


Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 66–123

CHRISTOPH F. E. HOLZHEY 

Conatus Errans

Paradoxe Lust zwischen Teleologie und Mechanik

ZITIERVORGABE:

Christoph F. E. Holzhey, »Conatus Errans: Paradoxe Lust zwischen Teleologie und Mechanik«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 66–123 <https://doi.org/10.37050/ci-12_05>

ANGABE ZU DEN RECHTEN:

© by the author(s)
This version is licensed under a [Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

SCHLAGWÖRTER: Affekt; Conatus; Fortschritt; Passivität; Protest; Scheitern; Spinoza, Baruch – Ethik; Trägheit; Verweigerung

CONATUS ERRANS

Paradoxe Lust zwischen Teleologie und Mechanik

Christoph F.E. Holzhey

1. EINLEITUNG

»Was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt.«¹ In vielen Lesarten von Spinozas *Ethik* steht diese Feststellung eines Unwissens für eine Verheißung, die zu einer Norm wird: als habe der Körper ein unermessliches Potenzial, das zu erkunden, auszuschöpfen und zu genießen nicht nur ein Recht, sondern geradezu ein ethischer Imperativ sei.²

Eine derartige Verschränkung von Epistemologie, Ontologie und Ethik hat in den letzten Jahren eine erstaunliche Renaissance erlebt. Mitunter wird sie in Absetzung vom angeblich dominanten konstruktivistischen Paradigma seit der sprachkritischen Wende offen angestrebt. Erregt die Verschränkung von Ontologie und Ethik den Verdacht eines vorkritischen Rückfalls, so wird dem gerne der eines Verharrens in dualistischen Denkmustern gegenübergestellt. Jahrzehnte der Dekonstruktion haben zwar alle Gegensätze destabilisiert, um naturalisierten Hierarchien etwa hinsichtlich Geschlecht, Sexualität oder Rasse entgegen zu wirken, aber die Kritik bleibe ineffektiv, solange grundlegende

¹ Baruch de Spinoza, *Die Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch–Deutsch* (Hamburg: Felix Meiner, 2015), E3p2s, S. 229. Zitate aus dieser Ausgabe werden im Folgenden mit Angabe des Teils, des Lehrsatzes u. ä. und der Seitenzahl nachgewiesen.

² Im Folgenden werde ich näher auf die Interpretation von Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider (München: Fink, 1993) eingehen, die besonders einflussreich ist und sich auch etwa in Michael Hardt u. Antonio Negri, *Commonwealth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), z. B. S. 379 und Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity, 2002), z. B. S. 134–35 wiederfindet und natürlich in Texten mit explizitem Bezug auf Deleuze wie etwa Rosi Braidotti, »Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates«, in *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*, hg. v. Constantin V. Boundas (London: Continuum, 2009), S. 143–60 und Christoph Dittrich, *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren* (Wien: Turia + Kant, 2013).

Gegensätze wie die zwischen Kultur und Natur, Sprache und Materie, Subjekt und Objekt fortgeschrieben würden. Doch bedeutet dies, dass das Bestreben, binäre Gegensätze aufzubrechen und etwa im Sinne von Donna J. Haraways Konzept von »Natureculture« zu vermitteln, letztlich auch zu einer Verschränkung von Epistemologie, Ontologie und Ethik verpflichtet – zu dem, was die Physikerin und feministische Wissenschaftsforscherin Karen Barad »ethico-onto-epistem-ology« bzw. »Ethisch-Onto-Epistem-ologie« nennt.³ Und bedeutet es umgekehrt, dass ein Beharren darauf, dass Ontologie sich nicht über epistemologische Grenzen und ihre sprachliche Vermittlung hinwegsetzen und keine Ethik begründen kann, einem kartesischen Dualismus und Humanismus verhaftet bleibt?

Zunächst ist festzuhalten, dass die unterschiedlichen Positionen innerhalb des sogenannten Affective Turns, des New (Feminist) Materialism oder allgemeiner des Posthumanismus das Bestreben eint, Körper, Materie und Natur durch Zuschreibung einer eigenen Aktivität aufzuwerten. Mehr oder weniger explizit geht es dabei nach wie vor um die Überwindung des mit Descartes assoziierten Leib-Seele-Dualismus und um die Antinomie zwischen einer nach mechanischen Gesetzen determinierten Welt passiver Körper und der freien Sphäre des Geistes.⁴ Spinozas *Ethik* und insbesondere der zitierte Satz, der dem Körper unerhörte Vermögen zuzugestehen scheint, ist dabei ein naheliegender Bezugspunkt. In der Tat findet sich der Satz in einer Anmerkung zu einem Lehrsatz, der sich direkt auf den kartesischen Dualismus bezieht und jeglichen wechselseitigen Einfluss von Geist und Körper verneint.⁵

³ Vgl. Donna J. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2003), S. 1–39 und Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham, NC: Duke University Press, 2007), S. 90 bzw. Karen Barad, »Diffractionen: Differenzen, Kontingenzen und Verschränkungen von Gewicht«, in *Geschlechter Interferenzen: Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen*, hg. v. Corinna Bath u. a. (Berlin: Lit, 2013), S. 27–67 (S. 56).

⁴ Siehe z. B. Diana Coole u. Samantha Frost, »Introducing the New Materialisms«, in *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, hg. v. Diana Coole u. Samantha Frost (Durham, NC: Duke University Press, 2010), S. 1–43 (besonders der Abschnitt »Towards a New Ontology: Matter, Agency, and Posthumanism«, S. 7–15).

⁵ Der besagte Satz findet sich in der langen Anmerkung zum zweiten Lehrsatz des dritten Teils: »Der Körper kann den Geist nicht zum Denken bestimmen

Dabei brauchen die Fähigkeiten nicht an sich außergewöhnlich zu sein. Der Punkt ist vielmehr, dass Körper und Materie sie auch ohne Geist, Gedanken oder Seele ausüben können. Spinozas Beispiele dafür, dass »der Körper bloß nach Gesetzen seiner Natur vieles kann, worüber sein Geist staunt«, sind schon verhältnismäßig komplex und beziehen sich auf Aktivitäten niederer Lebewesen und Nachtwandler, das heißt auf Manifestationen des Lebens ohne menschliches Bewusstsein. In den aktuellen Diskussionen geht es dagegen meist um eine grundsätzliche Kritik an Vorstellungen von einer passiven Körperlichkeit und Materie, wie sie in der Kartesischen Physiologie beschrieben und von der Newtonschen Mechanik formalisiert werden, und damit nicht zuletzt auch um einen Zweifel an Kants kritischer Philosophie, welche die Newtonsche Physik voraussetzt, die Antinomie zwischen einer nach Newtonschen Gesetzen determinierten Welt passiver Körper und der freien Sphäre von Geist und Vernunft festschreibt und »dreist« jegliche Hoffnung auf einen neuen Newton ausschließt, »der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde«. ⁶ Insofern die Betonung auf dem Ungenügen der Mechanik liegt, kann man von einem (Neo)Vitalismus sprechen, der mitunter auch offensiv vertreten und durch Verweis auf Fortschritte der Physik jenseits der Newtonschen Mechanik legitimiert wird – sei es durch die Einsteinsche Relativitätstheorie, die Quantenmechanik, die Thermodynamik oder die Chaostheorie. ⁷

und der Geist nicht den Körper zu Bewegung und Ruhe oder zu irgendetwas anderem (wenn es noch etwas anderes gibt).« (E3p2, S. 227)

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), §75.

⁷ Wie Coole u. Frost in »Introducing the New Materialisms« hervorheben, ist es nicht verwunderlich, dass mit einem post-kartesischen und -Newtonschen Denken auch ein neuer Vitalismus entstand (S. 8–9). Dabei wurde die Newtonsche Mechanik auf ganz unterschiedliche Weise überschritten: Für die Prozessphilosophie von Alfred North Whitehead die Relativitätstheorie einschlägig, z.B. in Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (New York, NY: The Free Press, 1978); für Erwin Schrödinger, *What is Life?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987 [1944]) und Barad, *Meeting the Universe Halfway* dagegen die Quantenmechanik, allerdings in geradezu entgegengesetzter Weise; und für Ilya Prigogine u. Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens* (München: Piper, 1990) ist es hingegen die Thermodynamik, die sie als entscheidenden Vorläufer der Chaostheorie betrachten.

Es ist jedoch eines zu sagen, dass Körper und Materie, das, was sie können, von selbst können – d.h. nach Gesetzen ihrer Natur und ohne Mitwirkung des Geistes – und etwas anderes, dass sie vieles anderes könnten, wovon wir noch gar keine Vorstellung haben. Oft scheint es, als reiche es, der ausnahmslosen Gültigkeit des mechanischen Determinismus zu widersprechen, um alles möglich – und etwa mit einem schlichten Verweis auf Emergenztheorien plausibel – erscheinen zu lassen.

Im Folgenden befaße ich mich nicht zuletzt deshalb näher mit Spinoza und seiner Conatuslehre, weil seine *Ethik* für heutige Diskussionen insbesondere insofern interessant bleibt, als sie nicht nur den kartesischen Substanzdualismus zu überwinden, sondern mit ihrem Conatusbegriff auch zwischen verschiedenen Kausalitätsmodellen zu vermitteln sucht. Scheint sich aus heutiger Sicht die Rede eines Strebens primär gegen eine mechanische Kausalität zu stellen, so spricht vieles dafür, dass der Conatusbegriff in der *Ethik* im Gegenteil in Anlehnung an Descartes' Trägheitsprinzip eingeführt wird, um teleologischen Erklärungen entgegenzutreten. Der Satz – »Was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt« – lässt sich in der Tat auch ganz im Sinne eines anti-vitalistischen mechanistischen Reduktionismus lesen, wonach der Vitalismus lediglich das benennt, was wissenschaftlich noch nicht erklärbar ist, da es von den Ursachen bislang bestenfalls inadäquate Vorstellungen gibt.

Selbst hier scheint sich allerdings insofern eine Teleologie einzuschleichen, als das »noch niemand« ein Programm und Projekt impliziert, das auf eine Steigerung abzielt – zwar vielleicht nicht unmittelbar des körperlichen Könnens, sondern unseres Wissens über den Körper und seine (mechanischen) Kausalzusammenhänge, aber für Spinoza bringt aufgrund der Parallelität von Körper und Geist eine Steigerung der Aktivitäten des Geistes durch adäquate Ideen⁸ auch eine Vermehrung der Wirkungsmacht des Körpers mit sich.⁹ Gerade im dritten und vierten Teil der *Ethik* scheint alles darauf ausgelegt zu sein, die Aktivität und Wirkungsmacht von Geist und Körper durch Entwicklung von Gemeinbegriffen und durch Organisieren günstiger Begegnungen und kompatibler Beziehungen zu anderen zu steigern, und im fünften Teil erweist sich dies als Voraussetzung für die sogenannte dritte Erkennt-

⁸ E3p3.

⁹ E3p11.

nisgattung, aus der schließlich »die höchste Zufriedenheit des Geistes [entspringt], die es geben kann«. ¹⁰

Wie noch näher zu besprechen sein wird, bleibt umstritten, inwieweit Spinoza teleologische Erklärungen völlig ausschließt oder zum Teil – etwa für den Menschen – wieder einführt. Während sich der Streit dabei unter anderem an verschiedenen Auffassungen von Teleologie entfacht, interessieren mich in erster Linie zwei sich daran anknüpfende Fragen: erstens, wie in der *Ethik* aus einem konservativen ein progressives Prinzip werden kann, d.h. wie das »Streben [...] in seinem Sein zu verharren« ¹¹ etwa mit dem Streben des Geistes vereinbar ist, »soviel er kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder fördert«. ¹² Wie wird aus Trägheit Fortschritt, könnte man zugespitzt fragen, solange man damit die Frage nicht als offensichtlich absurd und überkommen abtun will. Denn letztlich trifft sie die Herausforderung, welcher sich am Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Thermodynamik und statistische Mechanik und im zwanzigsten Jahrhundert Theorien des Chaos und der Komplexität, Selbstorganisation und Emergenz zu stellen suchen, nämlich wie auch unter der Annahme eines strikten mechanischen Determinismus Neues entstehen und eine gerichtete Entwicklung – sei es des Verfalls oder des Fortschritts – gedacht werden kann. ¹³

¹⁰ E5p27.

¹¹ E3p7.

¹² E3p12.

¹³ Wie etwa Prigogine und Stengers Ende der 1970er Jahre besonders nachdrücklich – und zugleich unter Berufung auf Henri Bergsons Philosophie der Dauer und der schöpferischen Entwicklung und auf die Prozessphilosophie Alfred North Whiteheads – hervorheben, geht es dabei gewissermaßen um die »Wirklichkeit der Zeit« (Prigogine u. Stengers, *Dialog mit der Natur*, S. 25). Denn in einem Weltbild, das sich die Newtonsche Mechanik zum Vorbild nimmt, mag es zwar viel Bewegung geben, aber der Zustand an einem Zeitpunkt bestimmt vollständig die künftige und vergangene Entwicklung. Alles ist immer schon gegeben, was insbesondere bedeutet, dass es keinen Platz für irgendeine Form von Aktivität zu geben scheint, geschweige denn für freies Handeln. Für die Frage von Aktivität und freies, sinnstiftendes Handeln hilft es allerdings wenig, einfach den Zufall zuzulassen, wie es die statistische Mechanik vielleicht erst auf epistemologischer und die Quantenmechanik dann auf ontologischer Ebene tut. Ein bezeichnendes Symptom für diese Problematik ist, dass sich Prigogine und Stengers' Buch insbesondere gegen die »tragische Philosophie Jacques Monods« in dessen Buch *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975) wen-

An Spinozas Gleiten von Trägheit zu Fortschritt – von Verharren, Erhalten und Sein zu Steigerung, Vermehrung und Werden – interessiert mich zweitens, dass es fast unmerklich geschieht und eine unwiderstehliche normative Wirkung zu entfalten scheint. Ich würde behaupten, dass es einen maßgeblichen Anteil an jener Korrelierung von Ontologie und Ethik hat, welche Gilles Deleuze als Spinozas unverkennbare Signatur betrachtet.¹⁴ Meine These ist dabei, dass Spinozas *Ethik* heute auch deshalb besonders interessant bleibt, weil sie die komplexe und wesentliche Rolle von Affekten bei der Ontologisierung oder Naturalisierung von Ethik verdeutlicht. Damit meine ich nicht lediglich, dass die normative Wirkung Affekte betrifft – etwa die »menschliche Ohnmacht, die Affekte zu mäßigen und zu hemmen«, welche Spinoza »Knechtschaft« nennt –, sondern auch, dass sie einerseits von Affekten rührt, die vom Text mobilisiert und vom Leser gewissermaßen erlitten werden, und andererseits von Spinozas Affektenlehre selbst theoretisiert wird.

Wie subtil die Teleologie und Normativität ist, von der hier die Rede ist, und wie schwer sie sich von einer (mechanischen) Kausalität unterscheiden lässt, wird bezeichnenderweise gerade am Verhältnis der Primäraffekte in Spinozas Theorie deutlich werden. Obgleich Spinoza darauf besteht, dass alle Affekte auf die drei Primäraffekte »Begierde« (cupiditas), »Freude« (laetitia) und »Trauer« (tristitia) reduziert werden können,¹⁵ erscheint das Primäre dieser Affekte instabil. Dies hat zum Teil terminologische Gründe, wenn etwa »Begierde« zunächst als Spezialfall von Conatus eingeführt wird,¹⁶ dann etwas zirkulär zugleich als Oberbegriff für »alle Formen menschlichen Strebens [conatus], die wir mit dem Namen Trieb, Wille, Begierde oder Antrieb bezeichnen«,¹⁷ und

det und eine Ontologie zu entwerfen versuchen, die jenseits von Zufall und Notwendigkeit eine »Aktivität der Materie« denkt. Siehe dazu auch Ilya Prigogine u. Jean Amery, »Die tragische Philosophie Jacques Monods«, *Merkur: deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 25.11 (1971), S. 1108–15.

¹⁴ In seiner vorletzten Spinozavorlesung vom 17.3.1981 betont Deleuze, dass das »Verhältnis zwischen einer Ontologie und einer Ethik [...] nur von Spinoza begründet und entwickelt wurde«. Deutsche Übersetzung zitiert nach Christoph Dittrich, *Weder Herr noch Knecht*, S. 12. Für die französische Version siehe <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=43&groupe=Spinoza&langue=1>> [Letzter Zugriff: 22 Juli 2016].

¹⁵ E3def.aff, S. 369.

¹⁶ E3p9s, S. 243.

¹⁷ E3def.aff1, S. 337.

schließlich nur als Oberbegriff, bei dem nun Conatus als Spezialfall erscheint.¹⁸ Besonders relevant für meine Frage der Teleologie und Normativität wird aber sein, in welchem kausalen oder anderweitigen Verhältnis der Primäraffekt des Strebens, des Conatus, der Begierde, etc. zu den anderen beiden Primäraffekten steht, die trotz ähnlicher definitorischer Schwierigkeiten als deutliches Gegensatzpaar von Freude/Trauer, Lust/Unlust, etc. erscheinen.

Einigkeit scheint darüber zu bestehen, dass Spinozas *Ethik* jeglichen Bezug auf transzendente Normen und metaphysische Güter zurückweist, keine konkrete Handlungsanweisungen gibt und keine Moralgesetze aufstellt, denen man sich unterwerfen müsste. Umstritten ist dagegen die Frage, ob die eindeutige Kritik, die Spinoza im Anhang des ersten Teils *Von Gott* an der Annahme übt, Gott oder die Natur handle um Zwecke willen, auch menschliches Handeln betrifft oder ob es darum geht, die Rede von Zwecken auf unvollkommene Wesen zu beschränken. So scheint Spinoza den zweckgerichteten Charakter menschlichen Handelns gerade dadurch zu bekräftigen, dass er die Annahme der Menschen, »alle natürlichen Dinge handelten, wie sie selbst, um eines Zweckes willen« als den Kern all der Vorurteile betrachtet, die er mit dem Anhang zum ersten Teil auszuräumen sucht.¹⁹ Ähnlich schwierig einzuordnen sind Deleuzes Behauptungen, dass die *Ethik* als Ethologie zu verstehen sei und Spinozas Conatus-Theorie die Funktion habe, der Dynamik jegliche finalistische Bedeutung zu neh-

¹⁸ Vgl. E3def.aff1, S. 337: »Hier verstehe ich also unter dem Wort Begierde sämtliche Formen von Streben [conatus], Antrieb [impetus], Trieb [appetitus] und Wollen [volitiones] des Menschen [...]«.

¹⁹ Spinoza merkt eingangs an, dass alle von ihm thematisierten Vorurteile »von dem einen abhängen, daß nämlich die Menschen gewöhnlich annehmen, alle natürlichen Dinge handelten, wie sie selbst, um eines Zweckes willen, und sogar für ausgemacht halten, Gott selbst leite alles auf irgendeinen Zweck hin« (E1app, S. 79). Wenig später bekräftigt er explizit, »daß Menschen alles um eines Zweckes willen tun, nämlich um ihres Vorteils willen, auf den sie aus sind« (E1app, S. 81). In Spannung dazu steht die Behauptung, »daß alle Zweckursachen nichts als menschliche Einbildungen sind« (E1app, S. 85). Allerdings erlaubt es der Kontext, die Aussage auf die unmittelbar vorhergehende These zu beschränken, »daß die Natur keinen Zweck hat, der ihr vorgegeben wäre«. Siehe hierzu Edwin Curley, »On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology«, in *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, hg. v. Edwin Curley and Pierre-François Moreau (Leiden: Brill, 1990), S. 39–52 (S. 40).

men.²⁰ Denn Deleuze selbst scheint transzendente Werte und Normen oft gerade im Namen von einer immanenten Normativität des Lebens zu verurteilen.²¹ So spricht er durchaus davon, was die »eigentlich ethische Aufgabe« und was »der eigentlich ethische Sinn« sei, nämlich »[b]is zur Grenze dessen zu gehen, was man kann« bzw. der »Sinn der Freude«.²² Die *Ethik* sei sogar »notwendig eine Ethik der Lust: nur Lust gilt, und nur sie bleibt und bringt uns der Tätigkeit und dem Glück [oder der Glückseligkeit: *béatitude*] des Handelns näher«.²³ Freude bzw. Lust – je nachdem, wie man Deleuzes »*joie*« zu übersetzen vorzieht – erscheint so als oberster Wert und Ziel, woraus sich dann etwa das »dreifache praktische Problem« der *Ethik* erklärt: »Wie zu einem Maximum der lustvollen Leidenschaften gelangen [...]? Wie es erreichen, adäquate Ideen zu bilden [...]? Wie seiner selbst, Gottes und der Dinge bewußt werden [...]?«.²⁴ Dies sind zwar keine Handlungsanweisungen, aber doch klare Zielvorstellungen und es erscheint bei der Lektüre der *Ethik* in der Tat schwer, sich des Eindrucks zu entziehen, dass Normen und Werte vermittelt werden, denen man folgen sollte – dass man beispielsweise alles tun sollte, um an ein Maximum lustvoller Leidenschaften zu gelangen.

