

Moderne Depression oder Depression der Moderne

1. Eine vielleicht nötige geschichtliche Einleitung

Pascal über das Rätsel der Seele

Blaise Pascal schreibt in den *Pensées*: „L'Âme ne trouve rien en elle qui la contente“, die Seele finde *in sich selbst nichts*, dass sie zufrieden stellen würde, ja sie fände überhaupt nichts, wenn sie an sich selbst zu denken versuchte. Das sei, fährt Pascal fort, der Grund, warum sie sich nach aussen wenden müsse, um die Erinnerung an ihren wahren Zustand zu verlieren. Und Pascal kommt zum Schluss: Ihre einzig mögliche Freude bestehe in diesem Vergessen – und fügt den seelenbetäublichen Satz an: „et il suffit, pour la rendre misérable, de l'obliger de se voir et d'être avec soi“, es genüge, um sie miserabel, elend zu stimmen, sie zu zwingen, sich selbst zu sehen und mit sich selbst zu sein.

Ein paar Seiten weiter untersucht Pascal diese rätselhafte Eigenartigkeit der Seele anhand der *Seele des Mächtigen*, des Königs, des absolutistischen Königs, der ja in seiner Macht selig in und bei sich selbst sein könnte; wer denn, wenn nicht er!? Pascal schlägt vor, die Probe aufs Exempel zu machen und stellt fest: Wenn man den König, ohne Befriedigung der Sinne, ohne geistige Anregung, ohne Gesellschaft nur an sich selbst denken liesse, sähe man, „qu'un Roi qui se voit est un homme plein de misère“, dass ein König, der nur sich selbst sehen müsste, ein Mensch in derselben Misere wäre, die jeder andere auch empfindet. Deshalb müsse ein ganzer Hof den König beständig mit allen erdenklichen „divertissements“ unterhalten, „en sorte qu'il n'y ait point de vide“, so nämlich, dass nie und nirgends Leere entstehe. Man müsse aufpassen, dass der König gar nie in die Lage komme, mit sich allein über sich selbst nachzudenken, „sachant qu'il sera malheureux“, wissend, dass das das Unglück für ihn wäre, „tout Roi qu'il est, s'il y pense“.

Benjamin über die Melancholie

Es ist einer der wichtigsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, der an die eben zitierten Sätze Pascals erinnert. Walter Benjamin ortet in seiner Schrift über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, entstanden zwischen 1916 und 1925, zu jener Zeit noch wild platonisierend, das Trauerspiel als eine geschichtliche Idee, die in einer ganz bestimmten Zeit nur ihren „Ursprung“ haben konnte. Später wird das, durch Marx' Denken geschärft, „dialektischer Augenblick“ heissen. Im Trauerspielbuch formuliert Benjamin noch: „In jedem Ursprungsphänomen bestimmt sich die Gestalt, unter welcher immer wieder eine Idee mit der geschichtlichen Welt sich auseinandersetzt ...“ – oder poetischer: „Der Ursprung steht im Fluss des Werdens als Strudel und reisst in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein.“ Zuinnerst aber in diesem Strudel sieht Benjamin die *Melancholie*.

Die deutschen Zeitgenossen Pascals sprechen das kruder aus, was er in fast mathematischer Eleganz um-dachte: „Die traurige Melankoley wohnt mehrenteiles in Pallästen“, schreibt einer, und der grosse *Gryphius* schildert drastisch, wie es um einen seiner Trauerspiel-Fürsten, den Leo Arminius, in Wahrheit bestellt ist:

Alsbald der Tag erblichen
Kommt die beschwärzte Schaar, das heer der angst geschlichen,
Und wacht in seinem bett. Er kann in helffenbein
In purpur und scharlat niemals so ruhig seyn
Als die, so ihren Leib vertraun der harten erden,
Mag ja der kurtze schlaff ihm noch zu theile werden,
So fällt ihn Morpheus an und mahlt ihn in der nacht
durch graue bilder vor, was er bey lichte dacht,
Und schreckt ihn bald mit blut, bald mit gestürztem throne,
Mit brandt, mit ach und tod und hingeraubter crone.
Oder tout court: „Wo scepter, da ist furcht!“

In welchem geschichtlichen Strudel sind wir mit solchen Texten? Im 17. Jahrhundert, und es war eben während dreissig Jahren Krieg gewesen, einer der grausamsten aller Zeiten, der Krieg, der einen *René Descartes* auf der Suche nach seinem gesicherten, zweifelsfreien Ich exakt dazu gebracht hatte, das einzig unbezweifelbare psychische Faktum (um einen späteren Freudschen Ausdruck vorwegzunehmen) zu entdecken, *dass* er zweifelte, *wenn* er zweifelte: *dubito sum, dubito sum* – ich zweifle, ich bin. Der methodische Zweifel Descartes hatte die ganze Welt, die *res extensa*, einmal leer gefegt, übrig blieb das *punctum mathematicum*, das ausdehnungslose, zweifelnde, denkende Ich, von dem aus man die paar folgenden Jahrhunderte die Welt zu rekonstruieren versuchte. Freud hat Jahrhunderte später – im Rückblick gleichsam – dieses Ich in seiner letzten metapsychologischen Schrift *Das Ich und das Es* ein „armes Ding“ genannt.

Doch zurück zum trübsinnigen *horror vacui*, der sich da offenbar überall in einen „Strudel“ verdichtete. Benjamin setzt mit seiner Ortung der Melancholie tiefer und früher an, bei *Martin Luther* und damit an einem Punkt, wo alte religiöse Zwänge zwar nicht abgeschafft, wie in der Freiheit eines Christenmenschen vielleicht zunächst mal intendiert war, aber radikal umgebaut wurden. Benjamin stellt fest, dass, im Gegensatz zum auf den Schock sofort einsetzenden katholisch-gegenreformatorischen Restaurationsversuch, Luthertum von jeher „antinomisch zum Alltag gestanden“ sei, antinomisch zum gewohnten Leben, mit seinen Werken, die auch im Himmel etwas taugen und bewirken sollten. Benjamin zeichnet die so entstandene Spaltung, Zerspaltung, Abspaltung in kühnem *al fresco* folgendermassen: „Indem es [das Luthertum] die besondere, geistliche Wunderwirkung diesen [den Werken] absprach, die Seele auf die Gnade des Glaubens verwies und den weltlich-staatlichen Bereich zur Probstatt eines religiös nur mittelbaren, zum Ausweis bürgerlicher Tugenden bestimmten Lebens machte, hat es im Volke zwar den strengen Pflichtgehorsam angesiedelt, in seinen Grossen aber den Trübsinn. Schon bei Luther selbst, dessen letzte zwei Lebensjahrzehnte von steigender Seelenbeladenheit erfüllt sind, meldet sich ein Rückschlag auf den Sturm gegen das Werk. Ihn freilich trug noch der <Glaube> darüber hin, aber das verhinderte nicht, dass das Leben schal ward.“ Und schliesslich bringt Walter Benjamin das Zentrum, den Null- und Nichts-Punkt des „Strudels“, in dem er seine geschichtliche Idee ortet, in zwei scharfen Sätzen auf den Punkt: „Jeder Wert war den menschlichen Handlungen genommen. Etwas Neues entstand: eine leere Welt“!!

