

INTEGRATIVE THERAPIE

ZEITSCHRIFT FÜR VERGLEICHENDE PSYCHOTHERAPIE UND METHODENINTEGRATION

Gewissensarbeit, Weisheitstherapie, Geistiges Leben

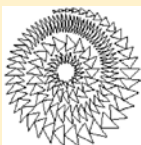
Bernd Bösel: Nietzsche als Psychologie -
Die Integration der Triebe und Affekte

Bernhard Neuenschwander: Säkulare Mystik im Herzen.
Entwicklung und Wandel von Lebenszielen und
Lebenssinn über die Lebensspanne

Roland Mahler: Der Mensch als Mitwisser. Theologische
Anstöße zur Menschenbilddiskussion der Psychotherapie

Hilarion Petzold: „Gewissensarbeit“ und „Weisheitstherapie“
als Praxis. Perspektiven der Integrativen Therapie zu
„kritischem Bewusstsein“, „komplexer Achtsamkeit“ und
„melioristischem Engagement“

Sylvester Walch: Wege zur Ganzheit. Seelische Integration,
transpersonale Transformation und spirituelle Befreiung



Bernd Bösel

Nietzsche als Psychologe - Die Integration der Triebe und Affekte

1. Einleitung

Einer der größten Vorzüge der Integrativen Therapie liegt zweifellos in ihrer engen Anbindung an die Philosophie. Zwar gehört es in vielen Therapieschulen zum guten Ton, den einen oder die andere PhilosophIn zu nennen, vielleicht sogar einmal zu zitieren, doch bleibt diese Annäherung in den meisten Fällen willkürlich und einseitig. Im schlimmsten Fall werden PhilosophInnen als Feigenblätter benutzt, die von der mangelhaften geistes- und kulturgeschichtlichen Fundierung einer Theorie (oder bloßer Praxeologie!) ablenken sollen. Demgegenüber hat die Integrative Therapie den lebendigen Kontakt zur Philosophie zu einem ihrer Grundprinzipien gemacht, was sich nirgendwo deutlicher zeigt als im Titel, den *Hilarion Petzold* (2003) dem ersten Band der „Integrativen Therapie“ gegeben hat, nämlich „Klinische Philosophie“. Die Fülle an Referenzen auf so unterschiedliche Philosophen wie *Heraklit, Nietzsche, Mead, Plessner, Marcel, Merleau-Ponty, Levinas, Ricœur, Foucault, Deleuze, Habermas, Lyotard, Welsch, Waldenfels* oder *Schmitz* zeigt die Bandbreite des Interesses an der Entwicklung des modernen Denkens an. Genau genommen handelt es sich freilich um mehr als bloßes Interesse. Innerhalb eines umfassenden *integrativen* Paradigmas ist der Anschluss an die Ergebnisse zeitgemäßer und zeitgenössischer Philosophie nichts Geringeres als eine Notwendigkeit.

Allerdings ist es für die integrative BeraterIn nicht immer leicht, die Kontinuität zwischen philosophischen Texten und der konkreten Beratungspraxis nachzuvollziehen. Das liegt einerseits an der schon genannten enormen Spannweite des integrativen Anspruches; es liegt aber andererseits auch an der Sperrigkeit vieler philosophischer Texte, die sich für die schnelle Lektüre zwecks Erkenntnisgewinnes schlecht eignen. Deshalb braucht es, um die Kontinuität philosophischen Denkens mit diskursiv wirklich fundierter Beratung lebendig zu halten, einer beständigen Vermittlungsleistung. Ein Beispiel solcher Vermittlung soll mit dieser Arbeit vorgelegt werden. Sie setzt sich mit einem der wichtigsten Ideengeber moderner Tiefenpsychologie auseinander – mit *Friedrich Nietzsche*.

Diese Arbeit soll sich insbesondere an LeserInnen richten, denen der Name und vielleicht einige Grundbegriffe *Nietzsches* vertraut sind, die aber mehr über seine Psychologie erfahren wollen. Über *Nietzsches* Seelenbegriff wird sich die Modernität seines Denkens und die nachhaltige Wirkung auf heutige Sichtweisen auf das Psychische offenbaren. Darüber hinaus wird die theoretische Auseinandersetzung mit den „Trieben und Affekten“ aus sich selbst heraus in praktische Fragestellungen

überleiten. Dies gilt vor allem für einen Bereich, der in den letzten Jahren durch seine Verschränkung von Philosophie und Psychologie verstärkte Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat – die Thematik der Lebenskunst.

Am Beginn muss allerdings die schwierige Rezeptionslage *Nietzsches* betrachtet und die Frage nach der Aneignung seines Denkens durch den Faschismus sowie nach möglichen präfaschistischen Tendenzen in diesem Denken selbst angegangen werden. Denn *Nietzsches* Denken ist zu wichtig, als dass man es mit einer einseitigen und rein eklektischen Beschäftigung bewenden lassen könnte. Gerade die von *Nietzsche* selbst geforderte intellektuelle Redlichkeit gebietet es, sich auch mit den unerfreulichen oder zumindest problematischen Bahnen dieses Philosophen sorgfältig zu beschäftigen.

2. Rezeptionsprobleme mit dem Werk Friedrich Nietzsches

Dass die Rezeption der Schriften dieses Denkers, der unbestritten zu den bedeutsamsten des Abendlandes zählt, so lange Zeit unter einem schlechten Stern stand, hat vielerlei Gründe, die vorausschickend zumindest benannt werden sollen, damit die veränderte Rezeptionslage im frühen 21. Jahrhundert deutlicher werden kann. Diese Gründe lassen sich hilfswise in solche einteilen, die in der Textgestalt selbst liegen und solche, die durch eine problematische Editions- und Interpretationspolitik bedingt sind.

(1.) Zunächst müssen wir uns die Textgestalt von *Nietzsches* Schriften in Erinnerung rufen. Bis auf wenige Ausnahmen („Geburt der Tragödie“, „Unzeitgemäße Betrachtungen“, „Genealogie der Moral“) hat *Nietzsche* Werke veröffentlicht, die vom Genre her als Aphorismensammlungen eingeordnet werden und nicht, wie man es von einem großen Philosophen oder Psychologen erwarten würde, als in sich geschlossene, mehr oder minder systematische, mindestens aber argumentativ durchgeplante Abhandlungen.¹ Selbst die genannten Ausnahmen sind keine strengen Abhandlungen im akademischen Sinn, sondern folgen der seit *Michel de Montaigne* beliebten Form des *Essays* („Versuch“). Dazu kommt dann noch die Erschwernis, dass *Nietzsches* berühmtestes Werk, „Also sprach Zarathustra“, ein poetisches Werk ist, das seine ganze Philosophie verdichtet enthält. Darüber hinaus hat *Nietzsche* eine Fülle an Fragmenten, Aufzeichnungen, Skizzen und Entwürfen hinterlassen. Dieser Nachlass übertrifft den Umfang der veröffentlichten Schriften und gilt als ihnen nahezu ebenbürtig. *Nietzsche* entwickelt seine Gedanken also schon formal fernab der schulphilosophischen Formen.²

¹ Maßgebend für die *Nietzsche*-Lektüre ist die „Kritische Studienausgabe“ von *Giorgio Colli* und *Mazzino Montinari*, die in 15 Bänden alle von *Nietzsche* selbst veröffentlichten Schriften sowie den gesamten Nachlass des erwachsenen und „reifen“ *Nietzsche* umfasst. Ich zitiere *Nietzsche* hier ausschließlich nach der KSA mit der jeweiligen Band- und Seitenangabe. Alle Zitate werden in der ursprünglichen Schreibweise wiedergegeben.

² Über den Sinn von *Nietzsches* „vielfachster Kunst des Stils“ informiert *Alexander Nehamas* (1991), S. 27-62.

Dass dies Auswirkungen auf den Inhalt von *Nietzsches* Denkens und Schreiben hat, liegt auf der Hand. Fraglich bleibt aber, inwieweit man hier willentliche Entscheidungen verantwortlich machen darf. Denn *Nietzsche* litt seit seinen frühen Dreißigern an einer Vielzahl von körperlichen Leiden, die bis zu seinem geistigen Zusammenbruch im Januar 1889 in zwar unterschiedlichem Maße auftraten, ihn aber kaum jemals in Ruhe ließen. Aufgrund seiner Krankengeschichte konnte *Nietzsche* daher gar nicht anders, als sich im Schreiben jeweils auf kurze Gedankengänge zu beschränken, die dann zumeist durch ihre motivische Dichte überraschen.³

Mit diesem fragmentarischen und aphoristischen Stil geht im Falle *Nietzsches* eine enorm hohe Bereitschaft zu experimentellem Denken einher (vgl. die Essays von *Derrida* und *Blanchot* in *Hamacher* 2007). Fernab davon, eine theoretische Systematik anzustreben, forciert *Nietzsche* ein leidenschaftliches, intensives und intuitives Denken, welches Aussagen gebiert, die schwer verdaulich sind, die verstörend wirken, die tatsächlich „Jenseits von Gut und Böse“ angesiedelt sind – und die noch dazu anderen (früheren und späteren) Aussagen widersprechen. Diese experimentellen, amoralischen und oft genug selbstwidersprüchlichen Züge machen es bis heute dem Leser und der Interpretin schwer, etwas Verbindliches über *Nietzsches* Denken zu äußern.

(2.) Was die editions- und interpretationspolitischen Gründe für die erschwerte Rezeption *Nietzsches* betrifft, so ist hier zunächst auf *Nietzsches* Schwester, *Elisabeth Förster-Nietzsche*, hinzuweisen. Das schwierige Verhältnis der beiden so konträren Geschwister ist inzwischen intensiv beforscht und kommentiert worden (*Niemeyer* 1998). *Elisabeth* und ihr Ehemann waren, anders als *Friedrich Nietzsche*, ausgesprochene Antisemiten und Nationalisten mit erheblichen politischen Ambitionen; als *Elisabeth* nach *Friedrichs* geistigem Zusammenbruch dessen Nachlass an sich riss, hatte sich damit bereits eine stark tendenziöse Editions politik angebahnt, die bis ins Dritte Reich fortgesetzt wurde.