Nun könnte man fragen, was an auf Freude oder Lust gründenden Normen so schlimm wäre und ob es sich überhaupt um Normen handelt und nicht vielmehr um eine Beschreibung dessen, was Menschen tun, das heißt um eine ethologische Beschreibung. Gerade in jüngerer Zeit wird der eigentümliche Zwang, der von positiven Affekten, dem offensichtlich Wünschenswerten und der Orientierung an einer besseren Zukunft ausgeht, auf vielfältige Art und Weise thematisiert und proble-

²⁰ Zu Ethik als Ethologie, siehe z. B. Gilles Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. v. Hedwig Linden (Berlin: Merve, 1988), S. 39 u. S. 162–63 und seine Spinozavorlesung vom 21.12.1980. Zur Funktion von Conatus, siehe z.B. Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks*, S. 205: »Die spinozistische Theorie des conatus hat keine andere Funktion als die zu zeigen, was Dynamismus ist, sobald ihm jede zweckbestimmte Bedeutung genommen wird«.

²¹ Siehe z.B. Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*: »Es findet sich bei Spinoza sehr wohl eine ›Lebens-Philosophie: sie besteht gerade darin, alles aufzuzeigen, was uns vom Leben trennt; alle die gegen das Leben gerichteten transzendenten Werte, die an die Bedingungen und Illusionen unseres Bewußtseins gebunden sind« (S. 37–38).

²² Siehe Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks*, S. 238 u. 241.

²³ Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, S. 40.

²⁴ Ebd., S. 40–41.

matisiert.²⁵ An der Kritik von Fortschrittsideologien und Wachstumsmythen anschließend ist etwa von einem »grausamen Optimismus« die Rede, der Subjekte affektiv an den sie ausbeutenden Neoliberalismus bindet.²⁶ Kritisch hinterfragt werden weiterhin die Glücksindustrie sowie eine »Politik der guten Gefühle«, der Glücksverheißung und der Pflicht zum Glück, welche historische Formen von Unrecht, Gewalt und Diskriminierung durch die Unterscheidung guter und schlechter Gefühle als fortschrittlich und offen vs. konservativ, stur und geschlossen verschleiern.²⁷ Im Gegenzug erhalten negative Gefühle ein politisches Gewicht, das es zu entfalten gelte, indem ihrer Pathologisierung und individuellen Therapierung etwa als Depression und Melancholie widerstanden und stattdessen ihre gesellschaftsdiagnostische Bedeutung und ihr Wert als Quelle von Kritik und Widerstand erkannt wird.²⁸ Schwingt hier vielleicht unweigerlich die Hoffnung auf eine politische Intervention mit, die zu einem gesellschaftlichen Fortschritt führen könnte, so gibt es auch die viel diskutierte Position, radikal jegliche Form der Zukünftigkeit als notwendigerweise narzisstisch, reproduktiv und heteronormativ zurückzuweisen und offensiv die zugewiesene abjekte, anti-soziale Position einer queeren, von einem selbst-zerstörerischen Todestrieb durchzogenen und letztlich unbegründbaren Negativität einzunehmen.²⁹

²⁵ Siehe u. a. Heather Love, »Compulsory Happiness and Queer Existence«, *New Formations*, 63.1 (2007), S. 52–64 und Heather Love, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

²⁶ Lauren Gail Berlant, *Cruel Optimism* (Durham, NC: Duke University Press, 2011).

²⁷ Siehe z. B. Sara Ahmed, *The Promise of Happiness* (Durham, NC: Duke University Press, 2010) sowie Sara Ahmed, »The Politics of Good Feeling«, *Critical Race and Whiteness Studies*, 10.2 (2014), S. 1–19: »What concerns me is how much this turn to happiness actually depends on the very distinction between good and bad feelings that presume bad feelings are backward and conservative and good feelings are forward and progressive. [...] I would argue that it is the very assumption that good feelings are open and bad feelings are closed that allows historical forms of injustice to disappear. The demand for happiness is what makes those histories disappear by reading them as a form of melancholia« (S. 14).

²⁸ Ann Cvetkovich, »Public Feelings«, *South Atlantic Quarterly*, 106.3 (2007), S. 459–68.

²⁹ Siehe u. a. Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, NC: Duke University Press, 2004) und Robert L. Caserio u. a., »The

Vielleicht abgesehen von der no-future-Polemik können diese Ansätze sicherlich als Teil der affektiven Wende verstanden werden, in der Spinozas Affekttheorie zurecht eine bedeutende, aber eben nicht universelle, sondern auch spaltende Rolle spielt. Dass die affektive Wende vielerlei unterschiedliche Positionen zulässt, kann nicht verwundern. Angesichts dessen, dass sie nicht zuletzt an das Versprechen geknüpft ist, binäre Gegensätze zu überwinden und feingliedrigere Beschreibungen als etwa die Psychoanalyse zuzulassen, ist es gleichwohl erstaunlich, welche Spaltungen sich auftun und welche Bedeutung dabei der binären Unterscheidung von positiven und negativen Affekten zukommt. In der Tat scheint die Aufteilung in positive und negative Affekte den Konflikten verschiedener »Stile«, »Einstellungen« und »Lebensformen« zugrunde zu liegen und viele Debatten in und mit der Affekttheorie zu durchdringen, etwa zwischen »paranoiden« und »reparativen«, d. h., kritischen und affirmativen Ansätzen, zwischen starker und schwacher Theorie, zwischen Negation und Affirmation, zwischen einem Leben der Trauer und einem der Freude, zwischen der traurigen Moral von Sklaven, Tyrannen und Priestern und der Ethik der Freien, die an ihrer Freude zu erkennen seien.³⁰

Diese Beschreibung ist allerdings insofern parteiisch als die Gegenposition zu einer »Ethik der Freude« in der Regel nicht in einer schlichten Umkehr besteht, als seien nun negative statt positive Affekte anzustreben, sondern in der Zurückweisung des Impulses, die Unterscheidung positiver und negativer Affekte als eine selbstverständliche, natürliche Grundlage zur Unterscheidung von Gütern und Übeln zu verstehen. Dies kann im Interesse einer anderen Begründung von Normen geschehen, bei der die Unterscheidung von positiven und negativen Affekten keine Rolle spielt. Es kann aber auch im Hinblick auf eine Ambivalenz oder Unbestimmtheit von Affekten geschehen, wodurch die

Antisocial Thesis in Queer Theory«, *PMLA*, 121.3 (2006), S. 819–28.

³⁰ Anu Koivunen, »An Affective Turn? Reimagining the Subject of Feminist Theory«, in *Working With Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*, hg. v. Marianne Liljeström u. Susanna Paasonen (London: Routledge, 2010), S. 8–28; Eve Kosofsky Sedgwick, »Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You«, in *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham, NC: Duke University Press, 2003), S. 123–51; Deleuze, *Spinoza. Praktische Philosophie*, besonders S. 36–41; Dittrich, *Weder Herr noch Knecht*, besonders S. 14–16 u. 117–20.

scheinbar so natürliche und allgemein gültige Unterscheidung von positiven und negativen Affekten radikal in Frage gestellt wird. Mit anderen Worten unterscheidet die verschiedenen Lager innerhalb der affektiven Wende nicht so sehr, ob sie sich auf positive oder auf negative Affekte konzentrieren, sondern eher, ob sie von einer unproblematischen Grundunterscheidung ausgehen oder von einer höchst variablen Unterscheidung, die auf eine grundlegende Ambivalenz oder gar Ununterscheidbarkeit hindeutet.³¹

Zu dieser groben Einordnung passt auf den ersten Blick gut, dass Spinoza von der eindeutigen Reduzierbarkeit der Affekte in positive und negative Affekte ausgeht und Kritiker einer Ethik der Freude auf andere Traditionen zurückgreifen – etwa auf Silvain Tomkins, den Eve Sedgwick für queer-theoretische Analysen nicht zuletzt deswegen mobilisierte, weil er komplexere Beschreibungen, bei denen sich positive und negative Affekte nicht auszuschließen brauchen, zu erlauben scheint.³² Allerdings zählt Spinoza zu den Grundaffekten auch Streben, Conatus, oder Begierde, womit es nicht nur drei Grundaffekte, sondern auch verschiedene Möglichkeiten gibt, sie aufeinander zu beziehen. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, hängen die schon erwähnten Debatten zu Kausalität und Teleologie damit ebenso zusammen wie die Frage, ob die *Ethik* als eine subtil normative Ethik der Freude oder als reine Ethologie gelesen werden kann, welche Normen sowie die Unterscheidung positiver und negativer Affekte immanent aus dem Verhalten ableitet. Mit anderen Worten birgt in meiner Interpretation Spinozas *Ethik* in sich schon jene Spannung oder gar Spaltung, die sich nun in der Affekttheorie abzeichnet, und ist insbesondere auch mit Positionen der negativen Gefühle, des grausamen Optimismus, der Fortschrittskritik und des Verharrens im Rückblick vereinbar.

³¹ Brigitte Bargetz, »The Distribution of Emotions: Affective Politics of Emancipation«, *Hypatia*, 30.3 (2015), S. 580–96 argumentiert für eine politische Ambivalenz von Affekten, um den binären Gegensatz zwischen paranoiden und reparativen Einstellungen zu überwinden. Sofern man auch die no-future-Position zur affektiven Wende zählen möchte, müsste man sie auf der Seite einer klaren Unterscheidung stellen, allerdings mit einem umgekehrten Vorzeichen. Nicht, dass negative Affekte angestrebt würden, aber das Lustprinzip soll zugunsten des Todestriebes außer Kraft gesetzt werden.

³² Eve Kosofsky Sedgwick u. Adam Frank, »Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins«, *Critical Inquiry*, 21.2 (1995), S. 496–522.

Hellsichtig hat dies Pier Paolo Pasolini schon in den späten 1960ern erkannt, als er im Rahmen seiner Kritik an der Fortschrittsideologie des Wirtschaftswunders den Protagonisten des Theaterstücks *Der Schweinestall* vor seinem letzten Besuch im Schweinestall auf Spinoza treffen lässt und die Frage nach einer Ethik der Freude in seinem gleichnamigen Film nochmals verschärfte, indem er die Spinozaszene durch einen archaischen Teil ersetzt, wo ekstatische Freude nicht an die letztendlich selbstmörderische sexuelle Hingabe an Schweinen sondern an Vatermord, Kannibalismus und die dafür zu erleidende Todesstrafe gebunden ist.³³ Denn wenn Pasolinis Spinoza seine *Ethik* widerrufen, dann betrifft dies lediglich ihre gängige Deutung als normative Ethik der Freude, der Selbsterhaltung, der Aktivität und des Selbstmordverbots und nicht die Möglichkeit ihrer rein ethologischen Deutung, welche auch ungeahnte, gemeinhin unverständliche und widersprüchliche Freuden zulassen würde. In der Tat könnte der eingangs zitierte Satz – »Was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt« – auch auf die Worte des verurteilten Kannibalen vor seiner Exekution bezogen werden: »Ich tötete meinen Vater, ich aß menschliches Fleisch, und ich zittere vor Freude«. Denn wir wissen nicht im Voraus, zu welchen Freuden der Körper fähig ist, und können nicht ausschließen, dass dasjenige, wovon wir Freude erwarten, als leidvoll erlebt wird und umgekehrt.

Ist es, als spiele Pasolini experimentell durch, was eine derartige Ethik der Bejahung jedweder Freude bedeuten könnte, und versucht sie dadurch vielleicht an die Grenzen des Absurden und Erträglichen zu bringen, so kann sich der Ansatz, Freude radikal unvoreingenommen über das Verhalten zu definieren, statt Verhalten über Lustannahmen normativ vorzuschreiben, durchaus auf Spinoza berufen. Denn dieser Ansatz folgt einer bei Spinoza immer wieder auftretenden Denkfigur für eine Art von Umkehr, die nicht etwa positive und negative Affekte in ihrer normativen Bewertung betrifft, sondern tiefer liegende Kausal- und Definitionszusammenhänge. Sie ließe sich hier so formulieren, dass eine Norm nichts Normatives hat – ein Streben nichts Teleologisches, ein Determinismus nichts Einschränkendes –, wenn sie strikt aus dem

³³ Siehe Manuele Gagnolati u. Christoph F.E. Holzhey, »Aktive Passivität? Spinoza in Pasolinis *Schweinestall*« in diesem Band. Im »archaischen« Teil des Filmes *Der Schweinestall* sind die einzigen verständlichen Worte diejenigen, die der Verurteilte vor seiner Exekution spricht: »Ich tötete meinen Vater, ich aß menschliches Fleisch, und ich zittere vor Freude.«

Verhalten abgeleitet ist, d. h. wenn sie als »nichts anderes« verstanden wird als das Verhalten, sondern lediglich als eine andere Beschreibung. Normativität entsteht erst durch eine teleologische Interpretation, die Verhalten Ziele unterschiebt und diese eingrenzt, indem etwa die Freude eines Individuums nicht immanent, relativ zu dessen Handeln und Streben definiert wird, sondern unabhängig davon auf eine allgemeine, das Individuum transzendierende Weise – beispielsweise als Resultat einer gesteigerten Wirkungsmacht oder auch – fast im Gegenteil – als Spannungsreduktion.

2. FORTSCHRITT DURCH TRÄGHEIT?

Wie schon erwähnt bleibt es umstritten, inwiefern der im mittleren Teil der *Ethik* entfaltete Conatusbegriff heimlich wieder eine Teleologie in die Natur einführt oder im Gegenteil eine nicht-teleologische Beschreibung von Verhalten ermöglicht. ³⁴ Jonathan Bennett, auf den viele Debatten zur Teleologie bei Spinoza in den letzten drei Jahrzehnten zurückgehen, argumentiert, dass sich Spinoza in den ersten zwei Teilen mit starken Argumenten der Zurückweisung teleologischer Erklärungen jeglicher Art verpflichtet hat, im dritten Teil dann aber infolge einiger Fehlschlüsse zu einer teleologischen Conatusdoktrin übergehe. Der dritte Teil enthalte nicht weniger als elf Lehrsätze, die eine teleologische Interpretation implizieren, und der vierte und fünfte Teil verlasse sich offensichtlich auf eine Lehre des Eigeninteresses, die unverhohlen teleologisch sei. ³⁵ Während Bennett von Argumentationsfehlern spricht, die

³⁴ Für eine Rekonstruktion der unterschiedlichen Interpretationen von Spinozas Conatusbegriff siehe z.B. Stephan Schmid, *Finalursachen in der frühen Neuzeit. Eine Untersuchung der Transformation teleologischer Erklärungen* (Berlin: De Gruyter, 2011) und Valtteri Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Letzterer identifiziert zwei rivalisierende Deutungen von Spinozas Conatuslehre und sieht die Grenzlinie durch die Teleologiefrage bestimmt, wie sie von Steven Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) formuliert wurde: »whether or not Spinoza, contrary to what would seem to be the lesson of the *Ethics* so far [d. h. in den ersten beiden Teilen], is surreptitiously and (it has been argued) illegitimately introducing teleology into nature« (Nadler zitiert nach Viljanen, S. 105).

³⁵ Jonathan Bennett, »Teleology and Spinoza's Conatus«, *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1983), S. 143–60.

von einem komplexen philosophischen Kontext verschleiert werden,³⁶ gehen die vielen Versuche, eine innere Kohärenz in Spinozas Denken herzustellen in mitunter diametral entgegengesetzte Richtungen. Die einen versuchen zu zeigen, dass sich Spinozas Teleologiekritik immer nur auf Zwecke von Natur oder Gott beschränkte und immer schon zielgerichtetes menschliches Handeln zuließ – ohne freilich etwas Zukünftiges zur Ursache werden zu lassen, da es vielmehr Zukunftsvorstellungen sind, die kausal effektiv sind.³⁷ Andere streben ein besseres Verständnis der umstrittenen Argumentationsschritte und des angeblichen Übergangs ins Teleologische an.³⁸ Tendenziell beharren sie darauf, dass es bei den teleologisch anmutenden Formulierungen letztlich immer darum gehe, gängigen Erfahrungen und Beschreibungen Rechnung zu tragen und sie durch Übersetzung in eine andere, nicht-teleologische Ontologie zu korrigieren. In diesem Sinne lehne Spinoza Zweckerklärungen zwar rigoros ab, lasse Zweckbeschreibungen aber zu

³⁶ Ebd., S. 157.

³⁷ Im Anhang des ersten Teils formuliert Spinoza zwar unmissverständlich, »daß alle Zweckursachen nichts als menschliche Einbildungen sind« (E1app, S. 85), aber seine Begründung macht zugleich Platz für teleologische Vorstellungen, indem sie die »Lehre vom Zweck« in einem so starken Sinne auffasst, dass sie »die Natur gänzlich auf den Kopf stellt. Denn was in Wirklichkeit eine Ursache ist, sieht sie als eine Wirkung an und umgekehrt. Sodann macht sie das, was der Natur nach vorangeht, zu etwas später Kommenden« (S. 87). Viele Kritiker sehen daher keine Schwierigkeit in der schwächeren teleologischen Auffassung, wonach Zukunftsvorstellungen die wirksame Ursache für zweckgerichtetes menschliches Handeln bilden. Allerdings lässt Bennett nicht einmal Zukunftsvorstellungen als wirksame Ursache zu, weil der repräsentationale Gehalt von Ideen nicht kausal wirksam sei. Sein Argument beruft sich dabei nicht nur auf Spinozas anti-Kartesianische Auffassung, dass der Geist nicht auf den Körper einwirken kann, sondern auch auf weitere, recht technische Unterscheidungen zwischen extrinsischen und intrinsischen Eigenschaften und deren kausale Wirksamkeit. Für eine Rekonstruktion seines Arguments und seine kritische Rezeption siehe Schmid, *Finalursachen in der frühen Neuzeit*, besonders S. 242–45.

³⁸ Wiederum definiert Bennett den Fokus mit seiner Behauptung: »Although it is not until 3p12 und 3p13 that we see the teleological conditional openly at work, the basic malfeasance occurs in the moves from 3p4 to 3p6 in which the conatus doctrine is originally announced« (»Teleology«, S. 155). D. h. der Fokus liegt auf der Plausibilität von E3p4 (Kein Ding kann anders als von einer äußeren Ursache zerstört werden) und den Übergängen zu E3p5 (Dinge sind von entgegengesetzter Natur, d. h. können nicht in demselben Subjekt sein, insoweit das eine das andere zerstören kann) und schließlich E3p6 (Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren).

und zeige wie »unvollständig« und »irreführend« sie seien – etwa insofern sie freie und spontane Handlungen suggerieren, während »gerade teleologisch beschreibbare Handlungen keine Aktivitäten«, sondern von inadäquaten Ideen geleitete »Passivitäten« sind.³⁹

Im Folgenden konzentriere ich mich auf drei Punkte: erstens auf den Umstand, dass Spinoza den Conatusbegriff und seine Identifikation mit der Essenz von Dingen offenbar der kartesischen Mechanik entnimmt; zweitens auf den vielfach, schon von Leibniz hervorgehobenen Unterschied zwischen einem (passiven) Verbleiben im gleichen Zustand, solange es keine äußeren Einflüsse gibt, und einem (aktiven) Bestreben, externen Einflüssen zu widerstreben; und schließlich, auf den schon erwähnten, deutlich weniger beachteten Übergang von einem Trägheits- in ein Steigerungsprinzip.

CONATUS ALS TRÄGHEIT

Obgleich sich bei der Rede von einem Streben die Frage nach seinem Telos oder Ziel aufdrängt, darf man nicht schon der Wahl des Begriffs »Conatus« (lat. für Streben) eine teleologische Auffassung und seiner universellen Anwendung auch auf leblose Dinge eine anthropomorphisierende oder vitalistische Intention zu unterstellen.⁴⁰ Vielmehr ermöglicht der Conatusbegriff gerade aufgrund dieser Assoziationsmöglichkeiten komplexe Übersetzungsleistungen zugunsten konsequent mechanischer und naturalistischer Beschreibungen. Denn Spinoza entwickelt seine Conatuslehre in enger Anlehnung an Descartes' Mechanik, die er in seiner einzigen zu Lebzeiten veröffentlichten Schrift detailliert rekonstruierte. So erinnert der für den Conatusbegriff zentrale Lehrsatz E3p6 seiner *Ethik* – »Jedes Ding strebt [conatur] gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren« – nicht zufällig an das erste Naturgesetz in Descartes' Mechanik, das Spinozas Schrift *Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt* folgendermaßen formulierte: »Ein jedes Ding, insofern es einfach und unge-

³⁹ Schmid, *Finalursachen*, S. 251 u. 246.

