

Die Ethologie des „Affekts“. Von Spinoza bis Freud

Yasuko NAKAMURA¹

Der junge Neuropathologe Freud stand noch am Anfang seiner Karriere, als die Lokalisationstheorie in der Gehirnforschung weitgehende Anerkennung genoss. Ihr lag Theodor Meynerts anatomische Auffassung vom Aufbau des Gehirns zugrunde. Ihm warf Freud in seiner Monographie *Zur Auffassung der Aphasien* (1891) vor, dass für ihn alle psychischen Phänomene nichts anderes als Produkte der Gehirntätigkeit darstellten und er Gefühle nur als die Begleiterscheinungen zu diesen physischen Vorgängen ansehe. Seit Gall hatte die Gehirnforschung große Fortschritte gemacht und die Kenntnis des Nervensystems war sehr viel detaillierter geworden. Es gab zahlreiche „Entdeckungen“ im Bereich des motorischen bzw. sensorischen Zentrums des Sprachvermögens. Henri F. Ellenberger fasste diese Entwicklung 1970 unter dem Titel „Die Entdeckung des Unbewußten“ zusammen.

In seiner Darstellung fanden der amerikanische Psychologe William James (1842–1910) und der dänische Physiologe Carl Lange (1834–1900) nur geringe Berücksichtigung. „Man weint nicht, weil man traurig ist, sondern man ist traurig, weil man weint“, formulierte James seine Theorie („What is an Emotion?“, 1884), und Lange hielt Emotionen für rein physiologische Vorgänge („Über Gemüthsbewegungen“, 1885). Für beide Theorien, die später zusammenfassend als James-Lange-Theorie bezeichnet wurden, liegen die Ursachen für Emotionen ausschließlich in der Peripherie (Sinnesorgane).

Was hier als Entsprechung für das deutsche Wort „Gemüthsbewegung“ mit „Emotion“ gemeint ist, ist jedoch nicht immer etwas, was von uns im Alltagsleben auch als etwas Auffälliges erfahren und bewusst registriert werden würde. Manche Emotionen tauchen nur einmal im Bewußtsein auf, bleiben aber zu dunkel, dass sich eine klare Idee davon gestalten könnte; sie geraten umgehend wieder aus den Sinnen und werden wieder vergessen. Emotionen dieser Art werden erst durch komplizierte technische Apparate als körperliche Vorgänge erkennbar, und das auf diesen Beobachtungsdaten basierende theoretische Modell ist eine äußerst abstrakte Konstruktion. Diese „Emotionen“, die Bewegungen des Gemüts, sind genauso wie „das Unbewusste“ geschichtliche „Entdeckungen“. Im Laufe des technischen Fortschritts und der benachbarten Wissenschaften unterlagen die Begriffe selbst einem steten Wandel und wurden vielfach erweitert. Auf diese Weise entstanden später auch die Begriffe des Triebes und des Todestriebes. Die vorliegende Abhandlung ist der Versuch, die Herausbildung des Triebbegriffs und seine weitere Entwicklung bis Freud nachzuzeichnen.

I. Entwicklung der Affekttheorie

• Ethologie

Michael Hardt (2007) nennt neben den verschiedenen *Turns* in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften (*linguistic turn*, *cultural turn* usw.) auch einen *affective turn*. Für viele

1 Für die Durchsicht der deutschen Fassung danke ich Hans Michael Schlarb (Universität Hiroshima).

Forscher gilt dabei der Affekt-Begriff von Spinoza als Referenzmodell, was sich vor allem auf die Spinoza-Renaissance in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts zurückführen lässt. Aber schon im 18. Jahrhundert hatte mit Goethe (1749–1832) eine erste Neubewertung Spinozas eingesetzt. Der späte Goethe versuchte, die ‚Morphologie‘ als eine neue Wissenschaft zu etablieren und veröffentlichte eine Reihe von Abhandlungen darüber. In „Betrachtung über Morphologie“² sagt er, dass „sie [die Naturen] nur durch den Zustand, den wir das Leben nennen, organisiert und in Tätigkeit erhalten werden können“ [Goethe (1891): 126]. Alles Leben besteht aus vielen Elementen, die so organisiert sind, dass sie eine Einheit darstellen. Diese Einheit aber entsteht nicht als Wirkung eines der Elemente, sondern ergibt sich erst aus dem Zusammenwirken aller. Hier setzt die ‚Zoonomie‘³, d. h. die Physiologie der Tiere, an. Sie ist, nach Goethe, die „Betrachtung des Ganzen insofern es lebt und wirkt und diesem Leben eine geistige Kraft untergelegt wird“ [Goethe (1891): 123]:

Wir wenden uns gleich zu dem was Gestalt hat. Das Unorganische, das Vegetative, das Animale das Menschliche deutet sich alles Selbst an, es erscheint als das was es ist unserm äußern unserm inneren Sinn.

Die Gestalt ist ein bewegliches, ein werdendes, ein vergehendes. Gestaltenlehre ist Verwandlungslehre. Die Lehre der Metamorphose ist der Schlüssel zu allen Zeichen der Natur. [Goethe (1807b): 446]⁴

Die Gestalt ist eine sinnliche, sichtbare Form des Lebens und, ausgesetzt dem Lauf der Zeit, werdend und vergehend. Solche Veränderungen des einzelnen Lebewesens – einschließlich Tod und Geburt – sind bald Ausdifferenzierungen, bald Deformationen in der *ganzen* Natur, das heißt partielle Vorgänge des *Ganzen*. Diese Vorgänge sind nicht allein durch äußere Bedingungen verursacht. Die Lebewesen werden durch äußere und innere Sinne affiziert, und beide Arten von Affizierung wirken sich auf die Bildung der Gestalt aus. Um solche vielfältigen Bildungen und Umbildungen zu erklären, muss man eine Kraft innerhalb des lebenden Körpers voraussetzen. Darum zerfällt, nach Goethe, die Zoonomie in die Psychologie, die sich auf diesen inneren Sinn konzentriert, und die Physiologie, die sich auf die äußeren Sinne richtet, das heißt auf die Sinne, die die Reize aus der Außenwelt empfangen und ins Innere des Körpers weiterleiten. Um nun das Leben als Ganzes zu betrachten, schlägt Goethe eine „Morphologie“ vor.

