Zeitschrift: Gesnerus : Swiss Journal of the history of medicine and sciences

Herausgeber: Swiss Society of the History of Medicine and Sciences

Band: 41 (1984)

Heft: 1-2: Zur Geschichte der Psychiatrie

Artikel: Die neurotische Lebensproblematik Nietzsches als eine Wirkkraft und eine Grenze seiner Philosophie

Autor: Benedetti, Gaetanu

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-521133

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die neurotische Lebensproblematik Nietzsches als eine Wirkkraft und eine Grenze seiner Philosophie

Von Gaetano Benedetti

In der Betrachtung großer Geister, Dichter und Philosophen, die lebenslang leidend waren oder sogar medizinisch krank wurden, kann man in einem dreifachen Sinne vom menschlichen Leiden reden. Das geschieht einmal im existentiellen Sinn, wo das Leiden noch keine Krankheit ist und vielmehr aus der Identifizierung des großen Menschen mit allen Leidenden dieser Welt resultiert. Weiter erfahren wir das Leiden in einem geistigen Sinn, wo wir den Phänomenen des Wahnsinns begegnen, deren Ursprung in einer Gehirnerkrankung oder in einer endogenen Psychose liegt. In der Mitte zwischen diesen beiden Extremen – Geisteskrankheit oder Existenzleiden – begegnet uns die dritte Form der Erschütterung als seelisches Leiden: Ohne die Formen unseres Verstandes zu verlieren, geht es doch über die Grenzen eines bloßen Leidens hinaus, indem die Person durch Neurose oder Depression im eigenen Sein getroffen wird.

Wir können bei Nietzsche alle drei Formen des Leidens finden. Er hat lebenslang an der Menschheit gelitten. Er ist an einer progressiven Paralyse, geisteskrank, gestorben. Und er litt jahrzehntelang unter psychosomatischen Beschwerden.

Unser Aufsatz wird sich vornehmlich mit diesem letzten Aspekt des Leidens von Nietzsche befassen; über seine existentielle Erschütterung einerseits und seine Geisteskrankheit anderseits sind schon Bände geschrieben worden.

Damit wir seelisch-neurotisches Leiden bei Nietzsche mit einiger Sicherheit vom existentiellen abgrenzen können, müssen wir uns, in der Abwesenheit des Patienten selber, und bei der Fragwürdigkeit aller Versuche, soziale Verhaltensweisen fernstehender Menschen als neurotisch zu deuten, mit den *psychosomatischen* Niederschlägen seines Leidens befassen.

Somatische Krankheitsphänomene, die einerseits jahre- oder gar lebenslang dauern, sich anderseits nicht auf physische Grundlagen, auf bestimmte Körpererkrankungen zurückführen lassen, sind der zuverlässige Indikator eines die ganze Persönlichkeit ergreifenden, eben *psychosomatischen Leidens*. Dies trifft bei Nietzsche in einer klaren Weise zu. Die autobiografischen

Notizen, die er uns darüber hinterlassen hat, lassen uns unschwer erraten, daß die Ratlosigkeit der Ärzte angesichts seiner vielseitigen Körpersymptome – sichtbar in der Annahme einer allgemeinen Nervenschwäche und Übererregbarkeit – nicht bloß im damaligen Entwicklungsstand der Medizin, sondern auch im uns heute noch trotz allem modernen psychodynamischen und neuropsychologischen Denken immer wieder in Erstaunen versetzenden Rätsel des psychosomatischen Phänomens als solchem begründet war.

Bevor ich nun versuche, das psychosomatische Leiden Nietzsches im Zusammenhang mit seiner Persönlichkeit zu sehen, möchte ich eine autobiografische Dokumentation des Patienten selber vorausgehen lassen.

Im Januar 1871 schreibt er aus Basel an Vischer-Bilfinger: «Es wird Ihnen von meinen Ärzten mitgeteilt worden sein, in welchem Grade ich wieder leidend bin und daß an diesen unerträglichen Zuständen Überanstrengung Schuld sei. ... Ich lebe hier in einem eigentümlichen Conflikt, und der ist es, der mich so erschöpft und selbst körperlich aufreibt ... ich glaube hoffen zu können, daß nach Beseitigung jenes ... Conflikts auch mein körperliches Befinden ein bei weitem regelmäßigeres sein wird.»

Basel, 21.1.71 an F. und E.: «Wirklich ist meine Gesundheit in der letzten Zeit nicht gut gewesen, und ich lechze nach Erholung und besserer Luft, vor allem nach *weniger* Berufsarbeit. Heute ist Samstag ... Die Nacht habe ich keinen Augenblick geschlafen. Ich bin froh, daß die Woche zu Ende ist.»

Basel, 6.2.1871 an F. und E.: «Mein Befinden hat sich sehr verschlechtert, schreckliche Schlaflosigkeit, Hämorrhoidalleiden, große Angegriffenheit usw. – Liebermeister und Hoffmann behandeln mich; es sei eine Magen- und Darmentzündung, hervorgerufen durch Überanstrengung. Ich habe die Baseler Professur satt.»

Basel, 8.2.71 an Rohde: «Meine Gesundheit ist so schlecht, daß die Ärzte mich nach dem Süden schicken ... Magen- und Darmentzündung! Scheußliche Schlaflosigkeit!»

Lugano, 1.3.71 an F.: «Das Hauptleiden, die Schlaflosigkeit, ist bis jetzt noch nicht gehoben. Selbst wenn ich die stärksten Touren mache, oder den ganzen Tag im Freien bin, so hat dies keinen Einfluß auf den Schlaf. Dagegen geht es mit den Hämorrhoiden schon recht gut: und wenn erst der Darm wieder ganz gesund ist, wird auch, wie ich hoffe, der Schlaf wieder kommen. Zeitweilig bin ich recht hoffnungslos.»

Lugano, nach 22.3.71 an Overbeck: «... mir kommt es jetzt, beim Nachdenken über den Baseler Januar, so vor, als ob ich in fortwährender traumhafter Überspanntheit aller Nerven herum gelaufen sei.»

Lugano, 29.3.71 an Rohde: «Mein Befinden ist leider noch nicht das Beste; immer noch verbringe ich von zwei Nächten die eine schlaflos ... wie sehr verlange ich nach Gesundheit! Man habe nur erst etwas vor, was etwas länger dauern soll als man selber – dann dankt man für jede gute Nacht, für jeden warmen Sonnenstrahl, ja für geregelte Verdauung! Bei mir sind aber irgendwelche inneren Organe des Unterleibes in Zerrüttung. Daher Nerven und Schlaflosigkeit, Hämorrhoiden und Blutgeschmack etc.»

Basel, 10.1.72 an Gersdorff: «Ich ... bin unwohl, muß mediziniren, hungern etc.»

Basel, 24. 1. 72 an F. und E.: «Ich war in den ersten Wochen des neuen Jahres demnach und aus vielen Gründen erstaunlich angegriffen und hatte Angst vor einer Rückkehr des vorjährigen Zustandes.»

Basel, 18. 6. 72 an Rhode: «Ich habe an den Folgen eines Darm- und Magenleidens ein paar Tage im Bette gelegen und bin auch heute recht matt ...»

Basel, 24. 6. 72 an Wagner: «Mir selbst ist eigentlich leiblich schlecht gegangen; ich mußte wieder zu Bett liegen und habe heute zum ersten Male das Gefühl der wirklichen Gesundheit. Es ist mir verdrießlich, wie leicht und wie oft ich gänzlich umgeworfen werde, aber ich hoffe von nun an immer gesünder zu sein ...»

Gersau, 2. 3. 73 an Gersdorff: «Denke Dir, daß ich, seit Deiner Abreise lange Zeit unwohl war, zu Bett liegen mußte und bis heut zu Tage mich nicht völlig erholt habe. Ein langwieriger Grippenzustand mit unerschöpflichem Schnupfen.»