⁴⁰ Siehe dagegen Bennett: »The word ›conatus‹ is Latin for ›trying‹ [...] Spinoza's very choice of name for the doctrine in question suggests that he has been covertly thinking of it as teleological right from the outset, and so he has.« (»Teleology«, S. 154).

teilt ist und allein in sich selbst betrachtet wird, verharret gemäß der ihm eigenen Natur immer in demselben Zustand«. ⁴¹

Freilich ist in diesem Satz von einem Streben gerade nicht die Rede. Insofern man Streben nicht nur mit einer gewissen Finalität und Zielgerichtetheit, sondern auch mit Aktivität und einer erforderlichen Anstrengung assoziiert, scheint es in der Tat schlecht zum Trägheitsprinzip zu passen, das sich in Descartes' ersten Naturgesetz und besonders in dem von Spinoza rekonstruierten Folgesatz ankündigt: »Ein Körper, der einmal in Bewegung ist, fährt immer fort sich zu bewegen, wenn er nicht von äußeren Ursachen aufgehalten wird«. Hier scheint fortwährende Bewegung keines Strebens und keiner Anstrengung zu bedürfen – entgegen der geläufigen Annahme, die Descartes als kindliches Vorurteil bezeichnet und explizit zurückweist, dass »Bewegungen aus ihrer Natur heraus nachlassen bzw. zur Ruhe tendieren«. ⁴² Vielmehr erhält sich der Zustand der Bewegung oder Ruhe von selbst, ohne dass es irgendeines Zutuns bedarf – oder vielmehr solange gerade nichts weiter einwirkt.

Nun erweist sich aber, dass Descartes nicht weniger als Spinoza genau diese sehr abgeseckte Version eines Strebens mit Conatus meint. ⁴³ Descartes spricht nach dem ersten Naturgesetz des Verharrens wiederholt davon, dass Körper in Bewegung zu etwas »tendieren« (»tendere«) – etwa ihre Bewegung in gerader Linie fortzusetzen –, und im Zusammenhang vom zentrifugalen »Streben« kleiner, zu Kreisbahnen gezwungenen Kügelchen schließlich auch von einer »Bestrebung zur Bewegung« (»conatus ad motum«). ⁴⁴ Dabei betont er aber, dass damit nicht etwa ein durch Denken [cogitationem] hervorgerufenes Streben gemeint ist, sondern lediglich eine gewissermaßen virtuelle Bewegung,

⁴¹ Baruch de Spinoza, *Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik* (Hamburg: Felix Meiner, 2005), Teil 2, LS XIV, S. 95.

⁴² René Descartes, *Prinzipien der Philosophie*, übers. u. hg. v. Christian Wohlers (Hamburg: Meiner Verlag, 2005), 2. Teil, §37, S. 141.

⁴³ Vgl. Michael Della Rocca, *Spinoza* (London: Routledge, 2008): »Descartes's notion of striving is what I call a stripped-down notion of striving. Not only is the notion not specifically psychological, but the fact that a thing strives is nothing more than the truth of a certain hypothetical claim« (S. 146).

⁴⁴ Descartes, *Prinzipien*, 2. Teil, §39, S. 140–43 und 3. Teil §56, S. 234 bzw. 235. Siehe hierzu auch Michael Della Rocca, »Spinoza's Metaphysical Psychology«, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, hg. v. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), S. 192–266 (S. 194–96).

das heißt eine Bewegung, die ohne externen Einfluss stattfinden würde: Der Punkt ist »nur, daß diese Kügelchen so angeordnet und so in Bewegung versetzt worden sind, daß sie sich tatsächlich von dort fortbewegen würden, wenn sie durch keine fremde Ursache gehemmt würden.«⁴⁵ Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich bei Spinoza, allerdings abstrahiert vom zentrifugalen Kontext und zu einer Definition von »Conatus ad motum« erhoben: »Unter *Streben nach Bewegung* verstehen wir nicht irgendein Vorhaben [cogitationem], sondern lediglich daß ein Teil der Materie so gelegen und zu Bewegung angetrieben ist, daß er tatsächlich irgendwohin ginge, würde er nicht von irgendeiner Ursache daran gehindert.«⁴⁶

Angesichts dessen, dass Spinozas Definition dennoch mehrdeutig und allein das Konzept eines Strebens nach Bewegung mit vitalistischen Vorstellungen gut kompatibel erscheinen mag, ist es aufschlussreich, wie sich Spinoza im Anhang auf den Trägheitssatz beruft und die Verwendung des Conatusbegriff qualifiziert, um auch in diesem Werke seine Kritik an der Annahme metaphysischer Güter vorzubringen:⁴⁷

Diejenigen, die eifrig nach einem metaphysischen Guten suchen, das ohne alle Relation zu anderem ist, geraten durch eine falsche vorgefaßte Annahme in Bedrängnis, daß sie nämlich eine Unterscheidung der Vernunft mit einer realen [in den Dingen selbst] oder modalen [in deren Affektionen] Unterscheidung durcheinander bringen. So unterscheiden sie zwischen dem Ding selbst und dem in jedem Ding enthaltenen Streben [conatum] nach Selbsterhaltung, mögen sie sich auch nicht im klaren darüber sein, was sie unter »Streben« [conatum] verstehen. Ein Ding

⁴⁵ Descartes, *Prinzipien*, 3. Teil, §56, S. 234 bzw. 235.

⁴⁶ Spinoza, *Descartes' Prinzipien*, Teil 3, Definition 3, S. 126; Hervorhebung im Original. Obgleich Physiker immer noch gelegentlich von Trägheitskräften sprechen, erscheint es klarer und weniger missverständlich, wenn man zur Beschreibung ein Inertialsystem wählt, in dem keine Trägheitskräfte auftreten und das erste Newtonsche Gesetz die einfache Form annimmt, dass ein Körper in Ruhe oder gleichförmiger Bewegung verharrt, sofern keine externe Kraft einwirkt.

⁴⁷ Zum Folgenden siehe auch Thomas Cook, »Conatus: A Pivotal Doctrine at the Center of the Ethics«, in *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*, hg. v. Michael Hampe, Ursula Renz u. Robert Schnepf (Leiden: Brill, 2011), S. 149–66; Della Rocca, »Spinoza's Metaphysical Psychology«; und John Carriero, »Spinoza on Final Causality«, in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy, Volume II*, hg. v. Daniel Garber u. Steven Nadler (Oxford: Clarendon Press, 2005), S. 105–47.

und sein Streben sind nämlich der Sache nach nicht verschieden, wenn sie sich auch von der Vernunft oder besser mit bloßen Worten (hier liegt der Hauptgrund des Irrtums dieser Leute) unterscheiden lassen. [...] Um dies klar zu machen, wollen wir uns das Beispiel eines sehr einfachen Dinges vor Augen führen. Die Bewegung hat eine Kraft, im eigenen Zustand zu verharren, welche Kraft gewiß nichts anderes ist als die Bewegung selbst, der Tatbestand, daß die Natur der Bewegung eben so ist. [...] Der Grund, warum diese Leute das Streben [conatum] eines Dinges von dem Ding selbst unterscheiden, liegt darin, daß sie in sich selbst ein Verlangen [desiderium] nach Selbsterhaltung verspüren und sich vorstellen, daß ein solches Verlangen in jedem Ding sei.⁴⁸

Vordergründig geht es hier – wie dann auch in der *Ethik* – in erster Linie um eine Kritik an der Annahme metaphysischer Güter, das heißt, einer durch Gott oder die Natur begründeten Teleologie. Man könnte argumentieren, dass die Frage menschlichen Strebens dabei unberührt bleibt und gerichtetes Verlangen sogar bestätigt wird. Doch es wird nur als etwas bestätigt, das Leute in sich selbst verspüren und sie zu Irrtümern verleitet. So lässt sich die Stelle auch als eine radikalere Kritik lesen, welche die Rede von Streben oder Conatus als letztlich überflüssig und irreführend erklärt. Demnach hieße von Conatus zu sprechen immer, etwas zu unterscheiden, was »der Sache nach nicht verschieden« ist und lediglich »von der Vernunft oder besser mit bloßen Worten« unterschieden wird. Dies muss nicht heißen, dass auf die weitere Verwendung von Begriffen wie Conatus oder Streben gänzlich verzichtet werden muss. Denn die Begriffe können noch die kritische Funktion haben, teleologische Denk- und Empfindungsgewohnheiten aufzurufen, um sie zurückzuweisen, indem auf die Übersetzung bestanden wird, dass das angebliche Streben eines Dinges als »nichts anderes« zu verstehen ist als das Ding selbst.

In der Tat erinnert die *Ethik* ihre Leser beständig an derartige Übersetzungen und verwendet dabei häufig die Formulierung »nichts anderes«, die als »Schlachtruf« für anti-teleologische Reduktionen verstanden werden kann.⁴⁹ So hält sie im siebten Lehrsatz, wo »Conatus«

⁴⁸ Spinoza, *Descartes' Prinzipien*, Anhang, Teil 1, Kapitel VI, S. 149–50.

⁴⁹ So Jonathan Bennett, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume – Volume 1* (Oxford: Clarendon Press, 2001): »on about six occasions he explains that an appetite in a person is ›nothing but that person's intrinsic nature. The phrase ›nothing but‹ is the battle-cry of the reductionist« (S. 217).

zum ersten Mal als Nomen erscheint, fest: »Das Streben [conatus], mit dem jedes Ding in seinem Sein zu verharren strebt, ist nichts anderes als die wirkliche Essenz ebendieses Dinges«. ⁵⁰ Die Parallele mit dem eben zitierten Beispiel eines einfachen Dinges, seiner Bewegung und ihrer Kraft ist deutlich und legt nahe, dass auch hier Conatus analog zum Trägheitsprinzip zu verstehen ist. Demnach würde Conatus nicht etwa das verborgene Wesen von Dingen bestimmen, als sei er ein aktives Prinzip, wodurch sich ein Ding zu behaupten und auszudrücken versucht. Stattdessen bestimmt ein Ding – welches nicht nur keine Substanz ist, sondern auch gar nicht sonderlich beständig zu sein braucht, und welches man sich vielleicht besser als Muster, Wirbel oder Modifikation eines Feldes vorstellen muss⁵¹ – seinen Conatus, welcher nichts anderes ist als das Ding selbst: was es ist und bleibt, solange es nicht durch irgendeine Ursache daran gehindert wird.

Conatus als Widerstand

In dieser Lesart klärt der siebte Lehrsatz, dass das Streben im sechsten Satz (»Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren«) nicht teleologisch, sondern im Sinne des Trägheitsprinzip zu verstehen ist. ⁵² Conatus wäre gewissermaßen nur eingeführt worden, um es zur Ausgangsprämisse des vierten Lehrsatz zurückzuführen: »Kein Ding kann anders als von einer äußeren Ursache zerstört werden.«

Demgegenüber bestehen viele Interpretationen auf eine aktivere Bedeutung von Conatus, die sich besonders in der Begründung des sechsten Satzes zeige. Der kritische Punkt ist hier, dass Spinoza von der Unmög-

⁵⁰ E3p7, S. 239.

⁵¹ Siehe Carriero, »Spinoza on Final Causality«, S. 105–47: »We should think of watches, ferns, snails, and even the human body, in Descartes and Spinoza's metaphysics, along the lines of especially complex and stable tornadoes. What natures these beings have are given through more or less stable patterns of motion; I shall characterize these beings as ›pattern-like‹.« (S. 123) Für feldmetaphysische Interpretationen der Individualitätsproblematik siehe Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis, IN: Hackett, 1984) und Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*.

⁵² So etwa Bennett, »Teleology«, S. 156: »Having thus invalidly brought something teleological into his doctrinal structure, Spinoza immediately proceeds to deny that he has done any such thing. In 3p7 he says that the so-called conatus, or trying, ›is nothing but the actual essence of thing,‹ and this, properly understood, is an important disclaimer.«

lichkeit innerer (Selbst-)Zerstörung zur Behauptung übergeht, ein Ding »steht [...] allem, was seine Existenz aufheben kann, entgegen [opponitur]«. Den Unterschied, um den es hier geht, hatte schon Leibniz in seiner Kritik an Descartes' minimalem Conatusbegriff hervorgehoben:

es ist eine Sache, einen Zustand zu bewahren, bis ihn etwas verändert [...] und eine ganz andere Sache und für ein Ding viel bedeutsamer, wenn es nicht indifferent ist, sondern eine Kraft hat und gleichsam eine Neigung, seinen Zustand zu bewahren, und sich so der Veränderung widersetzt.⁵³

Diese Formulierung einer Kraft, die sich Veränderung widersetzt, ist jedoch völlig mit dem kompatibel, was in der klassischen Mechanik auch heute noch mitunter als Trägheitskraft bezeichnet wird. Zwar besagt das Trägheitsgesetz (das erste Newtonsche Gesetz) lediglich, dass der Zustand eines Dings unverändert bleibt, solange keine externe Kraft einwirkt. Es verneint somit gerade ein Streben nach Selbsterhaltung, insofern damit gemeint ist, dass es auch in Abwesenheit externer Einflüsse einer Kraft bedarf, um Bewegung aufrechtzuerhalten. Doch indem das zweite Newtonsche Gesetz Bewegungsänderungen als proportional zu einwirkenden externen Kräften erklärt, gibt es auch die Kraft an, mit der sich ein Ding Veränderungen widersetzt. Dabei ist der Proportionalitätsfaktor die Masse des Dinges, ein Maß für seine Trägheit und seines Widerstandes. So gesehen geht es bei dem von Leibniz hervorgehobenen Unterschied und Spinozas Überbrückungsversuch weniger um die Einführung eines aktiven Strebens jenseits mechanischer (d.h. effizienter) Ursachen als um eine Schwierigkeit, die sich aus dem Fehlen eines Begriffs von träger Masse in Descartes' rein geometrischer Physik ergibt.

Diese teilweise anachronistischen Überlegungen sagen freilich noch nichts über Spinozas eigenen, über Descartes hinausgehenden Ansatz aus. Denn während es hinsichtlich der Argumentationskette zu Beginn des dritten Teils erscheinen kann, als verkenne sie den von Leibniz hervorgehobenen Unterschied und sei somit »eklatant irrig«,⁵⁴ ist

⁵³ Gottfried Wilhelm Leibniz, »Brief an de Volder vom 24.3./3.4. 1699«, zitiert nach Schmid, *Finalursachen*, S. 259.

⁵⁴ Bennett nennt diesen Schritt, der etwas Teleologisches einführt bis es im siebten Lehrsatz wieder zurückgenommen wird, eine »lavish over-interpretation« (»Teleology«, S. 155) und ein »glaringly fallacious« Argument (*Spinoza's Ethics*, S. 242).

auch vielfach hervorgehoben worden, dass die fragliche Begründung des sechsten Satzes sich zunächst auf den ersten Teil »Von Gott« bezieht und dass die dort etablierte Ontologie den Schluss von logischen Gegensätzen auf kausale Oppositionen rechtfertigt.⁵⁵ Es ist, um das Argument stark zu verkürzen, weil Dinge an der Macht Gottes partizipieren – insofern sie nämlich Dinge sind, die, wie Spinoza im Hinblick auf den ersten Teil erinnert, »die Macht Gottes, durch die Gott ist und handelt, auf bestimmte und geregelte Weise ausdrücken« – dass sie das, was ihre Existenz aufhobe, nicht nur logisch nicht enthalten können, sondern ihm auch gewissermaßen machtvoll und somit kausal effektiv entgegenstehen.⁵⁶

Es würde zu weit führen, die Argumente aus den ersten beiden Teilen näher zu rekonstruieren, um etwa den Fragen nachzugehen, wie sich Spinozas Lösung von der von Leibniz unterscheidet,⁵⁷ inwieweit sein Begriff der Wirkungsmacht von Dingen mit dem in Beziehung gesetzt werden kann, was die Newtonsche Mechanik als träge Masse bezeichnet (aber nicht erklärt), oder inwiefern er über Trägheit hinausweist und nicht nur einen Widerstand gegen Veränderung zu erklären erlaubt, sondern auch ein Streben nach Veränderung – und sei es nur in Richtung einer Intensivierung der Wirkungsmacht. Stattdessen konzentriere ich mich im Folgenden auf Spinozas Ausführungen im dritten Teil, die in meiner Lektüre eine weitere, anti-teleologische Bedeutungsmöglichkeit von Conatus entwickeln. Um es kurz vorwegzunehmen: Während Descartes' Streben nach Bewegung kein Vorhaben, sondern lediglich die ungehinderte Bewegung eines Dings meint, wird bei Spinoza Conatus zu einer Tendenz der Steigerung und des Fortschrittes,

⁵⁵ Siehe beispielsweise Schmid, *Finalursachen*, S. 281: »Unter der Berücksichtigung von Spinozas essentialistisch-emanativer Kausalitätskonzeption (K) erweist sich sein Übergang von der Annahme, dass zwei Dinge (logisch) entgegen gesetzter Natur sind, zur Annahme, dass diese Dinge (kausal) danach streben, einander zu zerstören, als unproblematisch und der Beweis seiner conatus-Doktrin stellt sich als gültig heraus.« Wie Schmid bemerkt, findet sich eine ähnliche Argumentation auch in Valtteri Viljanen, »On the Derivation and Meaning of Spinoza's Conatus Doctrine«, in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol 4*, hg. v. Daniel Garber u. Steven Nadler (Oxford: Clarendon Press, 2008).

⁵⁶ Schmid, *Finalursachen*, S. 272, der in diesem Kontext auf Deleuzes *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* verweist.

⁵⁷ Vgl. auch den Artikel von Katja Diefenbach in diesem Band.

die ebenso unwillkürlich ist, sich aber genau umgekehrt gerade aus externen – und noch dazu zufälligen, erratischen – Einflüssen ergibt.

CONATUS ALS FORTSCHRITT

Auf den ersten Blick stößt die nicht-teleologische Interpretation von Conatus in Analogie mit dem Trägheitsprinzip spätestens dann an ihre Grenzen, wenn von einem Streben nach Steigerung oder Fortschritt die Rede ist. Im zwölften Satz des dritten Teils heißt es etwa:

Der Geist strebt [conatur], soviel er kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder fördert.⁵⁸

Wie gelangt man von einem Streben zu verharren zu einem Streben zu wachsen, von Trägheit zu Fortschritt?

Diese Frage wird erstaunlich selten gestellt, als verstehe es sich von selbst, dass ein Streben nach Selbsterhaltung ein Streben nach – wie auch immer verstandener – Selbststeigerung mit sich zieht. Eine seltene Ausnahme ist Michael Della Rocca, der daran eine Differenz zwischen dem Streben einfacher Dinge und dem von Menschen festmacht.⁵⁹ Della Rocca erläutert zunächst, wie Spinoza einen ebenso stark abgespeckten Begriff von Streben verwendet wie Descartes, aber im Gegensatz zu Descartes eine Antwort auf Leibniz' Einwand hat und mit seinem »gründlicheren Rationalismus« – mit seiner Reduktion von kausalen auf konzeptionelle Beziehungen – einen aktiven Widerstand gegen Veränderung erklären kann.⁶⁰ Doch dann hebt er hervor, dass der weiter gehende Schritt von Erhaltung auf Steigerung, den Spinoza im zwölften Lehrsatz vornimmt, nur unter Berücksichtigung weiterer Affekte verständlich wird, nämlich neben Begierde oder Streben auch der Affekte der Lust und Unlust. Der zentrale Gedanke ist dabei, dass wir – im Gegensatz zu einfacheren Dingen – künftige Gefährdungen unseres

⁵⁸ E3p12.

⁵⁹ Della Rocca, *Spinoza*, S. 154: »There is one crucial respect in which human striving and desire may seem to have no echo in the striving and desire of simpler individuals. In speaking of a human being in particular, Spinoza stresses that we strive not only to persist but also to increase what he calls our power of acting.«

⁶⁰ Vgl. ebd., S 150 und S. 151: »It is because Spinoza reduces causal connections to conceptual connections that his stripped-down, merely conditional notion of striving can allow for cases in which there is genuine causal power at work even in a case of unsuccessful striving.«

Wohlergehens vorhersehen können und es daher in unserem Interesse ist, unsere Wirkungsmacht in Voraussicht zu steigern und nicht lediglich das bloße Minimum zu tun, um sie und uns zu erhalten.⁶¹ Die Zwischenschaltung von Lust und Unlust erscheint auch mir von Bedeutung, aber auf eine andere Weise als für Della Rocca, der damit der Teleologie zumindest für denkende Wesen wieder eine beträchtliche Rolle zugesteht, nachdem er sie schon mit Descartes' auf den Trägheitssatz der Mechanik verweisenden Conatusbegriff stark abgespeckt hatte.

Denn Spinozas Beweisführung lässt auch eine andere Interpretation zu, die konsequent nicht-teleologisch ist und damit in stärkerem Einklang mit gegenwärtigen physikalisch-mathematischen Theorien der Evolution und Emergenz steht. Mit diesem Verweis auf die Gegenwart soll Spinoza nicht als Vorläufer einer inzwischen etablierten Theorie etabliert werden, sondern der Blick auf eine Problematik gerichtet werden, die sich mit der Mechanik auf besondere Weise einstellt und nach wie vor umstritten ist, nämlich wie sich eine gerichtete Tendenz – egal ob der vitalen oder evolutionären Steigerung oder des entropischen Verfalls – aus mechani(sti)schen Annahmen ableiten lässt.