Gilles Deleuze bezeichnet die *Ethica* (1677) von Spinoza als eine *affectus*-Theorie.

2 Dieser Abschnitt ist mit „Begriff einer Morphologie“ betitelt und zusammen mit den Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen in der Weimarer Ausgabe abgedruckt (WA, II. Abteilung: Goethes naturwissenschaftliche Schriften, 6. Band (1891)). Der Text entstand in der Mitte der neunziger Jahre (wohl nach 1794). Vgl. Goethe (1891), Anmerkung 579.

3 „Unter Physiologie versteht Goethe hier abweichend vom heutigen Gebrauch (als Betrachtung der Lebensvorgänge, Funktionsabläufe und Wirkweise der Organismen, analysiert und auf physikalische und chemische Ursache zurückgeführt) eine allgemeine Lehre vom Leben auf der Basis einer *geistigen Lebens-Kraft*“ [Goethe (1891): Anmerkung 579].

4 Dieser kurze Satz gilt als Definition oder als Motto. Goethe schrieb ihn, als er die Schriften über Morphologie veröffentlichen wollte. Er findet sich „auf einem Zettel, der mit einem anderen auf einem Folio-Bogen aufklebt ist, der 1807 enthält.“ [Goethe (1807b): 446]. Der Kommentar der Klassiker-Ausgabe weist allerdings den Grund, aufgrund dessen man den Entstehungszeitraum angeben kann, zurück.

Während Goethe das Leben unter dem Aspekt der Bildungskraft und der Gestalt ins Auge fasst und sich auf die Gestalt fokussiert, orientiert sich Deleuze am Affekt und stellt eine Beziehung zu einer Ethik her, die nicht in einem moralischen Sinn zu verstehen ist:

Obendrein schließt die Erwägung von Arten und Gattungen noch eine „Moral“ ein, während die *Ethik* eine *Ethologie* ist, die für die Menschen und für die Tiere in jedem Fall nur ihre Macht, affiziert zu werden, in Betracht zieht. [Deleuze (1981): 38f.]

An Deleuze anschließend schlagen wir in dieser Untersuchung ebenfalls einen Weg zwischen Morphologie und Ethologie ein.

• **Was ist eine Emotion? – Die Definition in der *Ethica* (1677)**

Der zweite Teil der *Ethica*, „Von der Natur und dem Ursprung des Geistes“, beginnt mit der Bestimmung der Verfahren, wie der Geist den Körper wahrnimmt. Die menschlichen Körper sind, als unter Einzeldingen Seiendes gesehen, Dinge, „die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben“ (Definition 7) [Spinoza: 101]. Und „wirklich seiend“ sein heißt, eine Länge haben und in irgendeinem Modus sein. Ein Körper *ist*, heißt also, dass er *als Einzelding in einem bestimmten Modus* existiert, aber die Möglichkeiten seines Modus überhaupt können unendlich mannigfaltig sein, weil er, insofern er ist, auf mannigfaltige Weise sowohl durch andere Körper affiziert werden als auch selber andere Körper affizieren kann. Solche Körper sind auch wir Menschen, aber im Gegensatz zu den anderen Körpern können wir das zugleich auch fühlen. So kommt Spinoza zu dem Corollarium zu seiner Proposition XIII:

Hieraus folgt, daß der Mensch aus einem Geist und einem Körper besteht und daß der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, [wirklich] existiert. [Spinoza: 125]

Der Mensch besteht aus Geist und Körper, der Geist aber setzt sich aus den Ideen von den Affektionen des Körpers zusammen (Propositio XIII). Der Körper wird immer durch etwas affiziert und unterliegt allerlei Einflüssen. Insofern ereignen sich immer irgendwo im Körper größere oder kleinere Veränderungen, von denen dann jeweils die Ideen entstehen. Zwar besteht der Geist nach Spinoza aus diesen Ideen, wir dürfen dabei aber nicht einfach davon ausgehen, dass wir unseren Körper so fühlen, wie er ist. In Wirklichkeit ist es vielmehr gerade umgekehrt, das heißt, der Körper ist so, wie wir ihn fühlen. Unser Geist ist zwar passiv in dem Maße, wie unser Körper Einflüsse von Außen nicht abwehren kann und unter ihnen „leidet“, also seinerseits passiv ist, aber der Geist ist zugleich aktiv in dem Sinne, dass die Art und Weise, wie er den Körper fühlt und wahrnimmt, den Körper wiederum bestimmt. Allerdings nimmt der Geist seinen Körper (wie alles andere) nicht *direkt* wahr. Proposition XIX sagt: „Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper und weiß, daß er existiert, nur durch die Ideen der Affektionen, durch die der Körper affiziert wird“ [Spinoza: 171]. Die Existenz des Körpers wird dadurch erkennbar, dass der Geist, wenn der Körper affiziert wird und daraufhin Affektionen entstehen, sich Ideen von ihnen bildet. Der Mensch existiert als Körper, der Geist fühlt die Existenz des Körpers, und der Körper existiert, wie der Geist ihn fühlt. Auf diese Weise kommt Spinoza zu seiner Proposition XXVI:

Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper selbst und weiß von dessen Existenz lediglich durch die Ideen der Affektionen, von denen der Körper affiziert wird. [Spinoza: 151]

Der Geist, der aus den Ideen von den Affektionen des Körpers besteht, erkennt den Körper nicht direkt. Wenn wir Dinge sehen und fühlen, ohne dadurch affiziert zu werden, also ohne eine Affektion oder Idee davon zu haben, dann sehen und fühlen wir in Wirklichkeit nichts. Sehen und Fühlen heißt, durch Dinge affiziert zu werden und von den dadurch entstandenen Affektionen des Körpers die Ideen zu bekommen. Unser Geist erkennt jede Affektion des Körpers, aber immer nur vermittelt durch die Idee davon.