Basel, 9. 3. 73 an F. und E.: «Dazu gieng es mir eine Zeitlang mit der Gesundheit und in Folge dessen mit der Arbeit nicht recht ...»

Basel, 20. 5. 73 an Wagner: «Jetzt, in der ersten Noth des neuen Semesters, geht es mit der Umarbeitung (von DS) langsam, zumal ich sehr an plötzlicher und schmerzhafter Augenschwäche leide und besorgt genug bin.»

Basel, 18. 10. 73 an Gersdorff: «Herzlichen Dank für Deinen Geburtstagsbrief: am Tage selbst gieng mir's schlecht genug, wie überhaupt seit Deiner Abreise, aber ich schlage mich durch, besonders jetzt, wo es wieder einmal noth thut, gesund zu sein.»

Basel, 18. 10. 73 an Rohde: «Seit Deiner Abreise habe ich mich mühsam durchgeschleppt, mußte alle drei Tage zu Bett liegen ...»

Basel, 20. 10. 73 an F.: «Längere Zeit zumal am Geburtstag unwohl; jede Art Erkrankung macht sich jetzt bemerkbar auch durch größere Reizbarkeit der Augen. Das hindert mich dann zu arbeiten, zu lesen und zu schreiben, es hindert mich auch Briefe zu schreiben ... Von den Weintrauben habe ich nur kosten dürfen.»

Naumburg, 26. 12. 73 an Gersdorff: «Ich war krank, lag zu Bett – hier in der Heimat: die alte Litanei! (an Rohde 31. 12.: ich lag zu Bette, erkrankt von der Reise und dem Leben etwas gram).»

Basel, 26. 3. 74 an F. und E.: «Ich leide (moralisch) wirklich zu viel, und kann wirklich froh sein, wenn ich körperlich krank bin; denn dann kann ich einmal mir einbilden, es wäre mir zu helfen; was ich jetzt, wo ich nicht einmal die Krankheit als Vorwand habe, freilich für unmöglich halte.»

Basel, 8. 5. 74 an Gersdorff: «Es ist mir gut gegangen und jedeDepression und Melancholia ferne und tief unter mir ... (letzter Brief) war nicht Depression, höchstens eine gewisse noch nicht wunsch- und wahnlose Resignation.»

Nietzsche klagte also über viele Jahre in Briefen an Freunde und Verwandte über Magen-Darm-Leiden, Kopfweh, Erbrechen, Husten, Mattigkeit, grippeartige Zustände, Augenschwäche, Angst, Gallenerbrechen, Anfälle von Migräne, Bettliegen und spürte oft «Ankündigungen eines Zusammenbruchs».

Obige Ausführungen stellen nur einen Ausschnitt aus der Lebensgeschichte dar. Von ersten Kopfschmerzen berichtete Nietzsche schon aus dem Jahre 1856 *(Janz)*.

Nach *Jaspers* war er «spätestens seit 1874 bis zum Ausbruch des Wahnsinnes fast dauernd krank».

Zwei Dinge fallen bei der Selbstschilderung Nietzsches auf: Einmal das Fehlen einer topografischen Systematik der Leidenserscheinungen, welche gleichwohl als Migräne, Magenweh, Erbrechen, Kolik, Mattigkeit usw. abwechselnd auftreten und auf die heute noch gängige Diagnose des «nervösen Charakters» hinweisen. Und dann die wiederholte Auseinandersetzung des Patienten mit Begriffen wie «Depression», «Melancholie», die sich seinem Selbstverständnis versuchsweise aufdrängen, auch wenn sie gelegentlich verneint werden.

Unspezifische psychosomatische Erscheinungen, die zeitweise mit depressiven Affekten einhergehen, oft diese aber vertreten, werden heute als Symptome einer «larvierten Depression» verstanden, im Gegensatz zu den einheitlichen psychosomatischen Syndromen wie Ulcus, Hochdruck, Asthma usw., für die heute seit *Alexander* eine neurotische Spezifizität angenommen wird.

Mein Aufsatz gründet im Versuch, die Frage zu prüfen, inwieweit die Annahme einer latent depressiven Neurose mit unspezifischen psychosomatischen Symptomen beim jugendlichen Nietzsche im Einklang mit seiner Persönlichkeitsentwicklung und auch mit einigen wesentlichen Aspekten seines Denkens steht.

Wir wollen diese Frage zunächst im Rahmen eines Merkmals bei Nietzsche prüfen. Trennungserlebnisse, die tapfer ausgehalten und dann auch gesucht wurden, wiederholen sich in seinem Leben: von Schopenhauer bis zu Wagner, von der Mutter bis zu Lou Salome, von teuren Freunden und seinen Mitmenschen überhaupt, von denen er sich als der große Ikonoklast trennt. «Bene navigavi dum naufragium feci.»

Was uns zunächst in der *Kindheit* Nietzsches auffällt, sind *Situationen des großen Ernstes,* ungewöhnlich bei einem Kind. Es sind Situationen der Einsamkeit, die sich zuerst in einer innigen Verbundenheit mit seiner Familie und mit seiner Mutter und der gleichzeitigen fortschreitenden inneren Trennung von ihnen ausdrücken.

Der Tod wehte schon früh über die Phantasie des Kindes. In einem späteren Aphorismus der «Vermischten Meinungen und Sprüche», entnommen aus dem kleinen Notizbuch mit dem Titel «Memorabilia», vom Sommer 1878, lesen wir die Zeilen: «Es ist ein Zeichen, wenn man von lange Vergessenen oder Todten träumt, daß man eine starke Wandlung in sich durchlebt und daß der Boden, auf dem man lebt, völlig

umgegraben worden ist: da stehen die Todten auf und unser Alterthum wird Neuthum.»

Auch in einem Brief Nietzsches an Cosima Wagner vom 19. Dezember 1876 lesen wir:

«Der Abstand meiner jetzigen, durch Kranksein erzwungenen Lebensweise ist so groß, daß die letzten 8 Jahre mir fast aus dem Kopf kommen und die früheren Lebenszeiten, an welche ich in der gleichartigen Mühsal dieser Jahre gar nicht gedacht hatte, sich mit Gewalt hinzudrängen. Fast alle Nächte verkehre ich im Traum mit längst vergessenen Menschen, ja vornehmlich mit Todten. Kindheit, Knaben- und Schulzeit sind mir ganz gegenwärtig.»

Wichtig für den jungen Nietzsche war die Beziehung zur Nietzsche-Verwandtschaft, insbesondere zu Rosalie Nietzsche. Als diese am 3. Januar 1867 starb, sah Nietzsche nach seinen eigenen Worten ein ganzes Stück seiner Vergangenheit und besonders seiner Kindheit von sich weichen.

Als dann im September 1873 die letzte Tante Nietzsches, Friederike Daechsel, starb, schrieb Nietzsche seiner Mutter: «... so ist denn unsere gute Tante dahin, und wir sind wieder einsamer. Alt werden und einsamer werden scheint dasselbe und ganz zuletzt ist man wieder nur mit sich zusammen und macht andere durch unsern Tod einsamer.»

Ein herzliches Verhältnis bestand zum Großvater mütterlicherseits, dem Pastor David Ernst Oehler in Pobles, den Nietzsche im Zusammenhang mit einem frühen, vielleicht dem ersten literarisch-poetischen Eindruck erwähnt, Höltys Gedicht «Das Landleben». Gott, die lebende Natur, sowie auch der Tod sind die Motive, welche der Poblesser Landgeistliche seinem Enkel erklärte; der Eindruck, den sie hinterließen, war nicht mehr auszulöschen:

Einsam wandelt er oft, Sterbegedanken voll,
Durch die Gräber des Dorfs, setzet sich auf ein Grab
Und beschauet die Kreuze
Und den wehenden Totentanz.

