

# NEUE RUNDSCHAU

III. Jahrgang 2000 Heft 1  
Begründet von S. Fischer im Jahre 1890  
Herausgegeben von  
Martin Bauer

---

Martin Meyer *Deutsche Verhängnisse*  
Konrad Paul Liessmann *Der verstorbene Freund*  
Gustav Falke *Dekadenter Klassizismus*  
Uwe Justus Wenzel *Unter Null*  
Martin Saar *Die Kunst des Lebens*  
Karsten Fischer *Ein Geruch von Grausamkeit*  
Martin Stingelin *Kriegerische und kämpferische Lektüre*

**... und Nietzsche und ...**

Christoph Menke *Die Gegenwart der Tragödie*  
Hannelore Schlaffer *Jenseits von Schön und Hässlich*

---

D 21222 F

S. Fischer



Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages  
Vandenhoeck & Ruprecht bei

Herausgeber und Redaktion:  
Martin Bauer

Die Neue Rundschau erscheint viermal jährlich  
Preis des Einzelheftes: 16 DM  
Bezugspreis jährlich: 56 DM (inkl. Porto)  
Berechnung jährlich bei Auslieferung des ersten Heftes  
Das Abonnement verlängert sich automatisch,  
wenn die Kündigung nicht bis zum 15.11. erfolgt.

Alle Zusendungen an die Redaktion erbeten an:  
S. Fischer Verlag GmbH, Neue Rundschau  
Neue Grünstraße 17-18  
10179 Berlin  
Telefax 030/30 86 39 10

Anzeigenverwaltung:  
Runze & Casper Verlagsservice OHG  
Linienstraße 214 · 10119 Berlin  
Telefon 030/28 01 81 40, Telefax 030/28 01 84 00

Unverlangt eingesandte Manuskripte können nicht kommentiert werden.  
Eine Rücksendung der Texte ist nur möglich, wenn Porto beiliegt.  
Für unverlangt eingesandte Manuskripte kann keine Haftung übernommen werden.

Alle Rechte für sämtliche Beiträge, auch das der Übersetzung  
und der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendungen  
und alle elektronischen Übermittlungen vorbehalten;  
alle Rechte liegen beim S. Fischer Verlag oder bei den Autoren.

Heft 1/2000 111. Jahrgang  
Veröffentlicht im S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main  
© 1999 S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main  
Typographie: Konrad Boch, Frankfurt am Main  
Umschlagentwurf: Manfred Walch, Frankfurt am Main  
Satz: Fotosatz Otto Gutfreund GmbH, Darmstadt  
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck  
Printed in Germany 1999  
ISSN 0028-3347 ISBN 3-10-809040-2

Postvertriebsnummer D 21222 F

## Inhalt

Editorial ..... 7

### ...UND NIETZSCHE UND...

Martin Meyer <i>Deutsche Verhängnisse. Nietzsche-Spiegelungen</i> .....	11
Konrad Paul Liessmann <i>Der verstorbene Freund. Friedrich Nietzsche und Ferdinando Galiani</i> .....	30
Gustav Falke <i>Dekadenter Klassizismus. Wohin Brahms gehört?</i> .....	37
Uwe Justus Wenzel <i>Unter Null. Simmel, Nietzsche, Schopenhauer, Kant und die »ewige Wiederkehr«</i> .....	43
Martin Saar <i>Die Kunst des Lebens. Nietzsche und Stifter</i> .....	47
Karsten Fischer <i>Ein Geruch von Grausamkeit. Nietzsche als Avantgardist der Rationalisierungskritik</i> .....	58
Martin Stingelin <i>Kriegerische und kämpferische Lektüre. Friedrich Nietzsche, Michel Foucault und Gilles Deleuze</i> .....	77

### FORUM

Christoph Menke <i>Die Gegenwart der Tragödie. Eine ästhetische Aufklärung</i> .....	85
Hannelore Schläffer <i>Jenseits von Schön und Hässlich. Der Ekel als Motiv der neuesten Kunst</i> .....	96
Elisabeth Mann Borgese <i>Meine Zeit</i> .....	109
Paul Claes <i>Der Dichter. Erzählung</i> .....	129

---

EINSPRÜCHE UND NACHREDEN

---

Jakob Stephan <i>Lyrische Visite (14/2). Bei Nicolas Born</i> .....	147
Jakob Stephan <i>Lyrische Visite(15). Bei Ihren Magnifizenzen (I)</i> .....	152
Wolfgang Ullrich <i>Historische Zeitschriftenschau (1). Capital 1/1968</i> ..	158
Die Autoren .....	167

KARSTEN FISCHER

## Ein Geruch von Grausamkeit

*Nietzsche als Avantgardist der Rationalisierungskritik*

Im kommenden Jahr geht der hundertste Todestag Friedrich Nietzsches einher mit dem Beginn des dritten Millenniums – man ist ja schon seit tausend Jahren in Sachen kalendarisch inspirierter Zeitenwende-Phantasien seiner Zeit um ein Jahr voraus. An Bezugnahmen auf solche Zahlenmagie wird es nicht mangeln, wenn es aus Anlaß dieses besonderen Jubiläums über Nietzsches historische Bedeutung in dem dann vergangenen Jahrhundert und seine zukünftige Bedeutung für das beginnende neue Jahrtausend zu urteilen gilt. Schließlich ist das *fin de siècle*-Motiv<sup>1</sup> in seinem Fall sogar angemessen. »Être fin de siècle, c'est n'être plus responsable«, befand ein französischer Zeitungsartikel im Jahr 1886,<sup>2</sup> und wie kein anderer hat Nietzsche diese Befindlichkeit kritisiert, ohne vorzugaukeln, er selber könne sich ihr entziehen. Vielmehr hat er, lange vor Horkheimers und Adornos *petitio principii*, der Aufklärung angesichts ihrer Selbstzerstörung die Treue zu halten, und Luhmanns Einsicht in die produktive Unvermeidlichkeit von Paradoxien, als *décadent* die Ambivalenzen der *décadence* beschrieben und das historische Denken durch historisches Denken kritisiert: Der »historische Sinn, auf welchen wir Europäer als auf unsre Besonderheit Anspruch machen«, sei eine Begleiterscheinung der Degeneration Europas zur »Halbbarbarei«, so polemisiert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* – sensibilisiert durch seinen eigenen historischen Sinn, daß erst »erst das neunzehnte Jahrhundert« dieses Bewußtsein »als seinen sechsten Sinn« kennt.<sup>3</sup> Will man dies nicht einfach als Aporie abtun oder dem diffusen Krankheitsbild *performativer Widersprüche* zuordnen, lohnt es sich, die tiefere Ebene hinter Nietzsches kulturkritischer *fin de siècle*-Stimmung auszuloten und die für seine genealogische Perspektive kennzeichnende Verschränkung von methodischen und inhaltlich-kulturkritischen Problemen zu eruieren (1.). Dieser Denkansatz Nietzsches ist – was zunächst überraschen mag und daher nachfolgend ausgeführt wird – im wesentlichen eine dialektisch argumentierende Rationalisierungskritik, die soziale Desintegration infolge irgeleiteter Naturbeherrschung diagnostiziert (2.). Durch diese Lesart kann

Nietzsche als Avantgardist eines rationalisierungskritischen Denkstils begriffen werden, den insbesondere Theodor W. Adorno unter Zuhilfenahme eines variierten Freudschen Theorems aufgenommen und bis in die Metaphorik hinein reformuliert hat – ein Umstand, der wegen seines hegelianisch-marxistischen Jargons gerne verkannt wird (3.).