Daraus ergibt sich Spinozas Definition von „Affekt“ im III. Teil („Von dem Ursprung und der Natur der Affekte“, 3. Definition):

Unter Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen. [Spinoza: 223]

Affekte sind also die Affektionen des Körpers und auch die Ideen dieser Affektionen. Hiermit wird die Tragweite des Begriffs „Affekt“ (Gefühl/Emotion) stark erweitert, und das Gefühl wird zugleich etwas Abstraktes, begrifflich Konstruiertes. Zugleich unterscheidet Spinoza „aktive“ von „passiven“ Affektionen. Dabei geht es nicht um die Beziehung zwischen Geist und Körper. In ihrer Beziehung zur Außenwelt sind weder der Geist noch der Körper immer passiv. Wenn die Ursache ganz und völlig in unserer Natur liegt und alles dadurch klar und deutlich erklärt werden kann, nennt Spinoza das „aktiv“. Aber wenn wir selbst „nur eine partiale Ursache sind“, sagt er, dass wir etwas „erleiden“ [Spinoza: 223].

Auf diese Weise ist der Geist passiv und aktiv, eben so wie es der Körper der Außenwelt gegenüber ist. Und wenn durch dieses Affiziertwerden, diese „Leidenschaften“, der Geist zu einer größeren Vollkommenheit übergeht, ist es mit „Freude“ verbunden; geht er umgekehrt zu einer geringeren Vollkommenheit über, bringt es „Trauer“ mit sich [Spinoza: 245]. „Freude“ ist gut und „Trauer“ ist böse. Oder anders gesagt: Das Vermögen zu empfinden ist schlechterdings die Macht, affiziert zu werden und zu affizieren. Etwas, das dieses Vermögen voll zur Entfaltung bringt, hält man für gut, und umgekehrt das, was es beschränkt, für böse. Der Grad und die Weise des Vermögens, wie es zur Geltung kommt, ist abhängig von den Eigenschaften des wahrgenommenen Einzeldings, aber auch von denen des Wahrnehmenden und dessen Vermögen:

Bezieht sich dieses Streben [das Streben des Geistes] allein auf den Geist, wird es Wille genannt, bezieht es sich aber auf den Geist und zugleich auf den Körper, Trieb. Er, der Trieb, ist somit nichts anderes als genau die Essenz des Menschen, aus dessen Natur das, was der eigenen Erhaltung dient, notwendigerweise folgt; mithin ist der Mensch bestimmt, es zu tun. Zwischen Trieb und Begierde besteht kein Unterschied, bloß daß der Ausdruck »Begierde« gewöhnlich dann gebraucht wird, wenn Menschen sich ihres Triebes bewußt sind; deshalb kann Begierde definiert werden als Trieb mit dem

Bewußtsein des Triebes. Aus all dem steht also fest, daß wir etwas weder erstreben, noch wollen, weder nach ihm verlangen, noch es begehren, weil wir es für gut halten; im Gegenteil, wir halten etwas für gut, weil wir es erstreben, es wollen, nach ihm verlangen und es begehren. [Spinoza: 243]

Ein Trieb heißt „Begierde“, wenn er von Bewusstsein begleitet, das heißt mit Ideen verbunden ist. Ideen wiederum rufen Gefühle hervor oder werden von ihnen begleitet, wie Deleuze feststellt:

Einer Idee, ob adäquat oder inadäquat, folgen immer Gefühle und Affekte (*affectus*), die ihr wie einer Ursache entspringen, obwohl sie eine andere Natur haben. [Deleuze (1981): 108]

Aus Definition 12 (*Mens, quantum potest, ea imaginari conatur, quae Corporis agendi potentiam augent vel juvant* – „Der Geist strebt, soviel er kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder fördert“ [Spinoza: 247]) schließt Antonio Negri (1981) auf einen Zusammenhang von *potentia – conatus – mens* und schaltet die Imagination und die Leidenschaften dazwischen:

Das Latein zeigt tatsächlich den Zusammenhang besser, der hier bestimmt wird: »*potentia – conatus – mens*«. Es ist ein Ganzes, dessen vervollkommnungsfähiger Übergang die Imagination und die Leidenschaften sind. [Negri (1981): 168]

Imaginieren und Vorstellen heißt, sich ein Bild oder eine Gestalt von etwas bilden, was es in Wirklichkeit nicht gibt. Wir streben danach, das Vorgestellte und Imaginierte, das unser Vermögen vermehrt, uns eigens immer wieder vorzustellen und zu imaginieren. So bereitet es uns Lust und Freude. Diese Gefühle werden, mit den Ideen verbunden, immer noch weitere Gefühle in uns hervorrufen und dadurch das Vermögen steigern. Mit steigendem Grad des Affizierungsvermögens werden die Affektionen differenzierter und die psychische Sphäre wird zugleich vielschichtiger. In unserem Innersten gibt es ja äußerst „dunkle“ und darum unmerkliche Gefühle, deren Vorhandensein allein durch Apparate oder Maschinen festgestellt werden könnte. Daher trifft Goethes Kritik an der Optik Newtons, dass man sie nicht mehr als Natur bezeichnen könne, auch auf diese Gefühle zu.⁵

• *Die Geburt der Tragödie*: der frühe Nietzsche

Als Nietzsche (1844–1900) *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* (1872) veröffentlichte, stand er noch stark unter dem Einfluss von Schopenhauer und Wagner.