Nietzsche registriert einen «Verlust der Kindheit» sowohl 1875 als auch 1878, als bedeutendes, für uns, wenigstens was den äußeren Anlaß betrifft, geheimnisvolles Ereignis. Er hat mit sieben Jahren, während eines Aufenthaltes beim Großvater Oehler in Pobles, den Verlust der Kindheit empfunden und darüber geweint. «In einer absurd frühen Zeit, mit sieben Jahren, wußte ich bereits, daß mich nie ein menschliches Wort erreichen würde»,

sagte Nietzsche später, kurz vor seinem geistigen Zusammenbruch, im Ecce Homo.

Wir glauben also, eine frühe Einsamkeit in zahlreichen Erlebnissen des Kindes wahrzunehmen, die uns aus späteren Notizen des Erwachsenen überliefert sind: So der seltsame innerseelische Umgang mit Toten, wie auch das Erlebnis eines frühen Verlustes der Kindheit, wohl nach glücklichen Kindeserfahrungen, von denen er plötzlich getrennt wurde.

Nietzsche war in diesem Kreise ein einsames Kind, und so sollte es bleiben. Schon jetzt umgab ihn die ebenso schützende wie gefährliche und schmerzliche Aura der Einzigartigkeit, die ihn sein ganzes Leben hindurch von jedem sozialen Verband trennte (*Janz*, Bd. 1, (S. 51).

Die Erfahrung der inneren Einsamkeit in der Kindheit dürfte den Grundstein gelegt haben zu einer später im erwachsenen Leben sowohl gelebten wie auch in seiner Philosophie heroisch bejahten Einsamkeit, aber auch einen depressiven Keim der Persönlichkeit gestiftet haben, mit dem Nietzsche lebenslang in einem dauernden Kampf stand und den er immer wieder in grandiosen hypomanischen Bildern der großen Gesundheit, des Übermenschen, des jauchzenden Übermutes kompensierte.

Der Hang zur melancholischen Einsamkeit hat ihn dennoch lebenslang begleitet. In seinem Ecce Homo erzählt uns Nietzsche, wie sein «Nachtlied» im zweiten Teil des Zarathustra entstanden ist:

«Auf einer Loggia hoch über der Piazza Barberini, von der aus man Rom übersieht und tief unten die Fontana rauschen hört, wurde jenes einsamste Lied gedichtet, das je gedichtet worden ist, das Nachtlied; um diese Zeit ging immer eine Melodie von unsäglicher Schwermut um mich herum, deren Refrain ich in den Worten wiederfand ‹tot vor Unsterblichkeit› ...» (Eh 15, 92).

Eine erschütterte Welt- und Selbsterfahrung, die der Melancholie zugrunde liegt, liegt meines Erachtens auch an der zeitlichen Wurzel des Philosophierens Nietzsches: Er berichtet, daß er mit 12 Jahren durch den Einfall, daß Gott den Teufel als sein eigenes Spiegelbild erschaffen habe, zu philosophieren begann. Im Versuch, sich das zu denken, habe er den Teufel erzeugt. So lesen wir aus dem Nachlaß Sommer–Herbst 1884:

«Als ich 12 Jahre alt war, erdachte ich mir eine wunderliche Drei-Einigkeit: nämlich Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Teufel. Mein Schluß war, daß Gott, sich selber denkend, die zweite Person der Gottheit schuf; daß aber, um sich selber denken zu können, er seinen Gegensatz denken mußte, also schaffen mußte. – Damit fing ich an, zu philosophieren.»

Der blendende, kühne Einfall soll uns nicht über seine negative Erfahrungskomponente hinwegtäuschen: Was für ein Gott ist das, aus dessen meditativer Selbstschau nicht der heilige Geist, sondern der Teufel hervorgeht!

Erscheint uns auf diesem Hintergrund das spätere Philosophieren des leidenschaftlich Gottlosen wie ein einziger titanischer Versuch, den Gott-Teufel zu verbannen, als nichtig zu erklären, um dann an seiner Stelle die eigentliche Göttlichkeit der menschlichen Freiheit zu stellen? Man beachte den Zusammenhang: Was im Übermenschen an der Stelle Gottes erscheint, ist bei weitem nicht, wie *Hirschberger* falsch deutet, der «gewissenlose Raubritter», sondern ein in seinem Dasein des Leidens, der Einsamkeit, der Körperschwäche, tapfer ausgesprochenes «Dennoch» des Glaubens an die Existenz des Menschen.

Die Vorstellung des Adoleszenten, daß Gott den Teufel geschaffen habe dadurch, daß er sich selbst dachte, erschüttert als Gleichnis: In der Radikalität des späteren erwachsenen Denkers, welcher von einem gottähnlichen Programm der geistigen Befreiung des Menschen ausging und in der Umwertung aller Werte einen Trümmerhaufen hinterließ, ja sich selber mit dem Feuer verglich, welches nur Kohle hinterlasse, spüre ich das Walten eines Todestriebes, der sich in jener frühen Ahnung des Jugendlichen widerspiegelt.

Die Selbstschau Nietzsches ist ein schöpferischer Akt des Innewerdens bis zur unerbittlichen Selbstdemaskierung. In der Entlarvung des Menschlichen liegt bei Nietzsche weniger die Liebe für dieses Menschliche und seine tragischen Illusionen; vielmehr ist es eine dunkle Leidenschaft, die, der Selbstschau Gottes ähnlich, ein grandioses Selbstideal hinstellt, um die traurige Ahnung des selbst herbeigeführten Untergangs zu verbergen: «Tot vor der Unsterblichkeit.» Es ist so eigentümlich, daß der äußere Lebenslauf dieses fiebrige Rennen über grandiose Bilder der Selbtverwirklichung bis hin zum körperlich-geistigen Zusammenbruch objektiv wiederaufnimmt, ja objektiv statuiert, was ein inneres Lebensschicksal zu sein scheint. In der Selbstschau des Gottes, der im Spiegel den Teufel erschafft, ist keine eigentliche «Objektbeziehung» im psychoanalytischen Sinne, sondern nur noch eine narzißtische Problematik mit einer Wende zum Tode. Tatsächlich geht es bei Nietzsche um ein Menschenbild, wie dieses nach dem radikalen Ausscheiden Gottes aus der Welt aussehen muß, in einem letzten Ernst auf sich selber gestellt, aber ohne menschliche Wärme. Über dessen Zerstörung rennt der Geist von einer Einsamkeit zur anderen, bis zur «siebenten» der geistigen Umnachtung. Der Geist hat sich schließlich aufgelöst durch eine

körperliche Krankheit, deren äußere Herbeiführung unwillkürlich war und doch wie folgerichtig anmutet und so zu den Geheimnissen des unbewußten Lebenslaufes gehört. Mit der Tilgung aller körperlichen und seelischen Schwächen, aller menschlichen Abhängigkeit und Liebesbedürftigkeit hat sich dieser große Geist endgültig jenem Todesschicksal ausgeliefert, das im dauernden körperlichen Leiden wetterleuchtete und durch die Bilder einer übermenschlichen Freiheit sowohl in Frage gestellt, überwunden, wie auch leidenschaftlich gesteigert und radikalisiert wurde.

Eine *zweite* Triebfeder bei Nietzsche war neben dem Kampf mit einer latent depressiven Einsamkeit, die er in eine heroische, aber liebesarme Welt verwandelte, die Auseinandersetzung mit einer Seite der Person, die wir als depressive Schwäche bezeichnen. Im Erleben der Schwäche tauchen bei Nietzsche Schuldgefühle auf, wie etwa im Brief an Wilhelm Vischer vom Januar 1871.