Diese Entwicklung wurde von den meisten Freunden *Nietzsches* mit Unbehagen beobachtet. Vor seinem Zusammenbruch war *Nietzsches* Verhältnis zu Schwester und Schwager von Feindseligkeit und Misstrauen geprägt, und zwar in einem solchen Maße, dass sich einige Elemente seines Denkens auf den Widerstand gegen die Gedankenwelt von Schwester und Schwager zurückführen lassen. Es lässt sich mit einiger Objektivität behaupten, dass der Nachlass in die falschen Hände gelangte.

1906 wurde die erste, 1911 die zweite, erweiterte Auflage einer Sammlung von verstreuten Fragmenten und Aphorismen veröffentlicht, die unter dem Titel „Der Wille zur Macht“ suggerierte, das genuine Hauptwerk *Nietzsches* zu sein. Zwar hatte *Nietzsche* einmal ein Buch mit diesem Titel angekündigt, dies später aber wieder verworfen. Bei der veröffentlichten Sammlung handelt es sich daher um

³ Ein knapper, aber informativer Artikel mit Bibliographie zu *Nietzsches* Krankheit findet sich in *Henning Ottmann* (2000), S. 57f.

eine problematische Publikation, die vor allem den politischen Absichten ihrer Herausgeber diene.⁴

Mit der politischen Einstellung der Editoren dieses Buches war freilich die Rezeption durch die Vordenker des deutschen Faschismus bereits vorbereitet. Berüchtigt ist der Kult, den die Nationalsozialisten um das Nietzsche-Archiv in Weimar zelebrierten (Taureck 2000, 101f.). Dennoch geht man in der Forschung heute von einem vergleichsweise geringen direkten Einfluss der Schriften *Nietzsches* auf die nationalsozialistische Ideologie aus. Am meisten bediente sich *Alfred Baeumler* nietzschanischer Motive; er war es auch, der unter den Chefideologen des NS-Staates die intimste Kenntnis seines Werkes vorweisen konnte (Taureck 2000, 126). Die Einverleibung *Nietzsches* durch die Nationalsozialisten blieb auch nach dem Zweiten Weltkrieg nicht folgenlos: denn an eine differenzierte und gelassene Rezeption war in Deutschland zunächst nicht zu denken. Ganz anders aber sah die Situation in Frankreich aus. Dort hatte *George Bataille* schon in den 30er-Jahren begonnen, *Nietzsche* gegen die Vereinnahmung durch den Faschismus zu verteidigen und auf einen anderen, den *freigeistigen Nietzsche* hinzuweisen (Bataille 1999, sowie 2005). Auch nach dem Kriegsende ging diese antifaschistische Rezeption *Nietzsches* ungebrochen weiter. Vor allem die Arbeit „Nietzsche und die Philosophie“ von *Gilles Deleuze* versuchte mittels einer differenzierten Interpretation die bismaligen Miss- bzw. Unverständnisse zu überwinden. Spätestens seitdem ein so eminent gesellschaftskritischer Denker wie *Michel Foucault* sich emphatisch auf *Friedrich Nietzsche* als Vordenker seiner eigenen Macht- und Diskursanalysen berief (Foucault 2005, 867f.), begann sich die Ansicht durchzusetzen, dass *Nietzsches* Schriften in ihrer Gesamtheit keineswegs direkt in den Faschismus führen, sondern bei ausreichend feinsinniger Lektüre geradezu antifaschistische, nämlich dezidiert „kritische“ Wirkungen erzeugen (vgl. Saar 2007).

Trotz der recht frühen *Foucault*-Rezeption blieb man im deutschsprachigen Raum bezüglich einer Neubewertung *Nietzsches* taub. Der Einfluss der Frankfurter Schule, die ihren kulturpolitischen Auftrag als Wächterinstanz gegen die Wiederkehr faschistischen Gedankenguts (oder was sie dafür hielt) rückhaltlos wahrnahm, verunmöglichte einer weiteren Generation die längst fällige Auseinandersetzung mit einem der größten Denker des 19. Jahrhunderts. Da inzwischen aber die von *Nietzsche* stark mitgeprägte neuere französische Philosophie (die heute unter dem etwas unglücklichen Namen „Poststrukturalismus“ bekannt ist) sogar in den USA reüssierte, war ein Hereinbrechen dieser Denktradition auch in den deutschsprachigen Raum nur eine Frage der Zeit. Die Herausgabe von „*Nietzsche*

⁴ *Kindlers* Literaturlexikon resümiert aus der schon früh einsetzenden Debatte um die Problematik des angeblichen „Hauptwerkes“ *Nietzsches*: „Als zitierfähiges Werk Nietzsches kann und darf *Der Wille zur Macht* nicht mehr gelten, für die Forschung bleibt er als wichtiges Dokument der Wirkungsgeschichte von Interesse.“ (Band 12, S. 441) Zur Geschichte des von *Elisabeth Förster-Nietzsche* begründeten Nietzsche-Archivs in Weimar, das zuletzt dem nationalsozialistischen Nietzsche-Kult als Stätte diene, siehe *Ortmann* (2000), 440-443.

aus Frankreich“ durch *Werner Hamacher*, der Aufsätze der führenden französischen Philosophen zu *Nietzsche* versammelte, war einer der Meilensteine auf dem Weg zur Wiederbegegnung deutschsprachiger Geistes- und Sozialwissenschaft mit ihrem so widerspenstigen Vordenker.

Bei aller gegenwärtigen Entspannung zur Causa „Nietzsche und der Faschismus“ bleibt doch der Befund, der jedem/r Nietzsche-LeserIn auffallen muss: dass nämlich der Philosoph eine Fülle von Textstellen hinterlassen hat, die sich kaum anders denn als Vorwegnahme faschistischer Ideen und Praktiken interpretieren lassen. *Bernhard Taureck*, der eine der sachkundigsten Analysen vorgelegt hat, bezeichnet *Nietzsche* dezidiert als „Protofaschisten“ (*Taureck 2000*). *Nietzsche* von jeglichem faschistischen Gedankengut freisprechen zu wollen, wie es in der französischen Rezeption versucht wurde, ist ihm zufolge ebenso einseitig wie die faschistische Rezeption, die den freigeistig-ironischen *Nietzsche* ignorierte. Dieser Befund relativiert sich aber insofern, als *Taureck* hier den „politischen“ *Nietzsche* im Blick hat, der im Verhältnis zur Bedeutung *Nietzsches* als Psychologe (sowie als Sprachphilosoph und ebenso als Ontologe) als nachrangig zu beurteilen ist.

3. Nietzsche als Psychologe

Für die Schulphilosophie wie für die experimentelle, naturwissenschaftlich orientierte Psychologie des *fin de siècle* bot *Nietzsches* Werk wenig Anknüpfungspunkte. Für Theoretiker, denen Disziplinentreue als höchstes Gebot gilt, haben seine Schriften wenig zu bieten; umgekehrt rückte er selbst die methodische Wissenschaft in die Nähe des von ihm bekämpften „asketischen Ideals“ (KSA 5, 395–398). *Nietzsches* Denken griff Impulse aus nahezu sämtlichen zeitgenössischen Natur- und Geisteswissenschaften sowie aus dem gesamten Fundus der abendländischen Literatur auf. Dass diese methodische Eklektik keineswegs in Beliebigkeit mündet, darf heute – dank des ungebrochenen Interesses nicht nur an der Person, sondern auch und vor allem am Denken *Nietzsches* – als Faktum vorausgesetzt werden.

Wenn aber disziplinentreue Theoretiker mit *Nietzsche* wenig anfangen können, so wundert es nicht, dass es von Anfang an die transdisziplinären Geister waren, die seine Ideen aufgriffen und weiterverfolgten. Neben seiner Wirkung auf Philosophen wie *Georg Simmel*, *Max Scheler*, *Ludwig Klages* und *Karl Jaspers* übte *Nietzsche* einigen Einfluss auf die Herausbildung der Tiefenpsychologie aus, zu deren Vordenkern er heute allgemein gezählt wird. Auf die Verwandtschaft vieler seiner Gedanken mit den Grundannahmen der *Freud'schen* Psychoanalyse ist schon in deren Frühzeit immer wieder hingewiesen worden – und zwar mit einem solchen Nachdruck, dass die Beteuerungen *Sigmund Freuds*, er habe *Nietzsches* Werk niemals studiert und nur vage gekannt (*Freud* GW 10, 43ff.), zu dem Verdacht Anlass gaben, *Freud* könnte sich eines Plagiats gegenüber *Nietzsche* schuldig gemacht haben. In der einschlägigen Forschung scheint es hierzu noch kein konsensuales Urteil

zu geben, auch wenn *Reinhard Gasser Freud* in seiner monumentalen Arbeit vom Plagiatsvorwurf freispricht (*Gasser 1997, 168–173*). Wie groß nun der direkte oder indirekte Einfluss wirklich war, ist schwer zu bestimmen. Immerhin schreibt *Freud 1914*, er hätte sich „den hohen Genuß der Werke *Nietzsches*“ in späterer Zeit bewusst versagt, um in der eigenen Theoriearbeit „durch keinerlei Erwartungsvorstellung“ behindert zu sein. „Dafür mußte ich bereit sein - und ich bin es gerne -, auf alle Prioritätsansprüche in jenen häufigen Fällen zu verzichten, in denen die mühselige psychoanalytische Forschung die intuitiv gewonnenen Einsichten des Philosophen nur bestätigen kann.“ (*Freud GW X, 53*) Dass *Nietzsches* Werk viele Einsichten der Psychoanalyse vorwegnahm („Priorität“), wird hier also von *Freud* selbst bestätigt. Dies hat auch *Lou Andreas-Salome* herausgestrichen, deren Urteil als *Nietzsche- und Freud-Vertraute* besonderes Gewicht zukommt. In einer Festschrift anlässlich *Freuds* 70. Geburtstag erinnert sie daran, dass *Nietzsches* Weg „durch Gebiete psychischer Entdeckungen offenbarender Art, - oft möchte man sagen: psychoanalytischer Art“ führte (*Andreas-Salome 1990, 232*). Dass sie in dieser Festschrift so ausführlich über *Nietzsche* spricht und zudem am Schluss auf die Würde des Dankens verweist („Denn Männer raufen. Frauen danken.“ - *ibid.* 235), kann vielleicht als Versuch gelesen werden, die fehlende Dankbarkeit *Freuds* gegenüber *Nietzsche* ein Stück weit auszugleichen.