In diesem Zusammenhang ist etwa Spinozas Beweis des zwölften Lehrsatzes aufschlussreich, da es ihm in der Tat gelingt, ohne teleologische Erklärungen auszukommen und scheinbar teleologisches Verhalten in mechanische Kausalität zu übersetzen. Ein wichtiger Bestandteil des Beweises ist der Parallelismus von Dingen und Ideen: »Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen.«⁶² Aus diesem Satz folgte schon der elfte Lehrsatz, welcher Machtmehrung (oder auch Machtminderung) von Körper und Geist korreliert, ohne irgendwelcher Kausalitätsannahmen zu bedürfen.⁶³ Er erlaubt es Spinoza auch, von Affektionen auf Vorstellungen zu schließen und umgekehrt. Der springende Punkt ist für mich jedoch, dass im Beweis die eigentümliche Bedeutung von Conatus als Trägheit nochmals deutlich wird. Während sich der Beweis in erster Linie mit Korrelationen beschäftigt – »solange A der Fall ist, solange ist auch B der Fall« – gelangt er am Ende überraschend schnell zu einem Streben

⁶¹ Ebd., S. 155–56.

⁶² E2p7.

⁶³ Vgl. E3p11, S. 243: »Was auch immer die Wirkungsmacht unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt unseres Geistes Macht des Denkens.«

und begründet dies mit einem einfachen Verweis auf den sechsten Lehrsatz (»Jedes Ding strebt [...] in seinem Sein zu verharren«):

solange der Geist das vorstellt, was die Wirkungsmacht unseres Körpers vermehrt oder fördert, ist der Körper mithin in Weisen affiziert, die seine Wirkungsmacht vermehren oder fördern [...]; und folglich wird [...] solange des Geistes Macht des Denkens vermehrt oder gefördert. Somit strebt (nach Lehrsatz 6 oder 9 dieses Teils) der Geist, soviel er kann, sich solches vorzustellen. W. z. b. w.⁶⁴

Es könnte so aussehen, als trickse Spinoza hier: Er zeigt nicht, dass der Geist in irgendeiner Weise aktiv danach strebt, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt, sondern lediglich, dass er, wenn er es tut, danach »strebt«, in diesem Zustand zu verharren. Doch statt Spinoza vorzuwerfen, er begehe den schweren Fehler, Bedingung und Folge zu vertauschen,⁶⁵ kann man der Möglichkeit nachgehen, dass mit Streben weiterhin nichts anderes gemeint ist, als in einem Zustand zu verharren, in dem man sich aus nicht näher spezifizierten, aber sicherlich externen und für das Individuum kontingenten, mithin zufälligen Gründen befindet.

Allerdings stellt sich dann die Frage, ob man dann nicht auch sagen müsste, der Geist strebe danach, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers mindert. Denn wenn er es einmal tut, müsste er ja danach streben, es weiter zu tun. Dieses Argument wäre ganz im Sinne des neunten Lehrsatzes, der den allgemeinen Trägheitssatz für den Geist spezifiziert und hervorhebt, dass es beim Verharren im Sein irrelevant ist, ob klare und deutliche oder verworrene Ideen bzw. adäquate oder inadäquate Ideen die jeweilige Essenz des Geistes ausmachen.

⁶⁴ E3p12d.

⁶⁵ Bennett legt große Aufmerksamkeit auf den Übergang von der Bedingung »If he does it, it helps him« zu »If it would help him, he does it«. Während erstere von Spinozas Argumenten abgedeckt sei und einer nicht-teleologischen Conatusdoktrin entspreche, gehe Spinoza auf die letztere Bedingung über, die »genuinely teleological« sei (Bennett, »Teleology«, S. 152). Der Abschnitt »Could Spinoza have made such a mistake?« beginnt dann mit der Einschätzung »Failing to distinguish a conditional from its converse is a bad mistake« und argumentiert: »Spinoza was a genius [...] but there is a certain kind of logical competence that he lacked« (ebd., S. 157).

Doch während er im dreizehnten Lehrsatz auch in der Tat zu Vorstellungen der Verminderung und Hemmung übergeht, lautet hier die These ganz im Gegenteil:

Wenn der Geist das vorstellt, was die Wirkungsmacht des Körpers vermindert oder hemmt, dann strebt er, soviel er kann, sich an Dinge zu erinnern, die dessen Existenz ausschließen.⁶⁶

Wenn dies sicherlich plausibler und intelligenter erscheint, als in hemmenden Vorstellungen zu verharren, dann liegt dies in erster Linie daran, dass damit teleologische Denkgewohnheiten bestätigt werden und nicht etwa, weil es aus dem bis dahin Postulierten folgen würde.

Um die Asymmetrie zwischen einem Verharren in förderlichen und einer Aversion gegen hemmende Vorstellungen zu erklären,⁶⁷ bedarf es etwas, das über das Trägheitsprinzip hinausgeht. Eine Andeutung findet sich im Beweis des eben zitierten dreizehnten Lehrsatzes. Spinoza merkt zunächst an, dass bei der Vorstellung eines Sachverhalts, der die Wirkungsmacht des Körpers vermindert, auch tatsächlich »die Macht des Geistes und des Körpers vermindert oder gehemmt« wird. Daraufhin hebt er eigens hervor, dass der Geist »gleichwohl« so lange bei der Vorstellung bleiben wird, »bis er etwas anderes vorstellt, das dessen gegenwärtige Existenz ausschließt«. Soll diese Feststellung nicht völlig trivial sein, muss sie im Sinne des Trägheitsprinzips so verstanden werden, dass der Geist auch in ihn hemmenden Vorstellungen verharrt bis er durch äußere Affektionen auf andere Gedanken gebracht wird. Erstaunlich ist nun wiederum, wie schnell Spinoza am Ende zu einem Streben kommt:

die Macht des Geistes und des Körpers wird so lange vermindert oder gehemmt, bis der Geist etwas anderes vorstellt, das die Existenz des genannten Sachverhaltes ausschließt; mithin wird der Geist (nach Lehrsatz 9 dieses Teils), soviel er kann, danach streben, sich dieses Andere vorzustellen oder an es sich zu erinnern. W. z. b. w.⁶⁸

Da Conatus im sechsten und neunten Lehrsatz immer nur erhaltend und nicht verändernd ist, kann es nicht darum gehen, dass der Geist

⁶⁶ E3p13, S. 249.

⁶⁷ Spinoza stellt nach dem dreizehnten Lehrsatz noch den Folgesatz auf: »Hieraus folgt, daß es dem Geist zuwider ist [aversatur], sich das vorzustellen, was die eigene und des Körpers Macht vermindert oder hemmt« (E3p13c, S. 249).

⁶⁸ E3p13d, S. 249.

von einer Vorstellung zu einer anderen strebt. Das Streben zu verharren kann sich nur immer auf das beziehen, was gerade die wirkliche Essenz ist, und ist von dieser Essenz somit auch gar nicht zu unterscheiden. Allerdings führt in dem Zitat der Gedanke einer veränderlichen Macht des Geistes und des Körpers ein Element ein, welches eine Asymmetrie und somit eine Tendenz in Richtung vermehrter Wirkungsmacht plausibel erscheinen lässt. Man muss dazu nur annehmen, dass der Conatus zu verharren bei größerer Wirkungsmacht stärker ist, sodass der Geist stärker – gewissermaßen mit größerer Trägheit, massiver – bei Vorstellungen gesteigerter Macht verharret als bei solchen gehemmter Macht. Obgleich man versucht sein könnte, von einem gezielten Streben nach gesteigerter Wirkungsmacht und von einer Aversion gegen gehemmte Wirkungsmacht zu sprechen, legt Spinozas Beweisführung nahe, dass man eher an ein zufälliges Umherirren denken sollte, das durch äußere, dem Individuum unbekanntes Affektionen verursacht wird, aber dadurch eine Richtung erhält, dass Zuständen der gesteigerten Wirkungsmacht auch ein machtvolleres »Streben« zukommt, in diesen Zuständen zu verharren.

Mit anderen, etwas anachronistischen Worten, Macht nährt sich von Macht und dies konstituiert den Kern von positiven Rückkopplungsschleifen, die ein Driften in Richtung immer größerer Wirkungsmacht begünstigen. Diese Ansicht passt gut zu Theorien der (nicht-teleologischen) Evolution, der Emergenz und Komplexität, und dies ist in der Tat, was viele an Spinoza fasziniert. Ich kann hier nicht näher darauf eingehen und möchte lediglich hervorheben, dass Spinozas Argumentation nicht nur zeigt, wie gerichtetes Driften im Einklang mit einem mechanischen Determinismus gedacht werden kann, sondern auch welche Voraussetzungen dafür notwendig sind. Aus meiner Sicht am wichtigsten ist, dass das, was auf diese Weise entsteht, nicht so sehr vom Conatus selbst abhängt, der weiterhin nichts Weiteres als ein Prinzip der Trägheit oder des Verharrens im Sein ist, sondern von der spezifischen Art und Weise, wie Conatus bzw. Wirkungsmacht durch Affektionen gesteigert oder gemindert wird. Weiterhin bedarf es einer geeigneten Umgebung, damit aus einem Trägheitsprinzip eine gerichtete Veränderung werden kann. So muss die Umgebung Quelle zufälliger ›Störungen‹ sein und dem Einzelding oder Individuum damit das ›Aus-testen‹ verschiedener Konfigurationen ermöglichen. Sie muss aber auch hinreichend verlässlich und gutartig strukturiert sein, damit das Einzelding fortbestehen und sich seiner Umgebung in seinem random walk

anpassen kann. Freilich wirkt das Einzelding zugleich auf seine Umgebung ein, sodass eher von einer Ko-Evolution zu sprechen ist.

Somit bedarf es sehr spezieller Bedingungen, damit es überhaupt zu Rückkopplungsschleifen kommen kann, und insofern sind wesentliche Fragen eher ausgelagert als beantwortet. In diesem Zusammenhang erscheint es nicht unplausibel, dass Spinozas eigentümliche Definition von Aktivität, welche einerseits emphatische Autonomie beinhaltet (wir sind schon dann passiv, »wenn in uns etwas geschieht [...], wovon wir nur eine partielle Ursache sind«)⁶⁹ und andererseits an adäquate Ideen gekoppelt und durch diese gesteigert werden kann (ein passiver Affekt »hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden«),⁷⁰ die Bedingung dessen definiert, was Rückkopplungsschleifen topologisch ermöglicht und was Theorien der Selbstorganisation und Autopoiesis als operationelle Geschlossenheit bezeichnen. Dies wäre jedenfalls eine Möglichkeit, die sich in der *Ethik* abzeichnende Tendenz zu steigender Aktivität durch die Vereinigung mit Körpern, die mit dem unseren übereinstimmen, und durch die Entwicklung von Gemeinbegriffen und adäquater Ideen ebenso nicht-teleologisch zu denken wie das »Streben«, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht vermehrt.

Wie dem auch sei: Der wesentliche Punkt dieser mitunter sicherlich spekulativen Überlegungen ist, die in Spinozas Beweisführung angelegte Möglichkeit zu verdeutlichen, dass es nicht notwendig ist, ein aktives Streben nach gesteigerter Wirkungsmacht und Aktivität oder nach adäquaterem Wissen anzunehmen, um entsprechende Tendenzen zu erklären. Stattdessen genügt die Annahme, dass sich mit Wirkungsmacht, Aktivität oder adäquatem Wissen auch die Stabilität oder gewissermaßen die Trägheit erhöht – und somit die Wahrscheinlichkeit, in einem entsprechenden Zustand zu verharren, wenn ein Ding oder eine Konstellation von Dingen einmal darauf gestoßen ist. Somit kann man ohne teleologische Annahmen von einer Tendenz – einem Driften – zu immer größeren, mächtigeren und aktiveren Assemblagen sprechen, in denen sich die Teile wechselseitig bestärken. Insbesondere kann man von einer Steigerungstendenz sprechen, ohne dass Macht, Aktivität und Wissen Werte sind, die angestrebt werden, geschweige denn angestrebt werden *sollen*: Von einem Conatus, Streben oder auch Willen zur

⁶⁹ E3def2, S. 223.

⁷⁰ E5p3, S. 537.

Macht, Aktivität und Wissen zu sprechen, hieße auch hier, eine Unterscheidung mit bloßen Worten zu treffen, wo der Sache nach nichts unterschieden ist.

3. NORMATIVITÄT DER AFFEKTE

Wie eingangs bemerkt, scheint die Möglichkeit von Fortschritt fast unmerklich eine unwiderstehliche normative Wirkung zu entfalten. Während Spinoza positiv angerechnet worden ist, dass er eine Engführung von Ontologie und Ethik begründet, besteht seine Bedeutung in meiner Lektüre eher darin, dass er besser verstehen lässt, wie aus einer Ethologie, die Fortschrittstendenzen ontologisch fundiert, eine Ethik in einem herkömmlicheren Sinn werden kann, das heißt eine Ethik, die Vorschriften für eine »rechte Lebensweise« liefert und Menschen dazu zu bewegen sucht, ihnen zu folgen. Hier spielen positive und negative Affekte eine wesentliche Rolle, wogegen sie, wie ich zu zeigen suchte, nicht notwendig sind, um zu erklären, wie aus Trägheit eine Tendenz zu Steigerung und Fortschritt werden kann. Insofern kann man in der Tat von einer Ethik der Freude sprechen. Aber Spinozas Teleologiekritik macht auch deutlich, dass seine *Ethik* Freude und die dahin führende »rechte Lebensweise« nicht als Ziele aufstellt, die von freien Subjekten angestrebt werden könnten und sollten. Statt einen Sprung vom Sein zum Sollen zu vollziehen, ist seine *Ethik* insofern normativ, wie ich argumentieren möchte, als sie ihre Leser durch Vorstellungen zunehmender Freude dazu bewegt, die aufgestellten Normen anzustreben. Während besonders im vierten Teil eine sich selbst verstärkende Dynamik der zunehmenden Freude gleichgesinnter Individuen hervorbeschrieben wird, lassen Spinozas Ausführungen sowohl zum Weg als auch zum Ziel dieser Dynamik die Unterscheidung positiver und negativer Affekte zugleich problematisch werden und liefern damit Möglichkeiten, der scheinbar selbstverständlichen, naturgegebenen Normativität zu widerstehen.

Forderungen der Vernunft

Folgt man einer radikal anti-teleologischen Lesart der *Ethik*, wonach grundsätzlich alles mit Notwendigkeit geschieht und durch Ketten wirksamer (d.h. mechanischer) Ursachen zu erklären ist, dann stellt sich die Frage, weshalb die *Ethik* so hartnäckig an einem Vokabular fest-

hält, das psychologisierende und teleologische Beschreibungen begünstigt. Ich möchte nahelegen, dass es zwar zunächst – wie auch am Ende – um eine Übersetzung zwischen einem ontologisch begründeten und einem alltäglichen Sprachgebrauch geht, gewissermaßen dazwischen aber auch etwas anderes auf dem Spiel steht. So kann man insbesondere den dritten Teil noch gut so lesen, als gehe es in erster Linie um den Nachweis, wie alle von der Alltagssprache feingliedrig unterschiedenen Affekte nicht nur in drei Grundaffekte übersetzt werden können, sondern auch, wie ich noch näher ausführen werde, in ein mechanisches Prinzip der Steigerung bzw. Verringerung gepaart mit einer Bestimmung des Geistes, »eher an dieses als an jenes zu denken« – wie Spinoza in der allgemeinen Definition der Affekte am Ende des dritten Teils die Natur der Begierde definiert.⁷¹ Doch wenn im vierten und fünften Teil weiterhin von Streben und von Affekten die Rede ist, gerät die Möglichkeit, sie in ein mechanischeres Vokabular zurück zu übersetzen, über die Entfaltung einer Fortschrittsdynamik und ihre Anknüpfung an ein teleologisches und mithin explizit normatives und moralisches Vokabular allzu leicht in Vergessenheit. So endet der vierte Teil mit der Feststellung, »ein Mensch von starkem Charakter« strebe (conatur) »gut zu handeln und im Zustand der Freude zu sein«, und mit der Ankündigung, der letzte Teil werde nachweisen, was menschliche Tugend vermag, um dies zu erreichen.⁷²

Im Vorwort zum vierten Teil reflektiert Spinoza über das Beibehalten von scheinbar überkommenen Begriffen. Er nimmt seine Kritik an der Annahme metaphysischer Güter im Anhang zum ersten Teil wieder auf, hebt nun aber hervor, dass wir Wörter wie Vollkommenheit und Unvollkommenheit (*perfectio* und *imperfectio*) oder gut und schlecht (*bonum* und *malum*) beibehalten müssen, obgleich sie »nichts Positives in Dingen« anzeigen.⁷³ Spinoza begründet dies damit, dass »wir eine Idee des Menschen bilden möchten [*cupimus*], gleichsam als ein Musterbild der menschlichen Natur [*exemplar naturae humanae*], auf das wir hinschauen sollten«. Überraschend offen blockiert der Satz die Rückübersetzung von Wörtern, die in seiner Ontologie nur überflüssige Unterscheidungen einzuführen scheinen, und rechtfertigt deren Beibehalten allein mit einem Begehren nach Werten, Vorbildern und

⁷¹ E3aff.gen.def, S. 369.

⁷² E4p73s, S. 505.

⁷³ E4prae, S. 379.

Zielen – kurzum mit einem Begehren nach Teleologie, Moral und Ethik. Auf dieser prekären Basis definiert er nun »gut«, »wovon wir mit Sicherheit wissen, daß es ein Mittel ist, dem Musterbild der menschlichen Natur, das wir uns vor Augen halten, näher und näher zu kommen«, und nennt »Menschen in dem Maße vollkommener oder unvollkommener, wie sie dem genannten Musterbild mehr oder minder nahekommen«. ⁷⁴ Zwar bezieht er diese Begriffe auch noch auf die Wirkungsmacht eines Dings, aber diese erfährt insofern eine Umdeutung, als die Definitionen des vierten Teils unter anderem klären, dass Spinoza unter Tugend (*virtute*) und Macht dasselbe versteht. ⁷⁵ Nach einigen Sätzen zu den »Ursachen menschlicher Ohnmacht und Unbeständigkeit« – bei denen es insbesondere darum geht, dass Affekte nur durch andere Affekte gehemmt werden können und was die relative Stärke verschiedener Affekte bestimmt – widmet sich schließlich ein Großteil dieses Teils den »Vorschriften der Vernunft« ⁷⁶ und im Anhang folgt eine geordnete Zusammenfassung dessen, was über »die rechte Lebensweise« dargelegt wurde. ⁷⁷

Es ist, als kämen hier teleologische und normative Vorstellungen zurück, nachdem sie schon einer radikalen Kritik unterworfen und durch mechanische Beschreibungsansätze ersetzt wurden. Allerdings erweisen sich die »Vorschriften der Vernunft« in mehrfacher Hinsicht als zweideutig. Denn die »Vernunft fordert nichts gegen die Natur«, ⁷⁸ weshalb es in erster Linie wiederum um eine Rückübersetzung geht, das heißt darum, das bisher Beschriebene – Conatus als Trägheitsprinzip (Erhalten des eigenen Seins) und Steigerungsprinzip (Vergrößerung der Wirkungsmacht) – als »Gebote der Vernunft« in ein moralisches Register zu übersetzen. So stellt Spinoza fest:

Erstens, daß die Grundlage von Tugend genau dieses Streben ist, das eigene Sein zu erhalten, und das Glück darin besteht, daß ein Mensch imstande ist, sein Sein zu erhalten.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ E4def7, S. 383.

⁷⁶ E4p18s, S. 409.

⁷⁷ E4app, S. 507.

⁷⁸ E4p18s, S. 409.

Zweitens, daß wir nach Tugend um ihrer selbst willen verlangen sollten und daß es nichts gibt, das ihr vorzuziehen ist [...].⁷⁹

Insbesondere geht es nun um den Nachweis, dass es zum eigenen Vorteil ist, auch den Vorteil anderer zu befördern. Denn aus dem Umstand, dass wir zur Erhaltung unseres Seins immer anderer bedürfen, folgert Spinoza, dem Menschen sei »nichts nützlicher als der Mensch«:

nichts Geeigneteres, sage ich, können sich Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem so übereinstimmten, daß die Geister und Körper von allen zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden, daß alle zusammen, soviel sie können, strebten, ihr Sein zu erhalten, und alle zusammen für sich selbst den gemeinsamen Nutzen aller suchten.⁸⁰

Wie im Anschluss noch deutlicher wird, liegt der Akzent hier darauf, dass Egoismus – das »Prinzip [...] daß jedermann gehalten ist, seinen eigenen Vorteil zu suchen« – die Grundlage nicht von »Lasterhaftigkeit«, sondern von »Tugend und Moralität« bildet. Mit anderen Worten sollen die hier aufgestellten Forderungen der Vernunft herkömmliche Moralanforderungen reproduzieren.