### 1.

Nietzsches Grundproblem ist die Auflösung verbindlicher Werte. Hierfür steht sein Schlüsselbegriff *Nihilismus*, denn Nihilismus bedeutet, »daß die obersten Werte sich entwerthen«. <sup>4</sup> Der Mensch verzweifelt an seiner aussichtslosen Suche nach einem unbedingten Sinn des Lebens, wird orientierungslos und verfällt »der kommenden Barbarei«. <sup>5</sup> Diesen Kulturpessimismus richtete Nietzsche zwar gegen das von Bismarck arrangierte deutsche Kaiserreich, das ihm geradezu als Fanal kulturellen Niedergangs erschien und dem er nur geringe Lebensdauer zutraute. <sup>6</sup> Die Gegenwartskritik dient ihm aber bloß zur Illustration seines eigentlichen Anliegens, die abendländische Kulturgeschichte als einen »universalen Verfallsprozeß« <sup>7</sup> zu deuten. Der Ausgangspunkt hierfür ist seine Beobachtung, daß die Mittel, die der Mensch entdeckt hat, um sich »das Gefühl der Macht« zu verschaffen, »beinahe die Geschichte der Cultur« ausmachen. <sup>8</sup> *Wille zur Macht* ist das Grundelement jedweden menschlichen Denkens und Handelns, »Leben selbst ist Wille zur Macht«. <sup>9</sup> Dieser für Nietzsche zentrale Satz verändert nun auch seine Einschätzung des Nihilismus-Problems. Denn wenn *Wille zur Macht* das bestimmende Merkmal der Geschichte bildet, dann stehen moralische Werte nicht im Gegensatz, sondern im Dienste dieses Grundelements, indem sie denjenigen, die im offenen Machtkampf unterlegen wären, die Chance bieten, systemtheoretisch gesprochen: durch *moralische Zweitcodierung* zu obsiegen: Stärke wird als moralisch böse inkriminiert und Schwäche als moralisch gut stilisiert, exemplarisch im Christentum, und sobald dieser moralische Diskurs als relevantes Handlungskriterium gesellschaftlich etabliert und konsensfähig geworden ist, haben die vormaligen Ohnmächtigen die Macht übernommen. Doch diese perfide Strategie erweist sich, Nietzsche zufolge, als Pyrrhus-Sieg, denn der moralische Diskurs muß seine Machtambition verschleiern und sich gar als Kritik solchen Strebens gerieren. Die Diskreditierung des moralischen Weltbildes und damit in letzter Konsequenz der Nihilismus sind unausweichlich, sobald sich historisches Bewußtsein etabliert. Der Werteverfall begann unweigerlich, als die

Idee zu einer Geschichte des moralischen Denkens entstand, weil sich fortan jeder Verbindlichkeit beanspruchende Moralkodex mit der relativistisch wirkenden Existenz konkurrierender Moralkodizes konfrontiert sieht.

Nietzsches Grundproblem, die Orientierungskrise des modernen Menschen aufgrund der Diskreditierung traditioneller, verbindlicher Werte, ist demnach zwar ein *Phänomen* der Moderne, nicht aber ein *Problem* der Moderne, insofern der Beginn des Werterelativismus kulturgeschichtlich weit zurückreicht. Wenn aber gleichsam eine schleichende Infektion der Moral durch historisches Bewußtsein festzustellen ist, ist der Geschichtsdiskurs kein unschuldiger Modus wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern ihrerseits ein kultureller Machtfaktor. Daraus ergibt sich für Nietzsche die Notwendigkeit einer neuen Form von Geschichtsschreibung: Er will mit einer *genealogischen* Untersuchung tiefer ansetzen als die herkömmliche Historiographie und neben der Ereignis- und Ideengeschichte auch – in Foucaults Worten – die *Geschichte der Denksysteme*, die zur Erfassung der Ereignisse und Ideen dienen, durchleuchten. Dies ist die reflexive Metaebene von Nietzsches Genealogie: Indem sie den historischen Sinn zur Grundbedingung kulturellen Sinnverstehens erhebt, zielt die genealogische Analyse auf eine Geschichte der Geschichte ab. So wie sich die Philosophie, der Wille zur Wahrheit, nur als *geistigster Wille zur Macht* herausstellt,<sup>10</sup> erweisen sich auch die geschichtlichen Fakten als bloße *Argumente*. »Historische Wahrheit« *funktioniert* nicht nur als ideologisches Instrument, sie *ist* a priori nichts anderes als eine Machttechnik.

Mit dieser Verlagerung der Beobachtungsperspektive auf die tiefstmögliche Ebene sind nun die herkömmlichen kulturtheoretischen Paradigmen für Nietzsche unbrauchbar. Seine Genealogie bedarf eines neuen Ansatzes: »Alle Fragen des Ursprungs, der Herkunft und der Entstehung werden nun zum Thema einer über den Gegensatz von Natur und Kultur hinausgreifenden allgemeinen Naturgeschichte«,<sup>11</sup> mit der Nietzsche in den nur mehr spekulativ erfassbaren vorgeschichtlichen Bereich eindringt: Für ihn ist »alles *Wesentliche* der menschlichen Entwicklung in Urzeiten vor sich gegangen, lange vor jenen vier tausend Jahren, die wir ungefähr kennen«,<sup>12</sup> Nietzsche muß diese quasi prähistoriographische Perspektive einnehmen, um zu seiner Genealogie des *Willens zur Macht* zu kommen, denn wenn sowohl der Geschichtsprozeß wie auch der ihn deutende historische Diskurs Ausdrucksformen des Willens zur Macht sind, taugen sie naturgemäß nicht zu dessen Beschreibung. Über den Willen zur Macht erfährt man nur etwas in jener Vorzeit, die »zu allen Zeiten da ist oder wieder möglich ist«.<sup>13</sup> Es ist mithin folgerichtig, daß sein kulturkritisches Unbehagen am Nihilis-

mus Nietzsche dazu führt, einen Willen zur Macht aufzuspüren, der ihm einen erkenntnis- und geschichtstheoretischen Perspektivenwechsel abnötigt, aufgrund dessen er sich für vorgeschichtliche Prozesse interessiert, oder, genauer formuliert, denn dies meint Nietzsche: für *transhistorische* Prozesse von prinzipieller Bedeutung für die menschliche Geschichte. Ein solcher Prozeß ist die Rationalisierung des menschlichen Weltbildes und der durch den Menschen vorgenommenen Weltbearbeitung, insbesondere im Akt der Naturbeherrschung, und diesen Phänomenen macht Nietzsche mit dem bis hierhin erläuterten Denkansatz gleichsam die Rechnung auf.

## 2.

Aus dieser transhistorischen Perspektive auf den Rationalisierungsprozeß, in der die Krise der modernen Welt nur als eine »Episode im Verlauf eines endlosen Prozesses« erscheint,<sup>14</sup> resultiert Nietzsches Interesse am Mythos, dem er ein Bewußtsein für das Risiko attestiert, das die Menschheit mit der Entwicklung rationaler Weltbilder *volens nolens* eingegangen ist. Der Mythos steht für Skepsis gegenüber abstraktem Wissen, wie es rationale Naturbeherrschung erfordert, und für die Sorge vor deren für die Menschheit desaströsen Folgewirkungen. Damit stellt Nietzsche einen Zusammenhang zwischen dem Triumph der Aufklärung gegenüber dem Mythos und dem Problem menschlicher Naturbeherrschung her, und zwar beobachtet er quasi einen Rückkoppelungseffekt zwischen beidem, insofern Rationalisierung eine Bedingung für progressive Naturbeherrschung ist und durch deren Erfolg wiederum bestätigt und verstärkt wird. Diese Erfolgsgeschichte der Aufklärung begünstigt die Verdrängung der durch die Entmythologisierung in Gang gesetzten und in der nihilistischen Moderne bereits weit fortgeschrittenen kulturellen Auszehrung, als deren Symptom Nietzsche wiederum ein problematisches, weil antiquarisches Geschichtsbewußtsein ausmacht:

»Worauf weist das ungeheure historische Bedürfnis der unbefriedigten modernen Kultur, das Umsichsammeln zahlloser anderer Culturen, das verzehrende Erkennenwollen, wenn nicht auf den Verlust des Mythos, auf den Verlust der mythischen Heimat, des mythischen Mutterschoosses? [...] Wer möchte einer solchen Kultur noch etwas geben wollen, die durch alles, was sie verschlingt, nicht zu sättigen ist und bei deren Berührung sich die kräftigste, heilsamste Nahrung in »Historie und Kritik« zu verwandeln pflegt?«<sup>15</sup> Dies verweist auf den gravierendsten *Nachteil der Historie für das Leben*,

den Nietzsche fürchtet, und zwar, wie es später bei Max Weber heißen wird, die *Entzauberung* des religiösen Weltbildes. Sobald ihre mythischen Voraussetzungen systematisiert und historisch fundiert werden, ist die Religion vom Rationalismus tödlich infiziert. Nietzsche macht den jahrtausendelangen Intellektualisierungsprozeß, wie es der diesbezüglich vollständig nietzschanisch denkende Max Weber nennen wird, dafür verantwortlich, den *Tod Gottes* verschuldet zu haben, womit nicht in blasphemischer oder atheistischer Absicht wörtlich das Ableben einer Gottheit gemeint ist, sondern die skeptizistische Relativierung eines höchsten Ideals und die Entwertung aller sich seiner Dignität verdankenden, unbedingt gültigen Werte: »Wenn nichts wahr ist, ist alles erlaubt«. <sup>16</sup>

