit dem Erhalt der Regel von Bewegung und Ruhe zwischen der Kindheit und dem Erwachsenenalter verhalte. Er lässt die Frage unbeantwortet, um »den Abergläubischen nicht Stoff für neue Fragen zu liefern«,<sup>11</sup> was sich wohl als Absage an eine Spekulation über die Existenz der Seele verstehen lässt und zugleich nochmals zeigt, wie weit dieses Denken von einer Subjektphilosophie oder einer Psychologie im heutigen Sinne entfernt ist. Letztere begründen sich ja darin, dass es möglich und sinnvoll sei, das Leben eines Menschen als Kontinuität zu beschreiben. Was damit unterbewertet wird oder ganz ausfällt, ist das Nachdenken über die Diskontinuität im Leben oder gar des Lebens, über Erkrankung und Tod. »Die Gesundheit, die sich nach der Krankheit einstellt, ist nicht die frühere,« schreibt Georges Canguilhem.<sup>12</sup>

Gilles Deleuze hat darauf hingewiesen, dass Spinoza in diesen Analysen eine kinetische und eine dynamische Bestimmung miteinander verbindet.<sup>13</sup> Wohl kann man sagen, dass ein Körper in und auch nach einer Erkrankung eine andere Regel von Bewegung und Ruhe kennt, aber das Moment der Diskontinuität ist ein dynamisches. Das im Austausch mit seiner Umwelt befindliche Einzelding, das ja immer selbst aus vielen Einzeldingen zusammengesetzt ist, einschließlich des der Affektionen ausgesetzten und diese suchenden Menschen, kann durch ein anderes Einzelding körperlich und geistig so betroffen werden, in seinem Innern wie in seinem Außen, dass es in einem grundsätzlichen Sinne einer Diskontinuität ausgesetzt ist. Dies kann in seinem Innern wie in seinem Außen geschehen, denn wenn jedes Ding wiederum aus vielen Einzeldingen zusammengesetzt ist, ist die Differenz zwischen Innen und Außen wohl eine Folge des Conatus, die Affektionen aber sind zugleich innen und außen. Lässt sich nicht so auch der Verlust von Macht, bzw. das, was wir Traumatisierung nennen, begreifen?<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Georges Canguilhem, *Schriften zur Medizin* (Zürich, diaphanes, 2013), S. 89.

<sup>13</sup> »Il aura deux définitions du corps. La définition cinétique, ce serait: tout corps se définit par un rapport de mouvement et de repos. La définition dynamique, c'est: tout corps se définit par un certain pouvoir d'être affecté. Il faut être sensible au double registre cinétique et dynamique.« (Gilles Deleuze, »*Cours Vincennes*, 24/03/1981« <<https://www.webdeleuze.com/textes/45>> [Zugriff: 8.3.2017]).

<sup>14</sup> Das ist etwas anderes, als wenn etwas Akzidentielles auf ein Einzelding trifft, wie Catherine Malabou es versteht, weil dieses Bild ja zunächst davon ausgeht,

Und ist nicht der Tod zuvörderst der vollständige Verlust dieser Macht? Und sind Krankheiten nicht ein weitgehender Verlust der Macht, bei dem auch im Fall einer Genesung nicht klar ist, ob man noch derselbe ist? Keinesfalls aber hat der Conatus etwas mit dem mit einem Willen ausgestatteten Ich zu tun, wie im Sinne der Subjektphilosophie immer wieder angenommen worden ist.

Ebenso wenig aber lässt sich dem Conatus so etwas wie ein Ziel unterlegen. Spinoza hat weder für das Einzelding noch für eine Vielzahl von Einzeldingen so etwas wie ein Telos angenommen. Wenn auch potentiell alles aufeinander einwirken kann, es gibt kein Ziel – nicht des Einzeldings und noch weniger eines in Größen wie der der Gesellschaft. Vielleicht ist das dem heutigen Denken nicht minder fremd als das Fehlen der Subjektphilosophie. Immer wieder wird der Conatus als eine Art autopoetischer Mechanismus verstanden. Doch unterstellt der Begriff der Selbstschöpfung nicht das Telos des Selbst, wenn nicht schon als Ursprung, dann doch als Ziel? Spinozas Vorstellung eines Erhalts einer bestimmten Relation von Bewegung und Ruhe bezieht sich aber nicht auf ein Selbst – schon deshalb, weil diese Regel für jedes Einzelding gilt, nicht nur für solche, denen wir ein Selbst zusprechen können. Eher kann man noch sagen, dass das Selbst eine Funktion des Conatus ist, eine Weise, in der sich Verharren realisiert. Wenn das Selbst nicht ursprünglich ist, sondern Funktion, kann es auch kein Telos sein. Das gilt auch für das, was wir Leben nennen. Es ist nicht nur autopoetisch, es ist immer auch heteropoetisch oder, wie Francisco J. Varela in seiner kritischen Wendung gegen den von ihm selbst ja mitgeprägten Begriff der Autopoesis formuliert, Leben und Umwelt stehen »in relation to each other through mutual specification or co-determinacion«. Organismen sind »fascinating meshworks of selfless selves«. <sup>15</sup> Es gibt deshalb auch nicht das Leben als eine Verallgemeinerung, weil auch dieser Begriff ja so etwas wie ein Selbst oder ein Prinzip eines inneren

---

das Einzelding sei in sich homogen und nicht kontingent und folglich nach außen geschlossen (vgl. Catherine Malabou, *Ontologie des Akzidentiellen. Über die zerstörerische Plastizität des Gehirns* (Berlin: Merve Verlag, 2011)).

<sup>15</sup> Francisco J. Varela, »Autopoesis and a Biology of Intentionality«, in *Autopoesis and Perception*, hg. v. Barry McMullin u. Noel Murphy (Dublin: Dublin City University, 1992), S. 5–14 (S. 14). »Organisms, those fascinating meshworks of selfless selves, no more nor less than open-ended, multi-level circular existences, always driven by the lack of significance they engender by asserting their presence.« (Ebd.)