Krieg als Folge der Leere

Wenn wir die Koordinaten der von Benjamin georteten Idee etwas anschauen, in deren Zentrum ein Trübsinn, eine Melancholie, eine Depression neuen Typs haust und sich zeigt, nachdem eine alte Werk- und Wunderwelt, die schon lange zerfallende mittelalterliche letztlich, aus dem neuen geschichtlichen Zentrum heraus leer gefegt worden war – wenn wir versuchen wollen, das zu benennen, was sich da zeigt, lassen sich folgende Punkte formulieren:

Erstens: Eine allein gelassene Seele findet in sich, wenn sie nicht ständig in die Zerstreuungen der Aussenwelt ausweichen kann, buchstäblich nichts, nicht nur nichts, das sie befriedigen könnte, sondern auch nichts, das sie erkennen könnte – es sei denn jene „*sola fides*“, jener bild- und werklos gebliebene Glaube Luthers, an einen sich immer verbergenden Gott – oder dann die nackte Bürgerpflicht im weltlich-staatlichen Bereich protestantischen Typs, die nach Benjamin nicht mehr vermittelt ist mit einem gesamten Sinn-, Welt- und Handlungszusammenhang. *Kant* wird es mehr als ein Jahrhundert später im kategorischen Imperativ endgültig auf den Punkt gebracht haben: Dem „*Gemüt*“, wie *Kant* das so schön deutsch nennt, dem Subjekt, der Seele bleibt nichts als die Freiheit zur Pflicht. Wir werden sehen, dass *Freud*, wenn er sehr spät, 1933 in der *Neuen Folge der Vorlesungen*, die Struktur der modernen Melancholie für ein nicht psychiatrisches Publikum erörtert, mit einem kleinen Schlenker ausgerechnet an diesen Immanuel *Kant* erinnert und dabei vielleicht eine präzisere geschichtliche Ahnung hat, als er selbst zugeben würde.

Zweitens: Die Welt, in die man, sich buchstäblich selbst vergessend im Sinne *Pascals*, ausweichen möchte, ist aber eine leere, d.h. mit *Descartes* zu reden, eine, in der mindestens nichts nicht *methodisch zweifelhaft* wäre.

Drittens: Es sind ausgerechnet die *Wissenden* und die *Mächtigen*, die das erkennen müssen und die darob ein Trübsinn radikal neuer und unerhörter Art befällt.

Viertens: *Sinn* stiftender, praktischer Handlungszusammenhang für den gewöhnlichen Menschen (und Untertan weltlicher und geistlicher Macht) kann nur noch abstrakt und absolut in einem als „Probstat“ der Pflicht und des Gehorsams *von oben* postuliert werden, ideologisch unterfüttert, lutheranisch oder calvinisch, mit dem Rekurs auf einen Gott, der sich grundsätzlich nicht mehr zu erkennen gibt, sondern – verborgen oder schon absurd – zu glauben ist.

Fünftens: Im Hintergrund solcher Ursprünge im Benjaminschen Sinn ist hochreal *Krieg* auszumachen, Krieg als Folge und Begleittrommel der sogenannten geistigen Kämpfe, in denen die europäische Menschheit mit ihrer Leere und deren Schreck und Trübsinn konfrontiert worden ist.

Was die Seele betrifft, hat ein deutscher Barockpoet, *Andreas Tscherning*, epigrammatisch so in Verse gefasst mit dem Titel „Melancholey Redet selber“:

Ich finde nirgends Ruh / muss selber mit mir zancken /
Ich sitz / ich lieg / ich steh / ist alles in Gedancken.

Man könnte die sich hier auftuenden geschichtlichen Linien spekulativ weiter verfolgen und landete dabei etwa beim „unglücklichen Bewusstsein“ in *Hegels* Phänomenologie des Geistes oder bei Nietzsches „tollem Menschen“ oder gar beim Prolet des *Karl Marx*, der die einzige Freiheit hat, seine Arbeitskraft auf dem Markt verkaufen zu müssen. Lassen wir die Spekulation; zu Nietzsche führen die hier entwickelten Gedanken gleich noch auf andere Weise.

Niklaus von Flües Ausweg aus einer depressiven Lebenskrise

Ich möchte noch einmal einen Schritt zurück tun in der von Benjamin entworfenen geschichtlichen Idee, in deren Zentrum Melancholie steckt. Schon im 15. Jahrhundert hat die womöglich radikalste Figur der ganzen Schweizergeschichte, Niklaus von Flüe, nach der durchgestandenen Erfahrung einer tief depressiven Lebenskrise erkannt, dass ihm alles, nicht bloss die allgemeine Korruptheit der Welt, sondern auch das, was ihm hienieden am liebsten war, seine Frau und seine Kinder, insgesamt „zoweder“ geworden war. Der Ausweg, den Bruder Klaus noch wählen konnte, war auch schon für seine Zeit ein zunächst beunruhigender Skandal. Klaus verliess zwar alles, Haus und Hof, öffentliche Ämter und Frau und zehn Kinder, seinen ganzen Handlungs-, Werk- und Lebenszusammenhang also, seine Welt, aber er floh nicht, wie er zunächst vor hatte, mystisch schwärmend in die Welt spätmittelalterlicher Gottesfreundschaft hinaus, sondern stieg, nur ein paar hundert Meter entfernt vom Ort seines Wirkens in eine *selbst gewählte Wüste* hinunter, in den Ranft und blieb dort zwanzig Jahre bis zu seinem Tod mit seinem Gott.

Das Eigenartige und Rätselhafte aber war, dass dieser Mensch, wie er sich selber in seinen grossen Visionen nennt, für seine Welt, die er verlassen hatte, immer mehr und immer eindrücklicher gleichsam verfügbar blieb. Seine Zeitgenossen erkannten das erstaunlicherweise schnell und schon buchstäblich europaweit, indem sie wussten, dass in dessen Wüste brauchbarer Rat für ihre Welt zu holen war. Die *politische Bedeutsamkeit* des Eremiten aus dem Ranft ist historisch genau und sicher belegt. Interessant und erstaunlich ist, dass die von ihm historisch absolut gesichert überlieferten Visionen über seinen Gott und das trinitarische Geschehen in ihm immer gleich radikal und gleich wichtig Analysen über den faktischen Zustand der Welt enthalten. Da spricht einer in seinem Gott und in weltlich sehr verständlichen Bildern so prophetisch z.B. von Armut, Schufferei und Plackerei, Geld, Reglementierung und Korruption in der Welt, die ihm „zoweder“ geworden war und in der er – brauchbar für viele – einsiedelte, dass sie auch heute noch (und wieder) Sinn machen.

Ich meine, in einer Figur wie Klaus von Flüe lässt sich das Drehen des Benjaminschen „Strudels“, *avant la lettre* gleichsam, sehr früh erkennen, auch allerdings, dass eine überkommene Lebenswelt gerade noch genug im Saft war, sich radikal befragen zu lassen. Es dauerte noch fast ein Jahrhundert, bis in einem eigentlichen Tabula-rasa-Verfahren die Welt zunächst und dann die Seele leer gefegt wurden.

2. Nietzsches radikale Theorie der Macht – oder Wille, der letztlich auf Nichts trifft

Die Ambivalenz der Verkündigung vom Tode Gottes

In den frühen 80er Jahren des 19. Jahrhunderts erschienen von Nietzsche Schriften mit ausgesprochen heiter klingenden Titeln: *Morgenröte* 1880–81 und *Die fröhliche Wissenschaft* 1881–82. In der zweiten Schrift stehen zwei berühmte Texte; der eine trägt den Titel *Der tolle Mensch*, der andere *Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*. Beide Texte handeln vom Tod Gottes. Ich zitiere aus dem ersten zunächst eine zentrale Passage:

„...Der tolle Mensch sprang unter sie [die lässig und spottend schon zu wissen scheinen, dass Gott abhanden gekommen ist] und durchbohrte sie mit seinen Blicken. <Wohin ist Gott?> rief er, <ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dieses gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts vom Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getötet ...>“

Alles andere als heiter scheint das zu sein, was der „tolle Mensch“ hier einem Publikum entgegenschleudert, das Nietzsche als anfänglich ziemlich blasiert darstellt. Nietzsche stellt denn auch später im Text fest, dass nach der langen Rede des „tollen Menschen“ die Zuhörer „schwiegen“ und „befremdet auf ihn blickten“. Das, was alle längst zu wissen schienen, wirkte, einmal ausgesprochen, wie ein Schock: Gott war nicht nur einfach verschwunden, allenfalls tot, sondern er war *ermordet* worden, von den Menschen, die, ausser dem „tollen Menschen“, davon nichts wussten. Und der „tolle Mensch“ klärt sie auf über die Folgen ihrer ihnen nicht bewussten, ihrer unbewussten Tat: ein „leerer Raum“, eine leere Welt, und mehr als das, ein „unendliches Nichts“, der Horizont „weggewischt“ mit einem Schwamm, tabula rasa, und mehr als das, in all dem orientierungsloses Stürzen, vorwärts, rückwärts, seitwärts.