Sosehr *Nietzsche* also wichtige psychoanalytische Thesen vorweggenommen hat, so unzugänglich blieben andererseits viele seiner Motive für *Freud*.⁵ Dies gilt allerdings nicht für dessen Nachfolger und Kontrahenten. Bei *Alfred Adler, Otto Rank, und C. G. Jung* finden sich starke (zum Teil recht problematische) Anverwandlungen *Nietzsches*. Zudem wirken einige von *Nietzsche* selbst gebrauchte oder geprägte Begriffe – beispielsweise das *Unbewusste* und die *Sublimierung* – in der Tiefenpsychologie fort (*Ottmann 2000, 511–513*).⁶

In der zeitgenössischen Psychologie und Psychotherapie ist *Nietzsche* vor allem durch „Und Nietzsche weinte“ von *Irving Yalom* wieder ins Gedächtnis zurückgerufen worden. Ein breites Publikum fand auch die rechtzeitig zum Nietzsche-Gedenkjahr (2000) erschienene Studie „Nietzsche – Biographie seines Denkens“ von *Rüdiger Safranski*. Die Integrative Therapie hat in einer „Hommage an Nietzsche“ die andauernde Inspiration durch den „Philosophen der Überschreitung“ für die (Fort-)Entwicklung des Integrativen Ansatzes kritisch gewürdigt und auch Vertreter

⁵ *Petzold* schreibt bezüglich der hermeneutischen Ausrichtung *Freuds*, die er durchaus kritisch beurteilt: „[Freud] hatte ja auch die Intuitionen *Nietzsches*, die ihm durchaus bekannt waren, was die Leiblichkeit und die Interpretation des Lebens anbelangte, nicht aufnehmen können und wollen. Hatte doch *Nietzsche* schon erkannt, daß uns mit dem Leibe eine vollständige ‚Phänomenalität der inneren Welt‘ gegeben ist [...]“ (*Petzold 2003, 189*). In einigen entscheidenden Punkten blieb *Freud* demnach schon aus psychologischer (nicht bloß aus philosophischer!) Sicht hinter *Nietzsche* zurück (vgl. *ibid.* 264f.).

⁶ Im Sammelband „Nietzsche and Depth Psychology“ (*Golomb et al. 1999*) finden sich neben der gewohnten Nietzsche-Freud-Thematik auch Aufsätze über das Nietzsche-Verständnis von *Jung* (von *Graham Parkes*), *Adler* (von *Ronald Lehrer*) und *Rank* (von *Claude Barbre*).

anderer Therapierichtungen zu einer Auseinandersetzung mit einem der Ursprünge ihrer Profession gemahnt:

„Bei *Nietzsche* nämlich sprudelt einer der stärksten und lebendigsten Quellströme der Psychologie und der Psychotherapie, aber es gibt Stromschnellen, Sturzklippen, wo die Wassermassen in die Tiefe reißen können, Gefahren, die man kennen sollte, um sie gesichert zu meistern oder um riskante Passagen zu umgehen.“ (*Petzold, Orth, Sieper* 2001, 234/106).⁷

Um dem Stellenwert der Psychologie in *Nietzsches* Denken näherzukommen, ist es sinnvoll, zuerst daran zu erinnern, dass *Nietzsche* sich selbst – und zwar sowohl in seinen Werken als auch seinen Briefen – wiederholt als „Psychologe“ charakterisiert und die Disziplin einer ungeheuren Aufwertung unterzogen hat. Dies blieb in der Forschung allerdings lange Zeit unbeachtet (*Parkes* 1994, 2; *Golomb* 1999, 1). Dass die Psychologie „wieder als Herrin der Wissenschaften anerkannt werde, zu deren Dienste und Vorbereitung die übrigen Wissenschaften da sind“ (KSA 5, 39), ist eine emphatische Forderung, mit der *Nietzsche* das erste Hauptstück von „Jenseits von Gut und Böse“ abschließt. In seiner letzten vollendeten Schrift, „Ecce homo“, charakterisiert sich *Nietzsche* als Psychologe, „der nicht seines Gleichen hat“ (KSA 6, 305), ja mehr noch: „Es gab vor mir noch gar keine Psychologie.“ (KSA 6, 371) Die Verstiegenheit dieser Aussage mildert sich etwas, wenn man begreift, wogegen *Nietzsche* sich hier zur Wehr setzt: ist es der „Idealist“, der als „höherer Schwindler“ diffamiert und in einen strikten Gegensatz zum Bild des *Nietzscheanischen* Psychologen gestellt wird. Es wird schon an diesen Stellen klar, dass *Nietzsche* sich mit seiner Auffassung von Psychologie entschieden gegen die tradierte Moral richtet, jene „Circe der Menschheit“, die alle psychologische Einsicht von Grund auf verfälscht habe (KSA 6, 305). Es leuchtet ein, dass eine erneuerte, nicht-moralische und moralisierende Psychologie von selbst zu dem konvergiert, was später Tiefenpsychologie genannt wurde: „Die gesamte Psychologie ist bisher an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben: sie hat sich nicht in die Tiefe gewagt.“ (KSA 5, 38)

Mit der Tiefe-Metapher spielt *Nietzsche* aber keineswegs nur auf die unbewussten psychischen Regungen an; in der Tiefe der Seele liegen physiologische Zustände und Prozesse verborgen, die man gerade nicht einer a-psychologischen Wissenschaft überlassen darf, sondern die von einer recht verstandenen Psychologie als Fundamentalkategorien mit aufgenommen werden müssen. Daher spricht *Nietzsche* auch gerne von „Physio-Psychologie“ (*ibid.*) und bekennt, dass es Philosophen gar nicht frei stehe, „zwischen Leib und Seele zu trennen“ (KSA 3, 349).⁸

⁷ Der Metaphorik des fließenden Wassers, die vom Sprudeln bis zum Reißen reicht, geht auch *Graham Parkes* (1994, S. 143-156) nach, sie ist allerdings nur eine von vielen Bilderwelten, mit denen *Nietzsche* seine Vorstellungen von der Seele vermittelt.

⁸ *Nietzsche* hält seine Auffassung von der Leib-Seele jeglichem Cartesianismus entgegen, der auf einer strikten (ontologischen) Trennung der beiden Instanzen beruht. Noch stärker gefasst: *Nietzsches* Leibsein liegt vor jeder bewussten

Wie sehr *Nietzsche* an den Leib als das große Verdrängte des abendländischen Denkens erinnert, macht ein berühmter Abschnitt aus „Also sprach Zarathustra“ deutlich, der den treffenden Titel „Von den Verächtern des Leibes“ trägt. „Leib bin ich und Seele‘ – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? / Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“ (KSA 4, 39) Dass damit die Leibfeindlichkeit der idealistischen Tradition ins Visier genommen ist, verdeutlicht die Rede vom Leib als einer „großen Vernunft“, die sich des Geistes als „kleiner Vernunft“ bediene. Diese Formulierungen lassen sowohl an *Arthur Schopenhauers* Philosophie des „blinden Willens“, der sich unerkannt des Verstandes bemächtigt, als auch an *Freuds* Triebtheorie denken, in der ebenfalls eine listige, körpernahe oder –idente Instanz (das Unbewusste) sich der höheren Vermögen bemächtigt, um zu ihrem Ziel (der Befriedigung) zu kommen. Was *Nietzsche* von diesen beiden Denkern aber unterscheidet, ist sein trotz dieses Körper- und Triebrealismus ungebrochenes Festhalten an einer optimistischen bzw. heiteren Grundhaltung. Der psychoanalytische Realismus ist dagegen vom Pessimismus Schopenhauer’scher Prägung kaum zu unterscheiden – was implizit auch ein Licht auf *Nietzsche* selbst (und sein Verhältnis zur Psychoanalyse) wirft, da er sich ja wie kein Anderer als Antipode *Schopenhauers* verstanden und stilisiert hat.

4. Nietzsches Begriff der Seele

Die emphatische Selbstzuschreibung *Nietzsches* als Psychologe ist ein Befund, dem man entschieden nachzugehen hat, wenn man sein Werk verstehen will; es gibt gute Gründe für die Ansicht, dass sich *Nietzsches* Denken überhaupt nur von diesem Selbstverständnis als Psychologe entschlüsseln lässt. Nun wird die nähere Betrachtung gerade dadurch erschwert, dass *Nietzsche* sich nur sehr selten zustimmend zur zeitgenössischen Psychologie geäußert hat. Als Zeichen für diese ablehnende Haltung mag sein gewiss etwas zugespitztes Diktum gelten, wonach *Fjodor Dostojewski* der einzige Psychologe sei, von dem er etwas habe lernen können (KSA 6, 147). Ansonsten kommt *Nietzsche* nur auf die französischen Moralpsychologen positiv zu sprechen, allen voran *Montaigne* und *La Rochefoucauld*.