Hieran zeigt sich, daß Nietzsche keine nostalgische Zivilisationskritik betreibt, und erst recht nicht die zu seiner Zeit verbreitete konservative Kulturkritik, derzufolge beispielsweise, gemäß einem seit Sallust bekannten Motiv, der Sittenverfall einer jungen Generation beklagt wurde oder, moderner, populations- oder »rassenhygienische« Besorgnisse artikuliert wurden. Nietzsche lehnt Soziobiologismus strikt ab und artikuliert auch nicht bloß ein geschmäckerliches, ästhetizistisches Unbehagen an einem angeblichen kulturellen Niedergang in der Moderne, sondern prognostiziert, modern gesprochen, manifeste politische Krisen und soziale Desintegrationserscheinungen als letzte Konsequenz des leer laufenden Rationalisierungsprozesses:

»Die Gewässer der Religion fluthen ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehrten sich zu zerfleischen. Die Wissenschaften, ohne jedes Maass und im blindesten *laissez faire* betrieben, zersplittern und lösen alles Festgeglaubte auf; [...]. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte. [...] Alles dient der kommenden Barbarei, die jetzige Kunst und Wissenschaft mit einbegriffen. [...] Die ungeheure Bewegtheit der Menschen auf der grossen Erdwüste, ihr Städte- und Staatengründen, ihr Kriegeführen, ihr rastloses Sammeln und Auseinanderstreuen, ihr Durcheinander-Rennen, von einander Ablernen, ihr gegenseitiges Überlisten und Niedertreten, ihr Geschrei in Noth, ihr Lustgeheil im Siege – alles ist Fortsetzung der Thierheit: als ob der Mensch absichtlich zurückgebildet [...] werden sollte, ja als ob die Natur, nachdem sie so lange den Menschen ersehnt und erarbeitet hat, nun vor ihm zurückbebt und lieber wieder zurück in die Unbewusstheit des Triebes wollte.« <sup>17</sup>

Nietzsche entkleidet die bis in seine Zeit reichenden politischen Entwicklungen der vorangegangenen Jahrhunderte – Nationenbildungen und –auf-

lösungen mit der ideologischen Folge des Nationalismus, Kriege, Urbanisierung und steigende soziale Mobilität – ihrer spezifischen historischen Gestalt und bringt sie auf einen rationalisierungstheoretischen Nenner. Danach erscheinen die soziokulturellen Fehlentwicklungen als Regression in jenen Zustand der *Unbewußtheit des Triebes*, dessen Überwindung gerade den vordergründigen Erfolg des Zivilisationsprozesses und den Stolz der Aufklärung ausmachte. Keinerlei *Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit* ist für Nietzsche in Sicht, sondern nur ein Nihilismus, der im wahrsten Sinne des Wortes gemeingefährlich ist, weil er stets seinem Maximum »als gewaltthätige Kraft der Zerstörung: als aktiver Nihilismus« zustrebt. <sup>18</sup>

Die Verantwortung für solch einen tatkräftigen Nihilismus der Aufklärung anzulasten, könnte man allemal noch als weit hergeholt, böartige Unterstellung zurückweisen, doch Nietzsche geht noch einen entscheidenden Schritt weiter und problematisiert mit einer dialektischen Überlegung die sozio-kulturellen Konsequenzen des wissenschaftlich-aufgeklärten Weltbildes *an und für sich*:

»Wenn [...] die Lehren [...] von dem Mangel aller cardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier – Lehren, die ich für wahr, aber für tödtlich halte – in der jetzt üblichen Belehrungs-Wuth noch ein Menschenalter hindurch in das Volk geschleudert werden, so soll es Niemanden Wunder nehmen, wenn das Volk am egoistischen Kleinen und Elenen, an Verknöcherung und Selbstsucht zu Grunde geht, zuerst nämlich auseinanderfällt und aufhört Volk zu sein: an dessen Stelle dann vielleicht Systeme von Einzelgeismen, Verbrüderungen zum Zweck raubsüchtiger Ausbeutung der Nicht-Brüder und ähnliche Schöpfungen utilitarischer Gemeinheit auf dem Schauplatze der Zukunft auftreten werden.« <sup>19</sup>

Eine Menschheit, die nicht einmal mehr sich selbst als etwas besonders Wertvolles respektieren kann, wird überhaupt nichts mehr respektieren und folglich in der sozialen Interaktion alle Rücksichtnahme fahren lassen. So entsteht *aktiver Nihilismus* als *gewalttätige Kraft der Zerstörung* aus dem Empfinden grenzenloser Kontingenz und Relativität der eigenen Gattungsexistenz heraus: »Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde – was ist heute Nihilismus, wenn er nicht *das* ist?... Wir sind *des Menschen* müde...« <sup>20</sup> Bereits im Zeitraum eines Menschenalters befürchtet Nietzsche den Ausbruch des einst von Hobbes beschworenen *bellum omnium contra omnes*; sogar das Oxymoron einer vorgeblich aus Mitleid entspringenden *Ethik des Völkermordes* als *praktischer Pessimismus* bemüht er zur Beschreibung seines dem Hobbes'schen in nichts nachstehenden Horror-szenarios <sup>21</sup> – und in der Epoche der Weltkriege und Totalitarismen fanden beide Angstvisionen reale Bestätigung.

Konsequenterweise problematisiert Nietzsche aber auch die Dialektik seiner eigenen *Aufklärung über die Aufklärung*. <sup>22</sup> Seine Entdeckung, daß

alle bisherige Wahrheit Lüge war, insofern sie nur einem intellektuell dra-pierten Willen zur Macht diene, daß die Religion wenig Göttliches ver-ehrete und daß die Moral nur einen Ausdruck von Macht oder Ohnmacht darstellt, ist gleichbedeutend mit dem Nachweis der »Unmöglichkeit, aus der Vernunft ein grundsätzliches Argument gegen den Mord vorzubringen«, wie es bei Horkheimer und Adorno am Schluß des *Juliette*-Kapitels der *Dialektik der Aufklärung* heißen wird.<sup>23</sup> Es gibt für Nietzsche keine Alternative zur Aufklärung und zu dem Nachweis, daß die Antithese *gut* und *böse* eine Erfindung des Ressentiments der Ohnmächtigen ist, un-be-nommen des Wissens, damit zur Erosion der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens, die eben in diesem Ressentiment liegen, beizutragen – diese Aporie eint die Dialektik von Nietzsches Aufklärung und das von ihm beschriebene Dilemma der Evolutionstheorie. Seine ihm heute noch zuweilen vorgeworfene Wirkung, mit seinen Einsichten zu einem *Verhängnis* zu werden, wie er selbst gehnt und in *Ecce Homo* orakelt hat, ist also nicht auf eine politische Neigung Nietzsches zurückzuführen, sondern pure Konsequenz aus der von ihm, lange vor Horkheimer und Adorno erkannten *Dialektik der Aufklärung*.

»Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden *grosse Politik*. – «<sup>24</sup>

Aufgrund dieser Einsicht in die Dialektik auch der *eigenen* Aufklärung, bleibt es ausgeschlossen, daß Nietzsche – wie oft unterstellt – zur Gegen-aufklärung überläuft: Die evolutionstheoretische Relativierung der einzig-artigen Stellung des Menschen in der »Schöpfung« kennzeichnet er als schädlich; im selben Atemzug betont er ausdrücklich ihre Richtigkeit.