Im zweiten Text zum Gott-ist-tot-Komplex tönt es dann scheinbar ganz anders, nach Aufbruch, nicht nach Verwesung und taumelndem Untergang. Ich zitiere den Schluss von *Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat*:

„... In der That, wir Philosophen und <freien Geister> fühlen uns bei der Nachricht, dass der <alte Gott todt> ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, dass er nicht hell ist, endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so <offenes Meer>.“

Ein einziger kleiner Schatten scheint noch nachzuwirken vom Gottes Tod: der Horizont, „gesetzt selbst, dass er nicht hell ist“ – aber frei doch und Horizont, wo der „tolle Mensch“ gar keinen mehr zu sehen vermochte.

Nietzsche scheint in seiner „fröhlichen Wissenschaft“ eine ganz gewaltige Ambivalenz einfach stehen zu lassen. Was ist mit dieser Nietzscheschen Ambivalenz, was tut sie auf, was deckt sie zu?

„Die Schwere meines Daseins“

Es ist hilfreich, sich ein paar Daten in der fast fiebrig steilen Entwicklung Nietzsches vor Augen zu führen: Mit 25 Jahren 1869 Professor in Basel, erste Bekanntschaft mit Wagner und Beziehung zu Jakob Burckhardt. *Die Geburt der Tragödie* erscheint 1872 und bringt die ganze etablierte Altphilologie

gegen Nietzsche auf. Im deutsch-französischen Krieg 1870/71 war Nietzsche als freiwilliger Krankenpfleger und hatte als *der* Analytiker und scheinbare Verherrlicher der Macht für den Rest seines Lebens nur noch Verachtung übrig für die Mächte, die ein Wagner mit seinen Gesamtkunstwerken immer hemmungsloser verherrlichte. Ein Leben lang Anti-Antisemit, was letztlich zum Bruch mit Wagner führte.

Seit 1873 radikale Abwendung von allem Akademischen: *Unzeitgemässe Betrachtungen, Menschliches, Allzumenschliches*, scheinbar aphoristische Sammlungen von Gedachtem, mit dem „Hammer philosophiert“, Jahrhundert-Traditionen zertrümmernd. Dann 1883/84 (nach eigenartigen Freundschaftsbeziehungen um Lou Salomé) Ansatz zum grossen Werk zwischen Dichten und Denken *Also sprach Zarathustra*. Aber im folgenden, ganz anders im Ton, gipfelnd in dem, was wohl sein Hauptwerk ist *Zur Genealogie der Moral* 1887 und im selben Jahr das abgründige unveröffentlichte Fragment *Der europäische Nihilismus* (aus dem noch Martin Heidegger *seinen* Nietzsche usurpierte). Im folgenden einen Jahr 1888 in einer fast pausenlosen Unrast: *Der Fall Wagner, Dionysos-Dithyramben, Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner*. Im folgenden Jahr 1889 Zusammenbruch in Turin. Von da an bis zu seinem Tod in Weimar im Jahre 1900 (im selben Jahr, auf das Freud seine *Traumdeutung* vordatierte) verdämmernd im Wahnsinn. Die Medizin scheint sich bis heute nicht einig zu sein über die – erlauben Sie mir das Wort – Genealogie *dieses* Wahnsinns.

Schaut man datenmässig noch etwas mit der Lupe auf das Jahr 1887, in dem sich Nietzsches Denken in der *Genealogie der Moral* und im *Europäischen Nihilismus* im höchsten Grade verdichtet, erscheint die zeitliche und örtliche Turbulenz dieser Existenz gerade noch einmal erstaunlicher. Der letzte Band der *Kritischen Studienausgabe* (der einzig brauchbaren Nietzsche-Ausgabe übrigens) bietet eine minutiöse Chronik seines ganzen Lebens auf über 200 Seiten. Da stellt man dann fest, dass Nietzsche sich vom April bis Dezember 1887 in Cannobio, Zürich, Chur, auf der Lenzerheide, in Sils Maria, Venedig und Nizza je unterschiedlich lange aufhielt; dass er z.B. vom 8. Mai an in Chur häufig die öffentliche Bibliothek aufsucht, um am 10. Juni auf der Lenzerheide das Fragment über den europäischen Nihilismus in einem Zuge niederzuschreiben. Im Juli folgt in Sils-Maria die Niederschrift der *Genealogie der Moral*.

Nietzsche bricht Freundschaften, knüpft an alte wieder an, kümmert sich um den Druck seiner Schriften und um die Realisation von eigenen Musik-Kompositionen, kommt offenbar erst im Oktober in Nizza zu einer gewissen Ruhe, wo er in der Pension de Genève über ein „wirkliches Arbeitszimmer“ verfüge und für 1/2 francs pro Tag „Wohnung und zwei Mahlzeiten“ bekomme, während jeder andere Gast 8 bis 10 francs bezahle. In einem Brief an seinen *Freund Overbeck* schreibt er: „Es scheint mir, dass sich eine Art Epoche für mich abschliesst; ein Rückblick ist mehr als je am Platz. Zehn Jahre Krankheit, für die es Ärzte und Arzneien gäbe. Weiss eigentlich irgend Jemand, was mich krank machte? was mich Jahre lang in der Nähe des Todes und im Verlangen nach dem Tod festhielt? Es scheint mir nicht so. Wenn ich R. Wagner ausnehme, so ist mir niemand bisher mit dem Tausendstel von Leidenschaft und Leiden entgegengekommen, um mich mit ihm <zu verstehen>; ich war dergestalt schon als Kind allein, ich bin es heute noch, in meinem 44ten Lebensjahr. Dieses schreckliche Jahrzehnt, das ich hinter mir habe, hat mir reichlich zu kosten gegeben, was Alleinsein, Vereinsamung bis zu diesem Grad, bedeutete: die Vereinsamung und Schutzlosigkeit eines Leidenden, der kein Mittel hat sich auch nur zu wehren, sich auch nur zu

<verteidigen>. Mein Freund Overbeck abgerechnet (und drei Menschen noch dazu) hat sich in den letzten zehn Jahren fast Jedermann, den ich kenne, mit irgendeiner Absurdität an mir vergriffen, sei es mit empörenden Verdächtigungen, sei es mindestens in der Form schnöder Unbescheidenheit ...“

Schliesslich zieht er Bilanz über das Werk, an dem er gerade war, an dem er gerade litt: „Ich bin arbeitsam, aber schwermütig und noch nicht aus der vehementen Schwingung heraus, welche die letzten Jahre mit sich gebracht haben. Noch nicht entpersönlicht genug. – Trotzdem weiss ich, was getan und abgetan ist: ein Strich ist unter meine bisherige Existenz gezogen – das war der Sinn der letzten Jahre. Freilich, eben damit hat sich diese bisherige Existenz als Das herausgestellt, was sie ist – ein blosses Versprechen. Die Leidenschaft der letzten Schrift [*Genealogie der Moral*] hat etwas Erschreckendes: ich habe sie vorgestern mit tiefem Erstaunen wie etwas Neues gelesen.“ Am 28. Dezember meldet er wieder an Overbeck: „ ... die Schwere meines Daseins lastet wieder stärker auf mir; fast keinen ganz guten Tag gehabt; und viel Sorge und Schwermut. Bewahre mir Deine Treue und Liebe, alter Freund!“