Und nun denken wir uns, wie in diese auf den Schein und die Mässigung gebaute und künstlich gedämmte Welt der ekstatische Ton der Dionysusfeier in immer lockenderen Zauberweisen hineinklang, wie in diesen das ganze *Uebermaass* der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis, bis zum durchdringenden Schrei, laut wurde [...]. [Nietzsche (1872):

⁵ Vgl. Heisenberg, Werner: *Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik*. Stuttgart 1980.

40f.]

Die Natur ist zu reich an Lust, Leid und Erkenntnis, um sie nur erleiden zu können. Oder sagen wir vielleicht besser, sie bereitet zu viel Lust und Unlust, gibt zu viele Anlässe zu handeln und zu leiden, als dass wir im Alltagsleben alles zu verarbeiten in der Lage wären. Darum richteten die Griechen eine künstlich eingedämmte Welt ein und gaben ihr einen „idealen“ Boden, um das Übermaß ganz zu umfassen. Auf der Bühne stellten sie die „Naturwesen“ im „Naturzustand“ dar. Es war „eine Welt von gleicher Realität und Glaubwürdigkeit wie sie der Olymp sammt seinen Insassen für den gläubigen Hellenen besass“ [Nietzsche (1872): 55].

In der Neuausgabe 1886 hat Nietzsche das Buch um den „Versuch einer Selbstkritik“ erweitert und mit dem neuen Untertitel „Griechenthum und Pessimismus“ versehen.

Giebt es einen Pessimismus der *Stärke*? Eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus *Fülle* des Daseins? Gibt es vielleicht ein Leiden an der Ueberfülle selbst? [Nietzsche (1886): 12]

Diese Fülle kann manchmal so überfließend sein, dass sie eine andere Wirklichkeit erschafft. Das passive Leiden an dieser Überfülle kann sich in Leidenschaft verwandeln. Bleibt für uns dabei nur die Alternative, diese Belastung abzuwerfen oder sie verhüllend zu erdulden?

Wenn Spinoza seine zwei Affektionsarten (aktiv und passiv) unterscheidet, erwähnt er die Möglichkeit, dass aus der passiven die aktive entstehen kann, wenn der äußere Zustand unser Vermögen zu leiden vergrößert. Wie schon gesehen, ist die Frage, ob das Affiziertwerden Freude oder Trauer erzeugt, nicht abhängig davon, ob wir aktiv oder passiv affiziert werden, sondern davon, ob unser Geist zu größerer oder zu geringerer Vollkommenheit gelangt. Entscheidend sind hierbei die Beschaffenheit der äußeren Ursachen, unsere eigene Natur und unser Vermögen, zu affizieren und affiziert zu werden. Wenn es zur optimalen Begegnung dieser drei kommt, wird auch aus der passiven Leidenschaft (Passion) die höchste Lust; dann wirkt das Vermögen aufs äußerste und trägt zur Glückseligkeit bei.

Umgekehrt kann, wenn ein äußerer Zustand eine Verminderung einschließt, er sich nur mit anderen inadäquaten und abhängigen Zuständen verketteten, es sei denn, daß unser Vermögen schon den Punkt erreicht hätte, an dem nichts mehr es gefährden kann. [Deleuze (1981): 54]

Solange wir einen solchen Punkt in uns nicht erreicht haben, versuchen wir, inmitten der Wirklichkeit eine andere zu errichten, eine irrealen, künstlich erfundene oder sprachlich konstruierte Welt, in die wir unsere Leidenschaften einfließen lassen und vollständig verarbeiten können. Unser Körper ist sehr vielen äußeren Wirkungen und Reizen ausgesetzt und leidet unter vielen Empfindungen, Erregungen und Gefühlen. Freud sagte 1893 in einem Vortrag, dass der menschliche Körper gesteigerte Erregung sofort vermindern müsse:

Ein Mensch erfahre eine Beleidigung, einen Schlag oder dergleichen, so ist das psychische Trauma mit einer Steigerung der Erregungssumme des Nervensystemes verbunden. Es

entsteht dann instinktiv die Neigung, diese gesteigerte Erregung sofort zu vermindern, er schlägt zurück, und nun ist ihm leichter, er hat vielleicht adäquat reagiert, d.h. er hat so viel abgeführt, als ihm zugeführt wurde. [...] Die adäquateste Reaktion ist aber immer die Tat. Aber, wie ein englischer Autor geistreich bemerkte, derjenige, welcher dem Feinde statt des Pfeiles ein Schimpfwort entgegenschleuderte, war der Begründer der Zivilisation, so ist das Wort der Ersatz für die Tat und unter Umständen der einzige Ersatz [...]. [Freud (1893): 192]

Das Wort ist das bestgeeignete und manchmal erfolgreichste Ersatzmittel zur Abreagierung einer Belastung. Ein Reiz ruft eine Affektion hervor und aus dieser Affektion des Körpers wird Sprache. Sprache entsteht aus den Erregungen des Körpers. Fast das Gleiche sagt auf seine Weise auch Nietzsche in seinem Aufsatz „Über die Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (1873)⁶:

Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue. [Nietzsche (1873): 879]

Die Übertragung eines Nervenreizes in ein Bild, die Übersetzung des Unmessbaren ins Messbare, bildet die erste Metapher. Dieses Überspringen der Sphäre bezeichnet Freud dann präziser als Umwandlung des Quantitativen ins Qualitative:

Hält man fest, daß unser Bewußtsein nur *Qualitäten* liefert, während die Naturwissenschaft nur *Quantitäten* anerkennt, so ergibt sich wie aus einer Regeldetri eine Charakteristik der ω -Neurone. Während nämlich die Wissenschaft sich zur Aufgabe gesetzt hat, unsere Empfindungs*qualitäten* sämtlich auf *äußere Quantit[ät]* zurückzuführen, ist vom Bau des Nervensystems zu erwarten, daß es aus Vorrichtungen bestehe, um die äußeren *Quant[itäten]* in Qualitäten zu verwandeln, womit wieder die ursprüngliche Tendenz zur Abhaltung von *Quantit[ät]* siegreich erscheint. [Freud (1895): 401]

Das Nervensystem besteht aus drei Schichten: Da sind zunächst einmal das übergeordnete ψ -System und das ϕ -System an der Peripherie. In „Entwurf einer Psychologie“ wirft Freud die Frage auf, wo die Qualitäten entstehen, und stellt zunächst einmal fest: „in der Außenwelt nicht.“ Sie entstehen aber auch nicht im ϕ -System, das an die äußere Welt grenzt und in die Endorgane (Sinnesorgane) ausläuft. Bei der Wahrnehmung wirkt das ϕ -System mit dem ψ -System zusammen, das so mit der äußeren Welt in Verbindung gebracht wird. Die Quantität wird auf dem Weg vom ϕ -System zum ψ -System immer geringer. Erst „dort, wo die Quantität möglichst ausgeschaltet ist“, entsteht dann Qualität. Indem man nun ein drittes System über dem ψ -System, das ω -System, voraussetzt, kann man die Hypothese aufstellen, dass durch die Erregungen dieses dritten Systems die verschiedenen Qualitäten im Bewusstsein (als der obersten Position – oder man kann auch sagen, „der obersten Instanz“ – im Nervensystem)

6 Dieser Aufsatz wurde 1873 geschrieben, aber erst 1902 posthum veröffentlicht.

erzeugt werden. Derart setzt sich das ganze Nervensystem vielschichtig aus Apparaten zur Umwandlung des Quantitativen ins Qualitative zusammen. Somit erhebt sich die Frage, wo dann das Unumwandelbare, Unarbeitbare, also der Rest im Prozess dieses Übertragens und Überspringens der Sphäre bleibt.

II. Die Entdeckung des „Todestribs“

• Goethes Überlegungen zur Morphologie (1820)

Goethes Versuche zur Morphologie begannen mit der Abhandlung „Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären“ (1790). Über das wenige Jahre später erschienene Gedicht „Die Metamorphose der Pflanzen“ (1798) bis hin zur Veröffentlichung der Zeitschrift *Zur Morphologie* (1817–24) entwickelte Goethe seine Gedanken kontinuierlich weiter. Unter diesen Texten gibt es auch eine kleine Abhandlung mit dem Titel „Bildungstrieb“ (1820).⁷ Hier erwähnt Goethe die „vis essentialis“ Wolffs, „die sich zu allem fügt, was sich selbst hervorbringen wollte“ [Goethe (1820): 32f.], und fährt fort:

Ausdrücke der Art ließen noch einiges zu wünschen übrig; denn an einer organischen Materie, und wenn sie noch so lebendig gedacht wird, bleibt immer etwas Stoffartiges kleben. Das Wort Kraft bezeichnet zunächst etwas nur Physisches, sogar Mechanisches, und das, was sich aus jener Materie organisieren soll, bleibt uns ein dunkler unbegreiflicher Punkt. Nun gewann Blumenbach das Höchste und Letzte des Ausdrucks, er anthropomorphisierte [sic!] das Wort des Rätsels und nannte das, wovon die Rede war, einen *nisus formativus*, einen Trieb, eine heftige Tätigkeit, wodurch die Bildung bewirkt werden sollte. [Goethe (1820): 33]

Wenn man die Bewegung und die Fähigkeit, sich selbst zu erzeugen, im Organischen selbst annimmt und sie als „Kraft“ bezeichnet, dann haftet weiterhin „etwas Stoffartiges“ daran. Um jedes Moment von Stoffartigem, Physischem und Mechanischem zu vermeiden, ist es angebrachter, es zu anthropomorphisieren und den Ausdruck „Trieb“ zu wählen. Wenn wir etwas faktisch Seiendes annehmen wollen, dann müssen wir etwas voraussetzen, das schon vor seinem Entstehen da war und zu ihm beigetragen hat. Wenn wir uns aber eine Tätigkeit denken wollen, müssen wir auf deren Grund etwas voraussetzen, das eine Wirkung hervorzurufen in der Lage ist. Auf diese Weise gelangt Goethe dahin, von einem „Bildungstrieb“ auf dem Grunde eines faktisch Existierenden auszugehen.

• Der Instinkt – Der Fall Schopenhauers (1844)

Während Goethe seine Morphologie auf der Grundlage der Zoologie und Botanik entfalten wollte, liegt dem Pessimismus Schopenhauers (1788–1860) die Idee des Widerstreits von Einzelwesen und Gattung zugrunde. Seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) fügt er in der zweiten Auflage von 1844 einen zweiten Band mit Ergänzungen hinzu.

⁷ Der Aufsatz wurde 1818 geschrieben und in *Zur Morphologie* I, 2, (1820) aufgenommen. [Goethe (1820): Anmerkung 567]

Sie enthalten als Kapitel 44 auch Ausführungen über „Die Metaphysik der Geschlechtsliebe“, in denen es um den eben genannten Interessenkonflikt zwischen Gattung und Individuum geht.