Das Erlebnis der Schwäche war schon in der kränklichen Konstitution begründet. Ich vermute, daß während der Monate, wo Nietzsche als freiwilliger Pfleger den Verwundeten und Sterbenden des preußischen Krieges gegen Frankreich im Jahre 1870/71 half, eine Überidentifizierung mit dem schwachen Mitmenschen und ein tiefes Mitleid einsetzte, was ihn erschreckte und im Sinne einer Reaktionsbildung die Verabscheuung aller menschlichen Schwäche herbeiführte.

Es ist erschütternd, wie Nietzsche sich später zur Ausrottung aller schwächlichen Menschen bekannte:

«Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrundegehen: erster Satz unserer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgendein Laster? Das Mitleiden der Tat mit allen Mißratenen und Schwachen, das Christentum» (A, Aphor. 2).

Jaspers bemerkte einmal: «Das, wovon Nietzsche Kunde gibt, ist in der Tat keine Erfahrung vieler. Mancher mag das Gesagte für unverständlich halten. Man kann zuletzt Nietzsche befragen: Kommt sein Wissen um das Nichtliebenkönnen nur aus der vollendeten Helligkeit des Geistes – oder ist ein Moment in diesem Denken, das primär nicht hell, sondern ohne Liebe ist?»

Es fällt mir nicht schwer, die Frage in dem zweiten Sinne zu beantworten. Wenn Nietzsche schreibt: «Weh Dir Zarathustra! Wer sollte Dich lieben, Du Überreicher? Du mußt ärmer werden, weiser Unweiser! willst Du geliebt sein. Man liebt nur die Leidenden, man gibt Liebe nur dem Hungernden», so

merkt man seine verborgene Ambivalenz zur Schwäche, zum Leiden und zur Liebe.

Es ist offensichtlich, daß die Verdrängung der Schwäche bei Nietzsche durch bloßes Machtstreben nicht gut gelingt und daß diese Verdrängung doch auf Kosten der Liebe für den Schwachen in sich selber und in den anderen einhergeht.

Dies schon in der Jugend: «Die derben und lärmenden Vergnügungen seiner Mitschüler sagten ihm nicht zu. Als Jüngling stieg er zum Beispiel bei einem Ausflug auf die Schönburg allein auf den Turm, während alle andern im Keller den Becher schwangen, und fühlte sich glücklich.

‹Mir ganz allein überlassen
Sie mögen dort in den Hallen nur zechen
bis sie umfallen
Ich übe mein Herrscheramt.›» * (Janz)

* Von mir unterstrichen.

Bei sich selber: «Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht.» «Ach, daß ich dunkel wäre und nächtig! Wie wollte ich an den Brüsten des Lichts saugen!» (Das Nachtlied; Z)

Im Licht dieser Worte erscheint uns der Satz aus einem jugendlichen Brief Nietzsches bedeutungsvoll, auch im Versuch, sein psychosomatisches Leiden zu deuten: «Solange ich mir einbilde, somatisch krank zu sein, kann ich hoffen, man helfe mir.»

Bei den Anderen: «Diesen Menschen von heute will ich nicht Licht sein, nicht Licht heißen. Die will ich blenden: Blitz meiner Weisheit! Stich ihnen die Augen aus!»

Und so heißt es im Nachtlied: «Mein Glück im Schenken erstarb im Schenken. – Mein Auge quillt nicht mehr vor der Scham der Bittenden; meine Hand wurde zu hart für das Zittern gefüllter Hände.» (Z)

Oder: «Ich nehme, zum Zeichen, die unsterbliche Klage, durch die Überfülle von Licht und Macht ... verurteilt zu sein, nicht zu lieben ...» (Das Nachtlied; Z)

Die *Selbstüberwindung* Nietzsches, welche *Schwäche in den Willen zur Macht verwandelt, aus jahrelanger Kränklichkeit das Gegenbild der «großen Gesundheit» entwirft, «verlorene Kindheit» in gewollte Einsamkeit sublimiert,* konnte nicht ohne seelische Gewaltanwendung an sich selber geschehen.

Es ist unsere Vermutung, daß eine Wurzel der ständigen Selbstüberwindung und Selbstverneinung in die leidenschaftliche Bejahung des Übermenschen übersetzt wurde, daß die Paradoxie der Umkehrung das heroische Dasein dieses Philosophen prägte.

Unsere Vermutung ist erstens in dem Eindruck begründet, den man bei der Lektüre der Schriften und der Briefe bekommt, wo dauernde somatische Kränklichkeit nicht zu depressiver Schwäche, sondern schon früh zu einer den Charakter Nietzsches begründenden weltasketischen Lebenshaltung führte. Depressive Momente des Daseins wurden zwar erlebt, jedoch nicht im Selbstverständnis der Person zugelassen.

«Dann wieder verblüffte Nietzsche seine Mitschüler durch ganz überraschende Handlungen. So berichtet seine Schwester aus seinem ersten Tertianerjahre in Pforta einen Vorgang, der Nietzsches damaligen Oberen Krämer aufs heftigste erschreckte. ‹Die jüngeren Knaben sprachen von Mucius Scaevola, und ein etwas weichlich Gesinnter mochte wohl bemerkt haben: das wäre doch zu gräßlich und fast unmöglich, sich so ruhig die Hand verbrennen zu lassen.› ‹Warum?› fragt Fritz ruhig, nimmt ein Bündelchen Zündhölzer, zündet sie auf der flachen Hand an und streckt sie, ohne zu zucken, gerade aus. Die Knaben waren starr vor Erstaunen und Bewunderung. Plötzlich entdeckt der Obergeselle den Vorgang, springt hinzu und schlägt ihm die Zündhölzer aus der Hand, die schon ziemliche Brandwunden davongetragen hatte. Die Schwester deutet diesen Vorfall als eine ‹heroische› Handlungsweise, Podach sieht in ihm ‹aktive Leibesverachtung und Leidensbejahung›.» *(Janz, Bd. 1)*

Zweitens läßt sich unsere Vermutung aus den Folgen der Umkehrung von Leiden in Willen zur Macht ablesen.

Man sagt, daß *Adler* den Terminus «Wille zur Macht» von Nietzsche übernommen habe. Die Philosophie Nietzsches ist jedenfalls durch diesen Begriff geprägt. Der folgende Satz des Philosophen soll hier als Beispiel für viele andere gelten:

«Was sind unsere Wertschätzungen und moralische Gütertafeln selber wert? Was kommt bei ihrer Herrschaft heraus? Hier tut eine neue, bestimmtere Fassung des Begriffes Leben not. Meine Formel dafür lautet: *Leben ist Wille zur Macht*» (WzM, Aphor. 254). Oder auch:

«Eine Rasse mit eigener Lebenssphäre, mit einem Überschuß von Kraft für Schönheit, Tapferkeit, Kultur, Manier bis ins Geistigste, eine bejahende Rasse, welche sich jedoch großen Luxus gönnen darf, stark genug, um die Tyrannei des Tugendimperativs nicht nötig zu haben, reich genug, um die Sparsamkeit und Pedantezie nicht nötig zu haben, jenseits von Gut und Böse, ein Treibhaus für sonderbare Pflanzen» (WzM, Aphor. 898).

Daß Nietzsche lange vor seiner Erkrankung an einer progressiven Paralyse litt, die dann als organische Hirnkrankheit die lebensgeschichtlichen Inhalte zum Größenwahn umformte, hat den Philosophen *Hirschberger* so stark beeindruckt, daß er schreiben konnte: «Sein Geist hatte sich nicht in der Gewalt. Es ist kein Zweifel, daß bei Nietzsche die Krankheit tiefer sitzt und schon viel früher einsetzt, als man gewöhnlich zugeben will.»