Telos voraussetzt. Es gibt immer nur *ein* Leben, um es mit Bezug zu Gilles Deleuze zu formulieren. Für Deleuze ist denn auch der Begriff der Immanenz wichtiger als der des Conatus. Die Immanenz ist nicht »einer Sache immanent, sie hängt von keinem Objekt ab und gehört zu keinem Subjekt. Bei Spinoza ist die Immanenz nicht der Substanz immanent, die Substanz und die Modi sind vielmehr in der Immanenz.«<sup>16</sup> Etwas Ähnliches gilt auch für den Conatus: Er ist in der Immanenz, eine Weise ihres Wirkens, ja sie selbst, eine immer singuläre Weise des Verharrens, ein Leben: »Man möchte sagen, die reine Immanenz sei EIN LEBEN und nichts anderes. Sie ist nicht Immanenz im Leben, vielmehr ist sie als Immanentes, das in nichts ist, selbst ein Leben. Ein Leben ist die Immanenz der Immanenz, die absolute Immanenz: Es ist vollkommenes Vermögen, vollkommene Glückseligkeit.«<sup>17</sup>

Wie kann das noch als ein sich auf Spinoza beziehendes Denken verstanden werden, wenn wir zugleich bei Spinoza lesen, dass es nichts gibt, das nicht durch etwas anderes eingeschränkt werden kann? Wie kann ein Leben vollkommene Glückseligkeit sein, wenn es nie autonom sein kann? Deleuze kann dies denken, weil er – ganz im Sinne von Spinoza – die Vorstellung des Seins von der des Lebens löst – und damit implizit selbstverständlich auch die Vorstellung des Seins vom Conatus. Das Verharren eines Dings geht nicht auf sein Sein zurück oder ist auch nicht Ausdruck eines Seins. Wenn es in der Immanenz ist und nicht die Immanenz in ihm, dann ist das Einzelding in jedem Augenblick eine Relation, die in singulärer Weise viele Teile verbindet. Es ist nicht Sein, sondern Beziehung. Es ist vielleicht nicht einmal ein Werden, jedenfalls

---

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, »Die Immanenz: ein Leben...«, in *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, hg. v. Friedrich Balke u. Joseph Vogl (München: Fink Verlag, 1996), S. 29–33 (S. 30).

<sup>17</sup> Ebd. In seinem Essay über diesen Text von Gilles Deleuze setzt Giorgio Agamben den Begriff des einen Lebens mit dem des »nackten biologischen Lebens« gleich. (Giorgio Agamben, »Absolute Immanenz«, in ders., *Bartleby oder die Kontingenz* (Berlin: Merve, 1998), S. 77–127 (S. 105)). Nichts könnte ferner liegen, denn der Begriff des nackten oder bloßen Lebens unterläuft gerade, dass der Conatus in der Immanenz ist, dass er geistiges wie biologisches Leben ist, ja, dass eben beides nicht zu trennen ist. Für Spinoza wie für Deleuze gibt es kein biologisches Leben, das nicht zugleich geistig wäre. Wenn Agamben am Ende seines Textes eine neue Dimension des philosophischen Denkens fordert, in der es sinnlos sei, »zwischen nacktem Leben und Leben des Geistes« zu unterscheiden (ebd., S. 127), dann ist das etwas, das er bei Spinoza wie bei Deleuze schon viel weiter entfaltet hätte finden können.

so weit dies ein Werden des Seins impliziert. Eben auch dieses Telos gibt es für Deleuze und Spinoza nicht. Und eben deshalb kann *ein* Leben vollkommene Glückseligkeit sein, denn es kennt kein Telos und damit auch keinen Mangel, kein Werden von etwas Kommenden. Es ist in jedem Augenblick vollkommen, der Conatus ist kein Mangel, das Verharren selbst ist Glückseligkeit, kein Wollen, dass es immer so bleibe, sondern der Augenblick selbst ist es, »eine Diesheit, die keiner Individuation mehr, sondern einer Singularisierung entspricht: ein Leben reiner Immanenz, neutral, jenseits von Gut und Böse, da es einzig durch das Subjekt, das es inmitten der Dinge verkörperte, gut oder böse wurde.«<sup>18</sup>

Die Beschreibung, die Deleuze hier gibt, bezieht sich auf eine Passage aus Charles Dickens Roman *A Mutual Friend*: Riderhood, als Scheusal eher verachtet als beliebt, hat einen Unfall mit seinem Boot, ist dabei so gut wie ertrunken und wird ins nahe Haus seiner Wirtin getragen. Der Arzt und die Tochter des Mannes werden gerufen, alle stehen um ihn herum:

No one has the least regard for the man; with them all, he has been an object of avoidance, suspicion, and aversion; but the spark of life within him is curiously separable from himself now, and they have a deep interest in it, probably because it is *life*, and they are living and must die.<sup>19</sup>

Nicht der Tod, sondern das Leben wird hier von Dickens als das genannt, was dort als Einzigartigkeit aufscheint und als Diesheit, die doch alle Dimensionen der Subjektivität und Intersubjektivität zur Seite stellt. Die Anspannung und das Interesse der umstehenden Nachbarn halten an, solange das Leben um seine Einzigartigkeit kämpft, solange die Umstehenden mit ihm kämpfen, etwa indem sie den Körper künstlich beatmen.

See! A token of life! An indubitable token of life! The spark may smoulder and go out, or it may glow and expand, but see! The four rough fellows, seeing, shed tears. Neither Riderhood in this world, nor Riderhood in the other, could draw tears from them; but a striving human soul between the two can do it easily.

---

<sup>18</sup> Deleuze, »Die Immanenz«, S. 31.

<sup>19</sup> Charles Dickens, *Our Mutual Friend* (London: Oxford University Press, 1970), S. 443 = 3. Buch, 3. Kapitel.

He is struggling to come back. Now, he is almost here, now he is far away again. Now he is struggling harder to get back.<sup>20</sup>

Es ist nicht das Ich, die Subjektivität, es ist ein Leben, das sich als immer singuläre Regel von Ruhe und Bewegung findet, wieder verliert und wieder findet. Diese Singularität ist der Conatus, etwas, das kein Subjekt und kein Objekt ist, etwas Unpersönliches und darin doch zutiefst Kommunikation: Ringen um eine Bindung, die ein Innen zu sein scheint und zugleich sich einem Außen mitteilt, ursprüngliche Entstehung des Sozialen vielleicht – des Sozialen, das kein Sein oder Ding ist, sondern Vermögen der Relationalität. In dem Maße, in dem sich dieses Ringen um einen Zusammenhang stabilisiert, in dem Maße, in dem die Subjektivierung zurückkehrt, dieses eine Leben gleichsam wieder in Besitz nimmt, in dem Maße verlieren die Umstehenden auch das Interesse, sehen in dem Geretteten den Mann, den sie kennen.