Alle Einzelwesen paaren sich, erzeugen und erziehen die jeweils nächste Generation, so dass sich eine ununterbrochene Reihe ergibt. Von seiner Begierde getrieben strebt das Einzelne leidenschaftlich danach, einen Partner zu erwerben. Auf diese Weise bestimmt der individuelle Geschmack die Beschaffenheit der nächsten Generation und trägt der Selbsterhaltungstrieb jedes einzelnen zum Erhalt der ganzen Gattung bei. Aber manchmal ist es zum Fortbestand der Gattung nötig, das Einzelne zu opfern. Damit das Individuum seinem Selbsterhaltungstrieb zuwider handelt und in das Selbstopfer einwilligt, muss es ihm augenblicklich einsichtig sein, dass es dadurch den Bestand der Gattung sichern hilft. Am effektivsten ist der Bestand der Gattung gesichert, wenn die Selbstopferung des Individuums mit seiner eigenen Begierde überein zu stimmen scheint.

Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hingefällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung thätig seyn und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie derselben gemäß wirkte. Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß sie dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser *Wahn* ist der *Instinkt*. [Schopenhauer (1844): 616]

Das Leben des einzelnen Körpers hat einen Anfang und ein Ende. Kein Lebewesen wird aus sich selbst geboren, aber jedes hat die Kraft, an der Erzeugung der nächsten Generation teilzunehmen. Und wie kein Einzelwesen einem anderen vollständig gleicht, so sind Grad und Weise der Entfaltung seines Vermögens von denen der anderen verschieden, je nach dem, unter welchen Umweltbedingungen es aufwächst. Dieses Vermögen ist nun in der Lage, den Egoismus des Individuums zu täuschen. Das Vermögen erzeugt eine Chimäre, die die Wirklichkeit ersetzt, um das Individuum dazu zu bringen, sich selbst opfern zu wollen. Von diesem Phantom getäuscht, richtet es sein Streben auf eine seine Lebensspanne übersteigende Zukunft, die es selber nie erreichen kann.

Bei Goethe war die Gestalt als etwas Bewegliches, etwas dauerndem Werden und Vergehen Unterliegendes, begriffen, das die ganze lebendige Natur charakterisiert. Dabei stehen das Einzelwesen und das Ganze in harmonischem Zusammenhang. Schopenhauer dagegen entdeckte im Individuum einerseits den Egoismus der Selbsterhaltung und andererseits den Willen zum Erhalt der ganzen Gattung, die über das befristete Leben des Individuums hinaus

reicht. Und Nietzsche spricht in „Über die Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ (1873) von der Verstellung als dem höchsten Zweck des Intellekts.

Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist. Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel. [Nietzsche (1873): 876]

Alle Tiere haben geeignete Mittel und Strategien, um sich gegen natürliche Feinde und andere Gefahren zu verteidigen. Eines davon ist die „Verstellung“, die beim Menschen, der allzu schwach und hilflos ist und daher die verschiedensten Verfahren entwickelt, ihren Gipfel erreicht. Deshalb ist also „fast nichts unbegreiflicher [...], als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte“ [Nietzsche (1873): 876]. Diesen Trieb nennt Nietzsche später im Text auch den „Trieb zur Metapherbildung“ und bezeichnet ihn als den Grundtrieb des Menschen [Nietzsche (1873): 887]. Während der Bildungstrieb von Goethe fest auf dem Boden der Biologie steht, haben der Instinkt bei Schopenhauer und der Trieb zur Wahrheit bei Nietzsche eher abstrakten Charakter und stehen Freud näher. Deleuze abstrahiert in der Ethik von Spinoza einerseits vom Moment der „Moral“, bezeichnet sie andererseits aber doch als „Ethologie“. Goethe hält den Ausdruck „Trieb“ für die beste Bezeichnung, um Anklänge an Stoffartiges und Mechanisches von vornherein auszuschließen. Seit Schopenhauer wird dieser Trieb in der Entwicklungsgeschichte der Affekttheorie dann als „Wahn“ angesehen und von Nietzsche jenseits des Bewertungsrasters von „Gut und Böse“, d. h. im *außer-moralischen* Sinne, mit „Verstellung“ in Zusammenhang gebracht.

- „Schutzhülle“

In *Zur Morphologie*⁸ nennt Goethe „einen wichtigen Grundsatz der Organisation“: Ein der Außenwelt ausgesetztes Leben könne weder wirksam sein noch etwas hervorbringen, denn „die ganze Lebenstätigkeit verlangt eine Hülle.“

Und so gehört auch alles, was nach außen gekehrt ist, nach und nach frühzeitig dem Tode, der Verwesung an. Die Rinden der Bäume, die Häute der Insekten, die Haare und Federn der Tiere, selbst die Oberhaut des Menschen sind ewig sich absondernde, abgestoßene, dem Unleben hingeebene Hüllen, hinter denen immer neue Hüllen sich bilden, unter welchen sodann, oberflächlicher oder tiefer, das Leben sein schaffendes Gewebe hervorbringt. [Goethe (1807a): 59]

Alles, was lebt und wirkt, muss von einer Hülle umgeben sein. Diese Aufgabe erfüllt die Oberfläche. Sie schützt das Leben in ihrem Innern, so dass dessen Kraft zur Bildung sich entfalten und der Trieb die Zellorganisation hervorbringen kann, damit das Leben so seine Gestalt erhält. Die Hülle ist aber „dem Tod und der Verwesung“ unterworfen.

8 Dieser Aufsatz besteht aus den drei Teilen „Das Unternehmen wird entschuldigt“, „Die Absicht eingeleitet“ und „Der Inhalt bevorwortet“ und wurde im ersten Band der I. Abteilung (1817) veröffentlicht. Die ersten beiden Teile wurden auf 1807 datiert.