Zur genaueren Ausleuchtung seiner Einsicht in die Dialektik der Ratio-nalisierung untersucht Nietzsche die menschliche Zivilisationsleistung doppel-ter Naturbeherrschung, also der Beherrschung der triebhaften inne-ren Natur des Menschen, welche die Voraussetzung für die dauerhafte gestaltende Beherrschung seiner natürlichen Umwelt bildet.

Jegliche wissenschaftliche Erkenntnis hat für Nietzsche ihre *raison d'être* in der Naturbeherrschung; deren Voraussetzung wiederum ist das morali-sche Bewußtsein. Die Beherrschung der natürlichen Umwelt wird dem Menschen nämlich erst möglich, sobald er infolge der Beherrschung seiner Triebhaftigkeit zu kalkülrationalem Handeln fähig geworden ist. »Denn wie könnte man die Natur zum Preisgeben ihrer Geheimnisse zwingen«,

fragt Nietzsche in der *Geburt der Tragödie*, »wenn nicht dadurch, dass man ihr siegreich widerstrebt, d.h. durch das Unnatürliche?«<sup>25</sup> Streng genom-men ist die Beherrschung der inneren Natur in einem zweifachen Sinne innerlich, denn sie ist nicht nur eine Kontrolle der triebhaften, inneren Natur des Menschen, sondern diese Kontrolle erfolgt auch *qua Innerlich-keit*, indem nämlich das Individuum Selbstkontrolle ausübt und seine nach außen gerichteten, triebhaften Energien als moralisch-normative Gewis-sensfragen introjiziert. Diese Zivilisationsleistung ist also erst dann sicher-gestellt, wenn mit der *Erfindung des schlechten Gewissens* die Bedingung dafür geschaffen worden ist, daß moralische Regeln als verbindlich emp-funden und befolgt werden. Die *Fähigkeit zu versprechen*, mit anderen Worten: die moralische Selbstbindung, ist für Nietzsche der Schlüssel zur menschlichen Naturbeherrschung qua Selbstbeherrschung, und so notiert er unter dem Stichwort »*Entwicklung der Menschheit*«:

»Macht über die Natur zu gewinnen und dazu eine gewisse Macht über sich. Die Moral war nöthig, um den Menschen durchzusetzen im Kampf mit Natur und »wildem Thier«. «<sup>26</sup>

Die Erfindung moralischer Normen ist insoweit nicht bereits als Indikator fortschrittlicher Zivilisation zu sehen, sondern als deren elementare Vor-aussetzung. Sie entspringt einem Instinkt im Überlebenskampf und bleibt an die Bedingungen zweckrationaler Naturbeherrschung gebunden:

»Man kann das Entstehen der Moral in unserem Verhalten gegen die Thiere noch beob-achten. Wo Nutzen und Schaden *nicht* in Betracht kommen, haben wir ein Gefühl der völligen Unverantwortlichkeit; wir tödten und verwunden zum Beispiel Insecten oder lassen sie leben und denken für gewöhnlich gar Nichts dabei. [...] – Bringen die Thiere uns Schaden, so erstreben wir auf jede Weise ihre *Vernichtung*, die Mittel sind oft grau-sam genug ohne dass wir diess eigentlich wollen; es ist die Grausamkeit der Gedankenlo-sigkeit. Nützen sie, so *beuten wir sie aus*: bis eine feinere Klugheit uns lehrt, dass gewisse Thiere für eine andere Behandlung, nämlich die der Pflege und Zucht reichlich lohnen. Da erst entsteht Verantwortlichkeit. Gegen das Hausthier wird die Quälerei gemieden; der eine Mensch empört sich, wenn ein anderer unbarmherzig gegen seine Kuh ist, ganz in Gemässheit der primitiven Gemeinde-Moral, welche den gemeinsamen Nutzen in Gefahr sieht, so oft ein Einzelnr sich vergeht. [...] Zudem *erweckt* der, welcher roh gegen Thiere ist, den Argwohn, auch roh gegen schwache, ungleiche, der Rache unfähige Menschen zu sein [...]. So entsteht ein Ansatz vom moralischem Urtheilen und Empfinden.«<sup>27</sup>

In dieser Beschreibung ist bereits erkennbar, daß Nietzsche den Zivilisa-tionsprozeß keinesfalls als fortschreitenden *Zivilisierungsprozeß* empfin-det. Vielmehr sieht er die Grausamkeit »im Wesen jeder Kultur« verwur-zelt,<sup>28</sup> und zwar als ihren gefeierten und genossenen Bestandteil: »Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Men-schen«, und die »ganze Geschichte der höheren Cultur« besteht nicht etwa in einer Verminderung von Grausamkeit, sondern in der einhegenden Ritu-

alisierung geplanter und institutionalisierter Exzesse, in einer »Vergeistigung und »Vergöttlichung« der Grausamkeit. Mit Blick auf die Rechtsgeschichte, höfisches Leben und literarische Zeugnisse kommt Nietzsche nicht umhin festzustellen, daß die Grausamkeit – »in einem bedeutenden Sinne genommen« – die *höhere Kultur* »sogar ausmacht«. <sup>29</sup>

Wenn dem so ist, muß dieser Befund auch und gerade für die Aufklärung als fortgeschrittenster Zivilisationsleistung gelten. Und tatsächlich: In Gestalt ihres Protagonisten Kant wirft Nietzsche der Aufklärung vor, den *Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit* als reinen *Machtzuwachs* initiiert zu haben: Kant habe »seinen Umweg um die Moral nur deshalb genommen, um zum *Gehorsam gegen die Person* zu gelangen«. <sup>30</sup> Nietzsche ist aber nicht aus seinerseits moralistischen Motiven daran interessiert, Kants »moralistische Perspektive als herrschend, lenkend, befehlend« und damit die moralischen Werte der Aufklärung als sublimen *Willen zur Macht* zu entlarven, <sup>31</sup> sondern es geht ihm um die Erkenntnis der inhumanen Grundlagen aller vermeintlich *höheren Kultur*, in deren Wesen ein gehöriges Maß an Grausamkeit verwurzelt ist, <sup>32</sup> das um so stärkere Wirkung erlange, je gründlicher es durch das Vorurteil, die Menschheit sei in ein aufgeklärtes Zeitalter der Humanität eingetreten, verdrängt wird. Einen kräftigen Seitenhieb auf Kant kann er sich auch in diesem Zusammenhang nicht versagen:

»Im Obligationen-Rechte [...] hat die moralische Begriffswelt »Schuld«, »Gewissen«, »Pflicht«, »Heiligkeit der Pflicht« ihren Entstehungsheerd, – ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden. Und dürfte man nicht hinzufügen, dass jene Welt im Grunde einen gewissen Geruch von Blut und Folter niemals wieder ganz eingebüsst habe? (selbst beim alten Kant nicht: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit ...)« <sup>33</sup>

Werden nämlich die unauslöschlichen triebhaften Neigungen des Menschen bloß unterdrückt, anstatt sie zu kanalisieren, befürchtet Nietzsche das genaue Gegenteil der aufklärerischen Hoffnung auf Vernunft und *ewigen Frieden*. Er spricht von dem vielfachen »Missbehagen, welches die Ansprüche der höheren Kultur dem Menschen machen« <sup>34</sup> – 51 Jahre später wird Sigmund Freud dies *Das Unbehagen in der Kultur* nennen –, und formuliert man Nietzsches Überlegung in den Termini der Psychoanalyse, die er in so vielen Punkten vorweggenommen hat, dann führt die unzulängliche Eindämmung der natürlichen Aggressivität des Menschen zu einer Autoaggression mit soziokulturell desaströsen Folgen, für die der Rationalisierungsprozeß insofern entscheidend mitverantwortlich ist, als er auto-destruktive Konsequenzen zeitigt, die man, nochmals auf einen Freudschen Begriff zurückgreifend, als *Todestrieb* verstehen muß: In der *Fröhlichen*

*Wissenschaft* mutmaßt Nietzsche ausdrücklich, daß der *Wille zur Wahrheit* ein versteckter *Wille zum Tode* sein könnte, in Folge dessen ein *überladener politischer Trieb* »gegen sich selbst zu wüthen anfängt und seine Zähne in das eigne Fleisch schlägt«. <sup>35</sup> Rationalität und wissenschaftliche Erkenntnis garantieren demnach keine Humanisierung der Welt, sondern bewirken eher das Gegenteil, sobald sie, wie spätestens im Zuge der Aufklärung geschehen, verabsolutiert und als Wert an sich gesetzt werden, denn der in der Naturbeherrschung praktischer werdende Forschergeist nimmt keinerlei Rücksicht:

»Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Empfindsamkeit; [...] Hybris ist unsre Stellung zu uns, – denn wir experimentieren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf: was liegt uns noch am »Heil« der Seele!« <sup>36</sup>

Diese *Rationalisierungskritik* Nietzsches ist deshalb avantgardistisch, weil sie durch ihren Bezug auf das Problem der Naturbeherrschung nicht zu einer totalisierenden, irrationalistischen und gegenaufklärerischen *Rationalitätskritik* ausartet, sondern als Kritik an einer instrumentalistisch halbierten Vernunft dem Rationalitätsideal die Treue hält:

»Dass die Welt *nicht* der Inbegriff einer ewigen Vernünftigkeit ist, lässt sich endgültig dadurch beweisen, dass jenes *Stück Welt*, welches wir kennen – ich meine unsre menschliche Vernunft –, nicht allzu vernünftig ist.« <sup>37</sup>

Die Irrationalität der Rationalisierung ist dabei kein Kulturverfallssymptom im Sinne konservativer Kulturkritik, sondern reine Zweckrationalität ist *ab ovo* ein Wesensmerkmal des auf Naturbeherrschung konzentrierten menschlichen Weltbildes.

»Man hat noch keinen noch so niedren Grad von Civilisation aufgefunden, in dem nicht schon Etwas von diesem Verhältnisse bemerkbar würde. Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Masse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, das es in einem gewissen Sinne *das* Denken ist: hier ist die älteste Art Scharfsinn herangezuehstet worden, hier möchte ebenfalls der erste Ansatz des menschlichen Stolzes, seines Vorrangs-Gefühls in Hinsicht auf anderes Gethier zu vermuthen sein.« <sup>38</sup>

Doch je stärker Nietzsches Rationalisierungskritik auf Zusammenhänge zwischen den Bedingungen menschlicher Naturbeherrschung und den Problemen der Menschen im sozialen Miteinander aufmerksam wird, desto stärker wird auch seine Abneigung gegen einfache Patentrezepte. Im Frühwerk erschien ihm noch die griechische Antike mit ihrer Toleranz gegenüber archaischer Triebhaftigkeit und mythischer Weltdeutung vorbildhaft. Doch schließlich vertraut er am meisten auf die rationale Kraft der Selbstreflexion, die es ermöglichen soll, den »Verfall der allgemeinen Erd-

cultur«, die »Verhässlichung und endlich Verthierung des Menschen, bis in's Affenhafte« dadurch zu verhindern, daß diese Gefahr rechtzeitig abstrakt reflektiert wird.<sup>39</sup> Die *neue Aufklärung*, auf die Nietzsche in Vorwegnahme der von Horkheimer und Adorno reklamierten *petitio principii*, angesichts der Dialektik der Aufklärung für eine Steigerung des aufklärerischen Denkens einzutreten, setzt, soll eine eminent politische sein; sie fordert die »Herrschaft des Aufgeklärten, des Übermenschen.«<sup>40</sup>

## 3.

Im 20. Jahrhundert machte zunächst jener berüchtigte politische »Nietzscheanismus« von sich reden, der ebenso grauenvolle wie mit den Anliegen seines vermeintlichen Ideengebers unvereinbare Wirkungen gezeitigt hat. Nicht minder bekannt ist der hiervon streng geschiedene positive Einfluß, den Nietzsche seit den zwanziger Jahren auf den intellektuellen Diskurs in Frankreich genommen hat, was nach dem Zweiten Weltkrieg seiner »Entnazifizierung« gleichkam und seine Rehabilitierung in der deutschsprachigen Kulturwissenschaft beschleunigte. Demgegenüber hat bislang wenig Berücksichtigung gefunden, in welchem Maße die Zivilisationstheorie Sigmund Freuds, die Kulturosoziologie Max Webers und die Kritische Theorie insbesondere Theodor W. Adornos auf der vorstehend skizzierten Rationalisierungskritik Nietzsches basieren, was nachfolgend am Beispiel des letzteren exemplarisch aufgezeigt wird.<sup>41</sup> Dabei geht es nicht nur um den Nachweis von Einflüssen, sondern um inhaltliche Nähe, ohne deren Verständnis Richtung und Stärke der rationalisierungskritischen Argumente undeutlich bleiben.

Horkheimer und Adorno haben Nietzsche ausdrücklich dafür gerühmt, daß er, »der konsequenteste Aufklärer«, »wie wenige seit Hegel die Dialektik der Aufklärung erkannt« und das heißt begriffen habe, »daß durch schiere Konsequenz Motivation und Sinn von Aufklärung verschwinden.«<sup>42</sup> Dementsprechend übernimmt Adorno Nietzsches Rationalismuskritik, wenn er feststellt, daß ein Rationalismus, der sich auf Zweck-Mittel-Relationen beschränkt, »irrationalistisch« ist, und Rationalisierungen bloß »die Narben der ratio im Stande der Unvernunft« seien, die bewiesen, daß »Rationalisierung [...] noch nicht rational« sei.<sup>43</sup>

Doch das Ausmaß von Nietzsches Avantgardismus als Rationalisierungskritiker zeigt sich erst in den verschlungenen Wegen, auf denen Adorno Freuds These aus *Totem und Tabu*, daß die Tabuisierung zwi-

schenmenschlicher Gewalt aus dem zivilisatorisch konstitutiven Mord am Urvater resultiert, mit Nietzsches Problematisierung der Naturbeherrschung verbindet und zur These der *Enttabuisierung* von Gewalt infolge ihrer ideologischen Legitimierung verkehrt.

Sigmund Freud hat Nietzsches Wunsch nach »Jüngern«, die ihn zuvor verleugnet haben sollen,<sup>44</sup> entsprochen, denn in seiner 1925 verfaßten »Selbstdarstellung« bestritt er, Nietzsches Schriften gekannt zu haben, als er die Psychoanalyse entwickelte, mit dem Argument, er habe sich seine »Unbefangenheit« erhalten wollen, da sich Nietzsches »Ahnungen und Einsichten [...] oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse« deckten.<sup>45</sup> Dieses kunstvolle Dementi ist besonders amüsant, weil Freud hiermit zum Opfer einer der von ihm selber so meisterhaft analysierten *Fehlleistungen* geworden ist, denn wie hätte er sich Sorgen um seine Unbefangenheit machen können, wenn nicht durch Kontakt mit den Schriften Nietzsches? Doch dies nur am Rande.

In *Totem und Tabu* versucht Freud zu bestimmen, warum sich der Mensch das Tabu reziproker Gewaltausübung auferlegte. Dazu entwickelte er den *wissenschaftlichen Mythos*, so sein Ausdruck, daß die von Darwin angenommene menschliche *Urhorde* unter der Herrschaft eines mächtigen Männchens lebte, bis der heranwachsende Brüderclan diesen *Urvater* eines Tages aus Eifersucht ermordete. Aufgrund der Ambivalenz ihrer Gefühle gegenüber dem Getöteten und aufgrund der eigenen Bedrohtheit in dem entstandenen Machtvakuum versicherten sich die Täter gegenseitig der Gewaltfreiheit und legten damit den Grundstein für die sukzessive Ausdifferenzierung des allgemeinen Tötungstabus in menschlichen Gesellschaften.