Diesem elitären Gestus widerspricht einerseits der Forschungsbefund, wonach *Nietzsche* durchaus die Veröffentlichungen innerhalb der psychologischen Fachdisziplin zur Kenntnis genommen hat, und zwar mit fortschreitenden Jahren in zunehmendem Maße, sodass er sich, „zuletzt gänzlich auf der Höhe seiner Zeit

Differenzierung und meint „das leiblich-seelische Sein, das dem Seienden der in wissenschaftlichen Subjekt-Objekt-Verhältnissen verfügbaren Körper und dem Geist vorgängig ist, es ist das konkrete Sein, das die körperlich-geistigen Subjekt-Objekt-Verhältnisse begründet, selbst aber von deren Rationalitätsstrukturen nicht vollständig rationalisiert werden kann und daher als irrationaler, nicht verfügbarer, aber grundlegender ‚Rand‘ oder ‚Rest‘ wahrgenommen wird.“ (*Ottmann* 2000, 272) Diese vorkognitive Auffassung des Leibes deutet in ihrem Gegensatz zum objektivierten Körper auf die phänomenologischen Leibtheorien voraus (*Maurice Merleau-Ponty*, *Hermann Schmitz*).

bewegt“ (Ottmann 2000, 425). Andererseits gibt *Nietzsche* an einer Stelle im Nachlass selbst zu verstehen, worin für ihn die Größe eines Denkers oder Wissenschafters bestehe: nämlich im Beherrschen, Zusammenführen und Uminterpretieren großer Mengen an Einsichten (vgl. KSA 9, 492). Da diese produktive und selektive Aneignung für *Nietzsche* in besonderem Maße gilt, muss auch die Selbstzuschreibung als „Psychologe“ in ihrer eigenständigen Bedeutung erfasst werden. Was versteht *Nietzsche* also unter „Psyche“, für die er fast durchgängig das alte deutsche Wort „Seele“ verwendet? Worin besteht die Neuerung in der Verwendung dieses Begriffs, die ja die Beschäftigung mit dem *Psychologen* und nicht dem Philosophen *Nietzsche* erst so fruchtbar macht?

Der *Nietzsche*-Forscher *Graham Parkes* (Autor der bis heute umfassendsten Studie zu *Nietzsches* Psychologie) bringt den revolutionären Gehalt dieses Denkens auf den Punkt: „The most radical feature of *Nietzsche's* psychology – generally neglected or not well understood in the secondary literature – is his conception of the psyche as a *multiplicity*, in contrast with the traditional idea of the soul as something unitary.“ (Parkes 1994, 251) An die Stelle der traditionellen Konzeption der Seele als einer Einheit tritt bei *Nietzsche* die Auffassung, wonach die Seele etwas Vielfältiges, Polyzentrisches ist.

Parkes versäumt es nicht anzumerken, dass *Nietzsches* Seelenbegriff von seinen Interpreten bisher dennoch nicht ausreichend gewürdigt oder auch nur verstanden worden sei. Dabei finden sich zahlreiche Stellen, in denen die Seele als ein Schauplatz für das Auftreten zahlloser chaotisch gegeneinander-, zuweilen auch zusammenwirkender Triebe und Affekte beschrieben wird. Die Seele wird als „Subjekts-Vielheit“, als „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte“ charakterisiert (KSA 5, 27) und noch bündiger als „Vielheit der Affekte, mit Einem Intellekte, mit unsicheren Grenzen“ (KSA 11, 33). Dass diese Affekte oft, wenn nicht zumeist, um die Vorherrschaft kämpfen, liegt auf der Hand – denn damit ein Affekt seine volle Wirksamkeit ausspielen kann, muss er die Aufmerksamkeit des Intellekts auf sich ziehen. Doch auch der Intellekt kann nicht, wie *Nietzsche* hier suggeriert, als Einheit betrachtet werden, denn sofern die Gedanken nur verkleidetete Affekte sind, wird auch der Intellekt zu einer Vielheit, zu einer Pluralität, in der sich der Kampf der Affekte fortsetzt (vgl. KSA 11, 64).

Nietzsche bricht mit der Beschreibung der Seele als Tummelplatz widerstreitender Affekte völlig mit dem alten Bild der Seele als einer rätselhaften, aber äußerst widerstandsfähigen Einheit, die in irgendeiner Weise den personalen Kern eines Menschen ausmache. Die Vorstellung einer (oft als zeit- und geschichtslos konzipierten) Seeleneinheit suggeriert, dass es ein festes, aber verdecktes „wahres Selbst“ gäbe, das aufgrund der menschlich-allzumenschlichen Verstrickung in unwesentliche Lebensbezüge verschüttet sei und das es kraft eines entsprechenden (meist puritanischen) Regimes der Trieb- und Affektkontrolle wieder freizulegen

gälte.⁹ Sobald ein solcher starrer, monopolarer Seelenbegriff inhaltlich mit bestimmten Affekten, Praktiken und Vorstellungen angereichert wird, liegt eine politisch äußerst bedenkliche Verkürzung und Verfestigung vor, die – wie *Michel Foucault* („Wahnsinn und Gesellschaft“, „Die Ordnung der Dinge“) eindrucksvoll gezeigt hat – hegemonial dazu benutzt werden kann, andere Subjekte zu unterwerfen und zu unterdrücken.

Die Wende vom mono- zum polyzentrischen Seelenbegriff lässt sich in der deutschen Philosophie und Psychologie bereits seit der Sturm-und-Drang-Epoche vereinzelt nachweisen – etwa bei *Herder*, *Kant*, *Schiller*, *Fichte*, sowie bei *J. F. Herbart* und *Wilhelm Griesinger* (*Parkes* 1994, 256–272). *Nietzsche* konnte also bereits auf eine recht reichhaltige und illustre Tradition zurückgreifen. Seine Konzeption der seelischen *Polyzentrizität* ist insofern nicht neu. Was ihn aber von den anderen Autoren unterscheidet ist, dass er deren Tragweite – ihre Bedeutung für die Moralphilosophie sowie für die Anthropologie – wesentlich stärker auslotet.

Die so verstandene Seele verfügt, wie es weiter heißt, keineswegs über feste Grenzen, vielmehr sind diese „unsicher“ (KSA 11, 33), also ausgefranst, variabel, nicht oder nur schwer verortbar (d.h. welcher Affekt zu meiner Seele, zu *mir* gehört, ist nicht immer klar festzustellen – wie man am Beispiel der Gefühlsansteckung illustrieren kann). Die Vorstellung einer klar verortbaren seelischen Grenze verliert noch weiter an Plausibilität, wenn man sich der Metapher des *Rollenspielens* zuwendet. *Nietzsche* übernimmt sie überall da, wo er von der Schauspielerei spricht und ganz nüchtern konstatiert, dass der Mensch *per se* ein *Schauspieler* sei. Auch hier ist *Nietzsche* nicht genuin originell, es lässt sich sogar ziemlich klar markieren, woher die Vorliebe für die Darstellung des Lebens als eines Schauspiels rührt – nämlich von seiner Auseinandersetzung mit *Richard Wagner* und dessen philosophischem Vorbild *Schopenhauer*.¹⁰

Bereits *Schopenhauer* hatte konstatiert, dass sich der blinde „Wille“ – für ihn der wahre Akteur im Menschen und eben nicht, wie in der idealistischen Tradition, das ichhafte, autotransparente Subjekt – in eine Unzahl verschiedenartigster Masken kleidet und so ein äußerst barockes Spiel mit wechselnden Absichten und Zielen inszeniert. *Nietzsche* adoptiert diese Vorstellung eines beständig seine Rollen wechselnden Selbst: „Der Einzelne enthält viel *mehr* Personen, als er glaubt. ‚Person‘ ist nur eine Betonung, Zusammenfassung von Zügen und Qualitäten.“ (KSA 11, 108). Er verzichtet aber, so *Parkes*, auf die Annahme einer darunterliegenden Einheit (*Schopenhauers* „Wille“) und postuliert stattdessen, dass unter der Masken- und

⁹ Zur „Geschichte der Seele“ siehe *Umberto Galimberti*, der in seiner Monographie über den abendländischen Seelenbegriff nicht zufällig *Platon* und *Nietzsche* als die beiden Hauptzeugen für die Transformation dieses Begriffes charakterisiert (*Galimberti* 2005, 9f.).

¹⁰ Diese Auseinandersetzung schlägt sich bis zu seinem Zusammenbruch in *Nietzsches* Buchtiteln nieder: „Schopenhauer als Erzieher“, „Richard Wagner in Beyreuth“ (zwei der vier Abhandlungen der „Unzeitgemäßen Betrachtungen“), sowie in „Der Fall Wagner“ und, noch programmatischer „*Nietzsche contra Wagner*“.

Rollenvielfalt, wenn überhaupt etwas, nur eine weitere Vielfalt zu entdecken sei (Parkes 1994, 336).

Dies resultiert – vor allem in *Nietzsches* mittlerer Schaffensperiode – in einem Lob des Schauspielens und einer Fruchtbarmachung des Rollenspiels für die Psychologie: „Erst die Künstler, und namentlich die des Theaters, haben den Menschen Augen und Ohren eingesetzt, um Das mit einigem Vergnügen zu hören und zu sehen, was Jeder selber ist, selber erlebt, selber will“, und sie haben uns die Kunst gelehrt, „sich vor sich selber ‚in Scene zu setzen“. Diese Kunst wird als Korrektiv für eine allzu realistische Optik beschrieben, die uns „das Nächste und Gemeinste als ungeheuer gross und als die Wirklichkeit an sich erscheinen lässt“ (KSA 3, 433f.).

Das Spiel mit der Maske wird so zu einem Verfahren, mit dem sich vereinseitigte Blickweisen und erstarrte Selbstwahrnehmungen aufbrechen und konterkarieren lassen. Daher spricht *Nietzsche* auch vom „gute[n] Gewissen alles Maskenhaften“ (KSA 3, 433). Doch *Nietzsche* wäre nicht *Nietzsche*, würde er diese positive Auffassung nicht zugleich durch eine äußerst kritische und negierende Perspektive auf das Rolleneinnehmen und die Schauspielerei in Frage stellen. In der kritischen Beurteilung des „Schauspielers“ kann sich exemplarisch zeigen, inwiefern einer systematisierenden Darstellung von „*Nietzsches* Denken“ (auch der Intellekt ist, wie die Seele, voll von widerstreitenden Affekten, den „Gedanken“) *per se* Grenzen gesetzt sind.