Moral als „Wille zur Macht“

Ich meine, man muss zur Kenntnis nehmen, dass am Grunde dieses Denkens, ein gerade von diesem Denken selbst scharf wahrgenommenes Leiden west, das alle Perspektiven, mit denen der Denker Nietzsche inhaltlich die Welt abtastet, durchdringt, wenn man von den Ungeheuerlichkeiten, die da Sprache wurden, überhaupt etwas verstehen will. Damit betreibe ich keine Psychologisierung von Nietzsches Aussagen. Im Gegenteil versuche ich den *geschichtlichen Ort* zu skizzieren, an dem gerade radikales Denken in sich selbst Leiden, Selbstleiden nicht mehr übersehen, mit keinem noch so grossen sprachlichen Gestus überdecken konnte. Wir werden gleich sehen, dass Nietzsche diesem geschichtlichen Zustand den Namen „*Wahrhaftigkeit*“ gibt. Und man könnte salopp anfügen, dass Immanuel Kant vielleicht der einzige in der Geschichte des Denkens gewesen ist, der radikal-bewusste Aufklärung des Gemüts ein langes Leben lang ohne seelischen Schaden und mit einer fast grazilen Heiterkeit überstanden hat, ohne Fall in irgendwelchen Trübsinn und blankes Entsetzen. Weder Hegel, noch Schelling, noch Schopenhauer sind bekanntlich frei von der düsteren Schwermut des Gedankens, und selbst der grosse Schiller wusste sehr genau von der „Fremde des Lebens“, ganz zu schweigen von einem Kleist oder einem Jean Paul.

Nietzsche aber begegnet, wenn er seine eigenen Gedanken, seine eigene Schrift über die *Genealogie der Moral* wieder liest, etwas „Erschreckendem“, und zwar in der „Leidenschaft“, die in diesem Text wütet, und Nietzsche weiss sehr genau, wovor er in sich selbst erschrickt. Nietzsche nämlich hat im zweiten Teil seiner Abhandlung, vor allem in den Paragraphen 16 bis 25, die vom „schlechten Gewissen“ handeln, zum ersten Mal und zwar systematisch mit einer tatsächlich durchgeführten Philosophie der Geschichte, sich selbst vor das „Erschreckende“ gestellt, dass *Gewissen* und damit *Moral kein humanes Faktum* ist (wie Kant in der Kritik der praktischen Vernunft noch aufgeklärt vernünftig postulieren konnte), sondern eine Gewordenheit darstellt, die etwas ganz anderes immer komplexer zudeckt, den kruden *Willen zur Macht* nämlich.

Nietzsche muss sehen und geschichtlich demonstrieren, dass erstens Moral aus ins Ungeheure angewachsenen Schulden den Mächtigen

gegenüber entsteht, die zur Schuld mutieren, die zur Erfindung der Götter und schliesslich Gottes führen; dass zweitens die Zu-kurz-Gekommenen ihre Unterwerfung als die „Pietät“ der Sklaven umdeuten, dass Moral also immer nichts anderes ist als *Sklavenmoral*; und dass drittens diese Moral, von Sokrates über Christus und Paulus bis heute, letztlich nichts anderes ist als der gebliebene und umgewertete Hass und die Verachtung von unten, also selbst nichts anderes als Wille zur Macht.

Giorgio Colli merkt in seinem klugen Nachwort zur *Genealogie der Moral* (in der kritischen Studienausgabe von Colli und Montinari) an, dass Wille bei Nietzsche eine metaphysische Idee ist, wobei der Begriff des Leidens ein „Prüfstein für die Philosophie des Willens zur Macht“ sei und dass die Konzeption des Leidens als unvermeidbares in einer durch den Willen zur Macht bedingten Welt schon in seiner ersten grossen Schrift *Geburt der Tragödie* angelegt ist. Nun könnte man sagen, dass die gleichsam existenzielle *Erfahrung* des Leidens durch ein zwar immer wieder gebrochenes Verherrlichungspathos der „Herrenmoral“ gegenüber der Sklaven- und „Herdenmoral“ übertönt wird. Ich glaube aber, dass die „blonde Bestie“ und andere vitalistische Sprachexzesse Nietzsches sehr zu Unrecht und verhängnisvoll eine oberflächliche Nietzsche-Rezeption geprägt haben. Spätestens in Nietzsches Selbstkonfrontation mit dem von ihm in der *Genealogie der Moral* Gedachten bleibt nur noch, nennen wir es mal so, *existenzielles Entsetzen* übrig, und dieses Entsetzen ist für das späte Denken unausweichlich, weil sich mit der philosophischen Grunderfahrung des Leidens zusammen mit dem metaphysischen Grundkonzept des Willens eine andere Unausweichlichkeit für den Menschen und Denker Nietzsche paart, ein „Pathos der Wahrheit“, wie Nietzsche es einmal nennt, ein „Wahrhaftigkeits-Fanatismus“, wie Colli es nennt.

„Wahrhaftigkeit“

„Wahrhaftigkeit“ allerdings ist der zentrale Begriff im Fragment über den *europäischen Nihilismus*, der alles in das Grauen umschlagen lässt, das im nahen Zusammenbruch in Turin wahrscheinlich Nietzsches endgültige Wirklichkeit geworden ist.

Es ist spannend, wie ruhig das Fragment über den *europäischen Nihilismus* anhebt. Nietzsche würdigt die „Vorteile“, die die „christliche Moralhypothese“ bot: die Sicherheit unter einem absoluten Wert, der Sinn, der im Übel (und Leiden) gefunden werden konnte, eine „adäquate Erkenntnis“ in diesem Rahmen, „in Summa“, schreibt Nietzsche, „Moral war das grosse Gegenmittel gegen den praktischen und theoretischen Nihilismus“. Dann allerdings fährt er in Punkt 2 fort: „Aber unter den Kräften, die die Moral grosszog, war die Wahrhaftigkeit“, und diese kann nicht anders, könnte man sagen, als eben die „Genealogie der Moral“ entwickeln. Er spricht von dem spezifischen „Antagonismus“ einer späten, durch alle Aufklärung hindurchgegangenen Zeit, „das was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen.“ Nietzsche umreisst damit in einem Satz, was die spätere kritische Theorie eines *Horkheimer*, etwa im Aufsatz „Egoismus und Freiheitsbewegung – Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters“, als die verlogene *bürgerliche Doppelmoral*, lavierend zwischen schal gewordenem Ideal und kruder Realität, denunziert hat. Dabei scheint sich in so späten Zeiten alles in eine, wie Nietzsche es nennt, „Ermässigung“ temperiert zu haben, die den Menschen eine „Herabsetzung der [moralischen] Zuchtmittel“ erlaube.