Adorno wendet diese Hypothese durch Auswechslung der Tatbeteiligten, ihrer Motive und psychischen Reaktionen gänzlich gegen Freuds optimistische Hoffnung auf gesellschaftlichen Fortschritt durch fortschreitende Naturbeherrschung. Nietzscheanisch betont er, daß die Grenzenlosigkeit der technisierten Naturbeherrschung möglich wurde durch die Austreibung des Sinns und Eigenwertes der Natur infolge ihrer konsequenten Entmythisierung, durch die der Mensch jegliches mimetische Verhältnis zu ihr verloren hat. So sind etwa moderne Schlachthäuser erst denkbar, sobald die Praxis von Naturvölkern, sich bei getöteten Tieren rituell zu entschuldigen und mit Bußfeiern die Tat als an sich verbotene Ausnahme zu memorieren, als Aberglaube entzaubert und damit abgeschafft worden ist, woraufhin sich die *rationale* Praxis legitimer quasi-industrieller *Tierproduktion* ausbilden kann. In dieser Entwicklung sieht Adorno den Keim zu jener zwischenmenschlichen Barbarei angelegt, die bereits Nietzsche als Folge der

Dialektik der Rationalisierung prognostiziert hatte. Wie Nietzsche nimmt er das Verhalten des Menschen gegenüber der Tierwelt als Indikator für den Humanitätsgrad der menschlichen Zivilisation. In den psychologischen Auswirkungen des *Wunschtraums der Jahrtausende*, »grenzenlos Natur zu beherrschen, den Kosmos in ein unendliches Jagdgebiet zu verwandeln«, mit anderen Worten: in der naturbeherrschenden Zweckrationalität, erkennen er und Horkheimer ein für den Menschen in der wissenschaftlich-technisierten Zivilisation charakteristisches Verhaltensmuster.

Der Mensch »bekundet, indem er sich am Tier vergeht, daß er, und nur er in der ganzen Schöpfung, freiwillig so mechanisch, blind und automatisch funktioniert, wie die Zuckungen der gefesselten Opfer, die der Fachmann sich zunutze macht. [...] Dem Menschen gehört die Vernunft, die unbarmherzig abläuft; das Tier, aus dem er den blutigen Schluß zieht, hat nur das unvernünftige Entsetzen, den Trieb zur Flucht, die ihm abgeschnitten ist. Der Mangel an Vernunft hat keine Worte. Beredt ist ihr Besitz, der die offenbare Geschichte durchherrscht.«<sup>46</sup>

Offensichtlich zielen diese Überlegungen darauf ab, die äußere Naturbeherrschung als *kulturellen* Faktor der sozialen Existenz der Menschen zu verstehen. Auch Adorno geht es um das von Nietzsche als universell enthüllte, auch die vermeintlich sublimsten intellektuellen Errungenschaften bestimmende Machtgefühl und Machtbedürfnis, das der Mensch gegenüber seiner natürlichen Umwelt als legitim empfindet, und auch Adorno bezieht sich in diesem Zusammenhang kritisch auf Kant. Dieser hatte in seiner Schrift *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* in der zweckrationalen Naturbeherrschung die Verheißung rechtlich verbriefter, reziproker Gewaltbegrenzung in der menschlichen Gesellschaft gesehen:

»Das erstmal, daß er [der Mensch, K.F.] zum Schafe sagte: *den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben*, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte [...], ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: daß er so etwas zu keinem *Menschen* sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Teilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe.«<sup>47</sup>

Konträr hierzu insinuiert Adorno einen zivilisationspsychologischen Zusammenhang zwischen der ideologischen Selbstermächtigung des Menschen zu gewaltsamer Naturbeherrschung und seiner mitunter blindwütigen Gewaltbereitschaft im sozialen Leben. Hiermit greift er auf den Gedanken Nietzsches zurück, daß die Selbstlegitimation des Menschen, infolge seiner evolutionären Überlegenheit volle Verfügungsgewalt gegenü-

ber anderen Lebewesen zu haben, keineswegs, wie Kant meint, eine höhere moralische Entwicklungsstufe bedeutet, sondern Ausdruck einer »primitiven Gemeinde-Moral« ist. Adorno teilt Nietzsches kritische Perspektive auf Kant beinahe wörtlich, wenn er feststellt, »daß der kategorische Imperativ von Kant gar nichts anderes ist, als das ins Normative gewendete, zum Absoluten erhobene Prinzip der Naturbeherrschung selber«, so daß »die Kantische Moral ihrerseits eigentlich nichts anderes ist als Herrschaft«<sup>48</sup>. Er bemüht sich erst gar nicht, die beinahe plagiatorische Nähe zu Nietzsches Geißelung des nach Grausamkeit riechenden kategorischen Imperativs zu verschleiern. Vielmehr überbietet er diesen Vorwurf noch, in äußerster Form polemisch zugespitzt in seinem Nachlaß-Fragment über *Beethoven*: »Die ethische Würde bei Kant ist eine Differenzbestimmung. Sie richtet sich gegen die Tiere. Sie nimmt tendenziell den Menschen von der Schöpfung aus und damit droht ihre Humanität unablässig in Inhumanität umzuschlagen. [...] Nichts ist dem Kantianer verhaßter als die Erinnerung an die Tierähnlichkeit des Menschen. Deren Tabuierung ist allemal im Spiel, wenn der Idealist auf den Materialisten schimpft. Die Tiere spielen fürs idealistische System virtuell die gleiche Rolle wie die Juden fürs faschistische. Den Menschen ein Tier schimpfen – das ist echter Idealismus.«<sup>49</sup>

Hiernach ist es nur konsequent, Kants Hoffnung, daß die zweckrationale Nutzung der Kreatur das zwischenmenschliche Gewalttabu sichert, nicht nur in Zweifel zu ziehen, sondern in ihr Gegenteil zu verkehren:

»Das autonome Sittengesetz schlägt antinomistisch um, reine Herrschaft über Natur in Pflicht zum Ausrotten, die stets schon dahinter lauerte.«<sup>50</sup>

Die erhabene Unerbittlichkeit des Sittengesetzes ist laut Adorno der für den Idealismus typischen »rationalisierten Wut aufs Nichtidentische« geschuldet, die »Kants Humanität« ebenso entstelle wie Fichtes Erkenntnistheorie und Hegels Liberalismus. Einzig Nietzsches »Kehre des abendländischen Denkens«, die irrationale Verhärtung der Vernunft ausgesprochen zu haben, besteht vor Adornos Rekonstruktion der Philosophiegeschichte als Naturgeschichte, derzufolge Aggression gegen die Natur aus dem kulturellen Selbstverständnis resultiert:

»Das System, in dem der souveräne Geist sich verklärt wähnte, hat seine Urgeschichte im Vorgeistigen, dem animalischen Leben der Gattung. Raubtiere sind hungrig; der Sprung aufs Opfer ist schwierig, oft gefährlich. Damit das Tier ihn wagt, bedarf es wohl zusätzlicher Impulse. Diese fusionieren sich mit der Unlust des Hungers zur Wut aufs Opfer, deren Ausdruck dieses zweckmäßig wiederum schreckt und lähmt. Beim Fortschritt zur

Humanität wird das rationalisiert durch Projektion. Das animal rationale, das Appetit auf seinen Gegner hat, muß, bereits glücklicher Besitzer eines Überichs, einen Grund finden. Je vollständiger, was es tut, dem Gesetz der Selbsterhaltung folgt, desto weniger darf es

den Primat sich und anderen zugestehen; sonst würde der mühsam erreichte Status des *zoon politikon*, wie es neudeutsch heißt, unglaubwürdig. Das zu fressende Lebewesen muß böse sein.«<sup>51</sup>

Ganz offensichtlich operiert Adorno hier mit dem von Freud entdeckten psychologischen Mechanismus der *Projektion*: Der Rationalisierungsprozeß zielt darauf ab, Natur grenzenlos gewaltsam zu beherrschen. Weil dies ohne moralische Legitimation dem Selbstverständnis einer humanen, fortgeschrittenen Kultur widerspräche, projiziert das zweckrationale Denken die eigene Aggressivität gegenüber Natur auf diese zurück, so daß sie nun als »böse«, weil unvereinbar mit der kulturellen Rationalität wahrgenommen wird.