Bedeutet dies nun, dass Spinoza moralische Vorschriften aus seiner deterministischen Ontologie herleitet und gewissermaßen einen Sprung vom Sein zum Sollen vollzieht? Zunächst einmal ist anzumerken, dass es sich um einen kaum merklichen Sprung handelt, da es nicht darum geht, dass etwas ganz anderes sein soll, sondern lediglich darum, dass das, was naturgemäß sowieso geschieht, auch geschehen soll. Wenn es überhaupt einen Unterschied gibt, dann deshalb, weil auch das geschehen soll, was naturgemäß nur *tendenziell* geschieht. Die Möglichkeit einer Differenz zwischen einem tendenziellen und einem tatsächlichen Geschehen ist jedoch folgenschwer und bildet den Übergang vom (statistisch) Normalen zum Normativen. Der Übergang lässt sich hier so verstehen, dass eine Vernunft, die der Logik des Eigennutzes und der Steigerung der Wirkungsmacht verpflichtet ist, den Vorteil positiver Rückkopplungsschlaufen erkennt und sieht, wie sich eine Entwicklung, die sich aus einem zufälligen Driften ergibt, beschleunigen und effektiver gestalten lässt. So fordert diese Vernunft nicht nur, dass der Vorteil anderer ebenso anzustreben ist als der eigene, sondern auch,

⁷⁹ E4p18s, S. 411.

⁸⁰ Ebd.

dass andere dazu zu bringen sind, es ebenso zu halten: »vernunftgeleitet werden wir [...] notwendigerweise streben zuwege zu bringen, daß Menschen nach der Leitung der Vernunft leben«. ⁸¹ Dass Spinoza damit nicht zuletzt auf eine Reflektion über »den natürlichen und den staatlichen Zustand des Menschen« ⁸² abzielt, wird durch den letzten Lehrsatz dieses Teils unterstrichen: »Ein Mensch, der sich von der Vernunft leiten läßt, ist freier in einem Staat, wo er nach einem gemeinsamen Beschluß lebt, als in einem Alleinsein, in dem er nur sich selbst gehorcht«. ⁸³

Die Frage, inwiefern Menschen überhaupt fähig sind, den Forderungen zu folgen oder auch nicht zu folgen, kann hier offen bleiben. Jedenfalls bedarf es in meiner Lektüre keiner aktiv intervenierenden Vernunft, damit die Forderungen der Vernunft zumindest tendenziell erfüllt werden, was nicht bedeutet, dass das Aufstellen von Forderungen ohne Wirkung bleibt. Beginn der vierte Teil mit der Frage, weshalb der Mensch »oft gezwungen ist, dem Schlechteren zu folgen, selbst wenn er das Bessere sieht«, so endet er mit der Vision einer Entwicklung, die gleichermaßen utopisch und unwiderstehlich, normativ und ausschließend erscheint. Menschen können »einander entgegengesetzt sein« insofern sie »von Affekten, die Leidenschaften sind, bedrängt werden«, ⁸⁴ aber insofern, und nur insofern, sie »nach der Leitung der Vernunft leben« – so, dass man von ihnen sagen kann, dass sie aktiv sind – »stimmen sie ihrer Natur nach notwendigerweise immer überein«. ⁸⁵ Entscheidend für die Wende von stetem zwischenmenschlichen Konflikt zu einer normativen Spirale der Steigerung des individuellen und gemeinsamen Nutzens erscheint mir aber die These: das »höchste Gut derer, die den Weg der Tugend geben, ist allen gemeinsam, und an ihm können sich alle gleichermaßen innerlich erfreuen«. ⁸⁶ Dabei sei es, wie Spinoza im Hinblick auf seine Ontologie betont, kein Zufall, dass »des Menschen höchstes Gut allen gemeinsam ist«, sondern entspringe »der Natur von Vernunft selbst, [...] weil der Mensch weder sein noch begriffen werden könnte, wenn es nicht in seiner Gewalt stünde, sich an dem beschriebenen höchsten Gut innerlich zu

⁸¹ E4p37, S. 437.

⁸² E4p38s2, S. 443.

⁸³ E4p73, S. 503.

⁸⁴ E4p34, S. 429.

⁸⁵ E4p35, S. 431.

⁸⁶ Ebd., S. 435.

erfreuen«, nämlich an der »adäquate[n] Erkenntnis der ewigen und unendlichen Essenz Gottes«. ⁸⁷

Es ist schwierig, hier keine normative Botschaft zu erkennen, wonach alle ihre Konflikte beilegen, sich von ihren Leidenschaften befreien sollen und stattdessen aktiv werden, sich von der Vernunft leiten lassen, und die adäquate Erkenntnis Gottes als gemeinsames und höchstes Gut verfolgen und sich daran erfreuen sollen. Meine These ist hier, dass die *Ethik* in erster Linie dadurch eine unwiderstehlich normative Dynamik entfaltet und dabei verschiedene Normen wie Konfliktlosigkeit, Aktivität und adäquate Erkenntnis koordiniert, dass sie eine allgemein gültige Unterscheidung von positiven und negativen Affekten mobilisiert und einen Weg von »Menschlicher Knechtschaft« zu »Menschlicher Freiheit« aufzeigt, der nicht zuletzt ein Weg zur »Glückseligkeit«, des Menschen »höchsten Glücks«, ist. Im Folgenden möchte ich zunächst zeigen, dass dies Spinozas Teleologiekritik nicht widerspricht und seine zwischen Mechanik und Teleologie vermittelnde Conatus- und Affektenlehre verstehen lässt, wie erstens aus der Beschreibung dessen, was geschieht und geschehen könnte, Normen entstehen können, wie zweitens jedwede Norm oder Forderung angesichts seiner deterministischen Ontologie ins Leere zu laufen scheint, und wie drittens seine *Ethik* dennoch eine normative Wirkung zu entfalten mag.

Affekte zwischen Teleologie und Mechanik

Spinozas Conatusbegriff nimmt eine eigentümliche Stellung zwischen Mechanik und Teleologie ein. Scheint er aus einer mechanischen Perspektive – im Kontext des kartesischen ›conatus ad motum‹ – verzichtbar und eine letztlich überflüssige Unterscheidung einzuführen, so verhält es sich hinsichtlich angestrebter Werte gerade umgekehrt. Ist das Streben nach Bewegung nichts anderes als die Bewegung selbst und auf diese reduzierbar, so legt Spinoza schon zu Beginn seiner Affektenlehre im dritten Teil nahe, dass angestrebte Werte umgekehrt nichts anderes sind als das Streben selbst und auf dieses reduziert werden können.

In seinen Anmerkungen zum neunten Lehrsatz (»Der Geist strebt [...] in seinem Sein zu verharren«) erklärt Spinoza zunächst die Begriffe ›Wille‹ (voluntas), ›Trieb‹ (appetitus) und ›Begierde‹ (cupiditas) als unterschiedliche Aspekte des Grundbegriffs ›Streben‹ (conatus). Beim Willen

⁸⁷ Ebd., S. 437.

bezieht sich das Streben allein auf den Geist, beim Trieb auch auf den Körper und bei der Begierde spielt zusätzlich noch das Bewusstsein eine Rolle. Daraus schließt er etwas unvermittelt:

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.⁸⁸

Dieser Satz wird zurecht gerne als emblematisch für Spinozas Teleologiekritik zitiert: Werte oder Normen bestimmen unser Streben nicht, sondern wir folgern sie daraus. Damit erklärt Spinoza, dass Normen gerade insofern einer Beschreibung – der Feststellung eines Strebens – folgen, als sie keinen Einfluss darauf haben. Mit anderen Worten findet hier ein Übergang vom Sein zum Sollen statt, aber das Sollen läuft eben deswegen ins Leere. Denn dass wir erstreben, was wir für gut halten, wird zur Tautologie.

Was hier überflüssig erscheint – eine bloße Unterscheidung durch Worte – sind Werte hinsichtlich des sie bestimmenden Strebens. Folgen Werte dem Streben, und nicht umgekehrt, bedeutet dies auch, dass Triebe – d.h. Conatus bezogen »auf den Geist und zugleich auf den Körper«⁸⁹ – Zwecke bestimmen und nicht umgekehrt. So stellt Spinoza im Vorwort des vierten Teils fest: »Was Zweckursache genannt wird, ist nichts weiter als der menschliche Trieb selbst, insofern er als Prinzip oder die wesentliche Ursache von irgendetwas angesehen wird.«⁹⁰

Sind Streben und Trieb gegenüber Zwecken und ihrer Bewertung demnach die fundamentaleren Begriffe, so hebt Spinoza sogleich hervor, dass sie keine ersten Ursachen sind, sondern selbst verursacht sind. Was als Zweckursache (*causa finalis*) angesehen wird – etwa das Bewohnen als Zweckursache für den Hausbau, um diese viel kommentierte Stelle zu Beginn des vierten Teils weiter zu zitieren – ist nichts weiter als ein Trieb, »der der Sache nach eine bewirkende Ursache [*causa efficiens*] ist«.⁹¹ Spinoza führt hier wieder eine Gleichsetzung dessen durch, was »der Sache nach nicht verschieden« ist und sich nur »mit bloßen Worten« unterscheiden lässt. In diesem Fall geht es ihm um eine

⁸⁸ E3p9s, S. 243.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ E4prae, S. 375–77.

⁹¹ Ebd., S. 377.

Identifikation von Zweckursachen und bewirkenden Ursachen, mithin von Teleologie und Mechanik. In der Tat lassen sich Teleologie und Mechanik in vielerlei Hinsicht nicht unterscheiden, da beide gleichermaßen Ursache und Wirkung beziehungsweise Ziel und Streben derart kurzschließen, dass sie miteinander identifiziert werden können und das eine gewissermaßen »nichts anderes« als das andere ist. Insbesondere sind beide Kausalitätsmodelle gleichermaßen deterministisch und lassen keinen Raum etwa für Willensfreiheit. Doch indem Unterscheidungen eingeführt werden – zwischen Ursache und Wirkung, Ziel und Streben, Mechanik und Teleologie – lassen sich die Kurzschlüsse aufbrechen und verschiedentlich entfalten, womit zumindest der Anschein etwa von Freiheit und Zweckmäßigkeit verständlich wird.

Die Gleichsetzung sprachlich unterschiedener Begriffe – oder umgekehrt betrachtet, die Einführung und Zwischenschaltung sprachlich unterschiedener Begriffe – bleibt jedoch mehrdeutig. In diesem Fall scheint es Spinoza letztlich um eine Reduktion von Teleologie auf Mechanik zu gehen. Indem Conatus (als Oberbegriff von Trieben) dabei eine Zwischenstellung einnimmt, erscheint er als zweideutige Kippfigur, je nachdem, womit er verglichen und unter welchem Aspekt er betrachtet wird: Einerseits führt Conatus – als eine Unterscheidung mit »bloßen Worten« – etwas Teleologisches und Psychologisches in die Beschreibung mechanischer Kausalketten ein und begünstigt Vorstellungen von Zweckursachen, erster Ursachen und mithin von Freiheit. Andererseits erlaubt er – insbesondere in der Form eines Triebbegriffs – umgekehrt eine mechanische Reduktion von teleologischen Anschauungen.

Dieser doppelte Aspekt von Conatus lässt unterschiedliche Interpretationen von Spinozas Feststellung verständlich werden, unter der Aussage, das Bewohnen sei Zweckursache eines Hausbaus, verstünden wir »nichts anderes, als daß ein Mensch, weil er sich die Annehmlichkeit des häuslichen Lebens vorstellte, einen Trieb hatte, ein Haus zu bauen.«⁹² Für viele Interpreten drängt sich spätestens hier eine zumindest für Menschen gültige teleologische Interpretation auf, wonach zwar nicht das Ziel selbst, aber zumindest die Vorstellung davon, einen Trieb verursacht, um dieses zu erreichen. Das ›weil‹ lässt sich aber auch epistemologisch statt kausal lesen (der Trieb gibt sich unter anderem durch die Vorstellung seines Ziels zu erkennen), oder aber zwar kausal,

⁹² E4prae, S. 377.

aber unter Berücksichtigung der spezifisch Spinozistischen Auffassung von ›vorstellen‹ oder ›einbilden‹ (imaginare).⁹³ Während im Deutschen das reflexive Verb »sich vorstellen« eine Aktivität des Subjekts nahelegen mag, entspricht Spinozas Verwendung des Passivs – »vitae domesticae commoda imaginatus est« – seiner Auffassung, dass Imagination an verworrene Ideen und somit an passive Affekte oder Leidenschaften, das heißt an externe Bestimmungen, geknüpft ist.

Für die letztere Interpretation spricht nicht zuletzt der Nachdruck, mit dem Spinoza unsere Unkenntnis hinsichtlich der Ursachen unserer Triebe betont und als Schlüssel zur Erklärung der Vor- und Fehlurteile unserer Alltagserfahrung erkennen lässt. Spinoza hebt hervor, dass eine Zweckursache – statt als Trieb selbst und der Sache nach als bewirkende Ursache –

bloß deshalb als erste Ursache angesehen wird, weil Menschen in der Regel die Ursachen ihrer Triebe nicht kennen. Denn sie sind, wie ich schon oft gesagt habe, sich ihrer Handlungen und Triebe bewußt, ohne die Ursachen zu kennen, von denen sie bestimmt werden, nach etwas zu verlangen.⁹⁴

Die Implikation ist hier, dass wir von Zweckursachen nicht sprächen, wenn wir die Ursachen unserer Triebe kennen.⁹⁵ In der Tat besteht Spinoza wiederholt auf diese Unkenntnis mit ähnlichen Formulierungen, und man wird insbesondere an den anti-teleologischen Anhang zum ersten Teil erinnert. Wie schon erwähnt, räumt Spinoza dort etwas zweideutig mit dem Vorurteil von Menschen auf, alle Dinge und Gott selbst »handelten, wie sie selbst, um eines Zweckes willen«. ⁹⁶ Im Anschluss macht er dann aber deutlich, dass sich Menschen auch hinsichtlich ihres eigenen Strebens täuschen und dies nicht lediglich Vor-

⁹³ Siehe beispielsweise Schmid, der darauf hinweist, dass das »weil« zu einer kausalen Lesart verführen könnte, und argumentiert, die Vorstellung der Annehmlichkeit des Bewohnens »ist [...] nichts anderes als das mentale Korrelat des Strebens nach dieser Sache unter dem Attribut des Denkens, und verursacht dieses Streben nicht« (Schmid, *Finalursachen*, S. 282).

⁹⁴ E4prae, S. 377.

⁹⁵ Siehe hierzu auch Carriero, »Spinoza on Final Causality«, S. 141: »I take it that Spinoza is implying that if we were not ignorant of the causes of our appetites (or perhaps even if we were not ignorant of the fact that our appetites are the sorts of things they are, with the sorts of causes that they have), we would drop talk of final causes and stick with appetites or efficient causes.«

⁹⁶ E1app, S. 81.

stellungen von Zwecken betrifft, sondern auch von Freiheit. Aus dem Umstand, dass »Menschen in Unkenntnis der Ursachen von Dingen zur Welt kommen«, folge

dass sich Menschen für frei halten, weil sie sich ihres Triebes und dessen, dass sie mit ihm manches wollen, bewußt sind und an die Ursachen, von denen sie veranlaßt werden, etwas zu begehren und zu wollen, nicht einmal im Traum denken, weil sie sie nicht kennen.⁹⁷

Verleitet die Unwissenheit darüber, »was der Körper kann«, allgemein zur Überzeugung, »daß der Körper bloß auf Geheiß des Geistes bald sich bewegt, bald ruht und sehr vieles verrichtet, was allein von dem Willen des Geistes und dessen Erfindungskunst abhängt«,⁹⁸ so ermöglicht hier die Unwissenheit hinsichtlich der Ursachen von Trieben insbesondere Annahmen von Freiheit und von Zweckursachen. Es versteht sich nicht von selbst, wie diese beiden Annahmen zusammenhängen, da eine streng teleologische Auffassung, wonach unser Streben durch Zweckursachen als erste, durch uns nicht frei bestimmbare Ursachen bestimmt wird, nicht weniger deterministisch ist als eine mechanistische Auffassung, wonach unser Streben durch andere Ursachen bestimmt wird und dieses Streben wiederum bestimmt, was wir für gut halten. Der Gedanke ist hier aber offenbar, dass unser Freiheitsgefühl in der Auffassung besteht, wir selbst könnten unsere Ziele, Werte und Normen frei wählen und unser Streben entsprechend darauf ausrichten.

In einem Brief von 1674 befasst sich Spinoza näher mit verschiedenen Freiheitsbegriffen. Wiederum führt er unser gängiges Freiheitsgefühl auf die Unkenntnis der Ursachen unseres Begehrens zurück, aber zugleich nähert er es eng an den ihm eigentümlichen Freiheitsbegriff an, der als ein Zielpunkt seiner *Ethik* erscheint. So knüpft er unser Freiheitsgefühl direkt an das Trägheitsprinzip der Mechanik und sieht menschliche Freiheit in Analogie mit der freien Bewegung eines Steins:

Dieser Stein wird sicherlich, der sich doch nur seines Strebens bewußt und durchaus nicht indifferent ist, der Meinung sein, er sei vollkommen frei und verharre nur darum in seiner Bewegung, weil er es so wolle. Und das ist jene menschliche Freiheit, auf deren Besitz alle so stolz sind und die doch nur darin besteht, daß die Menschen sich ihres Begehrens bewußt sind, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, nicht

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ E3p2s, S. 229.

kennen. So hält sich das Kind für frei, wenn es nach Milch begehrt, [...].⁹⁹

Es geht Spinoza hier nicht darum, einen Freiheitsbegriff zu kritisieren, der an ein ungehindertes Streben im Sinne des Trägheitsprinzips geknüpft ist. Vielmehr scheint dies genau Spinozas eigentümlichem Freiheitsbegriff zu entsprechen, der gänzlich ohne Willensfreiheit auskommt. So impliziert Spinozas Freiheitsbegriff keine geringere Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit als die Mechanik. Er setzt, wie er wenige Zeilen vorher schrieb, »die Freiheit nicht in den freien Willen, sondern in die freie Notwendigkeit«. Doch er beschränkt den Begriff auf dasjenige Ding, das »nur aus der Notwendigkeit seiner Natur existiert und handelt«¹⁰⁰ oder, wie er in der *Ethik* definiert, »das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein von sich her zum Handeln bestimmt wird.«¹⁰¹ Mit anderen Worten ist es für Spinozas Freiheitsbegriff nicht ausreichend, dass ein Ding entsprechend seines Conatus ungehindert in seinem Sein verharrt. Selbst wenn Conatus nichts anderes als die wirkliche Essenz eines Dings ist, täuscht man sich in seiner Freiheit, wenn man seinem Streben zwanglos nachgeht und sich mit seinem Streben identifiziert, ohne nach dessen Ursachen zu fragen. Entscheidend ist vielmehr, ob nur interne oder auch äußere Ursachen den Conatus bestimmten und das Ding in seiner wirklichen Essenz existieren ließen.

Eine derartige Definition von Freiheit bildet nicht nur insofern ein Kernproblem der *Ethik*, als deren Forderungen der Vernunft ohne Willensfreiheit ins Leere zu laufen drohen, sondern auch als sie unverständlich werden lässt, wie etwas jemals frei werden kann. Ihr zufolge ist nämlich offenbar entscheidend, dass ein Ding immer schon von seiner Natur bestimmt ist und nicht – wie der bewegte Stein – durch externen Einfluss in seinem Streben bestimmt wurde. Bestenfalls kann es gewissermaßen einen immer schon freien Teil haben, dessen Macht sich – etwa über positive Rückkopplungsschleifen – gegenüber externen Bestimmungen seines Strebens steigert. Doch es bleibt das sich hier abzeichnende Grundproblem, wie eine Vernunft, in deren Natur es liegen soll, Dinge als notwendig und somit »unter einem bestimmten

⁹⁹ Baruch de Spinoza, *Briefwechsel*, übers. v. Carl Beghardt (Hamburg: Felix Meiner, 1986), 58. Brief, S. 236.

¹⁰⁰ Ebd., S. 235.

¹⁰¹ E1Def7, S. 7.

Aspekt von Ewigkeit wahrzunehmen«, ¹⁰² Veränderung und Entwicklung denken kann. Ich komme darauf zurück und halte zunächst fest, dass für das Streben nach höherer Wirkungsmacht, Aktivität und adäquatem Wissen, das ich als gerichtetes Driften beschrieben habe, externe Einflüsse entscheidend sind. In der Tat spielen bei dem Weg zur Freiheit, den die *Ethik* aufzeichnet, Leidenschaften, das heißt passive Affekte oder Affekte, von denen wir keine adäquate, sondern nur eine partielle Ursache sind, eine wesentliche und durchaus positive Rolle.