Aber Nietzsches „Wahrhaftigkeit“ sieht auch diese späte Situation wesentlich schärfer, gnadenlos unbestechlich gegenüber spätestmodernen, blasierten *Illusionen*. Er schreibt: „Aber extreme Positionen [wie die früheren zwischen der kruden Macht des Willens des Stärkeren und der gegen sie aufgerichteten Sklavenmoral] werden nicht durch ermässigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber umgekehrte“. Was hat sich für Nietzsche „umgekehrt“? Nietzsche sagt: „Eine Interpretation ging zu Grunde; weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei.“ Und führt das weiter aus: „Die Dauer, mit einem <Umsonst>, ohne Ziel und Zweck, ist der lähmendste Gedanke, namentlich noch wenn man begreift, dass man gefoppt wird und doch ohne Macht <ist>, sich nicht foppen zu lassen.“ Er denkt dann diesen Gedanken „in seiner furchtbarsten Form“: „das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: <die ewige Wiederkehr>. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das <Sinnlose>) ewig! ... Es ist die wissenschaftlichste aller möglichen Hypothesen. Wir leugnen Schluss-Ziele: hätte das Dasein eins, so müsste es erreicht sein.“

Das ist gleichsam die philosophische Übersetzung eines Selbstbefunds am Grunde der Depression in die Analyse eines geschichtlichen Zustands. Ich wagte eine solche Deutung nicht, wenn Nietzsche im 11. Punkt seines Fragments daraus nicht eine entsetzliche, *realistische Prophetie* einer zukünftigen Möglichkeit entwickelte. Nicht nur die blasiert „ermässigt“ Mächtigen der Zeit realisieren nämlich die geschichtliche Situation, sondern auch die über Jahrhunderte „Schlechtweggekommenen“, die die „Moral“ „vor dem Nihilismus hütete“. Wenn es *diese* auch merken, dann geschieht nach Nietzsche folgendes: „Das zu-Grunde-Gehen präsentiert sich als ein – Sich-zu-Grunde-richten, als ein instinktives Auslesen dessen, was zerstören muss. Symptome dieser Selbstzerstörung der Schlechtweggekommenen: die Selbstvivisektion, die Vergiftung, Berausung, Romantik, vor allem die instinktive Nöthigung zu Handlungen, mit denen man die Mächtigen zu Todfeinden macht (– gleichsam sich seine Henker selbst züchtend) der Wille zur Zerstörung als Wille eines noch tieferen Instinkts, des Instinkts der Selbstzerstörung, des Willens ins Nichts.“

Was ist das anderes als eine Prophetie (und nicht eine programmatische Verherrlichung) dessen, was in den Katastrophen des 20. Jahrhunderts erst, vor allem in der Verführung durch den *Faschismus* geschah – und vielleicht noch nicht aufgehört hat zu geschehen?

Natürlich müsste man das ganze ungeheure Fragment lesen und durchdenken, vor allem auch die wunderbare Passage in Punkt 7, wo Nietzsche die andere Möglichkeit, wie sie der Jude *Spinoza* entwickelt hatte, nicht vergessen gehen lässt. Spinoza war ja spätestens seit *Lessing* gleichsam als *die* andere Möglichkeit von Vernunft, Aufklärung und Humanität wahrgenommen worden, und Nietzsche kennt offensichtlich auch diese Kryptogeschichte europäischer Geschichte. Aber ich bin als christlich vorgeprägter Freudomarxist, wie ich mich selbst einschätzen könnte, der Meinung, man müsste Nietzsche dringend allen gestrigen und heutigen Ideologen entreissen; denn die Wahrhaftigkeit seines Leidens ist zu scharf sichtbar, seine schreckliche Prophetie leider bis heute zu „unabgegolten“, um mit Ernst Bloch zu reden.

3. Freud - oder Die Analyse psychoneurotischer Ohnmacht

Die Kränkung des Subjekts als Aufklärung der Moderne über sich selbst

Der editorische Apparat der Studienausgabe der Werke Sigmund Freuds weist an einer Stelle darauf hin, dass, wie allgemein bekannt, Freud seinen Terminus „Es“ von *Groddeck* hat, aber zu wissen scheint, dass dieser zentrale Begriff seiner letzten metapsychologischen Schrift von *Nietzsche* stammt. Wie dem auch sei und trotz gegenteiliger Behauptungen von Freud, die sich wie andere Bemerkungen über Philosophen nur immer wieder von neuem von Philosophie überhaupt absetzen, gibt es, wie mir scheint, durchaus eine eigenartige Nähe der Psychoanalyse zum Denken (oder vielleicht noch mehr zum Schicksal) Nietzsches. Diese Nähe wäre allerdings eine ganz andere als die einer Abhängigkeit.

Was man, ohne sich spekulativ zu versteigen, zu formulieren wagen könnte, wäre allenfalls folgendes: Die *bürgerliche Aufklärung*, philosophisch wurzelnd in Descartes' methodischem Zweifel und der von diesem zunächst einmal leer gefegten Welt – und dahinter schon der radikal weltlose Glaube Luthers mit dem immer lastenderen Trübsinn in der Seele –, diese Aufklärung oder, anders gesagt, die klassische Moderne wird an ihrem Ende und Verenden noch einmal selbst aufgeklärt, und zwar, wie mir scheint, am radikalsten von drei Denkansätzen, dem Marxschen, dem Nietzscheschen und dem Freudschen.

Marx holt das sich einsam wöhnende Subjekt in die Praxis seiner Gesellschaftlichkeit hinunter. *Nietzsche* zeigt, worauf Wille in einem späten Europa schliesslich stossen muss, auf das Nichts in allem Gewollten. Und *Freud*? Interessant ist, dass Freud wiederholt die Psychoanalyse als eine Kränkung sieht, eine Kränkung des Subjekts, als die letzte Kränkung, die ihm offenbar beigebracht werden musste. *Kopernikus* schon habe seine Welt, die Erde, unwiderruflich aus dem Zentrum des Weltalls gerückt. *Darwin* habe seine angenommene Einzigkeit und Einzigartigkeit in eine allgemeine Evolution des Lebens hinein relativiert und die *Psychoanalyse* habe sein Bewusstsein als die letzte Instanz der gesamten klassischen Aufklärung mit seinem in Traum, Fehlleistung und Neurose offensichtlich werdenden Unbewussten konfrontiert.

Wenn man Freud so liest, und eine andere als die gleichsam klinisch verzweckte Lektüre muss bei der Dimension des Freudschen Werks ja nicht nur möglich, sondern nötig sein, kann und muss man feststellen, dass das eigentliche, mindestens das eigentlich theoretische Problem der Freudschen Psychoanalyse schlicht und ergreifend das *Ich* ist. Und Freud hat natürlich in dem geschichtlichen Horizont, den ich hier zu skizzieren versuche, sehr recht mit seinem Problem. Wenn das Ich seit Descartes letztlich konzipiert war als das Bewusstsein, selbst wenn Kant ihm in der Kritik der Vernunft die engen Grenzen möglicher Erfahrung setzte und Nietzsche in seiner Radikalität als seinen Grund und Un-Grund das Leiden überhaupt und das geschichtliche Leiden am Willen entdecken musste, dann ist Freuds Entdeckung des Unbewussten notwendigerweise der Anfang einer Dekonstruktion des Ichs (wie man das neudeutsch heute bezeichnen könnte).

Ein kleiner Hinweis: Für mich ist das Buch *Nietzsche et la philosophie* von Gilles Deleuze so ziemlich das einzige, das ich kenne, das solche Zusammenhänge durchleuchtet. Dabei ist interessant zu verfolgen, wie Freud im Verlauf der Zeit, und zwar sowohl in den klinischen Schriften, als auch in den metapsychologischen und in den kulturtheoretischen, auf der Suche ist, das Ich langsam wieder zu rekonstruieren – und zwar immer dezidierter in ein umfassenderes Strukturmodell hinein. Freud ist überzeugt und äussert das bis an sein Ende, dass er diese Rekonstruktion mit dem Buch *Das Ich und das Es* 1923 vollendet habe, auch wenn er die berühmte Graphik zu seinem

Strukturmodell in der *Neuen Folge der Vorlesungen* noch einmal nicht ganz unsignifikant verändert.