(1.) Unmissverständlich negativ beurteilt *Nietzsche* eine Beobachtung, die auch heute noch (wenn nicht sogar stärker als zu seiner Zeit) zutrifft, nämlich die oft unbemerkt sich vollziehende *Festlegung* von Personen auf ganz *bestimmte* Rollen. „Die Lebens-Fürsorge zwingt auch heute noch [...] fast allen männlichen Europäern eine bestimmte *Rolle* auf, ihren sogenannten Beruf; Einigen bleibt dabei die Freiheit, eine anscheinende Freiheit, diese Rolle selbst zu wählen, den Meisten wird sie gewählt.“ Das Ergebnis sei eine Verwechslung von Personen mit ihren bestimmten, scheinbar gewählten Rollen und damit ein Vergessen darum, „wie viele andre Rollen sie vielleicht hätten spielen *können*: denn es ist nunmehr zu spät!“ (KSA 3, 595) Wenn man diese Beobachtung *genderneutral* gelten lässt – also auch für Frauen, ja auch, in manchen tragischen Fällen für Kinder, von denen immer früher und unnachgiebiger die Einstudierung bestimmter von den Erwachsenen erwünschter Rollen verlangt wird – so erhält man eine sozialpsychologisch brisante Beschreibung akuter Verhältnisse in der vom westlichen Wirtschaftssystem („Beruf“) beherrschten Lebenswelt!

(2.) Noch weit problematischer ist für *Nietzsche* (und hier spricht er aus kulturphilosophischer Perspektive) das Überhandnehmen unverbindlicher, allzu flexibler und daher auch austauschbarer Rollenbilder, einer Schauspielerei also, die sich zum Selbstzweck erhebt und damit die seelische Vielfalt zur wertlosen Beliebigkeit verkommen lässt. Diese Entwicklung stammt, so *Nietzsche*, aus dem Irrglauben der

Zeitgenossen, „ungefähr Alles zu können, ungefähr *jeder Rolle gewachsen* zu sein, wo Jeder mit sich versucht, improvisirt, neu versucht, mit Lust versucht“ (KSA 3, 596). Diesem Typus des Schauspielers – *Nietzsche* scheint hier den *Berufsschauspieler* im Blick zu haben, ein Ausdruck, den er meines Wissens allerdings nicht verwendet – wird der „Baumeister“ im gesellschaftlichen, wenn nicht gar geschichtlichen Sinn entgegengesetzt. Um an einer neuen, künftigen Gesellschaft zu bauen, braucht es „feste“ Menschen und eben keine Schauspieler im genannten Sinne.

Es trägt indes enorm zum Verständnis dieses Widerstands gegen den Berufsschauspieler bei, wenn man sich bewusst macht, dass *Nietzsche* zumeist ein lebendes Vorzeigexemplar ins Visier nahm – nämlich *Richard Wagner*, mit dem *Nietzsche* nach einigen Jahren inniger Freundschaft und größter Bewunderung völlig gebrochen hatte, und dessen späte Hinwendung zum Christentum („Parsifal“) für *Nietzsche* einem endgültigen Verrat gleichkam. In „Der Fall Wagner“ wird der Komponist dann auch nicht mehr als Musiker, sondern eben als „der grösste Mime“ und sogar als „das erstaunlichste Theater-Genie“ (KSA 6, 30) tituliert – was dort soviel bedeutet wie Effekthascherei, Hohlheit, Geschmacklosigkeit und letztlich sogar Mangel an „echter“ Begabung (vgl. KSA 6, 37ff.).

Nietzsche nimmt das Heraufdämmern einer Epoche wahr, die das Schauspielen an die Spitze ihrer Werthierarchie stellt – eine „*Theatrokratie*“ als „Aberwitz eines Glaubens an den *Vorrang* des Theaters, an ein Recht auf *Herrschaft* des Theaters über die Künste“ (KSA 6, 42). Vor dieser Berufsschauspielerei warnt er unermüdlich – und trotzdem ist damit das „gute Gewissen des Maskenhaften“ im psychologischen Sinne nicht durchgestrichen, wenn auch die Gefahr einer Übertreibung und Vereinseitigung dem bewussten Spiel mit Masken und Rollen eine deutlich artikulierte Grenze setzt: nämlich als *eine* der Künste, nicht aber als *die*, und schon gar nicht als die *absolute* Kunst.

Insgesamt ist das Spiel mit Masken und Rollen also im Kontext der Begriffe „Kunst“ und „Künstler“, im Sinne eines kreativen Umgangs mit dem eigenen Leben zu sehen. *Nietzsche* empfiehlt in einer berühmten Wendung, uns selbst zum „Dichter unseres Lebens“ (KSA 3, 538) zu verwandeln, indem wir unsere Wahrnehmungen variieren, indem wir Perspektiven wechseln und leblose Dinge kraft ästhetischer Verfremdung wieder lebendig und anziehend machen. Das variierende Spiel mit Rollen wird dann von einer vielleicht noch basaleren Technik ergänzt – nämlich Sorge für die Art zu tragen, in der uns Menschen, Dinge, Landschaften, Umwelten begegnen, indem wir aktiv zu einer Vervielfältigung der Begegnungsweisen beitragen sowie uns der Vielfalt der vielen wirklichen und möglichen Wahrnehmungen und Erlebnisse zuwenden, sie uns bewusst machen.

5. Von der Kunst, die eigene Seele zu regieren

Nietzsche setzt dem psychopolitischen Fundamentalismus des Abendlandes einen psychophysiologischen Anarchismus entgegen. Er schreibt sich damit in die Geschichte des neuzeitlichen Freidenkertums ein, das angetreten war, um die Metaphysik aus dem Denken zu verbannen.¹¹ Wenn auch dieser alternative Seelenbegriff ein Regime der Führung, Lenkung und Gestaltung auf den Plan ruft, so hat dies nichts mit moralischen oder religiösen Erwägungen zu tun, sondern mit der psychologischen Notwendigkeit einer bestimmten Form von Psychohygiene, wie eine Nachlassstelle zeigt: „das Gegeneinander der Leidenschaften, die Zweierheit, Dreierheit, Vielheit der ‚Seelen in einer Brust‘: sehr ungesund, innerer Ruin, auseinanderlösend, einen inneren Zwiespalt und Anarchismus verrathend und steigernd“ (KSA 13, 342).

Diese Stelle, die sehr anschaulich den lebensbedrohenden Kampf mehrerer starker Affekte skizziert, findet sich in einer Aufzählung dreier Konstellationen des Seelenlebens, die unter dem Gesichtspunkt „gesund/krank“ bewertet werden. Die anderen beiden, je für sich „gesunden“ Konstellationen sind (1.) das Vorherrschen einer „dominierenden Leidenschaft“ und (2.) „das Nebeneinander, *ohne* ein Gegeneinander und Füreinander“ der Affekte in periodischem und geordnetem Wechsel. Diese zweite Konstellation kennt, so *Nietzsche*, allerdings „keine Entwicklung“, ihre Zustände „wechseln, sie *werden* nicht“ (*ibid.*).

Es ist also nicht der Priester oder der Metaphysiker (also kein Moralist im traditionellen Sinn), der dieses Regime der Affekte und Leidenschaften überwacht, sondern die Person selbst, die über ihren Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte herrschen muss wie über einen Staat voller Individuen. Diese Herrschaft über die Leidenschaften besteht darin, dass *eine* oder *mehrere* Leidenschaften die Energien, die aus der Vielzahl der vorhandenen Triebe und Affekte stammen, bündeln und damit in *produktiver* statt in *destruktiver* Weise freisetzen.

Es ist in der Sekundärliteratur zuletzt herausgearbeitet worden, dass *Nietzsche* mit seinem Ideal einer Beherrschung der chaotischen Polyphonie von Trieben und Affekten weitgehend mit den Beschreibungen *Platons* in „Der Staat“ übereinstimmt. Für *Nietzsche*-Leser ist dieser Befund zunächst befremdlich – hat sich *Nietzsche* doch Zeit seines Lebens als radikaler Gegner jeglichen Sokratismus und Platonismus verstanden. Die Rede von der „Umkehrung des Platonismus“ ist inzwischen zu einer stehenden Wendung in Bezug auf *Nietzsche* geworden, und sofern man eine seiner Hauptleistungen in der vernichtenden Kritik aller religiösen und philosophischen „Hinterwelt“-Konstruktionen sieht, um stattdessen den Wert des diesseitigen Lebens

¹¹ „Daß ich es nicht mehr nöthig habe, an ‚Seelen‘ zu glauben“, notiert *Nietzsche* im Sommer 1885, „daß ich die ‚Persönlichkeit‘ und ihre angebliche Einheit leugne und in jedem Menschen das Zeug zu sehr verschiedenen ‚Personae‘ (und Masken) finde, daß mir der ‚absolute Geist‘ und das ‚reine Erkennen‘ Fabelwesen bedeuten, hinter denen sich schlecht eine *contradictio in adjecto* verbirgt – damit bin ich vielleicht auf der gleichen Bahn, wie viele jener ‚Freidenker‘, noch ganz abgesehen von der Leugnung *Gottes*, mit der auch heute noch einige biedere Engländer vermeinen, eine ungeheure Probe von Freisinnigkeit zu geben“ (KSA 11, 558).

ohne metaphysische Sehhilfe in den Blick zu nehmen, trifft dies auch fraglos zu. Doch bezüglich des Umgangs mit den verschiedenen Teilen der Seele enthüllt sich ein anderes Verhältnis, das es schwierig bis unmöglich macht, hier von einer frontalen Gegenüberstellung auszugehen. Es wird, wie gleich zu sehen ist, ein differenzierteres Bild nötig werden, das zwar ebenfalls Unterschiede zwischen den beiden Antipoden der europäischen Philosophie herausarbeitet, aber bei weitem nicht so diametrale, wie dies gemeinhin angenommen wird.