Für andere Affekte gilt in gesteigerter Form, was ich schon speziell vom Conatusbegriff sagte, dass sie nämlich eine vermittelnde Funktion übernehmen, die sie zweideutig werden und zwischen verschiedenen Aspekten kippen lässt. Damit meine ich nicht so sehr, dass sie als Affektionen eines Körpers durch einen anderen relational definiert sind, sondern dass sie auf eine Weise definiert werden, die einerseits gut zu einer quantifizierbaren Mechanik passt und andererseits etwas Qualitatives und Geistiges enthält. Spinoza definiert zu Beginn des dritten Teils:

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. ¹⁰³

Auf die merkwürdige Verdoppelung in dieser Definition – das »und zugleich« – werde ich noch zurückkommen und hier erst noch auf einen verwandten Aspekt der Zweideutigkeit von Spinozas Affektauffassung hinweisen. So schließt er, nachdem er vielerlei verschiedene Affekte definiert und erläutert hat, mit einer Beobachtung, die einerseits bemerkenswert reduktiv erscheint, andererseits aber für diese Reduktion ein Vokabular verwendet, das qualitativer und subjektiver Natur ist und teleologische Vorstellungen der Alltagssprache begünstigt:

Aus den hier erläuterten Definitionen der Affekte geht im übrigen klar hervor, daß sie alle in Begierde, Freude oder Trauer ihren Ursprung haben, oder besser, daß sie nichts neben diesen drei sind; doch wird jeder von ihnen wegen der unterschiedlichen Bezüge und äußerlichen Merkmalen, die er hat, in der Regel mit einem je anderen Namen bezeichnet. ¹⁰⁴

¹⁰² E2p44c, S. 191.

¹⁰³ E3def3, S. 223.

¹⁰⁴ E3def.aff, S. 369.

Zweideutig bleibt bei dieser Doppelbewegung, ob hiermit vielfältige Gefühls- und Bewusstseinszustände auf die Quantität der Wirkungsmacht und ihrer Änderung reduziert, oder ob umgekehrt diese Größen qualitativ aufgeladen werden und mithin eine vitalistische Bedeutung erhalten, zumal ja Affekte nicht auf menschliche oder auch nur lebende Dinge beschränkt sind. Anders formuliert stellen Affekte und deren ungekannte Ursachen einerseits nicht nur die Willensfreiheit, sondern auch die Möglichkeit vernunftgeleiteten Handelns infrage, andererseits schieben sie sich – etwa im Gegensatz zu Instinkten und Reflexhandlungen – in eine deterministische Kausalkette ein und schaffen somit einen Raum für Entscheidungen, die als frei erscheinen können. So meinen wir uns von unserem Begehren und unseren Erfahrungen und Erwartungen positiver bzw. negativer Affekte leiten lassen zu können, ohne gezwungen zu sein, ihnen zu folgen. Spinoza bestreitet dies nicht weniger als etwa Sigmund Freud, aber wie jener lässt er die Unterscheidung positiver und negativer Affekte und deren Bezug zum Streben so komplex und letztlich paradox werden, dass sich tatsächlich ein Raum für Entscheidungen oder zumindest Bifurkationsmöglichkeiten eröffnet.

Freud setzt insofern das Projekt etwa von John Locke und Étienne Bonnot de Condillac fort, dass er versucht die ontogenetische Entwicklung menschlichen Erkennens und Verhaltens allein auf der Basis einer natürlich vorgegebenen Lust-Unlust-Unterscheidung gepaart mit dem Lustprinzip – wonach wir nach Lust und der Vermeidung von Unlust streben – zu denken.¹⁰⁵ Während sich auch etwa das Realitätsprinzip gut in diesen Ansatz einfügt, wird nicht zuletzt mit dem *Jenseits des Lustprinzips* deutlich, dass es eines anderen, diametral entgegengesetzten Prinzips bedarf. Freud versucht die entstehenden Konflikte und Paradoxien verschiedentlich zu lösen, unter anderem durch Einführung des Todestriebs und der Hierarchisierung verschiedener Prozesse, sodass etwa der Zwang, Unlustvolles zu wiederholen, dem Lustprinzip nicht widerspricht, sondern den Versuch darstellt, durch Bindung unge-

¹⁰⁵ Siehe etwa die Narrationen zur Entwicklung des Lust-Ichs und Real-Ichs in Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, 19 Bde (Frankfurt a.M.: Fischer, 1991), XIV, S. 419–506 (S. 424–25) und »Triebe und Triebchicksale«, in *Gesammelte Werke*, X, S. 209+32, sowie *Entwurf einer Psychologie* (1895), in *Gesammelte Werke*, Nachtragsband, S. 375–486.

bundener Affekte die Voraussetzung für sein Einsetzen zu schaffen.¹⁰⁶ Ebenso gut ließe sich aber davon sprechen, dass die eindeutige Unterscheidung und Definition von Lust und Unlust – als Minderung bzw. Steigerung von Spannung – infrage zu stellen ist. So steht etwa der Begriff der *jouissance* für eine Form von Lust, die sicherlich begehrt ist, aber im Rahmen der Freudschen Lustdefinition unverständlich paradox erscheint. Letztlich muss man vielleicht von einer grundlegenden Ununterscheidbarkeit von Lust und Unlust ausgehen, welche die materielle Grundlage für unterschiedliche, wechselseitig sich widersprechende Lustorganisationen bildet und damit die Frage nach einer Ethik der Psychoanalyse aufwirft.¹⁰⁷

Während sicherlich Vorsicht geboten ist, etwa Spinozas Verweis auf unsere Unkenntnis hinsichtlich körperlicher Vermögen mit dem Freudschen Begriff des Unbewussten engzuführen,¹⁰⁸ erscheint mir in der Bedeutung der sowohl grundlegenden als auch letztlich instabilen Lust-Unlust-Unterscheidung eine aufschlussreiche Bezugsmöglichkeit gegeben. So stößt, wie ich zeigen möchte, Spinozas *Ethik* letztendlich auf ähnliche Komplikationen wie Freud, insofern sie ein »Musterbild der menschlichen Natur« zu bilden begehrt, »auf das wir hinschauen sollten«, und mit dessen Verwirklichung höchste Freude verbindet. Zugleich bietet sie aber auch eine Beschreibungsalternative, die ihre normative Wirkung sowohl erklärt als auch unterminiert.

Ein Schlüssel hierzu bildet Spinozas Definition der Grundaffekte und der merkwürdige Umstand, dass es trotz der emphatischen Reduk-

¹⁰⁶ Siehe Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in *Gesammelte Werke*, XIII, S. 1–69 (S. 36). So gesehen widerspricht der Todestrieb dem Lustprinzip nicht, sondern begründet es. Vgl. Gilles Deleuze, »Sacher-Masoch und der Masochismus«, in *Venus im Pelz*, hg. v. Leopold von Sacher-Masoch (Frankfurt a.M.: Insel, 1980), S. 163–281 (S. 259–60).

¹⁰⁷ Den hier skizzierten Ansatz habe ich an anderer Stelle weiter ausgeführt. Siehe u. a. Christoph F. E. Holzhey, »Paradoxe Lust als das Unbewusste wissenschaftlicher Kränkungen«, in *Das Unbewusste. Krisis und Kapital der Wissenschaften: Studien zum Verhältnis von Wissen und Geschlecht*, hg. v. Christina von Braun, Dorothea Dornhoff u. Eva Johach (Bielefeld: transcript, 2009), S. 157–72 und Christoph F.E. Holzhey, »Lacans Antigone. Zur Normativität des Lustprinzips und dessen Jenseits«, in *Normativität des Körpers*, hg. v. Anne Reichold u. Pascal Delholm (Freiburg im Breisgau: Alber, 2011), S. 164–85.

¹⁰⁸ Zu einer »Konfrontation zwischen Spinoza und Freud« siehe Monique David-Ménards Beitrag in diesem Band.

tion – »außer diesen dreien [Begierde, Freude, Trauer] lass ich keinen weiteren Affekt als Grundaffekt gelten«¹⁰⁹ – doch noch drei und zwar untereinander heterogene Grundaffekte sind. Trotz einiger Mehrdeutigkeiten definiert Spinoza Freude und Trauer durchweg über die Vermehrung bzw. Verminderung einer skalaren Größe und somit als ein sich wechselseitig ausschließendes Gegensatzpaar, das seit dem 19. Jahrhundert nicht ganz zu Unrecht oft mit dem Begriffspaar Lust und Unlust übersetzt wird.¹¹⁰ Für mein weiteres Argument ist bedeutend, dass Spinoza in seinen direkten Definitionen Freude und Trauer auf die Vermehrung bzw. Verminderung von Vollkommenheit bezieht.¹¹¹ Der Begriff von Vollkommenheit [perfectio] erweist sich nämlich als zweideutig. Während er sich, wie schon besprochen, zu Beginn des vierten Teils auf ein angestrebtes Musterbild bezieht und benennt, wie sehr ihm etwas nahekommt – das heißt gewissermaßen den Grad der Fertigstellung: perfectus als fertig – verwendet Spinoza den Begriff bis dahin durchwegs in einem immanenten Sinne, der an den Grad von Wirkungsmacht oder auch Realität geknüpft ist.¹¹² Insbesondere lässt die

¹⁰⁹ E3p11s, S. 245.

¹¹⁰ Siehe hierzu z.B. Ulrich Johannes Schneider, »Zur Geschichte und zur Kritik philosophischer Übersetzungen«, in *Das Problem der Übersetzung. Le problème de la traduction*, hg. v. Günter Abel (Berlin: Berlin Verlag, 1999), S. 127–49, der die im 19. Jahrhundert vollzogene Angleichung von Spinozas »Paarung von ›laetitia‹ und ›tristitia‹ mit Kants Begriffspaar ›Lust‹ und ›Unlust‹« problematisiert. Allerdings wird auch im Englischen das weiter greifende Gegensatzpaar *pleasure* und *pain* in Übersetzungen genutzt. Sicherlich hat Spinozas *tristitia* wenig mit dem zu tun, was wir heute unter Trauer verstehen würden. Die verwendete Meiner-Ausgabe beschränkt »Lust« auf *titillatio*, was Spinoza als einen Unterbegriff von *laetitia* versteht: »Des weiteren nenne ich den Affekt der Freude [laetitia], der auf den Geist und zugleich auf den Körper bezogen ist, Lust [titillationem] oder Heiterkeit [hilaritatem] und den diesbezüglich der Trauer Schmerz [dolorem] oder Schwermut [melancholiam]«, wobei »Lust und Schmerz einem Menschen dann zugesprochen werden, wenn einer seiner Teile mehr affiziert ist als die übrigen, Heiterkeit und Schwermut dagegen, wenn alle Teile gleichermaßen affiziert sind« (E3p11s, S. 245). Auch bei den Begriffen »cupiditas« und »potentia agendi« könnte man fragen, inwiefern verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten – etwa als Begierde oder Begehren, bzw. Wirkungsmacht oder Tätigkeitsvermögen – Angleichungen an verschiedenartige Theoriebildungen begünstigen.

¹¹¹ E3p11s, ; def.aff2 u. 3.

¹¹² Im Anhang zum ersten Teil klärt Spinoza beispielsweise: »die Vollkommenheit von Dingen ist allein nach deren Natur und Macht zu ermessen; nicht jedoch sind Dinge mehr oder minder vollkommen, weil sie die Sinne der Menschen

Beweisführung des dritten Teils deutlich werden, dass die Definition von Freude und Trauer dem ersten Teil seiner Affektdefinition entspricht: »Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird.«¹¹³

Spinozas Definition von Freude und Trauer ist so in vielerlei Hinsicht vergleichbar mit Freuds Definition von Lust und Unlust, die sich ebenfalls auf die Veränderung einer skalaren, aus der Mechanik stammenden Größe bezieht, nämlich Spannung.¹¹⁴ Freilich knüpft Spinoza positive Affekte an eine Steigerung, Freud dagegen an eine Reduzierung, doch diesen Umstand sollte man nicht überbewerten, etwa in dem Sinne, dass Spinoza eine positivere, prinzipielle beliebig steigerbare Vorstellung von Freude hat, während sie bei Freud durch den Nullpunkt – oder auch eine Minimalkonstante – beschränkt erscheint.¹¹⁵ Jedenfalls finden sich bei Spinoza auch Formulierungen, die an Freuds Lustprinzips erinnern, wie etwa:

All das, von dem wir uns vorstellen, daß es zur Freude beiträgt, streben [conamur] wir herbeizuführen; all das aber von dem wir uns vorstellen,

erfreuen oder abstoßen oder weil sie der menschlichen Natur zuträglich oder abträglich sind« (E1app, S. 95). Und im zweiten Teil definiert er: »Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe« (E2def6, S. 101).

¹¹³ E3def3, S. 223.

¹¹⁴ Freilich bedeutet dies nicht, dass Freude und Trauer bzw. Lust und Unlust rein körperlich zu verstehen sind. Aber es ist sicher kein Zufall, dass Spinoza diese Begriffe in der Anmerkung zu einem Lehrsatz definiert, der die Parallelität von Körper und Geist unterstreicht: »Was auch immer die Wirkungsmacht unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt unseres Geistes Macht des Denkens.« Während der Beweis lediglich aus dem Verweis auf zwei Lehrsätze des zweiten Teils besteht, stellt die Anmerkung eine Identifikation von Wirkungsmacht und Vollkommenheit her und definiert erstmals Freude und Trauer als Leidenschaften des Geistes: »Wir sehen also, daß der Geist große Veränderungen erleiden und bald zu einer größeren, bald zu einer geringeren Vollkommenheit übergehen kann; diese beiden Formen des Erleidens erklären uns die Affekte der Freude und Trauer. Unter Freude will ich demnach im folgenden diejenige Leidenschaft verstehen, in der der Geist zu einer größeren Vollkommenheit übergeht; unter Trauer hingegen diejenige, in der er zu einer geringeren Vollkommenheit übergeht« (E3p11; S. 243–45).

¹¹⁵ Weder Spinoza noch Freud verpflichten sich nämlich auf ein lineares Verhältnis von Lust zur Änderung und beide sind etwa mit dem Weberschen Gesetz kompatibel, bei dem der in beide Richtungen unbeschränkte Quotient $\Delta x/x$ relevant ist.

daß es ihr widerstreitet, also zur Trauer beiträgt, streben wir zu beseitigen oder zu zerstören.¹¹⁶

Doch wenn das Lustprinzip aus der Unterscheidung von Lust und Unlust, Freude und Trauer bzw. den Vorstellungen davon, das folgen lässt, wonach wir streben (conamur), dann verwundert es, dass Begierde – als Trieb mit dem Bewusstsein des Triebes, der wiederum als Streben (conatus) bezogen auf den Geist und zugleich auf den Körper definiert ist¹¹⁷ – gleichberechtigt neben Freude und Trauer als Grundaffekt aufgefasst wird.

Wenn es drei Grundaffekte geben soll, von denen zwei über eine Vermehrung bzw. Verminderungen definiert sind, dann erschiene es systematisch stimmig, wenn der dritte einem Gleichbleiben entspräche. Statt als Konstanz definiert Spinoza aber Conatus nicht nur im Sinne des Trägheitsprinzips als Streben, im Sein zu verharren und somit Veränderungen zu widerstreben, aber er setzt dieses Streben mitunter auch mit der in Frage stehenden Größe, der sich verändernden bzw. gleichbleibenden Wirkungsmacht, gleich.¹¹⁸ Der Unterschied mag geringfügig erscheinen, aber letzteres hat die Folge, dass die drei Grundaffekte sich nicht wechselseitig ausschließen wie Vermehrung, Verringerung und Konstanz oder, Freude, Trauer und Indifferenz, sondern, dass Begierde gleichzeitig mit einem der beiden anderen Grundaffekt auftreten kann und sogar muss. Mehr noch: Nun erscheint Begierde als der grundlegendere Affekt, insofern sie – Conatus bzw. die Wirkungsmacht – als die Essenz eines Einzeldings aufgefasst wird, und Freude und Trauer lediglich als deren Modifikation.

Somit lässt sich ein »Prioritätsproblem« feststellen, das eng mit der schon besprochenen Kausalitätsumkehr Spinozas zusammenhängt, wonach nicht Werte unser Streben bestimmen, sondern unser Streben bestimme, was wir für gut halten, und das den Kern für widerstrebende Interpretationen der *Ethik* bildet.¹¹⁹ Diese Problematik setzt sich in

¹¹⁶ E3p28, S. 273.

¹¹⁷ E3p9s, S. 243.

¹¹⁸ So setzt Spinoza nicht nur Körper und Geist, sondern auch deren Macht und Streben parallel: »Das Streben des Geistes, d. h. seine Macht im Denken, und das Streben des Körpers, d. h. seine Macht im Wirken, sind [...] von Natur aus gleich und auf einmal« (E3p28d, S. 273).

¹¹⁹ Siehe Justin Steinberg, »Affect, Desire, and Judgement in Spinoza's Account of Motivation«, *British Journal for the History of Philosophy*, 24.1 (2016), S. 1–21.

rezenten Theoriebildungen fort, wenn etwa Deleuze – bei aller anderweiter Affinität – seine Differenz zu Foucault zuletzt daran festmacht, dass jener Lust priorisiert, während er selbst das Begehren als fundamentaler betrachtet.¹²⁰ Die subtile Differenz, die dabei auf dem Spiel steht, wird schon daran deutlich, dass sich beide gleichermaßen gegen eine normative psychoanalytische Betrachtungsweise wenden und der Priorität und bestimmenden Rolle eines Mangels – einer Lebensnot – widersprechen. Während Foucault das »Wort ›Begehren‹ nicht leiden« kann, weil er es »unwillkürlich« mit der Vorstellung eines Mangels verbindet, d.h. mit der Vorstellung, dass Begehren gemäß dem Lustprinzip an die Vermeidung einer Unlust und an das Füllen eines Mangels geknüpft ist, erträgt Deleuze »kaum« das Wort »Lust«, welches ihm unwiderruflich mit der Vorstellung der Reduktion, der Wiederherstellung eines Gleichgewichts und der Auslöschung von Begehren verbunden ist.¹²¹ Angesichts der von ihm erstellten Grundsatzentscheidung hinsichtlich einer Priorisierung von Begehren oder Lust ist verständlich, dass Deleuze sich für Spinozas Conatuslehre interessiert, die in der Tat als eine Inspirationsquelle für seinen Begehrens begriff gelten kann, aber es mag verwundern, dass er Spinoza zugleich auch affirmativ eine Ethik der Freude zuschreibt. Deleuze scheint diese Spannung dadurch zu lösen, dass er innerhalb von positiven Affekten eine radikale und normative Differenz zieht und nur Lust im engeren Sinne von *plaisir* verwirft, während er Freude (*joie*) im Sinne einer paradoxen *jouissance* gelten lässt. Spinoza hingegen, so meine These, setzt positive Affekte radikal in Kontinuität, indem er sie auf einen Grundaffekt reduziert, und begegnet dem Prioritätsproblem stattdessen dadurch, dass er sie ohne Kausalitätsbeziehung mit dem anderen, offenbar heterogenen Grundaffekt, der Begierde, verknüpft.

So legen Spinozas Definitionen von Affekten in der Tat nahe, dass Affekte generell zwei Komponenten haben, einerseits den Aspekt der Freude oder Trauer, andererseits den der Begierde. Der dritte Teil schließt mit einem Vorschlag für eine »Allgemeine Definition der Affekte«,¹²² wonach Affekt zunächst als »verworrene Idee« und darauf-

¹²⁰ Gilles Deleuze, *Lust und Begehren*, übers. v. Henning Schmidgen (Berlin: Merve, 1996).

¹²¹ Ebd., S. 30–31.

¹²² Im dritten Teil erscheint »Allgemeine Definition der Affekte« als Sektionsüberschrift analog zu »Vorwort«, »Definitionen«, »Postulate« und »Definitionen der Affekte«, obgleich der vorhergehende Satz eine etwas zweideutige Ein-

hin – wie die Erläuterung am Ende hervorhebt – zweiteilig definiert wird:

Schließlich habe ich noch hinzugefügt, »und von der, wenn sie gegeben ist, der Geist bestimmt wird, eher an dieses als an jenes zu denken«, um außer der Natur von Freude und Trauer, die der erste Teil der Definition erklärt, auch die Natur von Begierde zum Ausdruck zu bringen.¹²³

Retroaktiv wird somit deutlich, dass »Begierde« nichts anderes ist, als was in der anfänglichen Definition wie auch in der allgemeinen Definition am Ende in der Tat als eine lediglich hinzugefügte, in allen Affekten ebenfalls vorkommende Komponente von Affekten erscheint, nämlich der Zusatz »und zugleich die Ideen dieser Affektionen«¹²⁴ bzw. »und von der [...] der Geist bestimmt wird, eher an dieses als an jenes zu denken«. Somit hat jeder Affekt zwei Aspekte – Freude bzw. Trauer und Begierde –, die notwendig zusammen auftreten, gleichermaßen durch den Affekt bestimmt werden und somit in keiner teleologischen oder mechanisch-kausalen Beziehung zueinander stehen.

Wie ich zu zeigen suchte, bedarf es gemäß Spinozas Beweisführung keiner teleologischen Annahmen – keines Strebens nach Werten oder Zielen –, um eine Tendenz in Richtung gesteigerter Wirkungsmacht zu erklären. Dies gilt auch insbesondere für den eben zitierten 28. Lehrsatz, der als Lustprinzip teleologischen Auffassungen Vorschub leistet (wir streben und handeln, um Lust zu steigern und Unlust zu minimieren). Denn in Spinozas Beweis ist wiederum der schon besprochene zwölfte Lehrsatz (Der Geist strebt sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt) entscheidend, der in meiner Lektüre nicht-teleologisch im Sinne eines gerichteten Driftens bewiesen wird (wenn etwas die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt, strebt der Geist stärker danach, in der entsprechenden Vorstellung zu verharren, als wenn es sie vermindert).