Ich kann das in diesem Rahmen nicht im Detail ausführen, verweise auf den Essay von mir mit dem Titel *Das arme Ding und der Mann Moses*, der in meinem Buch *Der bretonische Turm* (Argument-Verlag Berlin) erschienen ist. Ich habe dort auch die Spuren des vorangegangenen Prozesses in dem eigenartigen Subtext von Freuds Metaphern in seiner grossen Arbeit verfolgt. Ich habe in meinem Essay zusammengefasst, was man gleichsam klinisch aus Freuds *Analyse des Ich* ablesen kann: Die Arbeit Freuds versucht mit dem ganzen sprachlichen und metaphorischen Aufgebot, in dem das Ich letztlich als ein „armes Ding“ erscheint, „die Situation zu fassen, in der das Ich zerrieben wird von <dreierlei Gefahren>, unter deren Drohung es <leidet>: der <Aussenwelt>, zu der hin es über das Wahrnehmungssystem die <Oberfläche> der psychischen Persönlichkeit bildet, der <Libido des Es>, die als Triebenergie sofortige Erfüllung fordert, und der <Strenge des Über-Ichs>, jener Instanz, die früher Gewissen hiess, und von der die Freudsche Psychologie erkannt hat, dass sie <Erbe des Ödipuskomplexes> ist. Zusammenfassend sagt Freud: <Das Ich ist die eigentliche Angststätte> und umreisst als Abschluss der ganzen Arbeit die neurotische Systematik der Ängste.“ „Gefahren“, „leidet“, „Strenge des Über-Ich“, „Oberfläche“, „Angststätte“ sind alles Freudsche Termini und weisen deutlich genug auf die Dramatik der notwendig gewordenen Rekonstruktion eines von allen Seiten bedrohten Ich hin.

Skepsis gegenüber Religion und Philosophie

Diese kurze Skizze muss hier genügen, denn wir wollen ja anderes wissen: Was sagt Freud zur Melancholie? Bevor wir diese Frage angehen, ist noch ein kleiner *Exkurs* nötig, wenn wir die ganze Dimension der zentralen Stelle, die wir lesen werden, sehen wollen. Freud hat sich, und zwar gleich mehrmals, scheinbar abschätzig über Kunstschöpfung, Religion *und* Philosophie geäussert, indem er sie in eine Nähe zu *Neurosen* zu bringen schien. Schaut man genau hin, verhält es sich allerdings ein wenig anders, genau genommen, gerade umgekehrt: Für Freud ist die Hysterie „das Zerrbild einer Kunstschöpfung“, die Zwangsneurose „das Zerrbild einer Religion“ und der paranoide Wahn „das Zerrbild eines philosophischen Systems“.

Der *Religion* steht Freud unversöhnlich gegenüber, auch wenn er sich mit ihr am längsten und mit grösster Insistenz befasst hat bis zu seinem letzten grossen Werk, dem *Mann Moses*. Mit den Kunstprodukten verbindet ihn eine so nahe Wahlverwandtschaft, dass er, wenn auch zunächst anonym, eine der pertinentesten Beschreibungen eines grossen Kunstwerks, des Moses von Michelangelo, schreiben konnte, die je geschrieben wurde. Gegenüber der *Philosophie* hegt Freud eine fundamentale Skepsis, die eigenartiger Weise sich letztlich als fast dieselbe herausstellen könnte wie diejenige, die der frühe Marx schon in den Feuerbachthesen ausgesprochen hatte.

Lassen wir das, Freud hat seine Gründe für die Skepsis gegenüber der Philosophie, auch wenn er sie leider nie sehr explizit ausspricht. Ich würde mal die Vermutung auszusprechen wagen: Er traut ihr, vielleicht noch weniger als der Religion, zu, irgendetwas beizutragen zu den Kalamitäten der menschlichen Seele, die Freud von der Couch her begegneten, viel weniger sicher als den *Kunstwerken*, die auf sublimale Weise, für eine Zeit mindestens, vergessen lassen können, dass Destruktion unter und hinter aller Kultur droht, die Destruktion des *Todestriebs* als der zweiten „Triebform“, die Freud auch

genau zu dieser Zeit, im Jahre 1920 in der Schrift *Jenseits des Lustprinzips*, hatte entdecken müssen.

Zurückhaltende Deutung der Melancholie

Damit aber sind wir auch bei der *Melancholie* gelandet. Etwas ist auffällig, wenn man die verschiedensten Äusserungen Freuds zur Melancholie seit den ersten Anfängen bis zur *Neuen Folge der Vorlesungen* anschaut: eine sehr eigenartige Zurückhaltung Freuds, etwas gleichsam ebenso Endgültiges zur Melancholie zu sagen, wie er das zu anderen Leiden der Seele tut. Selbst die Schrift, wo das Wort im Titel erscheint, *Trauer und Melancholie* 1917, ist nachgerade durchwoben von Freudschen Beteuerungen des Nicht-Wissens, mindestens Noch-nicht-Wissens, das Material sei noch zu schmal, das er hauptsächlich von Abraham bezieht, lesen wir immer von neuem. Könnte es auch sein, dass der Rekurs zur *Einführung des Narzissmus* 1914 theoretisch, metapsychologisch nicht standhält? Ich überlasse das den Fachleuten. Ich weise nur auf die schöne Insistenz hin, mit der Freud den Unterschied von Trauer und Melancholie betont; niemand käme auf die Idee, bei Trauer nach einem Arzt zu rufen. Aber das alles brauche ich ja vor Psychotherapeuten nicht eigens zu betonen!

Wir nähern uns damit der Stelle an, wo Freud in den *neuen Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* einem Nicht-Fach-Publikum auseinandersetzt, was er nach *Das Ich und das Es* nun wissen kann. Allerdings hat Freud schon ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner endgültigen metapsychologischen Schrift, in der kurzen Arbeit *Neurose und Psychose* 1924, jetzt gestützt auf sein Strukturmodell Es-Ich-Über-Ich, folgendes angemerkt:

„Das Verhalten des Über-Ich wäre, was bisher nicht geschehen ist, bei allen Formen psychischer Erkrankung in Betracht zu ziehen. Wir können aber vorläufig postulieren, es muss auch Affektionen geben, denen ein Konflikt zwischen Ich und Über-Ich zugrunde liegt. Die Analyse gibt uns ein Recht anzunehmen, dass die Melancholie ein Muster dieser Gruppe ist, und dann würden wir für solche Störungen den Namen <narzisstische Psychoneurosen> in Anspruch nehmen. Es stimmt ja nicht übel zu unseren Eindrücken, wenn wir Motive finden, Zustände wie die Melancholie von den anderen Psychosen zu sondern. Dann merken wir aber, dass wir unsere einfache genetische Formel vervollständigen konnten, ohne sie fallen zu lassen. Die Übertragungsneurose entspricht dem Konflikt zwischen Ich und Es, die narzisstische Neurose dem zwischen Ich und Über-Ich, die Psychose dem zwischen Ich und Aussenwelt.“

Ich weiss, dass heutige Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytiker, auch aus der Schule Freuds, die Stirne runzelnd, zu bedeuten geben, hier habe es sich Freud vielleicht doch etwas zu einfach gemacht. Aber Freud wusste es irgendwie selbst schon. Mit der Ironie, die ihm eigen ist und die man vielleicht zu häufig überliest, fügt er der zitierten Aussage folgenden Satz an: „Wir wissen freilich zunächst nicht zu sagen, ob wir wirklich neue Einsichten gewonnen oder nur unseren Formelschatz bereichert haben ...“

Die Spannung zwischen Ich und Über-Ich

Also kommen wir endlich zu der Stelle in der *Neuen Folge*, die, soweit ich sehe, auch eine der letzten ist, in der sich Freud explizit über die Melancholie auslässt; implizite wäre in den Briefwechseln, vor allem in

demjenigen mit Arnold Zweig und dann im *Mann Moses*, noch manches zu sichten.