The short-lived delusion begins to fade. The low, bad, unimpressible face is coming up from the depths of the river, or what other depths, to the surface again. As he grows warm, the doctor and the four men cool. As his lineaments soften with life, their faces and their hearts harden to him.<sup>21</sup>

Dickens beschreibt es als eine eigene Wirklichkeitsebene, die aus der sich dann über die Individuation ergebenden als Illusion oder Wahn erscheint. Und so sehr die sich aus der Individuation und der Identität ergebende Ebene der Wirklichkeit einen Anspruch der Alleingültigkeit zu erheben scheint, so ist sie abgeleitet oder zumindest nachgeordnet. Dickens spricht von der Oberfläche der Individuation und beschreibt, wie ein Leben, wie Wärme und Berührbarkeit als soziale Relationalität zurücktreten und der Individuation und Härte weichen. Doch bedeutet das nicht, dass das eine Leben, die Singularität, die sich nicht als soziale Identität, sondern als ursprüngliche Sozialität des Lebens erweist, nicht darunter weiter wirke.

---

<sup>20</sup> Ebd., S. 444.

<sup>21</sup> Ebd., S. 446.

## EROS UND ANANKE

Auf dieser Ebene der Immanenz macht es keinen Sinn, Conatus und Lebensnot einander gegenüberzustellen. Das Ringen um den Zusammenhang ist ebenso Lebensnot wie das Ringen nach Luft, nach dem Austausch mit der Umwelt. Das eine ist vom anderen nicht zu trennen, ja in diesem Augenblick praktisch identisch. Es gibt eine Notwendigkeit des Findens eines Zusammenhangs und Zusammenhalts, einer Stabilität einer Austauschbeziehung, die – folgt man Deleuze – zugleich absolutes Glück des einen Lebens ist, Glück der Singularität. Man kann so weit gehen zu sagen, dass Leben sich als das zugleich von Conatus und Lebensnot verstehen lässt. Damit sind wir dem sehr nahe gekommen, wie Sigmund Freud von Eros und Ananke spricht. Und es ist, wie ich zeigen möchte, keineswegs zufällig, dass Freud diese Verbundenheit von Eros und Ananke dort erwähnt, wo er von seiner Theorie der Subjektivität, als welche die Psychoanalyse überwiegend verstanden werden kann und muss, zu einer Theorie des Lebens und der Kultur übergeht. Wenn auch beides wohl ein doppelter Zug ist, der sich durch das gesamte Werk Freuds zieht, so sind es wohl vor allem die frühen und die späten Schriften, in denen die Theorien des Lebens und der Kultur gegenüber der Theorie der Subjektivität hervortreten.

In den frühen Schriften tritt eine Theorie des Lebens bei Freud vor allem deshalb vor eine Theorie der Subjektivität, weil die Suche nach einem naturwissenschaftlichen Modell der Erklärung des Seelenlebens die Frage der Subjektivität zunächst zurückstellt bzw. sie in naturwissenschaftlichen Begriffen zu fassen nahelegt. Diese naturwissenschaftlichen Modelle waren für Freud insbesondere in der Thermodynamik zu finden, also in Modellen, in denen die Prozesse der Energieumwandlung, der Entropie und der Energieabfuhr im Zentrum stehen. Sie waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weit verbreitet und prägen ja noch heute unser Alltagsdenken. Von großer Bedeutung für Freuds Aufnahme der Denkmodelle der Thermodynamik war der damals in Wien lehrende Physiologe Ernst von Brücke, »der größten Autorität, die je auf mich gewirkt hat«, wie Freud selbst in seinem 1927 publizierten »Nachwort zur *Frage der Laienanalyse*« schrieb.<sup>22</sup> Brücke war ein Anhänger

---

<sup>22</sup> Sigmund Freud, »Nachwort zur *Frage der Laienanalyse*«, in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, hg. v. Anna Freud (London: Imago, 1972), S. 287–96 (S. 290).

des ersten Gesetzes der Thermodynamik, nach dem die Energie in einem geschlossenen System konstant bleibt.<sup>23</sup> Freuds psychodynamische Modelle folgen diesem Gedanken zunächst relativ treu. Aber schon in seinem »Entwurf einer Psychologie« aus dem Jahr 1895, der mit seiner grundlegenden Idee der Bahnungen von Energiekreisläufen der Thermodynamik ganz verpflichtet ist, scheint Freud auch der Grenzen des Modells gewahr zu werden. Sie liegen exakt in der Unmöglichkeit, das psychische System konsequent als etwas Geschlossenes zu verstehen. Und eben hier kommt dann der Gedanke der Lebensnot ins Spiel. Auf der einen Seite ist Eros als das Streben nach Vereinigung eine eher illusionäre Kraft, die auch als ein Streben nach Spannungslosigkeit beschrieben wird, auf der anderen Seite gibt es die »Not des Lebens«, die als Bezug auf die Wirklichkeit ein eher desillusionierender Zug zu sein scheint. So notiert er, dass das »Nervensystem die Tendenz zur Trägheit, d. h. zum Niveau = 0,« aufzugeben gezwungen sei, um den Anforderungen der Lebensnot Rechnung tragen zu können. Er nennt dabei die Tendenz zur Trägheit die Primärfunktion, die Sekundärfunktion dagegen ist »durch Not des Lebens aufgedrungen«.<sup>24</sup>

Im »Entwurf« gibt es für das, was schon mit der »Traumdeutung« sehr selbstverständlich »psychische Energie« heißt,<sup>25</sup> keinen weiteren Namen als die Bezeichnung Q: es sei »das, was Tätigkeit und Ruhe unterscheidet, als Q aufzufassen, die dem allgemeinen Bewegungsgesetz unterworfen« ist.<sup>26</sup> Diese Formulierung liest sich wie ein thermodynamisches Echo des Begriffs Conatus, in dem das, was bei Spinoza als Regel von Bewegung und Ruhe bezeichnet wird, als Energie gedacht ist. Tatsächlich ist eine der zentralen Fragen, die Freud im »Entwurf« beschäftigt, die nach dem Verhältnis von Bewegung und Ruhe von Q. Entscheidend dafür ist die Vorstellung der Besetzung von Neuronen mit Energie. Es gibt Wunschbesetzungen und Erinnerungsbesetzungen, Seitenbesetzungen und Wiederbesetzungen, Wahrnehmungsbesetzungen und Körperbesetzungen. Auch das Ich versteht Freud als Gesamtheit von »Besetzungen, in denen sich ein bleibender von einem wechselnden

<sup>23</sup> Ernest Jones, *Sigmund Freud. Leben und Werk*, Bd. 1 (München: dtv, 1984), S. 63.