[...] Es [dies Wesen] wird einerseits Reize verspüren, denen es sich durch eine Muskelaktion (Flucht) entziehen kann, diese Reize rechnet es zu einer Außenwelt; andererseits aber auch noch Reize, gegen welche eine solche Aktion nutzlos bleibt, die trotzdem ihren konstant drängenden Charakter behalten. [Freud (1915): 212]

In „Triebe und Tribschicksale“ (1915) sagt Freud, dass „die Triebe, und nicht die äußeren Reize, die eigentlichen Motoren der Fortschritte sind, welche das so unendlich leistungsfähige Nervensystem auf seine gegenwärtige Entwicklungshöhe gebracht haben“. Und die Triebe wiederum seien, wenigstens zum Teil, die Niederschläge äußerer Reizwirkungen [Freud (1915): 213f.]. Das Lebewesen wird von zwei Seiten durch Reize erregt: von außen und von innen. Dass es Reize gibt, die es durch Flucht nicht abreagieren kann, zeigt ihm, dass es ein Inneres in seinem Körper gibt. „Diese Reize sind das Kennzeichnen einer Innenwelt, der Beweis für Triebbedürfnisse. Die wahrnehmende Substanz des Lebewesens wird so an der Wirksamkeit ihrer Muskelätigkeit einen Anhaltspunkt gewonnen haben, um ein ‚außen‘ von einem ‚innen‘ zu scheiden“ [Freud (1915): 212]. Vor Reizen schützt es sich, indem „seine äußerste Oberfläche die dem Lebenden zukommende Struktur aufgibt, gewissermaßen anorganisch wird und nun als eine besondere Hülle oder Membran reizabhaltend wirkt, das heißt, veranlasst, daß die Energien der Außenwelt sich nun mit einem Bruchteil ihrer Intensität auf die nächsten lebend gebliebenen Schichten fortsetzen können“ [Freud (1920): 26f.].

Die äußerste Schicht des Organismus hat die Aufgabe, seine inneren Teile gegen die Reize von außen zu schützen. Aber die Außenschicht wird selber anorganisch und stirbt in einem gewissen Sinne ab. Freud sagt in „Jenseits des Lustprinzips“ (1920): „Für den lebenden Organismus ist der Reizschutz eine beinahe wichtigere Aufgabe als die Reizaufnahme“ [Freud (1920): 27]. Diese anorganische Schicht, die Hülle, ermöglicht es, dass im Innersten etwas tätig werden kann. Sie fungiert auch als Scheidewand, wodurch für den Körper Innen und Außen entstehen und beide Teile ihre je eigene Tätigkeit entfalten können. Im Innersten wirkt ein Trieb, der alle Teile des Körpers nach dem Prinzip der Metamorphose zur Bildung und Umbildung antreibt, selbst aber nicht stofflich ist und unverändert bleibt. Ist das nicht vielleicht der Punkt, „an dem nichts mehr es [unser Vermögen] gefährden kann“ (Deleuze)? Dort ereignen sich, durch die Scheidewände getrennt, Leben und Tod gleichzeitig, und ist das vielleicht nicht die höchste „Verstellung“, woran das Leben und der Tod zusammen arbeiten? Das Leben strebt im Innersten als Trieb weder zur Bildung noch zur Wahrheit, noch zur Metaphernbildung, sondern, so Freud, zum „Tod“.

Wenn also alle organischen Triebe konservativ, historisch erworben und auf Regression, Wiederherstellung von Früherem, gerichtet sind, so müssen wir die Erfolge der organischen Entwicklung auf die Rechnung äußerer, störender und ablenkender Einflüsse setzen. [Freud (1920): 39]

Daher geht Freud von der Existenz eines Triebes zur Wiederherstellung des Früheren aus, dem »Todestrieb«. Alles organische Sein besitzt in seiner Oberfläche das am höchsten entwickelte und erst nach langer Evolution erreichte System, und dieses System überführt das organische Sein paradoxerweise in einen „anorganischen“, nämlich abgestorbenen Zustand, damit es so als

Reizschutz das Innere gegen die Außenwelt abschirmen kann. Das am höchsten Entwickelte verteidigt das Innere, das es im Gegenzug zum Sterben zwingt. Und der Trieb im Innersten strebt auf einen von nichts gefährdeten, unvordenklichen uralten Zustand vor aller Geschichte und allem Gedächtnis.

In gewisser Hinsicht setzt die Abstraktion die Fiktion voraus, weil sie darin besteht, die Dinge durch die Vorstellungsbilder zu erklären (und der inneren Natur der Körper die äußerliche Wirkung zu unterstellen, die sie auf den unsrigen haben). [Deleuze (1981): 60]

Die Psychoanalyse enthält nach Deleuze von Anfang an insgeheim eine Fiktion. Und wenn man es als Fiktion betrachtet, etwas durch Vorstellungsbilder zu erklären, was bedeutet es dann, die Übertragung in ein Bild als „erste Metapher“ zu bezeichnen? Und welche Möglichkeiten werden dadurch eröffnet, dass man einen „*nisus formativus*“, „eine heftige Tätigkeit, wodurch die Bildung bewirkt werden sollte“, in anthropomorphisierender Weise annimmt? Am Anfang der Psychoanalyse steht die Fiktion, dass es auf dem Urgrund aller Dinge einen Trieb gibt, der danach strebt, alle Lebewesen zu gestalten. Es wurde meistens einfach als das „Es“ bezeichnet. Und das menschliche Bewusstsein ist nur eine Begleiterscheinung im Prozess von Bildung und Umbildung des „Es“. Aber dass dieses „Etwas“ eben in dem Prozess der „Wiederherstellung des Früheren“ nicht umhin kann, nebenbei das Bewusstsein zu erzeugen, zeugt vielleicht von der Überfülle dieses Triebs. Freud sagt, dass alles Lebende aus *inneren* Gründen sterbe [Freud (1920): 40] oder dass es wenigstens „auf seine Weise sterben will“ [Freud (1920): 41]. „Dabei kommt das Paradoxe zustande, daß der lebende Organismus sich auf das energischste gegen Einwirkungen (Gefahren) sträubt, die ihm dazu verhelfen könnten, sein Lebensziel auf kurzem Wege (durch Kurzschluß sozusagen) zu erreichen.“ [Freud (1920): 41]