Freud also sagt vor einem nicht-psychiatrischen Publikum folgendes. Zuerst erinnert er seine Zuhörer an den theoretischen Standpunkt, das theoretische Niveau, von dem aus jetzt das Phänomen anzuschauen ist: „... Kaum dass wir uns mit der Idee eines solchen Über-Ichs befreundet haben, das eine gewisse Selbständigkeit genießt, seine eigenen Absichten verfolgt und in seinem Energiebesitz vom Ich unabhängig ist, drängt sich uns ein Krankheitsbild auf, das die Strenge, ja die Grausamkeit dieser Instanz und die Wandlung in ihrer Beziehung zum Ich auffällig verdeutlicht. Ich meine den Zustand der Melancholie, genauer des melancholischen Anfalls, von dem auch Sie genug gehört haben, auch wenn Sie nicht Psychiater sind. An diesem Leiden, von dessen Verursachung und Mechanismus wir viel zu wenig wissen, ist der auffälligste Zug die Art, wie das Über-Ich – sagen Sie nur im stillen: das Gewissen – das Ich behandelt.“

Zweierlei scheint mir wichtig zu sein in dieser Hinführung eines Laienpublikums. Die Zuhörer sollen das Konzept vom *Über-Ich* „im stillen“ durchaus zusammenbringen mit der überkommenen Vorstellung vom *Gewissen*. Wir werden gleich sehen, dass Freud damit eine präzise aufklärerische Absicht verbindet. Zweitens fällt auf, dass Freud auch noch zu diesem Zeitpunkt betont: Zwar sei das Phänomen der Melancholie durchaus so auffällig, dass auch der Laie unausweichlich schon davon gehört habe, aber andererseits betont er, dass selbst Fachleute wie er offenbar „noch viel zu wenig wissen“ über „Verursachung und Mechanismus“ der Krankheit. Ich weiss nicht, ob und was heutige Fachleute allenfalls für Veranlassungen haben könnten, zu einem ähnlichen Eingeständnis. Freud allerdings beschreibt im folgenden den „melancholischen Anfall“ sehr eindrücklich:

„Während der Melancholiker in gesunden Zeiten mehr oder weniger streng gegen sich sein kann, wie ein anderer, wird im melancholischen Anfall das Über-Ich überstreng, beschimpft, erniedrigt, misshandelt das arme Ich, lässt es die schwersten Strafen erwarten, macht ihm Vorwürfe wegen längst vergangener Handlungen, die zu ihrer Zeit leicht genommen wurden, als hätte es das ganze Intervall über Anklagen gesammelt und nur seine gegenwärtige Erstarkung abgewartet, um mit ihnen hervortreten und auf Grund dieser Anklage zu verurteilen.“

Diese Sätze könnten in einem *Roman Franz Kafkas* stehen, im „Prozess“ oder im „Schloss“, denn die Instanz, die da zuschlägt, schlägt für das „arme Ich“ zu aus einem Hinterhalt, aus Vergangenheiten vor allem, von denen das Ich gar keine Kenntnis hatte, aber nun faktisch damit konfrontiert ist. Aber Freud schreibt ja keine Romane (obwohl er es könnte und seinen *Mann Moses* Arnold Zweig gegenüber einmal einen „historischen Roman“ nennt), er dringt vor zum unfassbaren Gericht und in die verborgenen Amtsstuben im düsteren Schloss und ihre undurchschaubaren Machenschaften, um in der kafkaesken Welt zu bleiben:

„Das Über-Ich legt den strengsten moralischen Massstab an das ihm hilflos preisgegebene Ich an, es vertritt ja überhaupt den Anspruch der Moralität, und wir erfassen mit einem Blick, dass unser moralisches Schuldgefühl der Ausdruck der Spannung zwischen Ich und Über-Ich ist. Es ist eine sehr merkwürdige Erfahrung, die Moralität, die uns angeblich von Gott verliehen und so tief eingepflanzt wurde, (bei solchen Patienten) als periodisches Phänomen zu sehen. Denn nach einer gewissen Anzahl von Monaten ist der ganze moralische Spuk vorüber, die Kritik des Über-Ichs schweigt, das Ich ist rehabilitiert und genießt wieder alle Menschenrechte bis zum nächsten Anfall. Ja bei manchen Formen der Erkrankung findet in der

Zwischenzeit etwas Gegenteiliges statt; das Ich befindet sich in einem seligen Rauschzustand, es triumphiert, als hätte das Über-Ich alle Kraft verloren oder wäre mit dem Ich zusammengefließen, und dieses freigewordene, manische Ich gestattet sich wirklich hemmungslos die Befriedigung all seiner Gelüste. Vorgänge, reich an ungelösten Rätseln!“

Der grundlegende Schematismus, der zwischen Über-Ich und Ich im psychischen Apparat spielt, ist Freud spätestens seit 1923, sei dem *Ich und das Es*, grundsätzlich klar, auch und vor allem, was für ödipale Vergangenheiten im Über-Ich und dem Ich weitgehend unbewusst abgelagert sind und es wie die Triebenergien aus dem Es und die Anforderungen der Aussenwelt bedrohen können. Rätselhaft ist und bleibt die Periodizität der Attacken des Über-Ich und das Umschlagen ins Gegenteil in der Manie. Anders gesagt: Klar sind für Freud die Strukturbahnen, auf denen die Attacke im melancholischen Anfall erfolgt. Rätsel aber bleibt, *warum, wann* und *woher* die Attacke erfolgt und *warum, wann* und *wie* sie wieder aufhört und aufhören kann!!!

Zur Entstehung des Gewissens

In *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) macht sich Freud zwar (noch vor den ausgeführten Differenzierungen des Strukturmodells) sehr verschiedene Gedanken, wie überhaupt geschichtlich die Stimmungswechsel in der Menschheit spielen könnten, und kommt in Bezug auf die dort unterschiedenen zwei Arten der Melancholie auf eine vielleicht doch etwas noch zu optimistische Annahme einer grundsätzlichen Erkennbarkeit:

„Ich sehe indes keine Schwierigkeit, das Moment der periodischen Auflehnung des Ichs gegen das Ichideal für beide Arten der Melancholien, die psychogenen wie die spontanen, in Betracht kommen zu lassen. Bei den spontanen kann man annehmen, dass das Ichideal zur Entfaltung einer besonderen Strenge neigt, die dann automatisch seine zeitweilige Aufhebung zur Folge hat. Bei den psychogenen würde das Ich zur Auflehnung gereizt durch die Misshandlung von seiten seines Ichideals, die es im Fall der Identifizierung mit einem verworfenen Objekt erfährt.“

Die hier sich auftuende Thematik würde sehr weit führen, müsste sich vor allem in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) vertiefen, wo weltgeschichtliche Pendelschläge mit in Betracht gezogen werden im Angesicht der immer düsterer heraufziehenden möglichen Bedrohung durch den Faschismus. Das können und wollen wir in unserem Zusammenhang hier nicht, vor allem weil Freud im Text selbst, aus dem ich zitiere, die Thematik noch einmal auf ganz andere Weise erweitert:

„Sie werden gewiss“, richtet sich Freud weiter an sein Laienpublikum, „mehr als eine blosser Illustration erwarten, wenn ich Ihnen ankündige, dass wir über die Bildung des Über-Ichs, also über die Entstehung des Gewissens, mancherlei gelernt haben. In Anlehnung an einen bekannten Ausspruch Kants, der das Gewissen in uns mit dem gestirnten Himmel zusammenbringt, könnte ein Frommer wohl versucht sein, diese beiden als die Meisterstücke der Schöpfung zu verehren. Die Gestirne sind gewiss grossartig, aber was das Gewissen betrifft, so hat Gott hierin ungleichmässige und nachlässige Arbeit geleistet, denn eine grosse Überzahl von Menschen hat davon nur ein bescheidenes Mass oder kaum so viel, als noch der Rede wert ist, mitbekommen. Wir verkennen das Stück psychologischer Wahrheit keineswegs, das in der Behauptung, das Gewissen sei göttlicher Herkunft enthalten ist, aber der Satz bedarf der Deutung. Wenn das Gewissen auch etwas <in uns> ist, so ist es doch nicht von Anfang an. Es ist so recht ein

Gegensatz zum Sexualleben, das wirklich vom Anfang des Lebens da ist und nicht erst später hinzukommt...“

Steht damit Freud nicht vor derselben Gewordenheit des Gewissens und damit vor derselben „*Genealogie der Moral*“, die Nietzsche entsetzt hat? Sicher, aber anders! Anders nicht nur im Ton, der nahezu plaudernd daherzukommen scheint, dem alten Kant zwar die erhabene Kausalität im Weltall durchgehen lässt, aber dann das zweite „Faktum“ der Kantischen Vernunftskritik, die dem Gemüt a priori innewohnende Freiheit zur Pflicht, doch ordentlich relativiert und dem lieben Gott, falls es ihn denn gäbe, keine guten Noten geben kann. Die Leichtigkeit macht alles Vorangehende in der grossartig luziden Passage schwer. Das Ich, so viel es wollen will, wie man Nietzsche persiflierend formulieren könnte, ist zwar psychoanalytisch-strukturell erkannt und erkennbar, *aber bleibt* in seiner rätselhaft bleibenden Ohnmacht, gerade und besonders in dem, was Freud den „melancholischen Anfall“ nennt.