<sup>24</sup> Sigmund Freud, »Entwurf einer Psychologie (1895)«, in ders., *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, hg. v. Angela Richards unter Mitwirkung von Ilse Gubrich-Simitis (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1987), S. 390.

<sup>25</sup> Ebd., S. 484.

<sup>26</sup> Ebd., S. 387.

Bestandteil sondert.«<sup>27</sup> Lassen sich so innere Regeln denken, die das System kennzeichnen, so ist die Schwierigkeit, in einem letztlich eben der Kinetik folgenden Modell von Besetzung und Bewegung die Beziehung zur Umwelt zu denken, ungelöst. Die psychische Energie muss das System verlassen können, die Psyche kann nicht mehr als ein geschlossenes System gedacht werden. Noch in seinen letzten Arbeiten beschäftigte Freud dieses Problem, wie die immer wieder aufgegriffene, oft aber nur im letzten Satz zitierte Notiz anzeigt: »Räumlichkeit mag die Projektion der Ausdehnung des psychischen Apparates sein. Keine andere Ableitung wahrscheinlich. Anstatt Kants a priori Bedingung unseres psychischen Apparats. Psyche ist ausgedehnt, weiss nichts davon.«<sup>28</sup> Die Ausdehnung der Psyche ist von der Logik eines gleichsam mit der Schädeldecke begrenzten Systems unabhängig. Freud verabschiedet sich hier von der Vorstellung der Psyche als geschlossenem System.<sup>29</sup> Die Räumlichkeit, welche die Besetzungen herstellen, kennt keine Stadtmauern. Psychische Energie benötigt nicht immer ein inneres Bild, welches das äußere verdoppelt, sie realisiert sich als Relation. Dies ist ein offen dynamisches und kein kinetisches Modell.

Verfolgt man die wenigen Stellen, in denen Freud die Lebensnot wieder aufgreift, wird deutlich, dass Freud sich wohl einerseits nie ganz von dem Prinzip der Energiedynamik in einem geschlossenen System löst, dass er dem aber etwas gegenüberstellen muss, das ihm erlaubt, die Entstehung von Strukturen und Mustern jenseits dessen zu denken. Leben lässt sich nicht als ein in sich geschlossenes System von Energie-

---

<sup>27</sup> Ebd., S. 416.

<sup>28</sup> Sigmund Freud, »Ergebnisse, Ideen, Probleme (London, Juni 1938)«, in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XVI, hg. v. Anna Freud (London: Imago, 1972), S. 149–52 (S. 152).

<sup>29</sup> Tatsächlich brach Freud mit dem Begriff der Lebensnot ja schon im »Entwurf« das eigene Modell der Psyche als eines geschlossenen Systems auf. Herbert Marcuses prominente Interpretation des Begriffs, nach der die Lebensnot die Grundlage des Realitätsprinzips sei, greift zu kurz, weil sie Psyche und Leben als etwas Geschlossenes denkt, das nur durch den Mangel an Gütern zu einer Hinwendung ans Außen gezwungen ist. (Herbert Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1966 [1955]), S. 35 u. S. 151). Etwa zur selben Zeit verband auch Theodor W. Adorno den Begriff der Lebensnot mit »Mangel und Armut«: Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1955), S. 90. In einem offen dynamischen Modell einer ausgedehnten Psyche ist Lebensnot jedoch nicht minder Überfluss und Reichtum.

umwandlung verstehen. Mit der Einführung des Konzepts des Todestriebes versuchte Freud dem anderen noch als Teil eines geschlossenen System Rechnung zu tragen. Er erhöhte damit die Komplexität der inneren Dynamik um ein Vielfaches, da ja nun Ruhe und Bewegung als doppeltes Verhältnis von Besetzung oder Bindung auf der einen, Dissoziation oder Zerfall auf der anderen Seite als gegensätzliche Dynamiken dem Gesetz der Entropie folgten. In dem Maße aber, in dem Freud in seiner Reflexion von der Psyche des Einzelnen zu einem Verständnis der Kultur übergeht, verliert die Vorstellung einer Geschlossenheit der Psyche an Überzeugungskraft. Die Beziehung zwischen der Entwicklung des Einzelnen, der Kultur und des organischen Lebens überhaupt lässt sich nicht nur als Analogie denken. »Es scheint unabweisbar, die Beziehungen dieser drei Vorgänge zueinander zu untersuchen«, schreibt Freud 1930 in »Das Unbehagen in der Kultur«. Und er lässt die kurz zuvor erwähnte »Formel vom Kampf zwischen Eros und Todestrieb« in der Schwebe, um nun Eros und Lebensnot in Verbindung zu bringen:

Wir können uns also erst bei der Aussage beruhigen, der Kulturprozeß sei jene Modifikation des Lebensprozesses, die er unter dem Einfluß einer vom Eros gestellten, von der Ananke, der realen Not angeregten Aufgabe erfährt, und diese Aufgabe ist die Vereinigung vereinzelter Menschen zu einer unter sich libidinös verbundenen Gemeinschaft.<sup>30</sup>

Damit hat Freud eine Dynamik beschrieben, in der sich organisches Leben, die Entwicklung des Einzelnen und die der Kultur nicht mehr nur als Analogien ineinander falten, sie sind selbst ineinander verflochten und verhalten sich in- und zueinander in einem Verhältnis der Komplexität und Intensität. Das ist kein kinetisches Modell mehr, es ist ein offener Zusammenhang, in dem in der Erhöhung der Komplexität auf allen drei Ebenen und miteinander verschränkt immer neue Relationen entstehen. Bekanntlich ließ sich Freud aber nicht darauf ein, diese Erhöhung der Komplexität mit einer Hoffnung oder gar einem Versprechen auf einen Fortschritt zu verbinden. »Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, dass sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das«, fährt Freud am Ende von »Das Unbehagen in der Kultur« fort, an die Möglichkeit denkend, dass sich – angeregt eben von diesem

---

<sup>30</sup> Sigmund Freud, »Das Unbehagen in der Kultur«, in ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV (London: Imago, 1972), S. 419–506 (S. 499).