Dem Menschen muß ein Princip zugestanden werden, das außer und über der Welt ist; denn wie könnte er allein von allen Geschöpfen den langen Weg der Entwicklungen, von der Gegenwart an bis in die tiefste Nacht der Vergangenheit zurückverfolgen, er allein bis zum Anfang aller Zeiten aufsteigen, wenn in ihm nicht ein Princip vor dem Anfang der Zeiten wäre? Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich hat die menschliche Seele eine Mitwissenschaft der Schöpfung. [Schelling (1811): 216]⁹

Heißt das nicht, dass das Leben, sobald es einmal da ist, sich nicht damit begnügen kann, nur auf den Tod hinzustreben? Das gleicht dem psychischen Mechanismus der Melancholie, bei der der Patient nach der Erkenntnis des Objektverlusts noch an den überfließenden Affekten seinetwegen zu leiden hat. Sein „Es“ kann sein Ziel nicht erreichen, bevor es nicht alles Überflüssige an Affekten (Leidenschaften/Affektionen) aufgelöst hat. Der Überfluss konstruiert eine andere Wirklichkeit oder ein Phantom, das dem Leben vorschwebt, bald als eine fixe Idee, bald als Wahn wirkend, und in ihm die Sehnsucht nach einem u-topischen

⁹ Schelling gebraucht hier das Wort „Mitwissenschaft“ anstatt „Mitwisserschaft“. Žižek spricht, diese Stelle zitierend, von „a conscience/co-knowledge [Mitwissenschaft] of creation“ [Žižek: 15]. „Conscience“ (con [mit] + scire [wissen]) enthält sowohl einen Anklang an schlechtes Gewissen als auch an Komplizenschaft in Bezug auf die Schöpfung [Žižek (jap. Übers.): 34].

Irgendwo oder irrealen Irgendwas erregt, um es doch zugleich auf vielerlei Weise immer stärker zum Tode zu verlocken. Die Sprache trägt dazu als das effektivste Mittel bei, sei es zur Verstellung, sei es zu einer fixen Idee. Der Mensch ist so ein sprachliches Wesen und zugleich eines, das den Tod zu erleiden vermag.

Literatur

- Deleuze, Gilles (1981): *Spinoza. Praktische Philosophie*. Aus dem Französischen von Hedwig Linden. Merve Verlag, Berlin 1988.
- Ellenberger, Henri F. (1970): *Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*. Aus dem Amerikanischen von Gudrun Theusner-Stampa, Zürich 2005.
- Freud, Sigmund (1891): *Zur Auffassung der Aphasien. Eine Kritische Studie*, herausgegeben von Paul Vogel, bearbeitet von Ingeborg Meyer-Palmedo, Einleitung von Wolfgang Leuschner, Frankfurt am Main 1992.
- (1893): Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene (Vortrag). In: *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, *Texte aus den Jahren 1885–1938*. Herausgegeben von Angela Richards unter Mitwirkung von Ilse Grubrich-Simitis. Frankfurt am Main 1999, S. 181–195.
- (1895): Entwurf einer Psychologie (1950). In: a.a.O., S. 373–486.
- (1915): Triebe und Triebchicksale. In: a.a.O., Bd. X, Frankfurt am Main 1999 [1946], S. 209–232.
- (1917): Trauer und Melancholie. In: a.a.O., S. 428–446.
- (1920): *Jenseits des Lustprinzips*. In: a.a.O., Bd. XIII, Wien 1999, S. 1–69.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1807a): Die Absicht eingeleitet (aus: *Zur Morphologie*, 1817). In: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 13, *Naturwissenschaftliche Schriften*, 3. Auflage, Hamburg 1960 [1955], S. 54–59.
- (1807b): [Morphologie] (aus: Parolipomena II). In: *Goethes Werke*, herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, II. Abteilung, Bd. 6, Weimar 1891, S. 446.
- (1820): Bildungstrieb. In: Hamburger Ausgabe, a.a.O., S. 32–34.
- (1891): Betrachtung über Morphologie (aus: Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen). In: Hamburger Ausgabe, a.a.O., S. 120–127.
- Heisenberg, Werner (1959): Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik. In: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft*, 11. Auflage, Stuttgart 1980, S. 85–106.
- Hardt, Michael (2007): What affects are good for. In: Clough, Patricia Ticineto (Hrsg.): *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Duke University Press, Durham and London 2007, S. ix–xiii.
- James, William (1884): What is an emotion? In: *Mind*, 9, 188–205.
- Negri, Antonio (1981): *Die wilde Anomalie. Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Aus dem Italienischen von Werner Raith. Verlag Klaus Wagenbach/ Berlin 1981.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1872): *Die Geburt der Tragödie*. In: *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. I, 1988, S. 9–156.
- (1873): Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: a.a.O., S. 873–890.
- Schelling, F. W. J. (1811): *Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit*. In: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, 1807–1834, stw 524, 1985, S. 213–319.
- Schopenhauer, Arthur (1844): Die Metaphysik der Geschlechtsliebe (in: *Die Welt als Wille und Vorstellung*). In: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, 3. Auflage, herausgegeben von Arthur Hübscher, Brockhaus Verlag, Wiesbaden 1972, S. 607–651.
- Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Sämtliche Werke Bd. 2, Philosophische Bibliothek; Bd. 92, Hamburg 1999.
- Žižek, Slavoj (1996): *The Indivisible Remainder – An Essay on Schelling and related Matters*. London/New York 1996. (*Der nie aufgehende Rest – ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Hrsg. v. Peter Engelmann. Wien 1996.)