Ist diese seelische Krankheit im Sinne *Adlers* zu verstehen, der das Wort «Wille zur Macht» gewissermaßen umkehrt, hierin den Anfang der Neurose, und nicht wie Nietzsche, der großen Gesundheit, entdeckend?

Wir können bei Nietzsche den übersetzten Machtwillen bis in die progressive Paralyse verfolgen (wo er sich beklagte, der Beruf Gottes sei ihm wegen der Undankbarkeit der Menschen nicht bekömmlich gewesen), dabei wohl wissend, daß die organische Psychose die vorpsychotische Lebensthematik in einer verödenden Weise oft steigert. Hier nimmt der Machtwille groteske Formen an. In der Krankengeschichte der Basler Psychiatrischen Klinik *Friedmatt*, wo Nietzsche 1889 hospitalisiert wurde, finden wir die Bemerkung: Bei seiner Aufnahme war schlechtes Wetter. Er verspricht den Ärzten: «Ich will Euch, Ihr lieben Leute, morgen das herrlichste Wetter machen.» Oder: «Siehe in mir den Tyrannen von Turin!»

Aber schon vor dem psychotischen Zusammenbruch erscheint uns der Machtanspruch eines Menschen, der schließlich seine Sehnsucht nicht bloß auf den kommenden Übermenschen projiziert, sondern in einer Selbstverherrlichung anmeldet, in einer Weise übersteigert, die die Psychopathologie nahelegt: «Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen, an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit.»

«Ich widerspreche, wie nie widersprochen worden ist. Mit alledem bin ich notwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, dann haben wir Erschütterungen, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Tal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden große Politik» (Eh).

Gewiß, die Vorboten der kommenden Paralyse sind hier spürbar, oder man kann sie mindestens vermuten. Aber diese übersteigen nur das, was wie ein roter Faden die seelische Gesundheit dieses Menschen zu durchziehen scheint und doch wiederum als die Kompensation, als der Umschlag des Depressiven ins Manische erscheint.

Im oben zitierten Ecce Homo folgt dem Machtrausch freilich der ernüchternde Einfall: «Ob er nicht ein Hanswurst ist?» Und dann meint er: «Vielleicht bin ich ein Hanswurst.» Die Biographen waren hier verwirrt: «Ein Wort, das man nicht ernst nehmen soll?» oder «Gehört es zu jenen

Äußerungen, mit denen Nietzsche sein eigenes Niveau unterschreitet?» (nach *Hirschberger)*.

Ich meine, das Wort erscheint wie ein Bote radikalsten Selbstzweifels, der ihn dort trifft, wo er am meisten sein will und den vitalen Lebensnerv seines Daseins angreift.

Es gehört zum Willen zur Macht, zum grandiosen Selbst also – beide Begriffe sind verwandt, sie drücken dasselbe einmal als Trieb-Phänomen und ein anderes Mal als Ich-Phänomen aus – es gehört zu dieser Psychopathologie das Merkmal, daß das erstrebte Große nie ankommt. Und zwar nicht nur in dem metaphysischen Sinn, daß unsere menschliche Sehnsucht gerade dort unerfüllt bleiben muß, wo sie den letzten Dingen, der Ewigkeit, der absoluten Liebe, dem Göttlichen, dem Paradies, dem Tod gilt, sondern in dem anderen Sinne, daß ein eigentümlicher Zug der Leere dem Streben nach Macht und dem grandiosen Selbst eigen ist.

Wie ist dies bei Nietzsche? Er schrieb einmal: «Irgendwann ... muß er uns doch kommen, der erlösende Mensch ... der der Erde ihr Ziel zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts.» Und *Hirschberger* kommentiert: «Aber er kommt nicht. Wenn man die Stellen zusammenschaut, an denen Nietzsche darüber spricht, zeigt sich das alte Bild: die Aufgabe wird gestellt, die Forderung in immer neuen Worten erhoben, geschildert, wie schön und groß das alles wäre, aber dabei bleibt es auch; der Inhalt fehlt, jener Inhalt, der über den bloßen Biologismus und Naturalismus hinausführte; denn darin liegt ja die Schwierigkeit des Problems, nachdem Nietzsche die alte Moral verwirft, aber auch nicht einfach einen brutalen Naturmenschen anzielt, sondern den neuen Menschen, der alles Bisherige hinter sich läßt. Was macht seine Vollkommenheit aus? Welche Inhalte sind es? Was wissen wir vom Übermenschen, wenn uns nur versichert wird, daß er ein Übergang ist und ein Untergang, eine Brücke, ein Blitz, der uns mit seiner Zunge leckt, ein Wahnsinn, mit dem man geimpft werden muß; ein Typus höchster Wohlgeratenheit, mit anderen Erhaltungs- und Entscheidungsbedingungen ...?»

Das Gefühl für das Unzulängliche in sich, das diesen Menschen so sehr quälte, wird immer wieder durch die Projektion abgewehrt, wird trotz dieser Abwehr als Müdigkeit, als Unzulänglichkeit erlebt, wie der folgende Satz deutlich zeigt:

«Immer zieht es uns hinan, nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsere bunten Bälge und heißen dann Götter und Übermenschen:

sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle, all diese Götter und Übermenschen. Ach, wie bin ich all das Unzulängliche müde.» (Z)

Die Folge des Machtstrebens ist eine Verhärtung des Herzens, welche bis zum Versiegen der Liebesfähigkeit geht, jener Liebesfähigkeit nämlich, die eine wesentliche, allgemein menschliche Grundlage in der Selbstannahme eigener Schwäche findet.

Nietzsche überforderte sich selber und die Menschen; in der Demaskierung menschlicher Wertbilder spüren wir eine Unduldsamkeit, die nach meinem Empfinden fast bis zur sadistisch anmutenden Freude an der Entlarvung geht.

Der Mangel an der Fähigkeit, den Menschen zu lieben, gehört zum tragischen Merkmal einer Philosophie, die sich doch als ein einziger Kampf um das Menschliche versteht. Sie steht im paradoxen Gegensatz zur gesteigerten Bejahung des Menschen in der Abwesenheit Gottes. Andere Philosophen, wie etwa *Jaspers,* äußern sich dazu: «Auf Grund des totalen Nihilismus sieht er die Wiedergeburt durch die Männer, die die Weltgeschichte mit erbarmungsloser Konsequenz, total planend, in die Hand ihrer Gewalt nehmen.» Und weiter: «Spricht aus ihm ein Wissen um die tiefsten, von ihm nicht erfüllten Forderungen der Liebe oder ein ahnungsloses Nichtwissen um das ganz Einfache?»

Mit Recht versteht *Jaspers* sein Fragen als eine Frage an Nietzsche, welcher in seinem «Nachtlied» die psychologisch bedeutsamen Sätze prägt:

«Man liebt nur die Leidenden» und: «Du mußt ärmer werden, weiser Unweiser, willst du geliebt sein.»

Nietzsche konnte aber nicht auf den «Reichtum» verzichten, der darin bestanden hat, sein Leiden zu überwinden, bis zu dem Punkt, wo es zur großen Gesundheit wurde.

Die großen Mystiker lösten die Paradoxie von Schwäche- und Leidensüberwindung einerseits und Freiheit zum Leiden, Annahme des Leidens anderseits in der Liebe Gottes, weil sie die Paradoxie eben in eine dialogische Beziehung einbetteten und zum vornherein bei aller asketischen Haltung auch zur menschlichen Schwäche im Verständnis des Geliebtwerdens standen. Gewiß ist die Selbstverneinung Nietzsches auch die Grundlage einer charakterlichen Tapferkeit, welche die Existenz in der vollen Einsamkeit leidenschaftlich bejahen läßt. Aber sie bildet ebenso – um hier auf das Psychologische einzugehen – jenes *aggressive Überich,* das Nietzsche in sich nicht mehr wahrnimmt, weil er es einerseits als Forderung an die Menschen erlebt, und anderseits auf die «Grausamkeit der Moral» projiziert.