Für *Platon* besteht die Seele aus drei Teilen: dem Begehrens-, dem Gemüts- und dem Verstandesvermögen (2004, 164f.). Dieses Seelenbild ist auch für *Aristoteles* gültig, und die Dreiteilung ist bis heute geläufig, da sie analog ist zur Aufteilung der menschlichen Persönlichkeit in Körper, Seele und Geist (vgl. die anthropologische Grundformel der IT bei *Petzold* 2003, 409). Da bei *Platon* alle drei Teile wesentlich für das Funktionieren der Seele sind, besteht das gute Leben folgerichtig darin, sie zu einem harmonischen Ausgleich zu führen, d.h. die Ansprüche aller drei Seelenvermögen müssen entsprechend ernstgenommen und befriedigt werden. Die Kunst, einen solchen Ausgleich herzustellen, wird in der griechischen Antike als Mäßigung oder Besonnenheit (*sophrosyne*) charakterisiert.¹²

Die Besonnenheit soll sicherstellen, dass die Triebe, Gefühle und Leidenschaften in geregelten Bahnen interagieren, dass nicht etwas überhand nimmt, das der Person im Ganzen schaden könnte. Die Besonnenheit ist demnach eine Kontrollinstanz für das geordnete Funktionieren der Psyche. Dies alles aber schließt die Anerkennung des Eigenwerts der Triebe und Affekte nicht aus. Im Gegenteil: Besonnenheit schließt in dieser Auffassung deren möglichst genaue Kenntnis und auch Nutzung mit ein. Ähnliches meint *Nietzsche*, wenn er im Rückblick auf die christliche Affektverleugnung schreibt: „Überwindung der Affekte? – Nein, wenn es Schwächung und Vernichtung derselben bedeuten soll. Sondern in Dienst nehmen“ (KSA 12, 39). Ähnliche Aussagen finden sich über das ganze Werk verstreut.¹³

Dass *Nietzsche* in der Angelegenheit der Affektbeherrschung (nicht aber Affektausrottung!) ähnlich wie *Platon* denkt, wird sowohl von *Alexander Nehamas* (1991, 228) als auch von *Graham Parkes* betont, der *Platon* sogar als einen Vorläufer von *Nietzsches* Psychologie bezeichnet, den dieser versäumt habe anzuerkennen (*Parkes* 1994, 7). Und doch bleiben, näher besehen, wichtige Unterschiede bestehen. Anders als *Platon* beruft sich der Psychologe *Nietzsche* nicht mehr auf eine von der Affektivität geschiedene Vernunft, die zumindest nach langem Training eine Herrschaft über die

¹² Zum Bedeutungswandel der *sophrosyne* von der klassischen zur hellenistischen Epoche (in der mit den Stoikern ein Seelenbegriff stark gemacht wird, der die Dreiteilung zugunsten einer Einheitsvorstellung mit intellektualistischer Verabsolutierung auswechsell) siehe *Bernd Bösel* (2008, 135-140).

¹³ Z.B. in *Der Wanderer und sein Schatten* Nr. 65, wo die Bemeisterung der Leidenschaften indirekt als Klugheit erscheint: „Ein Mensch, der über seinen Jähzorn, seine Gall- und Rachsucht, seine Wollust nicht Meister werden will und es versucht, irgendworin sonst Meister zu werden, ist so dumm wie der Ackermann, der neben seinem Wildbach seine Aecker anlegt, ohne sich gegen ihn zu schützen.“ (KSA 2, 581)

Sinne, Triebe und Affekte erlangt, kraft der sie von diesen unberührt und autonom bleibt. Die Vorstellung einer Vernunft, die über die Lebensspanne einer Person mit sich selbst identisch bleibt, mag bei *Platon* noch das Leitbild für das seelische Regime sein – bei *Nietzsche* jedenfalls, dessen Denken ja in einer unhintergehbaren Dynamik der Welt- und Menschauffassung wurzelt, hat eine solche starre Vernunftvorstellung keinen Platz mehr: „Die Verkennung von Leidenschaft und *Vernunft*, wie als ob letztere ein Wesen für sich sei und nicht vielmehr ein Verhältniszustand verschiedener Leidenschaften und Begehungen; und als ob nicht jede Leidenschaft ihr Quantum Vernunft in sich hätte ...“ (KSA 13, 131).

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, auf *Nietzsches* Verständnis von Vernunft und Intellekt einzugehen; das Zitat zeigt freilich deutlich genug, dass er sich gegen eine Hypostasierung der Vernunft als einer eigenständigen, von der Affektivität unabhängigen Instanz zur Wehr setzt *und den Vernunftbegriff, wenn überhaupt, eher als Element einer Theorie der Leidenschaften gelten lassen will, denn als einen privilegierten Bereich der Psyche.*¹⁴

Es gibt aber noch einen zweiten wichtigen Unterschied zwischen *Platons* und *Nietzsches* Seelenlehre. Die Ablehnung der Vernunft als eigenständiger, von Leib und Seele abgetrennter Instanz ist als solche noch wenig aussagekräftig – schließlich kann *Nietzsche* bis hierhin als typischer Vertreter der Romantik verstanden werden. Um seine philosophische Sonderstellung zu klären, braucht es ein weiteres Kriterium. Anders als *Platon* ist *Nietzsche* nicht der Ansicht, dass gute Seelenführung darin besteht, die negativen, gefährlichen Triebe „auszuhungern“. Dies würde einen Verlust an Kraft nach sich ziehen, der letztlich auf Kosten des Lebens selbst ginge.

Nietzsche begibt sich hierbei auf gefährliches Terrain. Anstatt das, was über Jahrhunderte als „destruktive Begierden“ diffamiert wurde, schon von der Wurzel an zu bekämpfen, *will er auch und gerade diese Triebe als Kraftquellen nutzen* – zwar in „sublimierter“ (ein von *Nietzsche* selbst gebrauchter Ausdruck) Form, aber das macht die Sache nicht gerade einfacher. *Parke*s bringt die Problematik auf den Punkt, wenn er die Aufgabe als ein Trainieren ohne Zähmung, als ein Einspannen der Leidenschaften beschreibt, das diese weder beschädigen noch dazu führen darf, dass der Mensch letztlich doch von ihnen überwältigt wird (vgl. *Parke*s 1994, 357). *Nietzsche* ist in psychologischen (auch in philosophischen) Angelegenheiten ein *Anwalt des Lebens*. Jegliche Moralistik, die auf Einschränkung und Abtötung des Lebens abzielt, ist ihm zutiefst verhasst. Daher muss er alle Neigungen der Seele prinzipiell als Äußerungen des Lebens gutheißen. Was konventionell als „negativ“ oder „böse“ bezeichnet wird, ist für ihn nichts anderes als eine besonders kraftvolle

¹⁴ Ähnlich subversiv geht *Nietzsche* vor, wenn er im *Zarathustra* den Leib entgegen der hegemonialen abendländischen Denktradition als „große Vernunft“ charakterisiert und den Verstand in Nachfolge *Schopenhauers* als ihr bloßes Werkzeug versteht: „Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt. / Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ (KSA 4, 39)

Lebensader, die man nicht kappen kann, ohne sich am Leben selbst zu vergreifen. Daher bleibt für ihn nur die Option offen, diese Kräfte umzuleiten, ihre potentielle Destruktivität in aktuelle Kreativität zu verwandeln, in schöpferische Tätigkeit.

Es bleibt aber fraglich, wem dies gelingen kann. Die Beispiele, die *Nietzsche* für ein solches im emphatischsten Sinne *lebendiges* Leben gibt, sind bezeichnenderweise absolute Ausnahmerecheinungen – allen voran *Goethe*: „er löste sich nicht vom Leben ab, er stellte sich hinein; er war nicht verzagt und nahm so viel als möglich auf sich, über sich, in sich“ (KSA 6, 151). Für den Kontext einer integrativen Theorie ist dieses Zitat bedeutsam, denn es präsentiert uns eine Person, die als *Musterbeispiel für die Kraft des Integrierens* dient. *Goethes* Lebendigkeit beweist sich in seiner Fähigkeit, so viel als möglich „auf sich, über sich, in sich“ zu nehmen, sich mit allem zu verbinden, zu konnektivieren, zu integrieren – und dabei trotzdem noch heiter zu bleiben.

Als Anwalt des Lebens streicht *Nietzsche* an *Goethe* die Fähigkeit heraus, „sich ins Leben hineinzustellen“, was bedeutet, möglichst viel in sich aufzunehmen. So wundert es nicht, wenn *Alexander Nehamas* die *Fähigkeit zur Integration aller Persönlichkeitsanteile* – auch der gefährlichen oder destruktiven – als *das Schlüsselverfahren in Nietzsches Psychologie charakterisiert*. Da die Seele, wie gesehen, alles andere als ein geschlossenes System ist, da sie noch weniger als eine feste, mit sich identisch bleibende Einheit gelten kann, stellt sich die Frage, ob man in Bezug auf die Person überhaupt noch von einem „Selbst“ sprechen kann. *Nehamas* interpretiert den von *Nietzsche* so gerne gebrauchten Imperativ „Werde, der du bist“ in dem Sinne, dass das „Sein“ als Ruhe- oder Einheitspol erst geschaffen werden muss. Da aber selbst mit einem solchen Ziel vor Augen keinesfalls angenommen werden kann, dass hierbei ein feststehendes und bleibendes Selbst entsteht, spricht *Nehamas* von einem „fortdauernden Prozeß der Integration der eigenen Charakterzüge“ (1991, 237). Ein solcher Integrationsprozess verlangt nach einem starken Willen zur Selbstschöpfung – und zwar im Sinne der bewussten Aneignung und nötigenfalls Verwandlung auch der unbequemen Erfahrungen und der streitbaren Persönlichkeitsanteile. Diese Selbstschöpfung – verwandt mit der Selbstsorge *Foucaults*, aber mit stärkerer Emphase auf das kreative Element – bleibt innerhalb des Lebens freilich unabschließbar und muss als fortwährende Aufgabe verstanden werden. Das solchermaßen in *Nietzsches* Sinn *gelebte*, also *gesteigerte* Leben, beruht auf einer „nie endenden Integration und Reinterpretation“ aller Leidenschaften und Gewohnheiten – auch der kurzlebigen (*Nehamas* 1991, 243).

6. Stil als starke Integration psychischer Inhalte

Wie unterscheidet sich aber eine solche beständige Selbstschöpfung von einem gleichgültigen Verknüpfen aller und jeder Erfahrung? Warum führt *Nietzsches* seelischer Integrationsprozess nicht zu einer bloßen Ansammlung vormals lebendiger, nun aber nutzlos gewordener Erlebnisse? Müsste dies alles nicht in einem psychischen

Patchwork-Teppich kulminieren, der vor lauter Materialfülle und Beziehungsreichtum eine tatsächlich im emphatischen Sinne kreative Lebensführung verhindert?