Diese unbewußte Strategie gewinnt, Adorno zufolge, Eigendynamik. Ursprünglich war Naturbeherrschung eine pure anthropologische Notwendigkeit. Adorno stimmt absolut überein mit Nietzsches Mahnung, *dankbar* zu sein für das dank der Rationalisierung des Weltbildes erreichte Ende beständiger Furcht vor wilden Tieren, Barbaren, Göttern und unseren Träumen.<sup>52</sup> Doch im Zuge der Projektion setzt sich eine überbordende Legitimationsideologie durch. Konträr zum Weltbild von Naturvölkern entsteht die Vorstellung, es sei göttlich befohlen, zumindest aber, so Kants Ansicht, vernünftigerweise erlaubt, sich rücksichtslos und ausnahmslos *die Erde untern* zu machen. Dies ist die Bedingung für eine Entgrenzung der Naturbeherrschung hin zu ihrer Industrialisierung, und hierin sieht Adorno die Gefahr des dialektischen Umschlagens: Infolge der destruktiven Legitimationsideologie kann aus Naturzerstörung und Tierbeseitigung Menschenvernichtung werden: »Das Insektenvertilgungsmittel, das vom Anbeginn auf die Vernichtungslager hinauswollte, wird zum Endprodukt der Naturbeherrschung, die sich selbst erledigt.«<sup>53</sup>

Aber warum soll dies so sein, und wie soll sich das Umschlagen bemerkbar machen?

Adorno erzählt mit Freudschen Termini eine andere Urgeschichte von traumatischen Folgen eines zivilisatorisch konstitutiven Mordes, als Freud es in *Totem und Tabu* selber getan hatte. Entgegen Freuds Hoffnung auf eine für die Kultur und die friedliche soziale Existenz der Menschen positive Wirkung der gemeinsamen Anstrengung, äußere Natur zu unterwerfen, schreibt Adorno der Naturbeherrschung genau die entgegengesetzte Rückwirkung zu: Sie verursacht *Barbarei*, und zwar nicht als anthropologische Konstante, sondern aufgrund ihrer *Rationalisierung*:

»Die stets wieder begegnende Aussage, Wilde, Schwarze, Japaner glichen Tieren, etwa Affen, enthält bereits den Schlüssel zum Pogrom. Über dessen

Möglichkeit wird entschieden in dem Augenblick, in dem das Auge eines tödlich verwundeten Tiers den Menschen trifft. Der Trotz, mit dem er diesen Blick von sich schiebt – »es ist ja bloß ein Tier« –, wiederholt sich unaufhaltsam in den Grausamkeiten an Menschen, in denen die Täter das »Nur ein Tier« immer wieder sich bestätigen müssen, weil sie es schon am Tier nie ganz glauben konnten. In der repressiven Gesellschaft ist der Begriff des Menschen selber die Parodie der Ebenbildlichkeit. Es liegt im Mechanismus der »pathischen Projektion«, daß die Gewalthaber als Menschen nur ihr eigenes Spiegelbild wahrnehmen, anstatt das Menschliche gerade als das Verschiedene zurückzuspiegeln. Der Mord ist dann der Versuch, den Wahnsinn solcher falschen Wahrnehmung durch größeren Wahnsinn immer wieder in Vernunft zu verstellen: was nicht als Mensch gesehen wurde und doch Mensch ist, wird zum Ding gemacht, damit es durch keine Regung den manischen Blick mehr widerlegen kann.«<sup>54</sup>

Adorno macht mithin Kants Empfehlung, das Tier als minderwertiges Objekt beliebiger menschlicher Verfügungsgewalt zu betrachten, in einem zivilisationspsychologischen Sinne für zwischenmenschliche Gewaltexzesse verantwortlich. Der Mensch, der einen Rest von archaischem Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit aller irdischen Lebewesen nicht ausschalten, sondern nur verdrängen kann, muß sich um so trotziger zum Totalitätsanspruch des zweckrationalen Denkens zwingen und ist gerade dadurch im Sinne einer *Wiederkehr des Verdrängten* dazu verdammt, die Grausamkeiten am Tier an anderen Menschen zu wiederholen. Es bedarf lediglich noch eines gängigen, logisch auf der kulturellen Abwertung tierischen Lebens basierenden Aggressionsschemas: der Herabstufung von Mitmenschen als tierähnlich, und schon vermag sich die grenzenlose Gewaltbereitschaft gegenüber der Natur im sozialen Leben zu reproduzieren. Mehr noch, die Wiederkehr des verdrängten Tabus initiiert laut Adorno einen *Wiederholungszwang*: Die am Tier verübten Grausamkeiten *müssen* am Menschen wiederholt werden, um die rudimentäre Ahnung von der Illegitimität der Beruhigung, es handele sich *bloß* um ein Tier, durch manische Gewaltexzesse abermals zu verdrängen, wodurch der pathologische Prozeß verstetigt wird.

Während Freud das zwischenmenschliche Gewalttabu infolge des einmaligen und hernach per Ritualisierung kulturell eingehetzten Mordes am Mitmenschen dem Prinzip nach für stabil hielt, problematisiert Adorno durch ein kompliziertes Neuarrangement Freudscher Theoreme, daß der qua ideologischer Legitimation sinnentleert automatisierte und industrialisierte »Mord« an nicht-menschlichen Kreaturen dieses Tabu konterka-

riere. Diese Überlegung bildet auch den Horizont jener zentralen Stelle in der *Dialektik der Aufklärung*, in der Horkheimer und Adorno feststellen: »Zivilisation ist der Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt.«<sup>55</sup>

In einer seiner postum edierten Vorlesungen hat Adorno selber den Hinweis gegeben, daß er Nietzsche »am meisten von allen sogenannten großen Philosophen verdanke«,<sup>56</sup> und an den vorstehenden Ausführungen kann man ablesen, in welchem Maße dies insbesondere für die Rationalisierungskritik gilt, für die Nietzsche aufgrund seiner Entdeckung der transhistorischen Perspektive Urheberrecht beanspruchen darf. Adorno reformuliert nicht nur *en détail* Nietzsches scharfe Kritik an Kant, sondern folgt auch dem transhistorischen Denkstil, mit dem kein realhistorischer Verlauf beschrieben wird, sondern ein Strukturmodell des Rationalisierungsprozesses entworfen wird. Wie Nietzsche zielt Adorno nicht auf eine Geschichte des Zivilisationsprozesses ab, sondern auf deren »Hintergrundgeschichte«, auf etwas, das jene »Geschichte selbst deutet und erklärt: die *Geschichte dieser Geschichte*, die *wahre Geschichte des Geschichtlichen*, die immer noch aktuelle *Urgeschichte*.« Wenn Herbert Schnädelbach dies als *Sozialmythos* bezeichnet,<sup>57</sup> so ist das um so treffender angesichts Adornos Rekurs auf Freuds *wissenschaftlichen Mythos* aus *Totem und Tabu*. Dabei beabsichtigen weder Nietzsche noch Adorno eine Denunziation rationalen Denkens, sondern beide wollen über die Gefahren der Dialektik der Rationalisierung aufklären, und in der Warnung vor dem Ausmaß existentieller Selbstgefährdung infolge der Herrschaft purer Zweckrationalität stehen beide einander nicht nach.

Einer empirischen Überprüfung im szientifischen Sinne entzieht sich eine transhistorisch argumentierende Rationalisierungskritik naturgemäß. Doch zumal Adornos an Nietzsche anknüpfende und mit Freudschen Theoremen arbeitende Unterstellung eines Zusammenhangs zwischen den Problemen von Naturzerstörung und zwischenmenschlicher Gewalt könnte zumindest das Problembewußtsein hinsichtlich aktueller Fragen schärfen. So ist etwa die ökologische Diskussion bis dato nicht über die Unterscheidung zwischen *anthropozentrischer* und *biozentrischer* Perspektive hinausgekommen. Während erstere ganz auf die Beeinträchtigung des Menschen durch Umweltschäden abstellt und verstärkten Umweltschutz nur im Falle menschlichen Eigeninteresses zu begründen weiß, reklamiert letztere ein von menschlichen Interessen unabhängiges Lebens- und Unversehrtheitsrecht nicht-menschlicher Lebewesen. Adornos Ansatz legt

jenseits dieser Alternative nahe, ein prinzipielles menschliches Interesse an rücksichtsvoller Behandlung der belebten, nicht-menschlichen Umwelt anzunehmen, auch wenn daraus keinerlei absehbarer oder berechenbarer Nutzen entsteht, und zwar eben aufgrund der Befürchtung, daß die Menschen dauerhaft unfähig zu friedlichem und *humanem* Verhalten untereinander bleiben werden, solange sie nicht-menschliche Kreaturen in einer Weise behandeln, die jeglichem Humanitätsideal spottet. Dies unterläuft beispielsweise die im Bereich der Entwicklungspolitik ebenso gängige wie illusionäre Hoffnung auf konstruktive gesellschaftliche Entwicklung als automatische Folge avancierter Naturbeherrschung und legt vielmehr ein rücksichtsvolles Naturverhältnis als Bedingung auch für soziale Kultivierung nahe.