Wissen der Ananke – die libidinöse Verbindung der Gemeinschaft stärken könnte.<sup>31</sup>

Es lässt sich also, zumindest über weite Strecken, der Begriff der Lebensnot als notwendiges Konzept verstehen, um der Vorstellung eines in sich geschlossenen Systems zu entkommen und unter Beibehaltung des dynamischen oder energetischen Modells die Herausbildung von relativ stabilen Strukturen in offenen, nicht mehr am Gleichgewicht orientierten Systemen zu denken. Sicher deutet sich dieser Schritt in Freuds Schriften nur an, Ananke bleibt noch immer stark auf ein geschlossenes System als seine Störung oder sein Aufbrechen bezogen, welches aber eben dann zu einer Steigerung der Komplexität führt. Im Grunde gelingt dieser Schritt im Rahmen der Psychoanalyse auch erst mit der Wendung von der Konzentration auf die Psyche als Einheit hin zu einer Psychoanalyse der Relationalität, wie sie als interpersonelle von Wilfred Bion begonnen und dann vor allem von Donald W. Winnicott und im Anschluss daran von Daniel Stern entfaltet worden ist, bzw. als intrapsychisches Modell etwa von Christopher Bollas, der in seinen letzten Büchern die Psyche als ein offenes und nicht am Gleichgewicht orientiertes System versteht, das hoch komplex ist und in dem sich eben Strukturen herausbilden, die allerdings auch prekär sind und in schizophrenen Schüben aufbrechen.<sup>32</sup> Es geht also gewissermaßen um eine Umkehrung des Arguments: Nicht vom Einfachen zum Komplexen, sondern von der offenen Komplexität hin zu Strukturen, die das System keineswegs schließen, die aber in der Komplexität Strukturen halten. Das, was Spinoza *Conatus* nennt, wäre aus dieser Perspektive dann eben auch nicht etwas in sich Geschlossenes, sondern ein Muster von Relationen in einer unendlichen Vielfalt von möglichen anderen Relationen. Und es liegt, ganz im Sinne des Verständnisses von Deleuze, noch vor der Subjektivierung.

Tatsächlich bezieht sich Deleuze in »Die Immanenz: ein Leben ...« offensichtlich auf die Säuglings- und Kleinkindforschung, wenn auch ohne Hinweis auf seine Quellen. Denn unabhängig und vor dem, was Subjektivierung oder Individuierung genannt werden könnte, liegt individualgeschichtlich eine Ebene, welche Deleuze Singularisierung nennt.

---

<sup>31</sup> Ebd., S. 506.

<sup>32</sup> Christopher Bollas, *When the Sun Bursts. The Enigma of Schizophrenia* (New Haven: Yale University Press, 2015), S. 4.



So ähneln einander etwa die Kinder im frühesten Alter und besitzen kaum Individualität; aber sie haben Singularitäten, ein Lächeln, eine Geste, eine Grimasse, Ereignisse, die keine subjektiven Merkmale sind. Die Kleinkinder werden von einem immanenten Leben durchdrungen, das reines Vermögen ist und sogar Glückseligkeit über die Leiden und Hinfälligkeiten hinweg.<sup>33</sup>

### *Son of Saul*

Es gibt in *Son of Saul* von Lázló Nemes, einem 2015 uraufgeführten Spielfilm, in dessen Zentrum ein Angehöriger des Sonderkommandos im Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau steht, eine Szene, die als direktes Gegenstück zur von Dickens erzählten Geschichte des Überlebens verstanden werden kann und in ihrer sozialen Konsequenz kaum stärker in Kontrast dazu stehen könnte. Beim Herauszerren der getötenen Körper aus der Gaskammer und dem Reinigen des Bodens vom Blut, Urin, Kot und Erbrochenem der Ermordeten hören die Männer des Sonderkommandos das Röcheln eines Jungen, der noch am Leben ist, ein letztes und zugleich erstes Atmen. Der Junge wird hinausgetragen und auf eine Kiste gelegt, ein deutscher Arzt in offenem weißen Kittel über der Militäruniform kommt, streift sich Gummihandschuhe über, hört mit dem Stethoskop die Brust ab, dann nimmt er seine Hände und erstickt den Jungen. Kurz schaut er dabei zu einem der Nebestehenden, ein Rest an Irritation. Sonst nichts als Kälte. »Gut«, sagt er, als das Röcheln vorbei ist, gefolgt von einem Befehl: »Aufschneiden!«<sup>34</sup>

Wir sehen die Szene durch die doppelte Rahmung zweier Türen, es ist auch die Distanz, in der die Hauptfigur des Films, Saul Ausländer, zum Zeugen des Mordes durch den deutschen Arzt wird. Saul wird sagen, dass der Junge sein Sohn sei. Und er wird den Leichnam vor der Obduktion retten, die der Arzt angeordnet hat. Er wird auf diesen Mord, aber mehr noch auf dieses Leben antworten, dieses eine Leben, dessen Ringen um seinen Erhalt ihn adressiert hat, ihn in eine Relation geführt hat, die vielleicht selbst nur als reine Immanenz zu verstehen ist, als Glückseligkeit. Nicht, dass er den Jungen vor dem Tod hätte retten können, aber er versucht alles, den Jungen nach jüdischem Ritual zu

<sup>33</sup> Deleuze, »Die Immanenz«, S. 31–32.

<sup>34</sup> Ich stütze mich auf die in Frankreich erschienene DVD: *Le fils de Saul*, Regie Lázló Nemes, Paris: Ad Vitam Video 2016.

bestatten. Die Bestattung ist ein in der Schweben des Lebens Lassen. Ein Bestatteter ist nie ganz tot, er ist Teil einer Sozialität, hat in ihr einen Ort. Es ist eine Situation wie bei Antigone: Jeden Tag ist es Sauls Arbeit, an der Ermordung von Tausenden, der Verbrennung ihrer Leichname und der Verstreuung der Asche beteiligt zu sein, aber es gibt diese eine Singularität vor aller Individuation, diese eine Singularität, für die er ein Begräbnis ermöglichen will. Es wird ihm nicht gelingen, nicht so jedenfalls, wie es das jüdische Ritual vorsieht. Aber es werden ihm viele Mitgefangene helfen.