Selbst aggressiv gegen jede Form menschlicher Illusion, ohne Rücksicht darauf, wie Illusion u. U. dem Leben helfen kann, klagt Nietzsche unerbittlich gegen die Aggressivität überlieferter Moralsysteme, erzieherischer Forderungen, asketischer Ansinnen. In dieser Paradoxie, die ich psychoanalytisch als *die ständige Projektion eines eigenen ambivalent erlebten Überichs* verstehe, liegt für mich ein Merkmal der Philosophie Nietzsches.

Sie unterscheidet sich als entlarvende Psychologie von derjenigen *Freuds* – abgesehen von ihrem systematischen Aufbau – gerade durch das entscheidende Moment, daß *Aggression an Stelle von Libido* steht.

Ein zweiter Feind von Nietzsche ist, neben dem Mitleid, also das soziale und familiäre Überich – das er in der Gestalt der *Moral* sieht. «Es bleibt kein anderes Mittel, die Philosophie wieder zu Ehren zu bringen: Man muß zuerst die Moralisten aufhängen. Solange diese von Glück und Tugend reden, überreden sie nur die alten Weiber zur Philosophie.»

«Man weiß bereits, welches Wort ich mir zu diesem Kampf zurechtgemacht habe, das Wort ‹Immoralist›.» «Mein Hauptsatz: Es gibt keine moralischen Phänomene» oder auch: Nichts mehr ist wahr, alles ist erlaubt.» Selber ein sehr moralisch lebender Mensch, ein gelehrter Pfarrerssohn, sagt er doch der Moral überall den Kampf an, wo er nur kann: Er nennt sie «Sklavenmoral» und stellt sie der «Herrenmoral» des Übermenschen gegenüber, welche einfach die Selbstbejahung des Aristokraten ist. «Der große Mensch ist groß durch den Freiheitsspielraum seiner Begierden und durch die noch größere Macht, welche diese prachtvollen Untiere in Dienst zu nehmen weiß» (WzM, Aphor. 933).

Hirschberger bemerkt dazu: «Die Moral erscheint ihm als eine Erfindung der Juden, die sich für den niederen Typus Mensch mit folgenden Gedanken eingesetzt hätten: ‹Die Elenden sind allein die Guten; die Armen, die Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen; dagegen Ihr Vornehmen und Gewaltigen, Ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen.› Moral ist für Nietzsche aus dem Ressentiment der geschlagenen Schwachen geboren worden.»

Meine *psychologische Deutung* der *Triebfeder des asketischen Immoralisten* ist die, daß *Nietzsche sich in seiner Ambivalenz gegen dasselbe Überich auflehnte, mit dem er sich in der Bekämpfung der depressiven Schwäche identifizierte.* Dieser Widerspruch konnte nicht anders gelöst werden als dadurch, daß eine Art «splitting» in seinem Überich entstand, zwischen

einer Seite, welche die Vitalität bejahte, mit der er sich identifizierte, und einer anderen Seite, welche die Schwäche wahrnahm und auf die er alle Selbstunterdrückung projizierte. In die exteriorisierte Seite des Überichs verlegte er auch die Macht, den Menschen zu überfordern, was er ständig bei sich und in seiner philosophischen Verkündigung ausübte. Die Ablehnung einer eigenen latenten Schwäche führte bei Nietzsche zu einer Selbstaggressivität, die er in die Bloßstellung der anderen umwandelte: der Moralisten, der Christen, der Schwachen, der herkömmlichen Werte und Traditionen. Die lieblose Ablehnung der eigenen Schwäche war das Werk eines Überichs, welches den sich aus seinem asketischen Ansinnen ergebenden intrapsychischen Haß dadurch abwehrte, daß es ihn auf den Typus des latent grausamen Menschen, des Moralisten und des Asketen, abwälzte. Wie stark diese Aggressivität aber war, zeigen uns immer wieder Zitate von Nietzsche: z. B. «Welcher Genuß ist für Menschen ... der höchste? Der Genuß der *Grausamkeit:* so wie es auch zur Tugend einer solchen Seele zu diesen Zuständen gerechnet wird, in der Grausamkeit erfinderisch und unersättlich zu sein ... Der Grausame genießt den höchsten Kitzel des Machtgefühls.» (M 18)

«Fast alles, was wir höhere Kultur nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit – dies ist mein Satz: jenes ‹wilde Tier› ist gar nicht abgetötet worden, es lebt, es hat sich nur vergöttlicht.» (J 229. – Vgl. ferner MA I 463, M 184)

Der göttliche Mensch Nietzsches, der Übermensch, hat nun aber, wie eine tragische Umkehrung des Christus (wie Nietzsche sich, als «der Gekreuzigte», in der Phase seiner Geisteskrankheit bezeichnete) zwei Naturen: Die Natur der höchsten Menschlichkeit aus der prometheischen Sehnsucht nach Erschaffung und Befreiung des Menschen, und die grausame Natur eines archaischen Überichs, das, selber triebfeindlich, die Triebzüge der Aggressivität annahm und in die Vorgeschichte des Bewußtseins, ja der Geschichte, zurückprojiziert wurde:

«Der Asketismus ist für solche die rechte Denkweise, welche ihre sinnlichen Triebe ausrotten müssen, weil dieselben wütende Raubtiere sind. Aber auch nur für solche!» (M 331)

«Das Über-Tier». – Die Bestie in uns will belogen werden, Moral ist Notlüge, damit wir von ihr nicht zerrissen werden. Ohne die Irrtümer, welche in den Annahmen der Moral liegen, wäre der Mensch Tier geblieben. So aber hat er sich als etwas Höheres genommen und sich strengere Gesetze auferlegt. Er hat deshalb einen Haß gegen die der Tierheit näher gebliebenen Stufen ...» (MA I, 40)

Die Ausrottung des physiologischen Narzißmus als Liebe zur eigenen kreatürlichen Schwäche verunmöglicht die Liebe zum anderen Menschen mit seinen Unvollkommenheiten und Schwächen; dieser andere wird höchstens als Gegenbild zum eigenen Überich abgelehnt:

«Zuletzt ist die ‹Liebe zum Nächsten› immer etwas Nebensächliches ... im Verhältnis zur Furcht vor dem Nächsten.»

Wir wagen die Feststellung, daß Nietzsche dabei in vielem seine eigene Psychologie geschildert hat. Wir dürfen vieles auf dem Hintergrund der «Personalakten ihres Urhebers» betrachten, denn Nietzsche selbst hat uns dazu legitimiert. Er spricht oft von sich selbst, auch wenn er es gar nicht weiß. Wir haben dann den typischen Fall einer Selbsterkenntnis, die im Augenblick, in dem sie zum Bewußtsein kommen will, schon wieder verdrängt wird, indem sie als Erkenntnis über andere ausgegeben und damit nach außen projiziert wird.

Die Grausamkeit, die Askese und die Schwäche sind Nietzsches persönliches Problem. Er fühlt die Grausamkeit (als Aggression gegen seine eigene Schwäche) in sich und lehnt sich gegen seine eigene asketische Haltung auf. «Grausame Menschen zeigen uns, was wir alle waren und machen uns erschrecken» (MA I, 43). Immer wieder brechen aus ihm verdrängte sadistische Regungen hervor, so wenn er von der psychologischen «Vivisektion» oder der «Grausamkeit des Wahrheitssuchers» (J 230) spricht, wenn er ein rücksichtsloses Demaskieren übt oder sich offen als Zyniker bekennt.