Wenn Spinoza stattdessen umgekehrt dem Streben zuschreibt, dass es definiert, was für ein Gut oder eine Quelle von Lust gehalten wird, so ist dieses Streben selbst nicht primär. Es gibt kein ureigenes Begehren zu entdecken, welches das Wesen eines Individuums ausma-

schränkung zu enthalten scheint, dass sich die Definition nämlich lediglich auf Affekte bezieht, »insofern sie allein auf den Geist bezogen sind« (S. 369).

¹²³ E3def.aff, S. 371.

¹²⁴ E3def3, S. 223.

chen würde. Vielmehr wird das Begehren von Affekten bestimmt und es bedarf gerade einer beständig störenden Umgebung, damit ein Individuum einen Möglichkeitsraum durchlaufen kann, aus dem es die bevorzugten Konstellationen insofern auswählt, als dort seine Wirkungsmacht und somit sein Streben im entsprechenden Zustand zu verharren am größten ist. Der Prozess wird durch kein Streben nach wie auch immer gewusster oder geahnter Lust gesteuert, tendiert aber dennoch zu einer Produktion von Lust. Der Prozess ist somit nicht normativ, führt aber gewissermaßen zu Normen, die sich in dem höchst individuell idiosynkratischen gerichteten Driften erweisen.

Dabei hängt, wie schon hervorgehoben, das, was in einem derartigen gerichteten Zufallsprozess geschieht und entsteht, nicht so sehr vom Conatus ab, der immer nur darauf aus ist, im jeweiligen Zustand zu verharren, und auch nicht direkt von den zufälligen Umwelteinflüssen, sondern von der spezifischen Art und Weise, wie sich die Wirkungsmacht eines Dings vermindert oder verstärkt, wenn es affiziert wird. Genau dies sind aber die Affekte eines Dings, verstanden als ein Vermögen der Affizierbarkeit. Insofern scheint man doch von natürlichen, objektiven Werten eines Dings sprechen zu können. Sie hängen nicht vom Conatus selbst ab und brauchen nicht dem zu entsprechen, was das Ding für gut hält. Stattdessen sind diese Werte, die dem Geschehen eine Richtung geben, in der spezifischen Reaktivität eines Dings kodiert – wie seine Wirkungsmacht durch bestimmte Affektionen verändert wird – und werden beim Durchwandern des Möglichkeitsraums gewissermaßen entdeckt und erforscht.

Dies bedeutet, dass Begehren und Lust/Unlust zwar auf unterschiedliche Weise aufeinander bezogen sein können: Erwartete und erinnerte Lust haben Einfluss auf das Begehren, das Begehren bestimmt, was für gut und lustvoll gehalten wird. Diese Beziehungen aber sind kontingent und unzuverlässig, so dass Erwartungen zwangsläufig enttäuscht werden. Die Vorstellung, dass etwas zur Freude beiträgt, ist zwar selbst schon lustvoll und wird aufgrund der gesteigerten Wirkungsmacht fixiert, aber dies bedeutet nicht, dass deren Realisierung tatsächlich zu einer Steigerung der Wirkungsmacht führt. Letztlich stehen Begehren und Lust weder in einem teleologischen noch einem mechanischen Verhältnis zueinander, sondern werden gleichermaßen durch Affekte bestimmt. Sie haben gleichermaßen Einfluss auf die Dynamik, die jedoch weitgehend von externen Affektionen angetrieben wird, die für das Individuum zufällig sind.

4. PARADOXIEN DER FREUDE

Wenn nun Spinozas *Ethik* eine unwiderstehlich normative Dynamik zu entfalten scheint, dann liegt es daran, so möchte ich behaupten, dass sie eine Unterscheidung von positiven und negativen Affekten mobilisiert und einen Weg zum »höchsten Glück« aufzeigt. Es scheint unmöglich, die Beschreibung eines solchen Weges rein deskriptiv als Ethologie zu lesen und nicht verknüpft mit dem Gebot, ihm zu folgen. Wie könnte man so einem Weg auch nicht folgen wollen?

Diese Frage stellt sich Spinoza zwar nicht direkt, aber sie beginnt sich mit den zu Beginn des vierten Teils gestellten Grundfragen abzuzeichnen, nämlich weshalb der Mensch »oft gezwungen ist, dem Schlechteren zu folgen, selbst wenn er das Bessere sieht« und »was es in den Affekten an Gutem oder Schlechtem gibt«. ¹²⁵ Spinoza erklärt nicht lediglich, dass uns Leidenschaften – das heißt Affekte, bei denen wir passiv kontingenten Affektionen ausgesetzt sind – davon abhalten, gemäß unserer Natur zu handeln. Vielmehr zeigt er auch, dass »die wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten keinen Affekt hemmen kann, insofern sie wahr ist, sondern allein, insofern sie als ein Affekt angesehen wird«. ¹²⁶ Sätze wie diese machen deutlich, dass die *Ethik* nicht darauf aus sein kann, einen Weg zur Glückseligkeit zu vermitteln, damit ihre Rezipienten lernen, das Bessere zu erkennen, und sich dafür entscheiden. Während dies all ihren deterministischen Prämissen widersprechen würde, so heißt dies nicht, dass die *Ethik* ohne Wirkung bleiben muss, sondern lediglich, dass sie nicht als Erkenntnis, sondern als Affekt wirkt. Eine Begierde, die der Erkenntnis »entspringt«, ist zwar meist schwächer als Begierden anderen Ursprungs ¹²⁷ – besonders, wenn sie sich auf die Zukunft ¹²⁸ oder auf kontingente Dinge ¹²⁹ bezieht – aber sie kann dennoch innerhalb positiver Rückkopplungsschlaufen eine Wirkung entfalten. Mit anderen Worten, die *Ethik* macht eine normative Intervention und erklärt zugleich, wie sie dies tun kann, ohne den Boden der mechanischen Determinierung zu verlassen und etwa Willensfreiheit anzunehmen, nämlich indem sie ihre Leser affiziert und damit deren Vorstellungen und Begehren bestimmt.

¹²⁵ E4prae, S. 373.

¹²⁶ E4p14, S. 403.

¹²⁷ E4p15, S. 403.

¹²⁸ E4p16, S. 405.

¹²⁹ E4p17, S. 407.

Freilich darf in letzter Konsequenz auch der Intervention der *Ethik* keine Intention untergeschoben werden. Doch so schlüssig die Auffassung ist, dass die *Ethik* selbst – wie alles andere – durch ein gerichtetes Driften entstanden ist und nicht aufhört, die Wirkungsmacht der Rückkopplungsschleifen unter Beweis zu stellen, so sehr scheint man sich damit in unauflösbare Widersprüche, Zirkelschlüsse und Paradoxien zu verwickeln. Denn die *Ethik* scheint ihre Effektivität in dem zu begründen, was sie selbst als verworrene Ideen analysiert, etwa in dem von ihr projizierten und begehrten »Musterbild« Vernunft geleiteter Menschen und deren Glück, wenn sie mit anderen, ihrer Natur nach übereinstimmenden Menschen in einem Staat zusammenleben. Mit etwas anderen Worten: Es ist letztlich unklar, wie Fortschritt und Änderung überhaupt vernünftig gedacht werden können, wenn es für Spinoza »in der Natur der Vernunft [liegt], Dinge nicht als zufällig, sondern als notwendig zu betrachten«¹³⁰ und damit »unter einem bestimmten Aspekt von Ewigkeit wahrzunehmen«.¹³¹

Derartige Paradoxien mögen Zweifel an den Sätzen und Normen der *Ethik* erregen und erhebliche Interpretationsspielräume eröffnen, aber sie lassen die normative Wirkung unberührt, solange diese wesentlich auf der Verheißung positiver Affekte beruht. Allerdings erweist sich bei genauerer Betrachtung die Definition von Freude, die menschliches Verhalten leiten soll, als instabil, widersprüchlich und letztlich paradox. Doch während Paradoxien unter dem Aspekt von Vernunft und Erkenntnis bestenfalls zu einer defizitär erscheinenden, unentschiedenen Unbestimmtheit führen, können sie unter dem Aspekt des Affektiven gerade Quelle von höchster Lust und Bedeutung werden.

Dass Widersprüche im Begriff der leitenden Freude nicht weiter auffallen, liegt auch daran, dass sich im Laufe der *Ethik* Lust von seiner ursprünglichen Definition löst, sich durch Assoziation mit anderen Werten wie Vollkommenheit, Aktivität, adäquate Erkenntnis und Freiheit beständig wandelt, und letztlich als unbestimmter, unverständlich widersprüchlicher, aber dennoch unter Rückgriff auf vergangene Lusterfahrungen imaginierbarer Wert an sich erscheint.

Nachdem recht früh im dritten Teil Freude bzw. Trauer als Leidenschaften, das heißt als passive Übergänge des Geistes zu größerer bzw.

¹³⁰ E2p44, S. 189.

¹³¹ Ebd., S. 191.

geringerer Vollkommenheit, definiert wurden,¹³² werden Leser vom 58. Lehrsatz überrascht, der plötzlich aktive Freude zulässt:

Außer der Freude und der Begierde, die Leidenschaften sind, gibt es andere Affekte der Freude und Begierde, die uns zukommen, insofern wir aktiv sind.¹³³

Der Beweis beruft sich auf Spinozas Verknüpfung von Aktivität und adäquaten Ideen sowie auf die Freude des Geistes, wenn er »sich selbst und seine Wirkungsmacht betrachtet«.¹³⁴ Diese Freude folgt wiederum aus der Unterstellung, dass der Geist bei Selbstbetrachtung »zu einer größeren Vollkommenheit« übergeht.¹³⁵ Von nun an erscheint es klar, dass das Ziel der *Ethik* Aktivität und der Genuss immer aktivere Freuden ist.

In seiner detaillierten Rekonstruktion von Spinozas *Ethik* merkt Deleuze an, man müsse

ganz offensichtlich zwei Momente der Vernunft oder der Freiheit unterscheiden: die Vergrößerung des Tätigkeitsvermögens durch die Anstrengung, ein Maximum an freudigen passiven Affektionen zu empfinden und dadurch in das letzte Stadium überzugehen, wo das Tätigkeitsvermögen so weit vergrößert ist, daß es fähig wird, selbst aktive Affektionen hervorzubringen.¹³⁶

Deleuze gibt zu, dass die »Verkettung beider Momente uns noch ziemlich geheimnisvoll« bleibt.¹³⁷ Aber zumindest könne die Gegenwart des ersten Moments nicht angezweifelt werden. In der Tat entspricht es schon dem Streben des vernunftgeleiteten und freien Menschen im vierten Teil der *Ethik*, aber es handelt sich dabei um einen sehr langsamen, empirischen und experimentellen Lernprozess, der den Staat als Bedingung der Möglichkeit hat und uns passiv hält, wie freudvoll auch immer. Der entscheidende Schritt, um in Spinozas Sinne aktiv zu wer-

¹³² E3p11s, S. 245.

¹³³ E3p58, S. 331.

¹³⁴ E3p53, S. 317.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks*, S. 231. Es sei hier darauf hingewiesen, dass »Tätigkeitsvermögen« und »Wirkungsmacht« zwei alternative, gleich gängig erscheinende Übersetzungen von Spinozas »potentia agendi« sind.

¹³⁷ Ebd.

den, d.h. um die adäquate Ursache seiner Affektionen zu werden, ist die Bildung dessen, was Spinoza »Gemeinbegriffe«, »Erkenntnis der zweiten Gattung« oder schlicht »Vernunft« nennt.¹³⁸ Dabei ist bemerkenswert, dass Spinoza den Begriff der Vernunft durch Identifikation mit der Erkenntnis der zweiten Gattung im Gegensatz zu den anderen Erkenntnisgattungen einführt, das heißt im Gegensatz nicht nur zur Vorstellung (*imaginatio*), sondern auch zur intuitiven Erkenntnis, die ausgehend »von der adäquaten Idee dessen, was die Essenz gewisser Attribute Gottes ausmacht, weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen [schreitet]«. ¹³⁹

Deleuze argumentiert, dass freudige Leidenschaften zwar erlitten werden und ihre Ursache in inadäquaten Ideen haben, sie aber dennoch eine bedeutende Rolle im Übergang zu Aktivität durch die Bildung von Gemeinbegriffen haben. Freudige Leidenschaften steigern ihm zufolge nicht nur unsere Wirkungsmacht, sondern auch unsere Erkenntnis, dass ein anderer Körper mit unserer Natur übereinstimmt und somit offenbar etwas mit uns gemein hat. Freudige Leidenschaften erscheinen somit als Führer und Mittel, um zu aktiver Freude zu gelangen.

Deleuzes Interpretation blieb nicht unbestritten. So argumentiert etwa Pierre Macherey, dass freudige Leidenschaften einen inneren Widerspruch darstellen und alle Leidenschaften letztendlich in Trauer münden bzw. in das, was er »leidenschaftliche Entropie« nennt.¹⁴⁰ Was mich hier interessiert, ist einerseits, wie die Gleichschaltung von Freude, zunehmender Wirkungsmacht und Aktivität aufbricht und damit verschiedene Optionen eröffnet, je nachdem, ob die aktiv-passiv- oder Freude-Trauer-Unterscheidung priorisiert und dadurch die je andere Unterscheidung durchquert wird. So vermischt Deleuze Passivität und Aktivität, indem er Freude priorisiert:

Das einzige Gebot der Vernunft [...] ist die Verkettung eines Maximums an passiven Freuden mit einem Maximum an aktiven Freuden. Denn allein die Freude ist eine passive Affektion, die unser Tätigkeitsvermögen vergrößert; und allein die Freude kann eine aktive Affektion sein. Der

¹³⁸ E2p40s2, S. 183.

¹³⁹ E2p40s2, S. 181–83.

¹⁴⁰ Pierre Macherey, »Encounter with Spinoza«, in *Deleuze: A Critical Reader*, hg. v. Paul Patton (Oxford: Blackwell, 1996), S. 139–61 (S. 153). Zur Deleuze-Macherey-Debatte, siehe Simon Duffy, »The Joyful Passions in Spinoza's Theory of Relations«, in *Spinoza Now*, hg. v. Dimitris Vardoulakis (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), S. 51–64.

Knecht erkennt sich in seinen traurigen Leidenschaften wieder, und der freie Mensch in seinen Freuden, passiv und aktiv. Der Sinn der Freude erscheint als der eigentlich ethische Sinn.¹⁴¹

Andererseits interessiert mich an der Gegenüberstellung der Positionen von Macherey und Deleuze, dass dadurch eine Gemeinsamkeit deutlich wird. Denn die ursprünglich so klar erscheinende Unterscheidung von Freude und Trauer wird nicht nur bei Macherey problematisch und paradox. Wenn bei diesem Freude letztendlich als Trauer erscheint, so ist auch bei Deleuze Trauer erforderlich, um auf dem Weg der Freude weiter fortzuschreiten. Um aktiv zu werden, genügt nicht einmal, wie Deleuze hervorhebt, eine unendliche Zunahme der Wirkungskraft oder eine unendliche Folge freudiger Leidenschaften. Stattdessen sei erforderlich, dass wir »aus der einfachen Verkettung der Leidenschaften, selbst der freudigen herauskommen« und durch einen »tatsächlichen ›Sprung‹« vernünftig und tätig werden.¹⁴² Solch ein Bruch der Verkettung und Akkumulation der freudigen Leidenschaften bedeutet aber offenbar zunächst eine Verringerung der Wirkungsmacht und somit Trauer.

Es geht hier im Grunde um das Problem der Fixierung, das Spinoza wiederholt hervorhebt, indem er unterscheidet, welche Affekte exzessiv sein können und welche nicht. Lust (*titillatio*), bei der ein Teil des Körpers stärker als andere affiziert wird, kann beispielsweise »ein Übermaß haben und schlecht sein«. Denn die Macht des Affektes der Lust könne »so groß sein, daß er die übrigen Tätigkeiten des Körpers übertrifft [...] und an ihm hartnäckig haftet und mithin die Fähigkeit, auf sehr viele andere Weisen affiziert zu werden, beeinträchtigt«.¹⁴³ Genau in dem Maße, in dem Schmerz (*dolor*) Lust vor einem Übermaß bewahren kann und »verhindert, daß der Körper weniger fähig wird«, könne Schmerz somit gut sein.¹⁴⁴

Dass man einige Unlust aushalten muss, um Lust langfristig zu steigern oder auch nur zu sichern, mag banal und vernünftig genug erscheinen und jedenfalls an das Realitätsprinzip erinnern. Doch ich möchte hervorheben, dass es sich dabei im Rahmen der nachgezeichneten Ontologie Spinozas weniger um ein Gebot der Realität oder Not-

¹⁴¹ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks*, S. 240–41.

¹⁴² Ebd., S. 252.

¹⁴³ E4p43, S. 455.

¹⁴⁴ Ebd., S. 453–55.

wendigkeit handelt als um die Einführung eines neuen Prinzips, das nicht lediglich die Steigerung von Macht begünstigt, sondern auch deren Diversifizierung. Letztere lässt sich durch eine gegenüber dem Einzelding zufällig affizierende Umgebung erklären, aber es bleibt der Umstand, dass Freude nicht mehr als zuverlässiger Führer aufgefasst werden kann und man, sofern man an einer teleologischen Sprache des Strebens festhalten will, ein Streben nach Schmerz und Trauer einführen müsste, vielleicht so etwas wie den Todestrieb. Ich möchte behaupten, dass die Rede von einem Übermaß an positiven Affekten letztlich jedem Versuch entgegensteht, kohärente Prinzipien dafür aufzustellen, wie Begehren, Lust und Unlust das Verhalten bestimmen. So erscheint es paradox, wenn Spinoza im Beweis des Satzes, aus Trauer entspringende Begierde nehme mit der Größe des Traueraffekts zu, zunächst daran erinnert, dass Trauer die Wirkungsmacht vermindert, dann aber wenige Zeilen später schließt: »je größer die Trauer ist, desto größer wird also die Wirkungsmacht sein, mit der der Mensch seinerseits strebt, die Trauer zu beseitigen«. ¹⁴⁵ Denn hier scheint ein und derselbe Affekt der Trauer die Wirkungsmacht zugleich zu mindern als auch zu steigern.

Aus einer strikt nicht-teleologischen Perspektive stellt es keine Schwierigkeit dar, Fixierungen und die Möglichkeit ihrer Überwindung zu erklären. Es bedarf lediglich einer hinreichend starken externen Störung, die das Einzelding aus dem lokalen Maximum der Wirkungsmacht stößt und es auf eine erneute Irrfahrt sendet, bis es zu einem anderen, möglicherweise noch stärkeren Fixpunkt gelangt – wenn dies denn geschehen sollte, zumal Zerstörung und Tod des Einzeldings auch immer Möglichkeiten bleiben. So gesehen erscheint die Rede von Lust, Unlust und Begehren als ein Zusatz, der nicht nur für die Beschreibung von Verhalten ebenso wenig notwendig ist, wie ein über das Trägheitsprinzip hinausgehendes Streben, sondern der auch für das Aufkommen von Widersprüchen und Paradoxien verantwortlich ist. Doch sofern die Rede von Lustvorstellungen als Affekt eine Wirkung hat, lohnt es sich an diesem Vokabular festzuhalten, um ihre normative Wirkung analysieren und ihr entgegen wirken zu können. Dabei verdeutlicht, so meine Arbeitshypothese, die Entfaltung impliziter Lustannahmen die grundlegende Bedeutung widersprüchlicher, paradoxer Lust als Bedingung der Möglichkeit für verschiedene hierarchische, normativ wirkende Lustor-

¹⁴⁵ E3p37, S. 289.

ganisationen – für verschiedene Fixierungspunkte – und somit auch für Prozesse der Bifurkation, die als freie Entscheidungen erfahren werden können.

Durch und durch paradox wird Freude in Spinozas *Ethik* spätestens im fünften Teil mit dem Übergang zur dritten Erkenntnisgattung und zur Wahrnehmung unter einem bestimmten Aspekt der Ewigkeit. Darauf hat schon A. Kiarina Kordela in ihrem Aufsatz »A Thought beyond Dualisms, Creationist and Evolutionist Alike« aufmerksam gemacht.¹⁴⁶ Entgegen der Behauptung Slavoj Žižeks, Freuds Todestrieb sei für Spinoza und seine Conatuslehre undenkbar, argumentiert sie, dass die dritte Erkenntnisart dem entspricht, was Deleuze als die metaphysische Grundlage des Lustprinzips bezeichnet und mit dem Todestrieb verknüpft.¹⁴⁷ Kordela hebt dabei als entscheidenden Punkt ausdrücklich hervor, dass die dritte Erkenntnisart eine Quelle von Lust (»pleasure«) ist, welche sie im Folgenden erst als »metaphysical pleasure or joy«, dann als »jouissance« und schließlich als »metaphysical Joy [!], a pleasure beyond any pleasure« bezeichnet.¹⁴⁸ Lust erscheint hier radikal paradox, doch zugleich verweist das verwendete Vokabular auf eine Tradition der Unterscheidung und Hierarchisierung von Lust, der sich Deleuze und letztlich auch Kordela anschließen. Während paradoxe Lust somit als »metaphysical Joy« normativ wird, versuche ich sie gegen und mit Spinoza anti-normativ als Bedingung der Möglichkeit von verschiedenen, normativ wirkenden Lustorganisationen erkenntlich zu machen.