- 1 Vgl. hierzu Neustart des Weltlaufs? Fiktion und Faszination der Zeitenwende, hg. v. Karsten Fischer, Frankfurt am Main 1999 sowie, ironisch zur Wiederkehr dieser wahlweise von Fortschrittsoptimismus oder Niedergangsbewußtsein begleiteten Fiktion, an einem epochalen Wendepunkt zu stehen, Walter Laqueur: *Fin de siècle*: Noch einmal mit Gefühl. Eine Polemik, in: *Neue Rundschau*, 106. Jg., 1996, H. 4, S. 9 ff. und Jens Jessen: *Gaby oder Das Puccini-Muster des Fortschritts*. Über die Rückkehr des *Fin de siècle*, in: ebd., S. 49 ff.
- 2 Zit.n. Fritz Schalk: »*Fin de siècle*«, in: *Fin de siècle*. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, hg. v. Roger Bauer u.a., Frankfurt am Main 1977, S. 3ff., 3.
- 3 Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, hg.v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 15 Bde., München 1988, Bd. 5: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 158.
- 4 Ebd., Bd. 12: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, S. 350 (9 [35]). Vgl. Walter Kaufmann: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt 1982, S. 142. Die vor allem von Georg Lukács zu verantwortende und gelegentlich immer noch kursierende Legende, Nietzsche sei ein geistiger Wegbereiter des Faschismus gewesen, ist hinreichend widerlegt und nicht mehr ernst zu nehmen, vgl. neben der Arbeit von Kaufmann vor allem Henning Ottmann: *Anti-Lukács. Eine Kritik der Nietzsche-Kritik* von Georg Lukács, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, 1984, S. 570 ff.; ders.: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York 1987 sowie Manfred Riedel: *Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama*, Leipzig 1997.
- 5 Nietzsche, a.a.O., Bd. 1: *Unzeitgemäße Betrachtungen III*, S. 366.
- 6 Ebd., Bd. 9: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, S. 383 (7[312]).
- 7 Ludger Heidbrink: *Melancholie und Moderne. Zur Kritik der historischen Verzweiflung*, München 1994, S. 125.
- 8 Nietzsche, a.a.O., Bd. 3: *Morgenröthe*, S. 34f.
- 9 Ebd., Bd. 5: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 27.
- 10 Vgl., ebd., Bd. 3: *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 349, 471f.
- 11 Hans Freier: *Nietzsche – Der Einbruch des genealogischen Wissens in die Kulturhistorie*, in: *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, hg.v. Helmut Brackert u. Fritz Wefelmeyer, Frankfurt am Main 1984, S. 320ff., 328.
- 12 Nietzsche, a.a.O., Bd. 2: *Menschliches, Allzumenschliches*, S. 24f.
- 13 Ebd., Bd. 5: *Zur Genealogie der Moral*, S. 307.
- 14 René Girard: *Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches*, in: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, hg. v. Dietmar Kamper und Christoph Wulf, Frankfurt am Main 1987, S. 255 ff., 270.

- 15 Nietzsche, a. a. O., Bd. 1: Die Geburt der Tragödie, S. 145 f.
- 16 Ebd., Bd. 4: Also sprach Zarathustra, S. 340.
- 17 Ebd., Bd. 1: Unzeitgemässe Betrachtungen III, S. 366; 378f.
- 18 Ebd., Bd. 12: Nachgelassene Fragmente 1885-1887, S. 350f. (9 [35]).
- 19 Ebd., Bd. 1: Unzeitgemässe Betrachtungen II, S. 319.
- 20 Ebd., Bd. 5: Zur Genealogie der Moral, S. 278.
- 21 Ebd., Bd. 1: Nachgelassene Schriften 1870-1873, S. 772; ebd.: Die Geburt der Tragödie, S. 100.
- 22 Vgl. Henning Ottmann: Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung, in: Nietzsche und die philosophische Tradition, hg. v. Josef Simon, 2 Bde., Bd. 2, Würzburg 1985, S. 9ff., 24.
- 23 Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, hg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1985ff., Bd. 5, S. 142.
- 24 Nietzsche, a. a. O., Bd. 6: Ecce Homo, S. 366.
- 25 Ebd., Bd. 1: Die Geburt der Tragödie, S. 67.
- 26 Ebd., Bd. 12: Nachgelassene Fragmente 1885-1887, S. 208 (5 [63]).
- 27 Ebd., Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches S. 577 f.
- 28 Ebd., Bd. 1: Nachgelassene Schriften 1870-1873, S. 768.
- 29 Ebd., Bd. 5: Zur Genealogie der Moral, S. 301 f.
- 30 Ebd., Bd. 3: Morgenröthe, S. 188.
- 31 Ebd., Bd. 12: Nachgelassene Fragmente 1885-1887, S. 264 (7[4]).
- 32 Ebd., Bd. 1: Nachgelassene Schriften 1870-1873, S. 768.
- 33 Ebd., Bd. 5: Zur Genealogie der Moral, S. 300.
- 34 Ebd., Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches, S. 471.
- 35 Ebd., Bd. 7: Nachgelassene Fragmente 1869-1874, S. 169 f. (7 [121]); ebd., Bd. 3: Die fröhliche Wissenschaft, S. 576.
- 36 Ebd., Bd. 5: Zur Genealogie der Moral, S. 357.
- 37 Ebd., Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches, S. 540.
- 38 Ebd., Bd. 5: Zur Genealogie der Moral, S. 306.
- 39 Ebd., Bd. 2: Menschliches, Allzumenschliches, S. 206.
- 40 Ottmann, Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung, a. a. O., S. 26; vgl. ders., Philosophie und Politik bei Nietzsche, a. a. O., S. 392 ff.
- 41 Vgl. hierzu ausführlich Karsten Fischer: »Verwilderte Selbsterhaltung«. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin 1999.
- 42 Horkheimer / Adorno, a. a. O., S. 67 f.; Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann unter Mitw. von Gretel Adorno u. a., Frankfurt/M. 1970 ff., Bd. 9: Ästhetische Theorie, S. 418.
- 43 Adorno, Gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. 9: Ästhetische Theorie, S. 473; ebd., Bd. 8: Soziologische Schriften, S. 64; Bd. 9: Ästhetische Theorie, S. 102.
- 44 Nietzsche, a. a. O., Bd. 6: Der Antichrist, S. 261.
- 45 Sigmund Freud: Gesammelte Werke, hg. v. Anna Freud u. a., 18 Bde., London 1940ff., Bd. 14: »Selbstdarstellung«, S. 86.
- 46 Horkheimer / Adorno, a. a. O., S. 280, 277 f.
- 47 Immanuel Kant: Kant's gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Erste Abt.: Werke, Bd. 8: Abhandlungen nach 1781, Berlin 1912, S. 114, 123.
- 48 Theodor W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, hg. v. Thomas Schröder (Nachgelassene Schriften, hg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 10), Frankfurt/M. 1996, S. 155 ff.
- 49 Theodor W. Adorno: Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte, hg. v. Rolf Tiedemann (Nachgelassene Schriften, hg. v. Theodor W. Adorno Archiv, Abt. I: Fragment gebliebene Schriften, Bd. 1), Frankfurt/M. 1994, S. 123 f.
- 50 Adorno, Gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. 11: Noten zur Literatur, S. 318.
- 51 Ebd., Bd. 6: Negative Dialektik, S. 33.
- 52 Nietzsche, a. a. O., Bd. 3: Morgenröthe, S. 20.
- 53 Adorno, Gesammelte Schriften, a. a. O., Bd. 11: Noten zur Literatur, S. 315.
- 54 Ebd., Bd. 4: Minima Moralia, S. 116 f.
- 55 Horkheimer / Adorno, a. a. O., S. 216.
- 56 Adorno, Probleme der Moralphilosophie, a. a. O., S. 255.
- 57 Herbert Schnädelbach: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt/M. 1992, S. 235.