Dem steht ein Überich gegenüber, das ebenso hart und grausam ist wie die Triebe, die es unterdrückt. Es liegt eine Aggressionsumkehr vor, indem die harten, sadistischen Regungen gegen sich selbst gerichtet sind. Dieser Sadismus gegen sich selbst kommt einem ausgeprägten Masochismus gleich. Eine solche masochistische Haltung nennt er auch die «Moral des freiwilligen Leidens» (M 18). Die Grausamkeit, die vom Überich unterdrückt wird, schreibt er diesem zu, projiziert es in dieses hinein.

«Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit. Folglich denkt man sich auch die Götter erquickt und festlich gestimmt, wenn man ihnen den Anblick der Grausamkeit anbietet – und so schleicht sich die Vorstellung in die Welt, daß das freiwillige Leiden, die selbstgewählte Marter einen guten Sinn und Wert habe.» (M 18)

Diese Selbstquälerei kann eine Selbstbestrafung aus Angst und schlechtem Gewissen sein:

«Alle jene geistigen Führer der Völker ... haben außer dem Wahnsinn auch die freiwillige Marter nötig gehabt, um Glauben zu finden – und

zumeist und zuerst, wie immer, den Glauben an sich selber! Je mehr gerade ihr Geist auf neuen Bahnen ging und folglich von Gewissensbissen und Ängsten gequält wurde, um so grausamer wüteten sie gegen das eigene Fleisch, das eigene Gelüste und die eigene Gesundheit – wie nur der Gottheit einen Ersatz an Lust zu bieten, wenn sie vielleicht um der vernachlässigten und bekämpften Gebräuche und der neuen Ziele willen erbittert sein sollte.» (M 18)

Die Unterdrückung der Triebe durch die Askese führt zu einer Verkümmerung des Menschen. Das dabei erzeugte schlechte Gewissen betrachtet Nietzsche als Krankheit. Wir würden heute sagen, daß er dabei neurotische Schuldgefühle beschreibt. Die Entstehung dieser lebensfeindlichen Haltung legt er dem Christentum zur Last, das ihm offenbar als Zielscheibe einer Projektion dient.

Nietzsche rebelliert gegen dieses Überich und möchte davon loskommen. Teils versucht er das, indem er im «Willen zur Macht» ein Ausleben der Triebe propagiert, und die Moral leugnet. Teils gelingt es ihm, am Vorbild der griechischen, dionysischen Lebenseinstellung, dem Gegensatz seine Schärfe zu nehmen und im Sinne der «Unschuld des Werdens» zu einer lebensbejahenden Einstellung zu finden.

Man hat seit *Freud* die depressive Disposition längst im Zusammenhang mit der Psychodynamik der Aggression und der Schuld gesehen. Was sich hier bei Nietzsche als Parallele findet, ist seine ambivalente Beziehung zur «Grausamkeit». Grausamkeit ist für ihn das Merkmal des Unbewußten, so wie es für Freud die Libido war. Diese Grausamkeit will Nietzsche als Grund der Moral bekämpfen wie auch umgekehrt durchschauen und schließlich in seinem unerbittlichen Ernst, in seiner unentwegten Freude am Demaskieren, In-Frage-Stellen, Entzaubern, im Umkehren aller Werte, sich selber durchzusetzen.

Ich meine also, daß hier ein zweiter psychologischer Pfeiler der Philosophie von Nietzsche liegt. War ein erster Pfeiler der tapfere Verzicht auf alles, was in einem depressiven Dasein Nähe, Identifizierung mit den Eltern, Abhängigkeit ist, und eine sublimierende Tapferkeit des Leidens im Nichts-Beschönigen und in der Auslieferung an eine grenzenlose Freiheit, so ist ein zweiter psychologischer Pfeiler der Wille zur Wahrheit im unentwegten Durchschauen aller Selbsttäuschungen. Hier, in diesem Wahrheitsdrang, der Selbstamputationen nicht scheut, hat Nietzsche den «grausamen Trieb» *sublimiert*.

Das Fragwürdige bleibt freilich die Unmöglichkeit, wirklich zu lieben.

Da die Möglichkeit der Liebe sich beim depressiven Patienten erst in der Freilegung der Schwäche verbirgt (die aufgewertet werden muß, um sich vom anderen geliebt zu fühlen), hilft ihm die Sublimierung der Destruktivität nur in dem Sinne, daß er ein harter Lehrer, ein unbeugsamer Prophet, eine stets brennende Kohle («Feuer bin ich sicherlich»), ja Dynamit wird. In diesem Selbstverständnis hat Nietzsche recht; nur weigerte er sich, seine Grenzen einzusehen. Er schob sie stets auf äußere Unzulänglichkeiten zurück, die Wahrnehmung der eigenen abblendend.

Wir überblicken nun das Ganze: Nietzsche litt fast lebenslang unter psychosomatischen Leiden, die sich in seiner allgemeinen körperlichen Kränklichkeit, in seinen tief traurigen Stimmungen dokumentierten und durch hypomanische Zustände abgewehrt wurden. Er geriet durch das Ansinnen der Verdrängung der Schwäche in einen Kampf mit sich selber auf Leben und Tod. Auf der einen Seite negierte er jede depressive Trennung und Schwäche, um sich im philosophischen Glauben an eine Existenz zu bewähren, die auch (wenn wir den Begriff des Übermenschen metaphysisch und nicht etwa biologistisch verstehen) Transzendenz ist: Er zwang sich, Dionysios zu sein. Anderseits weinte die kreatürliche verlassene Seite dieses Einsamen in der siebenten Einsamkeit nach der Möglichkeit, nur Kind zu sein: «Oh wäre ich nächtlich und dunkel und könnte ich an den Brüsten des Lichtes trinken!»

Die Auseinandersetzung mit jenen Qualitäten des Daseins, welche das Leben des depressiven Menschen kennzeichnen, ist radikal: Mit 7 Jahren hat er «seine Kindheit verloren»; später, ein körperlicher Schwächling, verabscheute er die Schwäche. Die Sehnsucht nach Nähe in seinen Freundschaften verwandelt sich in eine wahre Sucht der Einsamkeit, die ihn diese geradezu auffinden läßt: Wo ich mir ein Glied schneide, wächst mir ein Flügel. In diesem titanischen Versuch verzichtet er radikal auf Abhängigkeit, Weib, Heimat, Gott. Aber er bleibt dem Gegenbild der Melancholie verhaftet, er steigert sich in die manische Abwehr der «großen Gesundheit», die ihn bis zum Rande des Abgrundes beim körperlichen Zusammenbruch im Jahre 1899 begleitet.

In der psychosomatischen Jugendkrankheit hatte Nietzsche eine durch Verlassenheits-, Einsamkeits- und Trennungserlebnisse der Kindheit bedingte Depressivität somatisiert. In der zunehmend schöpferischen Phase seines Lebens hatte er sie durch eine denkende Grandiosität überkompensiert, die allerdings zeitweise Stimmungen der Melancholie, Leere und Einsamkeit Platz machte.

Bekannt ist der Traum Nietzsches, den er einer Dame bei einem gesellschaftlichen Anlaß erzählte, daß seine rechte Hand die eines Skeletts wäre. Der darauf verlegen lachenden Partnerin erwiderte er ernst: «Und Sie lachen?»

In der progressiven Paralyse findet eine Verschmelzung von Höhenflug und Zusammenbruch statt: Nietzsche ist noch mit allen Kräften, obschon bereits mit einem Fuß in der Demenz, der «Tyrann von Turin», der «Wettergott»; aber er ist dann auch der «Gekreuzigte».