Um zu begreifen, inwiefern *Nietzsche* sich gegen eine bloße Summierung, gegen ein bloßes Sammeln und Archivieren der psychischen Erlebnisse, verwahren kann (eine solche Persönlichkeit würde ihm als schwache Persönlichkeit gelten, zugehörig dem von ihm im *Zarathustra* beschriebenen Typus des „letzten Menschen“), wird es hilfreich sein, den Begriff der Integration selbst erst einmal zu differenzieren.

In seinen Schriften zur Grundlegung der Integrativen Therapie unterscheidet *Hilarion Petzold* zwischen *schwacher Integration* und *starker Integration*. Schwach ist eine Integration, die Divergentes bloß zueinander stellt, in Beziehung setzt, „konnektiviert“, stark ist eine Integration, in der Divergentes zudem in eine übergeordnete Synthese zusammengeführt wird (*Petzold* 2003a, 61). Folgerichtig wird die schwache auch „colligierte Integration“ und die starke auch „dialektische Integration“ genannt.¹⁵

Was *Nietzsches* Persönlichkeitstheorie betrifft, so lassen sich beide Integrationsformen in den oben zitierten seelischen Konstellationen wiederfinden. Der schwachen Integration entspricht der Persönlichkeitstypus, in dem ein „Nebeneinander“ der Leidenschaften herrscht, der starken Integration jener Typus, der über eine „*dominierende Leidenschaft*“ verfügt (KSA 13, 342). Wie gesehen, befindet *Nietzsche* beide Typen für gesund (ungesund ist nur diejenige, in der die Leidenschaften gegeneinander kämpfen), allerdings konstatiert er, dass der Typus des „Nebeneinander“ keine Entwicklung kenne, weil die Zustände hier nur wechseln, nicht aber „werden“. In der Definition der *dominierenden* Leidenschaften finden wir nun implizit eine *Darstellung starker (dialektischer) Integration* enthalten, denn „hier ist die Coordination der inneren Systeme und ihr Arbeiten in Einem Dienste am besten erreicht – aber das ist beinahe die Definition der Gesundheit!“ (*ibid.*)

Die Präferenz innerhalb der Psychologie *Nietzsches* liegt also ganz klar auf der starken Integration der Triebe und Affekte. Nur unter dem Vorzeichen einer „dominierenden Leidenschaft“ ist die Bedingung für eine sich entwickelnde, im emphatischen Sinn *werdende* Persönlichkeit gegeben. *Nehamas* deutet die fortlaufende Integration all dessen, was einer Person in ihr selbst zugehört, als die Herausbildung eines charakterlichen Stils (1991, 245). *Der Charakter als Stil*: dies ist eine Auffassung, die von *Nietzsche* beständig ins Spiel gebracht wird, wenn es darum geht, sein existenzielles Idealbild von all den Gegentypen abzuheben, deren Vorherrschaft er angebrochen sieht, und die er so fürchtet (der Schauspieler, der „letzte Mensch“, der Schwärmer, der *decadent* etc.). „Eins ist Noth“, postuliert *Nietzsche* in der „Fröhlichen Wissenschaft“:

¹⁵ *Petzold* benennt noch eine dritte Variante, nämlich die „emergente Integration“ (auch „starke Integration II“), die allerdings außerhalb des menschlichen Zugriffs liegt. Eine Typologie aller vier bei *Petzold* unterscheidbaren Integrationsformen findet sich bei *Bösel* (2009a).

„Seinem Charakter ‚Stil geben‘ – eine grosse und seltene Kunst! Sie übt Der, welcher Alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischen Plane einfügt, bis ein Jedes als Kunst und Vernunft erscheint und auch die Schwäche noch das Auge entzückt. [...] Zuletzt, wenn das Werk vollendet ist, offenbart sich, wie es der Zwang des selben Geschmacks war, der im Grossen und Kleinen herrschte und bildete: ob der Geschmack ein guter oder schlechter war, bedeutet weniger, als man denkt, – genug, dass es Ein Geschmack ist!“ (KSA 3, 530)

Die Kunst der charakterlichen Stilbildung besteht also in einer tatsächlich integralen Selbsterfassung und Einfügung aller Elemente in einen großen Zwang – nämlich des Stils oder Geschmacks. *Nietzsche* verwahrt sich im weiteren gegen die Vorstellung, dass eine solche Sorge um den großen Stil der eigenen Persönlichkeit eine Sache des freien Spiels wäre. Gerade diejenigen, die versuchen „sich selber und ihre Umgebungen als *freie* Natur zu gestalten oder auszudeuten“, zählt er zu den „schwachen, ihrer selbst nicht mächtigen Charakteren“ (*ibid.*, 531). Wohlgemerkt: diese tun das Richtige, wenn sie sich vom Zwang des großen Stils fernhalten, denn sie sind zu schwach, um ihn zu bewältigen. Doch zielt *Nietzsches* Ethik – denn hier ist eine Ethik der Selbstsorge im Spiel, die alle Ansichten, wonach *Nietzsche* jeglicher Moral und Ethik gegenüber feindlich gesinnt sei, als naiv erscheinen lässt – in erster Linie auf die Perfektibilität der sogenannten „starken Charaktere“, also solcher Persönlichkeiten, denen es gelingen kann, ihrer selbst mächtig zu werden und so sich selbst zum „Kunstwerk“ zu gestalten.¹⁶ Dass dies dennoch fernab ist von jeder konventionellen Moral, liegt angesichts der hier rein *ästhetischen* Beurteilung des Menschen auf der Hand: „Als ästhetisches Phänomen ist uns das Dasein immer noch *erträglich*, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor Allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu können.“ (KSA 3, 464)

Der Wille zum Stil in der eigenen Daseinsgestaltung fordert demnach eine Umwandlung in der herkömmlichen Auffassung des Künstlerischen: nicht erst das geniale Objekt ist ein Kunstwerk, sondern jede Person selbst, zumindest der Möglichkeit nach. Der Stil ist *Nietzsches* Kriterium für die tatsächliche Verwirklichung dieser Möglichkeit. Da es aber selbstverständlich nicht darum gehen kann, einen vorgefertigten Stil anderen überzustülpen, sondern vielmehr jede Person für sich nach ihrem Stil suchen, ihn wahrscheinlich sogar erst kreieren muss, ist die Frage des Stils engstens mit dem Begriff der *Kreativität* verbunden – mit dem Schöpferischen als menschlicher Konstante.

Unter den meisten heutigen *Nietzsche*-Lesern ist das Bild des Philosophen als Vordenkers einer radikalen Ästhetisierung der Existenz vorherrschend. Textstellen wie „Das *einzig* Glück liegt im Schaffen“ (KSA 10, 135) machen dies verständlich. Doch ist diese Ästhetisierung im Sinne *Nietzsches* bei weitem nicht so harmlos, wie

¹⁶ *Nehamas* verhehlt nicht sein Unbehagen angesichts der amoralischen Konsequenzen aus *Nietzsches* Vorstellung vom persönlichen Stil, will aber, wenn auch mit einer gewissen Aufweichung, an ihr festhalten (*Nehamas* 1991, 246f.).

die meisten zeitgenössischen Kreativitäts-Apostel dies glauben machen. Das Schaffen ist in Bezug auf das eigene Selbst, wie gesehen, von der kompromisslosen Bereitschaft abhängig, „alles“ in der eigenen Natur dem „künstlerischen Plan“ einzufügen. Dies bedeutet nichts Geringeres als beständige „Selbstüberwindung“, also beständige Bemühung um Neuinterpretation, Neuordnung, neuerliche Integration von Trieben, Affekten und Masken.¹⁷ Dass dazu eine Willensanstrengung gehört, zuweilen auch Härte gegen sich selbst, liegt auf der Hand.

In Anlehnung an *Michel Foucault* hat der deutsche Philosoph *Wilhelm Schmid* diese *Nietzscheanische* Thematik unter den Begriffen der „Selbstmächtigkeit“ (*Schmid* 1998, 165f.) und der „Selbstgestaltung“ (*ibid.* 239–244) dargestellt. Die Selbstmächtigkeit ist eine „Macht höheren Typs, nämlich Macht über die Macht zu gewinnen, die einzig mögliche und sinnvolle ‚Supermacht‘“ (*ibid.* 166). Solche Mächtigkeit über sich selbst ermöglicht es dem Selbst, das Material des eigenen Lebens willentlich zu gestalten und so dem Leben insgesamt „Stil und Form zu geben“ (*ibid.*). Ganz ähnlich beschreibt *Nietzsche*, was er den „großen Stil“ nennt:

„Das höchste Gefühl von Macht und Sicherheit kommt in dem zum Ausdruck, was *grossen Stil* hat. Die Macht, die keinen Beweis mehr nöthig hat; die es verschmätzt, zu gefallen; die schwer antwortet; die keinen Zeugen um sich fühlt; die ohne Bewusstsein davon lebt, dass es Widerspruch gegen sie giebt; die in *sich* ruht, fatalistisch, ein Gesetz unter Gesetzen: *Das* redet als grosser Stil von sich“ (KSA 6, 119).

Großer Stil als Ausdrucksweise des beständig integrierenden Selbst beruht demnach auf Abgrenzung von Fremdbestimmung, auf Autonomie. Die autonome Selbstgestaltung bildet erst ein Selbst im emphatischen Sinn. Der prozessuale und performative Charakter dieser fortlaufenden Synthetisierung macht es aber offensichtlich, dass diese personale Einheit niemals als Resultat vorliegen kann, sondern eher als eine „regulative Idee“ (*Kant*) den Fluchtpunkt der Bemühung um Herrschaft über sich selbst anzeigt. Der Weg ist in dieser Sorge um sich bereits das Ziel. Erst das Ende der Lebensprozesse bedingt auch das Aufhören des fortlaufenden Integrierens.