Etwas über zehn Minuten des Films sind nach dieser Szene vergangen. Begonnen hatte der Film nach dem Titel und der eingeblendeten Information über das Sonderkommando mit einer einsetzenden Tonspur zu Schwarzbild. Wir hören Vögel zwitschern, Schritte, dann ein Atmen und Stöhnen, den schrillen Laut einer Pfeife, dann nochmals das Atmen und Stöhnen, deutlicher, wie bei einer sexuellen Erregung, aber auch wie bei einer Geburt, ein Schaben, wie es eine Schaufel in der Erde macht, mehr Schritte, das Bellen eines Hundes. Das Schwarzbild ist mittlerweile von einem in der Kadrierung etwas unruhigen, offensichtlich von einer Handkamera gefilmten Bild abgelöst worden, das eine unscharfe Einstellung zeigt, eine grüne Waldlichtung vielleicht, die Bäume tragen Blätter, in der Nähe aber ist die Erde braun, etwas links von der Mitte ist ein Erdloch, dort bewegen sich zwei Körper, aus dem Hintergrund kommen mehrere Personen, schnellen Schrittes, die beiden Körper springen von ihren Erdloch auf, einer lässt etwas fallen, hebt es wieder auf, beide rennen weg, ein Mann läuft direkt auf die Kamera zu, in die Schärfeneinstellung ihres Objektivs hinein, ein Gesicht, Sauls Gesicht, wird erkennbar. Während das ferne Hundegebell sich intensiviert, bleibt der Mann vor der Kamera im Halbprofil einen Augenblick stehen. Ein anderer Mann tritt hinzu, sie sehen sich kaum an, er flüstert etwas in ungarischer Sprache, aus dem Off hören wir eine Stimme in Deutsch »Weitermachen« brüllen.

Der Film führt den Zuschauer in eine Wahrnehmung hinein, die diesen Ort der Schwelle zwischen Lärm und Erscheinung, zwischen Farbe und Kontur, zwischen Leben und Tod, zwischen Agonie und Widerstand, zwischen Rationalität und Wahn, zwischen Realismus und Fabel nie ganz verlässt. Das Gesicht von Saul, gespielt von Géza Röhrig, erscheint aus der Verschwommenheit einer Farbwahrnehmung heraus. Es ist ein Gesicht, das vor allem es selbst ist, nicht Ausdruck von etwas anderem, nicht Ausdruck von Verzweiflung, Trauer oder einem anderen

Gefühl, es ist nur Singularität, in Austausch befindliche Singularität. In der Wahrnehmung dieses Gesichts – der Wahrnehmung, die das Gesicht zeigt ebenso wie in der Wahrnehmung des Gesichts durch den Zuschauer – gibt es Empfänglichkeit, aber es gibt fast keine reflektierende Distanz, kaum Nachdenken, fast keine Erinnerung. Ein großer Teil des Films ist mit einer Handkamera gefilmt, die Saul ständig begleitet, ihn von vorne, von der Seite und auch von hinten zeigt, mit einem leichten Weitwinkelobjektiv gefilmt, das in dem im Format 1:1,37 realisierten Film Blicke auf die Umgebung zulässt, die selbst kaum so zur Ruhe kommen, als dass sie eine Betrachtung zuließen. Gerade auch dadurch wird der Zuschauer in eine Anspannung steter Orientierungsversuche hineingezogen, in ein Wahrnehmen und Reagieren, das so sehr unter Druck steht, weil jeder Ort für eine Situierung oder ein Verharren schon entzogen ist. Die Gefangenen des Sonderkommandos waren in eine Maschine des Mordens hineingezwungen, die Chaos und Ordnung zugleich war, Mord und Rationalität, Abgrund und Funktion. Es ist ein Leben mitten in der Ortlosigkeit der Traumatisierung, in der jede Wahrnehmung, die etwas festhält und erinnert, jede Wahrnehmung, die eine Beziehung eingeht, schon Widerstand ist, unmöglicher Widerstand. Die Einstellung, welche den Jungen in seinem Ringen halbnah auf der Kiste liegend zeigt, ist auch die erste Einstellung, die der Film dem Zuschauer anbietet und die nicht mit der Saul verfolgenden Handkamera gefilmt ist, jedenfalls seit die Kamera Sauls Gesicht in der geschilderten Eingangsequenz gefunden hat. Nemes' Film gelingt es, diesen unmöglichen Moment der Wahrnehmung, die eine Beziehung eingeht, diese Schwelle des in Erscheinung Kommens, des Heraustretens aus dem Schwarz, wie George Didi-Huberman in einem offenen Brief an Nemes schreibt,<sup>35</sup> über die gesamte Dauer des Films zu halten. Es ist wie das Erscheinen des Gesichts aus der Farbe, es ist wie das laute, nach einem Rhythmus suchende Atmen des Jungen, das auch das eines Neugeborenen sein könnte: Wahrnehmung, die eine Beziehung eingeht, Wahrnehmung, die einem Leben gilt, die sich nicht vergisst, ist Widerstand gegen die Institution des Mordes und der Verleugnung. »Stücke«, dieses Wort, mit denen die Deutschen die Leichname der Ersticken und Vergifteten bezeichneten, ist neben dem Befehl »Weitermachen« wohl der am häufigsten in der hoch komplex gemischten Tonspur hörbare Name. Es ist ein Name, mit dem der Mord verleugnet, das Leben der Getöteten

---

<sup>35</sup> George Didi-Huberman, *Sortir du noir* (Paris: Éditions de Minuit, 2015).

negiert, die Einzigartigkeit noch ihrer toten Körper abgestritten werden soll, der aber gerade in seiner Verleugnung auf das Verleugnete verweist.