Nun wird Freud ja auch nicht wie Nietzsche vom *Wahnsinn* erreicht, sondern von einem *Krebs*, der vom Rauchen (oder auch nicht) herrühren konnte. Oder weniger salopp und leicht gesprochen: Freud muss und kann das „arme Ich“, sein eigenes vor allem, nicht in jenes Leiden am Willen zur Macht stossen, weil er als der Arzt, der er auch ist und bleibt, je schon um dessen Ohnmacht weiss und allerdings auch um das Andere, das an ihm wirklich ursprünglich inhärent und ungeworden ist, seine Sexualität und seine spätere neurotische Ohnmacht auch darin.

Allerdings kommt, wie man aus allen Stellen, in denen sich Freud zur „Melancholie“ äussert, ablesen kann, bei der Melancholie für ihn noch etwas dazu, das Unerklärliche ihres Auftretts sowohl als auch ihres Verschwindens oder Umschlagens in ihr Gegenteil. Ich meine allerdings aus dem Gesamtkontext des Freudschen Werkes, vor allem aus den kulturtheoretischen Schriften, aber auch den letzten metapsychologischen, *Jenseits des Lustprinzips* mit der Entwicklung des Todestriebs und *Das Ich und das Es*, eine Vermutung haben zu dürfen: Freud *wusste* gerade im Nicht- oder mindestens Noch-nicht-Gewussten über die Melancholie um ein letztlich Verhängnisvolles in ihr, das mit dem Aussen der Welt mindestens so viel zu tun hat wie mit dem Innen der Seele.

Vielleicht ist es ja gar nicht zufällig dass zwei bedeutende Stellen, wo die Melancholie erscheint, in *Jenseits vom Lustprinzip* anzutreffen sind, und zwar ausgerechnet beide im Zusammenhang mit den „*Kriegsneurosen*“. Mit dem Zitat einer der beiden Stellen möchte ich meine Vermutungen zu Sigmund Freud abschliessen: „Der schreckliche, eben jetzt abgelaufene Krieg, hat eine grosse Zahl solcher Erkrankungen entstehen lassen und wenigstens der Versuchung ein Ende gesetzt, sie auf organische Schädigung des Nervensystems durch Einwirkung mechanischer Gewalt zurückzuführen. Das Zustandsbild der traumatischen Neurose nähert sich der Hysterie durch einen Reichtum an ähnlichen motorischen Symptomen, übertrifft diese aber in der Regel durch die stark ausgebildeten Anzeichen subjektiven Leidens, etwa wie bei der Hypochondrie oder Melancholie, und durch die Beweise einer weit umfassenderen allgemeinen Schwächung und Zerrüttung der seelischen Leistungen.“

4. Kurzer Epilog in eigener Sache und dazu, wie ich den Auftrag des SPV an mich verstanden habe.

Sie haben mich *als Schriftsteller* mit Kenntnissen in der Geschichte der Gedanken, offenen und verdeckten Vorstellungen und ihrer sehr unterschiedlichen Sprachwerdung angestellt. Ich selbst habe zwar die einschlägige und für mich wichtigste Erfahrung gemacht mit einem der Versuche, Kenntnisse der Seele auch anzuwenden in einer Praxis, einer therapeutischen zum Beispiel – Erfahrungen mit der *Psychoanalyse*. Ich habe mich aber nach meiner grundlegenden Erfahrung mit ihr unter anderem in einer eigenen langen Psychoanalyse weniger mit der Anwendung als mit ihrem geschichtlichen Ort befasst.

Wenn ich meinen Auftrag richtig verstanden habe, hat Ihr Verband gewünscht, dass ich eine Art Horizont zu skizzieren versuche, von dem her die „moderne Depression“ sich allenfalls geschichtlich orten liesse. Für mich ist klar, dass der so geforderte Horizont selbst nur geschichtlich sein kann und dass Phänomene, die uns hier und heute spezifisch beunruhigen – *und* leiden machen, weder vom Himmel fallen noch aus irgendwelchen Tiefen sinnlos auftauchen, dass die „moderne Depression“ viel mehr von einer Jahrhundertlangen „Depression der Moderne“ geprägt ist.

Gerade wenn man besonders radikale Positionen in dieser Geschichte nur ein wenig ausleuchtet, zeigt sich sehr schnell eine Schwere, die all die schnellen Entwürfe der Neuzeit in den Abgrund hinunter zu ziehen versucht, der von alters her *Melancholie* hiess und heute *Depression*. Ob die Tatsache, dass das Insgeheim heute zum Massenhaften zu tendieren scheint, das immer dringlicher Massnahmen zur Abhilfe erfordert, selbst auf einen Bruch oder gar auf das Ende einer Geschichtszeit weist, weiss ich nicht. Ich weiss auch nicht, ob es für praktizierende Therapeutinnen und Therapeuten seelischen Leids wichtig oder sogar nötig wäre, solche Horizonte zu haben. Als der unverbesserliche Intellektuelle, der ich nun mal bin, vermute ich allerdings: sehr wohl!, vor allem, wenn ich bedenke, dass diese ganze Innen-Geschichte der Moderne ja immer auch mit ihren meist blutigen äusseren Verläufen parallel lief.

Sigmund Freuds ganzes kulturtheoretisches Engagement ebensowohl wie sein historischer pessimistischer Realismus angesichts der im *Faschismus* heraufziehenden Unmenschlichkeit wurzelt in einem Schock, den er selbst in einer „zeitgemässen“ Betrachtung „über Krieg und Tod“ im Jahre 1915 ausgesprochen hat, ein Jahr nach Ausbruch jener Katastrophe, die sein Intimfeind Karl Kraus als *Die letzten Tage der Menschheit* dargestellt hat. Freuds zentrale Einsicht lautet: „Aber die grossen Völker selbst, konnte man meinen, hätten so viel Verständnis für ihre Gemeinsamkeiten und so viel Toleranz für ihre Verschiedenheiten erworben, dass <fremd> und <feindlich> nicht mehr wie noch im klassischen Altertum für sie zu einem Begriffe verschmelzen durften.“ „Konnte man meinen“, sagt Freud 1915.

Vielleicht sagen heute gerade *Depressive* mit ihrem Leid, wer insgeheim fremd und feindlich gemacht wird in einer Welt, wo sonst „any thing goes“. Dieser Tage konnte man in einem tief ironischen und tief melancholischen Text einer anderen Österreicherin scheinbar heraushören: „da koammer nix moachen“. Aber sie sagt es, die *Elfriede Jelinek!* Ich möchte Ihnen mindestens einen ebenso wunderbar präzisen wie schlaksigen Satz zum Schluss meines Referats nicht vorenthalten: „Es ist überall so hell, und alle haben Spass, mit sich und mit anderen, meist mit anderen, denn mit sich möchten sie nicht so gern allein sein.“