Läßt sich das Bild Nietzsches durch eine solche psychopathologische Analyse erfassen? Schon die Tatsache, daß wir über Nietzsche psychopathologisch denken können, ohne ihm aber in Rede und Antwort begegnet zu sein, macht unsere Gedankengänge etwas fragwürdig. Die konkrete Begegnung mit dem Leidenden ist wichtig für die Wahrheit des psychologischen Verständnisses, ansonst kann dieses ein Feuerwerk von geistreichen Einfällen bleiben, dem die Überzeugungskraft des wirklichen Erfassens fehlt. Verstehen einer Psychopathologie ist vor allem in einem «psychotherapeutischen Liebeskampf» gültig, in dem jene Psychopathologie auch als eine konstruktive Grundlage der Persönlichkeit, der man helfen will, verstanden wird.

Diesen Einwand können wir durch die Grenze der beabsichtigten pathographischen Erkenntnis beantworten: Unser Aufsatz will nur einige Aspekte der Persönlichkeit Nietzsches verstehen, welche erst zusammen mit den nicht psychodynamischen, einfach kreativen und rein geistigen Faktoren die komplexe Kausalität des menschlichen Schöpfens bedingen.

Die Psychodynamik ist nur ein kleiner Bruchteil des Ganzen. Selbstüberwindung, Umkehrung von Schwäche in Kraft, Wille zur Macht, Sehnsucht nach der großen Gesundheit reichen nicht aus, um große Philosophie zu machen. Die Philosophie Nietzsches entsteht nicht nur in den psychologischen Voraussetzungen seines Charakters, sondern in der geistigen Dimension dieses Mannes: Nicht Wille zur Macht als solcher, sondern Ermächtigung des Menschen zu einem höheren Grad der Bewußtheit, die Identifizierung des eigenen Willens zur Macht mit einer Sehnsucht nach der Befreiung des Menschen aus den Fesseln der moralischen Abhängigkeit sowie ein leidenschaftlicher Wille zur Wahrheit begründen für immer die Größe dieses Philosophen.

Die Gespaltenheit begründet schließlich eine kreative Tragik: Der aufdeckende, entlarvende Geist Nietzsches, der dem Menschen keine möglichen Selbsttäuschungen, wie Moral und Religion, lassen will, wurzelt in der unbewußten Wahrnehmung der psychologischen Tatsache, daß das eigene

Dasein selbst der Selbsttäuschung nicht entgeht. Überspitzt formuliert, könnte man sagen: *Das Dasein Nietzsches ist eine einzige Selbsttäuschung* in der Verkennung der Schwäche durch die Übersteigerung zur Kraft. Gerade die Paradoxie zwischen Selbsttäuschung in einem wesentlichen Bereich der Existenz und leidenschaftlichem Streben nach Befreiung des Menschen vom Hang zur Selbsttäuschung, überwindet den Widerspruch in dialektisch kreativer Weise.

Beides war bei Nietzsche vorhanden: die metaphysische Sehnsucht, die ihn zu einem großen Philosophen machte und ihn ausrufen ließ: «Ewiges Ja des Seins, ewig bin ich dein Ja: denn ich liebe dich, o Ewigkeit!» (Z) – sowie der Wille zur Macht, das Minderwertigkeitsgefühl, das grandiose Selbst, die Marionette eines neurotischen Puppentheaters, die zusammenfällt überall dort, wo sie narzißtische Züge trägt und die wahrhaftige Liebe zum konkreten Menschen verpaßt.

Wir meinen also nicht, durch die psychoanalytische Reduktion die Kreativität Nietzsches auf Psychopathologie zurückführen zu können. *Dieses Ansinnen ist in der Begegnung der Psychiatrie mit dem Schöpferischen längst vorbei (Benedetti).* Vielmehr meinen wir, daß *der Mensch oft aus einer Psychopathologie heraus schöpferisch wird,* weil er, abseits von der satten Normalität, an ewigen Grundfragen des Daseins rüttelt, die die Unmöglichkeit der Ruhe sowie *die Möglichkeit der Selbstverwirklichung im Scheitern* erfaßt. Dadurch, daß Nietzsche aus seiner Psychopathologie heraus eine Parabel, ein Beispiel, ein Mahnwort, einen gemeinsamen Weg macht, ist er wahrhaft Mensch.

Zu einem Ursprung der Existenz gelangt man nicht unter der Bedingung, daß man selber gesund oder nicht geisteskrank ist. Vielmehr geht es darum, daß man aus dem eigenen Zustand, nicht nur der Erschütterung, sondern auch des Widerspruchs, der Gespaltenheit, der Zerrissenheit, eine Sehnsucht nach dem Ganzen bekommt, diese auch in großen Gedanken gestaltet und sich also auch über die eigenen Grenzen hinausbewegt.

Zitate

Nietzsche, F.:

A	Der Antichrist. Fluch auf das Christentum (1888) (nicht erschienen).
Eh	Ecce Homo. Wie man wird, was man ist (1888).
J	Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886).
M	Morgenröte. Gedanken über moralische Vorurteile (1881).
MA I	Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister. Bd. I (1878).
MA II	dasselbe, Bd. II. Vermischte Meinungen und Sprüche (1879).
WzM	Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte.
Z	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–85).

Literatur

1. Adler, A. (1920): Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
2. Alexander, F.: Psychosomatische Medizin. Berlin, De Gruyter, 1951.
3. Barck, W.: Nietzsche und die Psychologie. Unpubliziertes Manuskript.
4. Benedetti, G.: Psychiatrische Aspekte des Schöpferischen und schöpferische Aspekte der Psychiatrie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
5. Freud, S.: Gesammelte Werke. London, Imago Publishing, 1952–1968.
6. Friedmatt: Krankengeschichte F. Nietzsche, Aufnahme 1889. 10/I/S. 1–2.
7. Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie, Bd. 2. Dabei: Nietzsche: Umwertung aller Werte, S. 501–526. Freiburg, Herder, 1976.
8. Janz, C. P.: F. Nietzsche. Biographie, 3. Bd. Hauser Verlag, 1978–1980.
9. Jaspers, K.: Nietzsche und das Christentum. In: Jaspers, K.: Aneignung und Polemik, S. 330–388. München, Piper, 1968.
10. Jaspers, K.: Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie, ibidem, S. 408–589.
11. Montinari, M.: Nietzsches Kindheitserinnerungen aus den Jahren 1875–79. Unpubliziertes Manuskript.
12. Muschg, W.: Tragische Literaturgeschichte, 5. Aufl. Universitätstaschenbuch-Verlag, Francke, München, 1983.
13. Reyburn, H. A., und Hinders, H. E.: F. Nietzsche. Ein Menschenleben und seine Philosophie. Thomas Verlag, Kempen-Niederrhein, 1947.

Summary

Psychic human suffering can occur on three different levels:

- On the level of the identification of the single human being with the entire suffering humanity, in the attempt of releasing it from this suffering;
- on the level of endogenic or even organic psychosis;
- and on the level of ego conflict in the context of a neurosis.

We assume that the first level is shown by Nietzsche's philosophy, which was a painful search of the truth in the situation of human loneliness; the second level by his well known insanity (general paresis) while the third level, that of neurosis, is for the first time investigated systematically by the present paper.

The biographical data, extracted from Nietzsche's life history as well as from his philosophy, have been known for a long time, but the concept of the author's paper is a comprehension of the specific psychodynamic of his life history. The present psychopathological study is, however, no attempt of reducing the great philosophy of Nietzsche to metapsychological model. It remains open towards Nietzsche's truth, but it tries to show the psychological basic and limits of this philosophy.

Prof. Dr. med. G. Benedetti
Psychiatrische Universitätspoliklinik
Petersgraben 4
CH-4031 Basel