Es gehört zu vielen Formen der Gewalt und vor allem des Tötens, dass sie mit Schreien, Rufen, Schlagen und Lärm verbunden sind. Selten geschieht das Morden lautlos. Die Kriegsrufe und die Schreie der Opfer sind beide ortlos. Nemes hat auf der Tonspur die Passagen, in denen die aus der Gaskammer dringenden Schreie und Rufe hörbar sind, eher sparsam eingesetzt. Es gibt einige Momente, in denen er Saul zeigt, wie er sie für einen Augenblick wahrnimmt, ihren Eindruck aufnimmt. Aber es ist dann das Atmen des Jungen, das um seinen Rhythmus kämpft, das eine Leben, das zunächst ein Überleben, ja eine Geburt ist, bevor der Arzt es tötet, für das Saul sich öffnet, auf das er antwortet, für das er Verantwortung übernimmt. Verantwortung zu übernehmen bedeutet, eine Affizierung zu erfahren, die die eigene Macht nicht verringert. Der Junge ist sein Sohn, weil er Verantwortung für ihn übernimmt. Dass er tatsächlich dann in den Jacken und Mänteln derer, die gerade ermordet wurden, nach Hinweisen auf die Herkunft des Jungen sucht, mag wie ein Versuch erscheinen, das eigene Handeln zu begründen. Doch es bedarf keiner Begründung in der Linearität einer Herkunft, es ist das Ereignis des einen Lebens, das die Sozialität begründet.

Niemand der Männer, die Saul helfen, nimmt denn auch seine Aussage, dass der Junge sein Sohn sei, als eine Genealogie im engeren Sinne. Sie verstehen sein Handeln ebenso als Widerstand wie die vier Aufnahmen mit einem Fotoapparat, die im August 1944 von der Gaskammer und dem Krematorium V in Auschwitz-Birkenau aus aufgenommen worden sind und Frauen zeigen, die auf den Komplex zugehen, sowie Männer, die Leichname verbrennen und in eine Grube werfen. Es ist viel über diese Aufnahmen geschrieben worden, die einzigen Fotografien, die das Morden direkt dokumentieren.<sup>36</sup> Sie konnten herausgeschmuggelt werden und gelangten im September 1944 in die Hände des polnischen Widerstandes. Doch viele andere Botschaften wurden abfangen. So ging man dazu über, Notizen, Tagebücher, Beweisstücke wie das Etikett einer Zyklon B-Patrone oder Locken und Zähne in Dosen

<sup>36</sup> Clément Chéroux, »Photographies de la résistance polonaise à Auschwitz«, in *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933–1999)*, hg. v. Clément Chéroux (Paris: Marval, 2001), S. 86–91. Siehe auch: George Didi-Huberman, *Bilder trotz allem* (München: Wilhelm Fink, 2007).

geschützt zu vergraben. Dazu gehörten auch rituelle Gegenstände. Nur ein Teil davon ist gefunden worden und oft erst Jahre nach der Befreiung.<sup>37</sup> Nemes nimmt das in seinen Film ebenso auf wie den Aufstand, den die Männer des Sonderkommandos am 7. Oktober 1944 durchführten, obwohl die Planungen für einen Aufstand im Rest des Konzentrations- und Vernichtungslagers abgesagt worden waren.<sup>38</sup>

Am Ende des Films sehen wir, wie sich eine Gruppe der Aufständischen zusammen mit Saul in einer Waldhütte versteckt. Beim Versuch, mit dem Leichnam des Jungen über einen Fluss zu schwimmen, verlor Saul die Kraft und musste, selbst ertrinkend, den Körper loslassen. Einer der anderen zog ihn an Land, nun selbst um den Rhythmus seines Atmens kämpfend. Bevor die deutschen Soldaten kommen und die Männer in der Hütte erschießen, trifft Sauls Blick auf den eines Jungen, der von draußen in die Hütte hineinsieht. Langsam hatte er sich der Tür genähert, und noch langsamer lösen sich die Züge in Sauls Gesicht bis zu einem Lächeln, seinem ersten Lächeln nach fast hundert Minuten Film. Vielleicht ist es Glückseligkeit, Glückseligkeit, die keiner Illusion über einen Erfolg der Flucht bedürfte, eine mystische Erfahrung. Plötzlich läuft der Junge weg, die Kamera verfolgt ihn, wie sie zuvor Saul verfolgt hat, zeigt, wie er plötzlich innehält, wie ein Soldat ihm von hinten die Hand vor dem Mund hält, wie andere mit ihren Gewehren kommen, und wie er dann weggestoßen wird. Während er über eine Lichtung davonläuft und im Wald verschwindet, hören wir die Schüsse. Aber es ist kein Herbstwald wie am 7. Oktober 1944, es ist ein grüner Frühlings- oder Frühsommerwald.

*Son of Saul* ist von der ersten Einstellung an ein filmisches Antworten auf eine Ansprache, die nie abgeschlossen sein kann, weil sie nicht fixierbar, nicht begrenzbar ist. Um so wichtiger aber ist das Antworten. Das haben viele Kritikerinnen und Kritiker des Films nicht gesehen, vor allem nicht in Deutschland. Viele haben die Sinnlichkeit, die Körperlichkeit, die Affektivität des Films abzulehnen versucht: Verena Lueken etwa schrieb, der Film sei »derselbe KZ-Kitsch, den wir in ›Schindlers Liste‹ sahen«. <sup>39</sup> Doch es geht in dem Film an keiner Stelle

<sup>37</sup> Ber Mark, *The Scrolls of Auschwitz* (Tel Aviv: Am Oved Publishers, 1985).

<sup>38</sup> Gideon Greif u. Itamar Levin, *Aufstand in Auschwitz. Die Revolte des jüdischen ›Sonderkommandos‹ am 7. Oktober 1944* (Köln: Böhlau, 2015).

<sup>39</sup> Verena Lueken, »Auschwitz sollte nicht gut aussehen«, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. März 2016, S. 13. Folgt das »Darstellungsverbot«, wie es hier ausgesprochen wird, nicht einer Kontinuität der Verleugnung, die genau darin

um Gefühle, es geht um Affekte und um Widerstand. Es geht nicht um die »Lüge«, wie Lueken weiter schreibt, »in all dem Grauen hätte ein Stück Menschlichkeit eine Chance gehabt«, es geht um die Geschichte eines Aufstandes, der tatsächlich stattgefunden hat, was Lueken und andere Kritikerinnen und Kritiker gar nicht zu wissen scheinen. Und es geht um eine filmische Philosophie des Widerstandes, der Wahrnehmung selbst ist, oder des einen Lebens, das Wahrnehmung ist. Und das ist offensichtlich etwas ganz anderes als ein »Stück Menschlichkeit«: Es ist die Bedingung ihrer Möglichkeit.