Unter den Bedingungen dieser (post?)modernen Auffassung von der Seele, die in *Nietzsches* Werk in vielleicht prägnantester Form und mit all ihren Problemen vorliegt, ist genau genommen die Rede von „Einheit“ obsolet geworden. Es braucht nunmehr andere Begriffe, um der Gefahr völliger Beliebigkeit entgegenzutreten. *Schmid* spricht treffend von der „Kohärenz des Selbst“, auf die sich die Sorge um sich richten muss: „Die Kohärenz sorgt sich um die Integration des Anderen in jedem Sinne, arbeitet ständig neu an der Strukturierung des Selbst und ermöglicht

¹⁷ „Von der Selbst-Ueberwindung“ lautet ein Abschnitt im „Zarathustra“, worin das Leben zu *Zarathustra* spricht und ihm offenbart: „Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss.“ (KSA 4, 148) Wenn aber die Selbstüberwindung das Grundprinzip des Lebens ist, dann wird es für den Menschen, der sich rückhaltlos dem Leben verschreibt, geradezu zur ethischen Maxime werden, sich beständig selbst zu überwinden.

ihm auf diese Weise, sich selbst nicht gänzlich zu verlieren.“ (*Schmid* 1998, 252). Diese Kohärenz sorgt, wenn sie hergestellt werden kann, für die Stabilität und Kontinuität eines Selbst, das seiner selbst so mächtig ist, so sehr über sich herrscht, wie es unter den Bedingungen seelischen Lebens möglich ist. Dies mag angesichts des anachronistischen Fortlebens einer Einheitskonzeption der Seele enttäuschend wenig sein. Im konkreten Lebensvollzug ist und bleibt es allerdings eine unendliche und potentiell erfüllende Aufgabe.

7. Schluss

Es versteht sich von selbst, dass es noch sehr, sehr viel mehr über *Nietzsches* Psychologie zu sagen gäbe. Insbesondere wäre eine textnahe Interpretation bestimmter Aphorismen und Fragmente wünschenswert, die nach dem Kriterium psychologischer Subtilität ausgewählt werden müssten. Erst dann würde sich wirklich zeigen lassen, dass *Nietzsche* von Kennern zurecht als einer der feinsten Psychologen des Abendlandes gefeiert wird.¹⁸ Doch ein solches *close reading* muss an dieser Stelle aufgeschoben werden. Interessierte seien auf die Lektüre von *Nietzsches* Schriften – vor allem „Morgenröthe“ und „Fröhliche Wissenschaft“ – verwiesen, die mit der höchsten Dichte an differenzierten seelenkundlichen Beschreibungen aufwarten können.

Inwiefern *Nietzsches* Psychologie für eine zeitgemäße und differenzierte Therapeutik relevant ist, sollte sich trotz der Knappheit dieser Darstellung gezeigt haben. Die Überschneidung einiger Theoreme *Nietzsches* mit den Grundannahmen der Tiefenpsychologie, der Sozialpsychologie, des Psychodramas sowie der Philosophie der Lebenskunst stellt die anhaltende Fruchtbarkeit seines Denkens unter Beweis. Die Antwort auf die Frage, was dies nun für die therapeutische Praxis bedeutet, muss zunächst allerdings aufgeschoben werden. Zumindest einige konkrete Schlussfolgerungen sollen allerdings im Anschluss an meine geplante zweite Auseinandersetzung mit „*Nietzsche* als Psychologe“ nachgereicht werden, die sich unter dem Titel „Unterwegs zu einer Kultur der Hochgefühle“ dem kulturpsychologischen Denken *Nietzsches* zuwenden wird.

Zusammenfassung: Nietzsche als Psychologe, Teil I

Die Integration der Triebe und Affekte

In dieser ersten von zwei Auseinandersetzungen mit der Psychologie *Friedrich Nietzsches* steht dessen Seelenbegriff im Vordergrund - eine Thematik, die für PsychotherapeutInnen von besonderem Interesse sein dürfte, gilt *Nietzsche* doch unter anderem als Vordenker der Tiefenpsychologie und Ideengeber *Freuds*. Die

¹⁸ Eine solche Binnenlektüre böte u.a. Anschlussmöglichkeiten an das Konzept der „emotionalen Differenzierungsarbeit“ (*Petzold* 2003, 609–661), weil *Nietzsches* Sprachkunst zu einem großen Teil als fortlaufende Differenzierung der sprachlichen Kodierung von emotionalen Erlebnissen gelesen werden kann.

Besonderheit in *Nietzsches* Auffassung liegt darin, dass er die Seele nicht mehr, wie es viele klassische Autoren getan haben, als zentral organisiertes Vermögen beschreibt, sondern als polyzentrisches Ereignisfeld, das mit dem Körper koexistiert und damit eine Überfülle von Trieben und Affekten generiert. Dies stellt jeden Menschen vor die Aufgabe, sich einer möglichst großen Zahl dieser Phänomene bewusst zu werden und sie in seine Persönlichkeit zu integrieren. Die Frage, wie dies gelingen kann, ohne dass eine völlig ungeordnete Vielheit entsteht, führt zur Fähigkeit, die eigene Seele zu regieren, die sich freilich nicht mehr an puritanischen oder moralistischen, sondern an ästhetischen Vorstellungen orientieren muss. So leitet die Aufgabe der psychischen Integration zur Thematik des personellen Stils über, den *Nietzsche* gerne „Charakter“ nennt. Mit diesen sehr grundlegenden Erörterungen greift *Nietzsches* Psychologie von selbst zur Lebenskunstdebatte über. Der Arbeit ist eine kurze Auseinandersetzung mit der Rezeptions- und Wirkungsgeschichte von *Nietzsches* Werk vorangestellt.

Schlüsselwörter: Trieb, Affekt, Leidenschaft, Stil, Charakter

Summary: Nietzsche as Psychologist, Part I

The Integration of Drives and Affects

In this first of two examinations of *Friedrich Nietzsche's* psychology his concept of the soul will be the focus - a topic that might be especially interesting for psychotherapists, not least because *Nietzsche* is regarded as a forerunner of depth psychology and as inspirer of *Freud*. The special quality of *Nietzsche's* view lies in his conception of the soul as a polycentric field that coexists with the body and generates an overabundance of drives and affects. By this, he contradicts the classical view of the soul as unitary faculty. Seen this way, every person is confronted with the task of getting aware of his or her psychic phenomena as fully as possible and to integrate them into his or her personality. The question how this can be done without letting emerge a totally unstructured multiplicity, leads to the capability of ruling one's own soul - which can no longer align itself with puritanical or moralistic, but instead with aesthetic ideas. So the task of psychical integration translates to the topic of personal style which *Nietzsche* likes to call „character“. With these quite fundamental examinations *Nietzsche's* psychology by itself spreads to the discourse of the „art of life“. The text begins with a short introduction into the history of the reception and effects of *Nietzsche's* work.

Keywords: drive, affect, passion, style, character

Literatur

- Andreas-Salomé, Lou* (1990): Das „zweideutige“ Lächeln der Erotik. Texte zur Psychoanalyse, Freiburg/Breisgau: Kore.
- Bataille, Georges* (1999): Wiedergutmachung an Nietzsche. München: Matthes und Seitz.
- Bataille, Georges* (2005): Nietzsche und der Wille zur Chance. München: Matthes und Seitz.
- Bösel, Bernd* (2009): *Was heißt Integration? Eine philosophische Meditation zu einigen Grundbegriffen im Integrativen Ansatz der Therapie und Beratung von Hilarion G. Petzold*. Polyloge, Ausgabe 07/2009 (<http://www.fpi-publikation.de/polyloge/alle-ausgaben/index.php>).
- Bösel, Bernd* (2008): Philosophie und Enthusiasmus. Studien zu einem umstrittenen Verhältnis. Wien: Passagen.
- Deleuze, Gilles* (1991): Nietzsche und die Philosophie. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Foucault, Michel* (1974): Die Ordnung der Dinge. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel* (1973): Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel* (2005): Schriften in vier Bänden. Band IV, 1980–1988. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund* (1999): Gesammelte Werke, Frankfurt/Main: Fischer.
- Galimberti, Umberto* (2005): Die Seele. Eine Kulturgeschichte der Innerlichkeit. Wien: Turia & Kant.
- Golomb, Jacob & Santaniello, Weaver & Lehrer, Ronald R.* (Hg.) (1999): Nietzsche and Depth Psychology. New York: SUNY.
- Gasser, Reinhard* (1997): Nietzsche und Freud. Berlin (u.a.): de Gruyter.
- Hamacher, Werner* (Hg.) (2007): Nietzsche aus Frankreich. Fulda: Europäische Verlagsanstalt.
- Nehamas, Alexander* (1991): Nietzsche. Leben als Literatur. Göttingen: Steidl.
- Niemeyer, Christian* (1998): Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, Friedrich* (1991): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. München: dtv.
- Ottmann, Henning* (Hg.) (2000): Nietzsche-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung. Stuttgart: Metzler.
- Parkes, Graham* (1994): Composing the Soul. Reaches of Nietzsche's Psychology. Chicago–London: UC.
- Petzold, Hilarion; Orth, Ilse; Sieper, Johanna* (2001): „Transgressionen I – das Prinzip narrativer Selbst- und Konzeptentwicklung durch ‚Überschreitung‘ in der Integrativen Therapie – Hommage an Nietzsche“, in: *Petzold, Hilarion* (Hg.) (2001): Integrative Therapie. Das ‚biopsychosoziale‘ Modell kritischer Humantherapie und Kulturarbeit. Jubiläumsausgabe der Zeitschrift „Integrative Therapie“, Paderborn: Junfermann.
- Petzold, Hilarion* (2003): Integrative Therapie. Modelle, Theorien & Methoden einer schulübergreifenden Psychotherapie, Paderborn: Junfermann.
- Platon* (2004): Der Staat. Sämtliche Dialoge V, hg. v. Otto Apelt. Hamburg: Meiner.
- Saar, Martin* (2007): Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Frankfurt/Main: Campus.
- Safranski, Rüdiger* (2000): Nietzsche. Biographie seines Denkens. München: Hanser.
- Schmid, Wilhelm* (1998): Philosophie der Lebenskunst. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Taureck, Bernhard F.* (2000): Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum. Leipzig: Reclam.
- Yalom, Irving* (2005): Und Nietzsche weinte. München, Zürich: Piper.

Korrespondenzadresse:

Dr. phil. Bernd Bösel

Novaragasse 55/16

1020 Wien

Österreich

E-Mail-Adresse: bernd.boesel@gmx.net