Zweifellos mobilisiert Spinoza eine Lusthierarchie, wenn er als Lehrsatz festhält: »Der genannten dritten Erkenntnisgattung entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann.«¹⁴⁹ In seinem Beweis geht er zunächst davon aus, dass es die »höchste Tugend des Geistes ist Gott zu erkennen«. Diese Tugend sei umso größer, »je mehr der Geist Dinge in dieser [dritten] Erkenntnisart erkennt«. Indem man damit zur »größten menschlichen Vollkommenheit« übergehe, bedeute dies aufgrund seiner ursprünglichen Definition, »mit der größten Freude affiziert« zu sein. Problematisch ist an diesem Beweis nicht

¹⁴⁶ A. Kiarina Kordela, »A Thought beyond Dualisms, Creationist and Evolutionist Alike«, in *Spinoza Now*, hg. v. Dimitris Vardoulakis (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), S. 321–50.

¹⁴⁷ Ebd., S. 331–33.

¹⁴⁸ Ebd., S. 341–42.

¹⁴⁹ E5p27, S. 569.

lediglich, dass er zwischen verschiedenen Größen wie Tugend und Vollkommenheit gleitet, sondern insbesondere, dass er vom Übergang zur höchsten Tugend – oder Wirkungsmacht – auf eine höchste Freude schließt, während Freude nur mit der Veränderung einer Größe, nicht mit dieser selbst korreliert sein sollte. Mit anderen Worten sollte nur dem Prozess der Vervollkommnung Freude zukommen, nicht aber einem permanenten Zustand der Erkenntnis, Vollkommenheit, Tugend oder Wirkungsmacht, so groß diese auch sein mag. Spinoza hebt dies ausdrücklich hervor, wenn er zeigt, dass Gott mit »keinem Affekt der Freude oder Trauer affiziert« wird.¹⁵⁰

War von der Mechanik kommend die Schwierigkeit, wie eine Steigerungstendenz zu erklären wäre, so ist nun, am projizierten Höhepunkt angelangt, die Schwierigkeit umgekehrt, wie die damit verbundenen positiven Affekte auf Dauer gestellt werden können, sodass der erreichte Zustand auch kontemplativ, unter dem Aspekt der Ewigkeit, genossen werden kann.

Deleuze hebt den mysteriösen Bruch hervor, der beim Übergang nicht nur zur aktiven Freude, sondern auch zur dritten Erkenntnisart stattfindet, erstellt aber zugleich eine Kontinuität, indem er durchwegs das gleiche Vokabular der Freude (*joie*) verwendet:

[D]ie aus den Ideen der dritten Art folgenden Freuden [...] sind keine Freuden mehr, die unser Tätigkeitsvermögen vergrößern, auch keine Freuden, die eine solche Vergrößerung noch voraussetzen. Es sind Freuden, die absolut aus unserem Wesen stammen, so wie es in Gott ist und durch Gott begriffen wird.¹⁵¹

Frühere Unterscheidungen kollabieren hier, und wenn Freude nicht mehr eine Vergrößerung der Wirkungsmacht voraussetzt, kann man auch fragen, ob nicht auch eine *coincidentia oppositorum* von Aktivität und Passivität stattfindet.

In seinen Spinoza-Vorlesungen charakterisiert Deleuze die dritte Erkenntnisart in der Tat als eine mystische Vereinigung, die ihn als eine »Welt der Intensitäten« (*monde des intensités*) interessiert und als Selbstaffektionen beschreibt.¹⁵² Er schließt die Vorlesungen, indem er

¹⁵⁰ E5p17, S. 557.

¹⁵¹ Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks*, S. 273.

¹⁵² Vgl.: »ce troisième genre de connaissance [...] implique une espèce d'expérience mystique même athée, [...]. Ce qui m'intéresse dans cette pointe mystique, c'est ce monde des intensités. Là, vous êtes en possession, non seulement formelle,

die drei Erkenntnisarten mit verschiedenen Relationen oder Auffassungen der Sonne exemplifiziert. Die dritte Erkenntnisart ist dabei eine »mystische Vereinigung«:

Die Wesenheiten sind unterschieden, und gleichzeitig unterscheiden sich die einen von den anderen lediglich im Inneren. So dass, wenn mich die Sonne affiziert, ich mich eben durch die Strahlen selbst affiziere, und die Strahlen, durch die ich mich selbst affiziere, die Strahlen der Sonne sind, die mich affizieren. Dies ist solare Auto-Affektion. In Worte gefasst, hat dies ein groteskes Aussehen, aber versteht, dass das auf der Ebene der Lebensweisen ganz anders aussieht.¹⁵³

Mit dem Erreichen der dritten Erkenntnisart – welche die zweite Erkenntnisart als den Bereich der Vernunft überschreitet – scheint wieder alles möglich und nicht zuletzt jegliche Normativität konterkariert zu werden. Auch angesichts dessen, dass wir nicht wissen, was ein Körper vermag, gibt es keine Grundlage, Lusterfahrungen und Begehren anzuzweifeln oder zu diskreditieren, so grotesk und unverständlich sie auch erscheinen mögen. Dies betrifft, um auf Pasolinis *Schweinstall* zurückzukommen, ein bei der sexuellen Hingabe an Schweine empfundenes Glück – welches der »widerrufende« Spinoza Pasolinis noch im letzten, zum Tode führenden Gang Julians zum Schweinstall anerkennt – nicht weniger als den Ausspruch eines Vaternörders und Kannibalen vor seiner Hinrichtung, er »zitterte vor Freude«. ¹⁵⁴ Es betrifft gemeinhin für negativ gehaltene Affekte ebenso wie die Freude an der unveränderlichen Kontemplation einer zeitlosen, mechanisch determinierten Welt.

Insofern die *Ethik* mit der dritten Erkenntnisart und einer Betrachtung unter dem Aspekt der Ewigkeit endet, deckt sich ihr Endpunkt in vielerlei Hinsicht mit ihren deterministischen, mechanistischen Voraussetzungen, die heute gerne hinsichtlich ihrer Verneinung der Zeit kriti-

mais accomplie. Ce n'est même plus la joie. Spinoza trouve le mot mystique de béatitude ou l'affect actif, c'est-à-dire l'auto-affect. Mais ça reste très concret. Le troisième genre, c'est un monde d'intensités pures.» (»24.01.78 – L'affect et l'idée«, in *Les Cours de Gilles Deleuze*, <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=11&groupe=Spinoza&langue=1>> [Letzter Zugriff 30.5.2016].

¹⁵³ »Deleuze/Spinoza: 24/03/1981«, in *Les Cours de Gilles Deleuze*, <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=228&groupe=Spinoza&langue=6>> [Letzter Zugriff 28.5.2016].

¹⁵⁴ Siehe Gragnolati u. Holzhey, »Aktive Passivität? Spinoza in Pasolinis *Schweinstall*«.

siert werden.¹⁵⁵ Wie ich nahezulegen suchte, lässt die *Ethik* plausibel werden, wie auch unter diesen Voraussetzungen ein gerichtetes Driften zustande kommen kann, welches selbst ihr eigenes Entstehen und Wirken plausibel werden lässt, ohne auf teleologische Annahmen zurückgreifen zu müssen. Damit steht sie nicht zuletzt quer zu jeglicher Fortschrittsideologie und Normativität.

Sicherlich bleibt paradox, dass die *Ethik* ihren Widerstand gegen teleologische und normative Vorstellungen normativ zu bewirken versucht. Doch dazu kann sie auf die Erfahrung von paradoxer Lust – das heißt von einer Lust, welche sich durch die Gemeinbegriffe der Vernunft nicht verstehen lässt und die Bedingung der Möglichkeit einer Pluralität an Lustorganisationen oder Fixpunkten der Wirkungsmacht darstellt – sowie auf einen bewährten Mechanismus zurückgreifen, paradoxe Lust zugleich zu mobilisieren und zu verneinen, um die Vorstellung einer höchsten und damit normativ wirkenden Lust zu konstituieren. Die Rede ist hier von der Strategie, paradoxe Affekte – das heißt konträre Affekte, die sich ausgleichen würden, wenn sie schlicht koexistierten – durch Temporalisierung dergestalt zu hierarchisieren, dass negative Affekte zum Wert positiver Affekte beitragen und diese geradezu konstituieren. Dieser Mechanismus entfaltet eine sich wechselseitig verstärkende Dynamik umso effektiver, wenn er sich und seine Mobilisierung von Affektparadoxien durch eine erfolgreiche Produktion überschüssiger positiver Affekte vergessen lässt.¹⁵⁶

Im letzten Lehrsatz der *Ethik* geht es gerade darum, einen derartigen Mechanismus zu verneinen, wonach ein Wert nicht nur durch den dafür notwendigen Aufwand oder Verzicht gemessen wird, sondern der positive Affekt selbst auch durch eine entsprechende Unlust konstituiert wird:

Glückseligkeit [beatitudo] ist nicht der Lohn der Tugend, sondern genau Tugend; noch haben wir eine innere Freude an ihr, weil wir unsere sinnlichen Lüste hemmen; sondern umgekehrt, weil wir an ihr eine innere Freude haben, können wir unsere sinnlichen Lüste hemmen.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Siehe z.B. Prigogine u. Stengers, *Dialog mit der Natur*.

¹⁵⁶ Wie normative Effekte von höchsten Werten und Erkenntnissen ästhetisch durch die Mobilisierung und zugleich partielle Verneinung oder Verdrängung von Lustparadoxien generiert werden, ist Gegenstand meiner Dissertation *Paradoxical Pleasures and Aesthetics: Masophobia, Sexual Difference, and E.T.A. Hoffmann's Kater Murr* (Ann Arbor, MI: UMI, 2002).

¹⁵⁷ E5p42, S. 593.

Doch einerseits wird mit dem letzten Lehrsatz die Konzeptualisierung von Tugend und positiven Affekten im Hinblick auf Wirkungsmacht abermals widersprüchlich. Denn Tugend, vorher nichts anderes als Macht, tritt nun durchaus moralisch als Hemmung ›sinnlicher Lüste‹ auf und soll selbst Freude sein, während vorher positive Affekte über die Steigerung von Wirkungsmacht definiert wurden. So muss am Ende offenbar nicht nur sinnliche Lust, sondern jegliche durch Steigerung definierte Lust aufgegeben werden.

Andererseits bleibt in der darauf folgenden Anmerkung – mit der die *Ethik* dann auch schließt – eine Äquivalenzlogik erhalten, wonach Glück und Anstrengung korreliert sind und die Beschwerden des Wegs zur Glückseligkeit notwendig für seine Vortrefflichkeit sind:

Wenn auch der [...] Weg, den ich aufgezeigt habe, sehr schwer zu sein scheint, gefunden werden kann er doch. Und natürlich muß das, was so selten gefunden wird, schwer sein. [...] alles, was vortrefflich ist, ist ebenso schwierig wie selten.¹⁵⁸

Dabei bleibt stimmig, dass der beschwerliche Weg der *Ethik* gefunden statt gesucht wird und er immanent statt über ein Belohnungsprinzip mit Glück verknüpft ist. Man kann durchaus von einer Ethik der Affirmation sprechen, aber nicht von Fortschritt und Wachstum, von einer Vernunft, die zu beschleunigen versucht, was tendenziell sowieso geschehen könnte, indem sie über gängige Lustvorstellungen und ihrer hierarchisierenden Narration Gemeinsamkeiten herzustellen und Heterogenes auszuschließen sucht. Was vielmehr affirmiert wird, ist eine mechanistische, deterministische Betrachtungsweise, die quer zu jeglicher Normativität und Fortschrittsideologie steht und offen für Prozesse des erratischen Driftens ist, welche Konstellationen größerer Wirkungsmacht bevorzugen und von ungeahnten Begehren und positiven bzw. negativen Affekten begleitet werden. Denn es hat noch keiner bestimmt, und kann auch prinzipiell nicht im Voraus bestimmen, was ein Körper vermag.

¹⁵⁸ E5p42s, S. 595.

Christoph F. E. Holzhey, »Conatus Errans: Paradoxe Lust zwischen Teleologie und Mechanik«, in *Conatus und Lebensnot: Schlüsselbegriffe der Medienanthropologie*, hg. v. Astrid Deuber-Mankowsky und Anna Tuschling, *Cultural Inquiry*, 12 (Wien: Turia + Kant, 2017), S. 66–123 <https://doi.org/10.37050/ci-12_05>

QUELLENANGABEN

- Ahmed, Sara, *The Promise of Happiness* (Durham, NC: Duke University Press, 2010) <<https://doi.org/10.1215/9780822392781>>
- »The Politics of Good Feeling«, *Critical Race and Whiteness Studies*, 10.2 (2014), S. 1–19
- a.M.: Fischer, 1991)
- Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham, NC: Duke University Press, 2007) <<https://doi.org/10.1215/9780822388128>>
- »Diffractionen: Differenzen, Kontingenzen und Verschränkungen von Gewicht«, in *Geschlechter Interferenzen: Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen*, hg. v. Corinna Bath u. a. (Berlin: Lit, 2013), S. 27–67
- Bennett, Jonathan, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume – Volume 1* (Oxford: Clarendon Press, 2001)
- *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis, IN: Hackett, 1984)
- »Teleology and Spinoza's Conatus«, *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1983), S. 143–60 <<https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1983.tb00464.x>>
- Berlant, Lauren Gail, *Cruel Optimism* (Durham, NC: Duke University Press, 2011) <<https://doi.org/10.1215/9780822394716>>
- Braidotti, Rosi, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Cambridge: Polity, 2002)
- Braidotti, Rosi »Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates«, in *Gilles Deleuze: The Intensive Reduction*, hg. v. Constantin V. Boundas (London: Continuum, 2009), S. 143–60
- Caserio, Robert L., »The Antisocial Thesis in Queer Theory«, *PMLA*, 121.3 (2006), S.819–28 <<https://doi.org/10.1632/pmla.2006.121.3.819>>
- Cook, Thomas, »Conatus: A Pivotal Doctrine at the Center of the Ethics«, in *Spinoza's Ethics: A Collective Commentary*, hg. v. Michael Hampe, Ursula Renz u. Robert Schnepf (Leiden: Brill, 2011), S. 149–66
- Coole, Diana u. Samantha Frost, »Introducing the New Materialisms«, in *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, hg. v. Diana Coole u. Samantha Frost (Durham, NC: Duke University Press, 2010), S. 1–43 <<https://doi.org/10.1215/9780822392996-001>>
- Curley, Edwin, »On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology«, in *Spinoza: Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, hg. v. Edwin Curley und Pierre-François Moreau (Leiden: Brill, 1990), S. 39–52 <https://doi.org/10.1163/9789004246638_005>
- Cvetkovich, Ann, »Public Feelings«, *South Atlantic Quarterly*, 106.3 (2007), S. 459–68 <<https://doi.org/10.1215/00382876-2007-004>>
- Deleuze, Gilles, *Lust und Begehren*, übers. v. Henning Schmidgen (Berlin: Merve, 1996)
- *Spinoza. Praktische Philosophie*, übers. v. Hedwig Linden (Berlin: Merve, 1988)
- *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, übers. v. Ulrich Johannes Schneider (München: Fink, 1993)

- »Sacher-Masoch und der Masochismus«, in *Venus im Pelz*, hg. v. Leopold von Sacher-Masoch (Frankfurt a.M.: Insel, 1980), S. 163–281
- Descartes, René, *Prinzipien der Philosophie*, übers. u. hg. v. Christian Wohlers (Hamburg: Meiner Verlag, 2005)
- de Spinoza, Baruch, *Briefwechsel*, übers. v. Carl Beghardt (Hamburg: Felix Meiner, 1986)
- *Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik* (Hamburg: Felix Meiner, 2005) <<https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2108-7>>
- Dittrich, Christoph, *Weder Herr noch Knecht. Deleuzes Spinoza-Lektüren* (Wien: Turia + Kant, 2013)
- Duffy, Simon, »The Joyful Passions in Spinoza's Theory of Relations«, in *Spinoza Now*, hg. v. Dimitris Vardoulakis (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), S. 51–64 <<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816672806.003.0003>>
- Edelman, Lee, *No Future: Queer Theory and the Death Drive* (Durham, NC: Duke University Press, 2004) <<https://doi.org/10.1215/9780822385981>>
- Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, 19 Bde. (Frankfurt)
- Haraway, Donna J., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2003)
- Hardt, Michael u. Antonio Negri, *Commonwealth* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009) <HYPERLINK>
- Holzhey, Christoph F.E., *Paradoxical Pleasures and Aesthetics: Masophobia, Sexual Difference, and E.T.A. Hoffmann's Kater Murr* (Ann Arbor, MI: UMI, 2002)
- »Lacans Antigone. Zur Normativität des Lustprinzips und dessen Jenseits«, in *Normativität des Körpers*, hg. v. Anne Reichold u. Pascal Delholm (Freiburg im Breisgau: Alber, 2011), S. 164–85
- Holzhey, Christoph F. E., »Paradoxe Lust als das Unbewusste wissenschaftlicher Kränkungen«, in *Das Unbewusste. Krisis und Kapital der Wissenschaften: Studien zum Verhältnis von Wissen und Geschlecht*, hg. v. Christina von Braun, Dorothea Dornhoff u. Eva Johach (Bielefeld: transcript, 2009), S. 157–72
- Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974)
- Koivunen, Anu, »An Affective Turn? Reimagining the Subject of Feminist Theory«, in *Working With Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*, hg. v. Marianne Liljeström u. Susanna Paasonen (London: Routledge, 2010), S. 8–28
- Kordela, A. Kiarina, »A Thought beyond Dualisms, Creationist and Evolutionist Alike«, in *Spinoza Now*, hg. v. Dimitris Vardoulakis (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), S. 321–50 <<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816672806.003.0013>>
- Love, Heather, *Feeling Backward: Loss and the Politics of Queer History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009) <<https://doi.org/10.2307/j.ctvjghxr0>>
- »Compulsory Happiness and Queer Existence«, *New Formations*, 63.1 (2007), S. 52–64
- Macherey, Pierre, »Encounter with Spinoza«, in *Deleuze: A Critical Reader*, hg. v. Paul Patton (Oxford: Blackwell, 1996), S. 139–61
- Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006)
- Prigogine, Ilya u. Isabelle Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens* (München: Piper, 1990)
- *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975)
- Prigogine, Ilya u. Jean Amery, »Die tragische Philosophie Jacques Monods«, *Merkur: deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 25.11 (1971), S. 1108–15
- Rocca, Della, »Spinoza's Metaphysical Psychology«; und John Carriero, »Spinoza on Final Causality«, in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy, Volume II*, hg. v. Daniel Garber u. Steven Nadler (Oxford: Clarendon Press, 2005), S. 105–47
- Rocca, Michael Della, »Spinoza's Metaphysical Psychology«, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, hg. v. Don Garrett (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), S. 192–266 <<https://doi.org/10.1017/CCOL0521392357.006>>

- Schmid, Stephan, *Finalursachen in der frühen Neuzeit. Eine Untersuchung der Transformation teleologischer Erklärungen* (Berlin: De Gruyter, 2011) <<https://doi.org/10.1515/9783110246667>>
- Schneider, Ulrich Johannes, »Zur Geschichte und zur Kritik philosophischer Übersetzungen«, in *Das Problem der Übersetzung. Le problème de la traduction*, hg. v. Günter Abel (Berlin: Berlin Verlag, 1999), S. 127–49
- Schrödinger, Erwin, *What is Life?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987 [1944])
- Sedgwick, Eve Kosofsky, »Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay Is About You«, in *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham, NC: Duke University Press, 2003), S. 123–51 <<https://doi.org/10.1215/9780822384786-005>>
- Sedgwick, Eve Kosofsky u. Adam Frank, »Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins«, *Critical Inquiry*, 21.2 (1995), S. 496–522 <<https://doi.org/10.1086/448761>>
- Spinoza, Baruch, *Die Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch–Deutsch* (Hamburg: Felix Meiner, 2015)
- Steinberg, Justin, »Affect, Desire, and Judgement in Spinoza's Account of Motivation«, *British Journal for the History of Philosophy*, 24.1 (2016), S. 1–21 <<https://doi.org/10.1080/09608788.2015.1087837>>
- Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) <<https://doi.org/10.1017/CBO9781139005210>>
- »On the Derivation and Meaning of Spinoza's Conatus Doctrine«, in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Vol 4*, hg. v. Daniel Garber u. Steven Nadler (Oxford: Clarendon Press, 2008)
- Whitehead, Alfred North, *Process and Reality* (New York, NY: The Free Press, 1978)