Es gibt selbstverständlich bei Spinoza eine Verbindung zwischen dem Conatus und den Erkenntnisvermögen, zwischen der Ethik und dem Wissen. Weil der Conatus eben kein ursprüngliches Selbst ist, sondern ein fragiles Verharren von etwas, das sich aus einer Vielzahl an Affekten gefügt hat, ist der Conatus selbst eine erste Gattung der Erkenntnis: das Vermögen, sich affizieren zu lassen und sich selbst zu affizieren. Die zweite Gattung der Erkenntnis erlaubt es, sich intentional auf die Welt zu beziehen: mit Techniken des Wissens und des Handelns, Geräten, Apparaten, Begriffen. Die dritte Gattung der Erkenntnis ist aber eine, die nicht mehr den Körper betrifft, der in seiner Regel von Ruhe und Bewegung affiziert wird, auch nicht die Technik, mit der der Körper sein Vermögen, affiziert zu werden, erweitert, die dritte Gattung der Erkenntnis ist eine des Bezugs auf die Immanenz selbst. Sie ist Erfahrung der Immanenz, und vielleicht ist die Mystik, die in ihren Erzählungen dem oft nachgegangen ist, dem auch nahe gekommen. Deleuze nennt die dritte Gattung ein intuitives Wissen, das nicht mehr die Relationen, die Komposition und die Dekomposition der Einzel Dinge zum Gegenstand hat, sondern ein Wissen der Essenzen selbst. »C'est la connaissance des essences, ça va plus loin que les rapports puisque ça atteint l'essence qui s'exprime dans les rapports, l'essence dont les rapports dépendent.«<sup>40</sup> Es ist die Essenz oder Immanenz, von der die Beziehungen abhängen. Wenn es richtig sei, so führt Deleuze seinen Gedanken weiter, dass die Beziehungen die meinigen sind, dann

---

besteht, den Blick von dem, was man gesehen hat, abzuwenden? Das geht dann so weit, dass die Möglichkeit des Sehens, des Wahrnehmens und eben des Widerstandes einfach ausgeblendet wird. Verantwortung dagegen ist die Antwort auf eine Ansprache, oder, mit Spinoza formuliert, die Macht, affiziert zu werden.

<sup>40</sup> Gilles Deleuze, »Cours Vincennes, 17/03/1981« <<https://www.webdeleuze.com/textes/43>> [Zugriff: 8.3.2017].

## MACHT DER AFFIZIERBARKEIT

deshalb, weil es die Beziehungen sind, die mich charakterisieren, weil sie meine Essenz ausdrücken. »Et mon essence c'est quoi ? c'est un degré de puissance.« Nemes' Film ist selbst das, was er zeigt: die Macht des Widerstandes gegen eine Maschine der Zerstörung von Wahrnehmungen und Beziehungen. Und es ist dieser Widerstand wiederum nichts anderes als die Macht, sich affizieren zu lassen.

Reinhold Göring, »Macht der Affizierbarkeit: Über Wahrnehmung, Widerstand und Glückseligkeit«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 192–213 <[https://doi.org/10.37050/ci-12\\_09](https://doi.org/10.37050/ci-12_09)>

---

## QUELLENANGABEN

- Adorno, Theodor W., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1955)
- Benjamin, Walter, »Über den Begriff der Geschichte«, in ders., *Gesammelte Schriften I*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), S. 703
- Bollas, Christopher, *When the Sun Bursts: The Enigma of Schizophrenia* (New Haven: Yale University Press, 2015)
- Canguilhem, Georges, *Schriften zur Medizin* (Zürich, diaphanes, 2013)
- Chéroux, Clément, »Photographies de la résistance polonaise à Auschwitz«, in *Mémoire des camps. Photographies des camps de concentration et d'extermination nazis (1933–1999)*, hg. v. Clément Chéroux (Paris: Marval, 2001), S.86–91
- Deleuze, Gilles, »Die Immanenz: ein Leben ...«, in *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, hg. v. Friedrich Balke u. Joseph Vogl (München: Fink Verlag, 1996), S. 29–33
- Dickens, Charles, *Our Mutual Friend* (London: Oxford University Press, 1970)
- Didi-Huberman, George, *Bilder trotz allem* (München: Wilhelm Fink, 2007) <<https://doi.org/10.30965/9783846740200>>
- *Sortir du noir* (Paris: Éditions de Minuit, 2015)
- Emmanuel Lévinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* (Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992), S. 106)
- Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen* (Berlin: Vossische Buchhandlung, 1800), S. 84–85)
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, 19 Bde. (Frankfurt a.M.: Fischer, 1991)
- Greif, Gideon u. Itamar Levin, *Aufstand in Auschwitz. Die Revolte des jüdischen >Sonderkommandos< am 7. Oktober 1944* (Köln: Böhlau, 2015) <<https://doi.org/10.7788/9783412502485>>
- Jones, Ernest, *Sigmund Freud. Leben und Werk*, Bd. 1 (München: dtv, 1984)
- Malabou, Catherine, *Ontologie des Akzidentiellen. Über die zerstörerische Plastizität des Gehirns* (Berlin: Merve Verlag, 2011)
- Marcuse, Herbert, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1966 [1955])
- Mark, Ber, *The Scrolls of Auschwitz* (Tel Aviv: Am Oved Publishers, 1985)
- Nancy, Jean-Luc, *singulär plural sein* (Berlin: diaphanes, 2004)
- Rehbock, Theda, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 9, hg. v. Joachim Ritter (Basel: Schwabe, 1995)
- Spinoza, Baruch, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Lateinisch – Deutsch, übers. v. Wolfgang Bartuschat, (Hamburg: Meiner, 2015) <<https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2823-9>>
- Varela, Francisco J., »Autopoiesis and a Biology of Intentionality«, in *Autopoiesis and Perception*, hg. v. Barry McMullin u. Noel Murphy (Dublin: Dublin City University, 1992), S. 5–14