



## Verdrängte Natur im Subjekt

### Nietzsches und Freuds Konzepte von 'erster' und 'zweiter Natur'

Norbert Rath

Zitation: Rath, Norbert (2016): *Verdrängte Natur im Subjekt. Nietzsches und Freuds Konzepte von 'erster' und 'zweiter Natur'*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*

© 2016 bei [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de), Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Der Begriff einer menschlichen Natur beginnt seine Karriere im griechischen Kulturraum des fünften vorchristlichen Jahrhunderts, in einer Epoche schneller sozialer, wirtschaftlicher, politischer und geistiger Veränderungen. Im ersten Jahrhundert vor Chr., bei Cicero, findet sich dann zuerst die Erziehung und Bildung legitimierende Formel von der Gewohnheit als einer 'zweiten Natur'. Zugleich spricht Cicero von den Ergebnissen menschlicher Tätigkeit als einer 'zweiten Natur' innerhalb der ersten, aus sich selbst heraus seienden Natur. Seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts wird 'zweite Natur' zu einem Schlüsselbegriff der Anthropologie, der Ästhetik und der Kulturtheorie, etwa für Rousseau, Hölderlin, Schelling und Hegel.<sup>1</sup> Im Naturerleben, in Kunstwerken, in der Gewohnheit sittlichen Handelns, im Rechtssystem und im Staat könne sich – so ihre unterschiedlich akzentuierenden Ansätze – eine neue Natur als vermittelte Unmittelbarkeit auf tun, als eine die Entzweiungen der Moderne überwindende, Sinn stiftende und versöhnende Einheit. Hegel bestimmt 'zweite Natur' als vergegenständlichte Subjektivität (z. B. in Kunstwerken) und als in die Subjekte einverlebte Objektivität (z. B. durch Erziehung). Marx betont die subjekt- und geschichtskonstitutive Rolle der menschlichen Arbeit und kritisiert die 'Naturwüchsigkeit' der gesellschaftlichen Verhältnisse und den quasi natürlichen Schein der Ware und des Tausches. Soziale und ökonomische Strukturen, ja die Gesellschaft insgesamt werden in der Tradition von Marx deutbar als eine Art von 'zweiter Natur'. Ihre Mitglieder laufen Gefahr, dass sie zu bloßen Anhängseln des Produktions-

---

<sup>1</sup> Siehe zur Bedeutung und theoriestrategischen Verwendung der Begriffe 'Gewohnheit' und 'zweite Natur' bei Schelling, Hegel, Marx und Adorno die Dissertationen von Ch. Thein: *Subjekt und Synthesis. Eine kritische Studie zum Idealismus und seiner Rezeption bei Adorno, Habermas und Brandom*, Würzburg 2013, bes. 225 ff., 294 ff., und von M. Puzic: *Spiritus sive Consuetudo. Überlegungen zu einer Theorie der zweiten Natur bei Hegel*, Würzburg 2016. – Vgl. auch N. Rath: *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Münster usw. 1996.

prozesses werden, insofern sie durch eine „zweite Natur gefesselt werden, die viel gewalttätiger ist als die erste, und zwar, weil das Subjekt sich in ihr vergegenständlicht hat.“<sup>2</sup> Nietzsche thematisiert das fragwürdige Naturverhältnis des ‚nicht festgestellten Tiers‘ Mensch. In den Charakterzügen des Individuums und in den Lebensformen der Kultur stecken, so zeigt er, vergessene Naturanteile. Die kulturtheoretischen Schriften Freuds entwickeln das Konzept einer Wiederkehr der verdrängten Natur inmitten der fassadenhaften Kultur des nur oberflächlich zivilisierten Triebwesens Mensch. Horkheimer und Adorno führen diese scheinbar auseinanderweisenden Bestimmungen in der dialektischen Anthropologie der *Dialektik der Aufklärung* wieder zusammen.

## Lebensformen als ‚zweite Natur‘ – Nietzsche <sup>3</sup>

‚Zweite Natur‘ gehört zu den Formeln der Selbstdeutung Nietzsches. In Briefen spricht er vom Gegensatz seiner ‚ersten‘ und ‚zweiten Natur‘:

*„Was geht es mich an, wenn meine Freunde behaupten, diese meine jetzige ‚Freigeisterei‘ sei ein excentrischer, mit den Zähnen festgehaltener **Entschluß** und meiner eigenen Neigung abgerungen und angezwungen? Gut, es mag eine ‚zweite Natur‘ sein: aber ich will schon noch beweisen, daß ich mit dieser zweiten Natur erst in den eigentlichen **Besitz** meiner ersten Natur getreten bin.“<sup>4</sup>*

Das ist Anfang Dezember 1882 geschrieben; im August 1882 war *Die fröhliche Wissenschaft* erschienen. In der Krise, in die Nietzsche nach dem Bruch mit Lou von Salomé und Paul Rée geraten ist, will er sich erst recht an seine ‚freigeistige‘ Schriftstellerei, an sein moral- und kulturkritisches Denken halten. Er wendet in solchen Äußerungen ein Konzept auf die Deutung des eigenen Selbst an, das er bereits in der zweiten und dritten der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* (1873/74) im Zuge seiner Kritik an ‚lebensfeindlichen‘ Formen der Historie und der Erziehung entwickelt hatte: das Konzept eines notwendigen Verwiesenseins auf Lebensformen, auf Formationen zweiter Natur.<sup>5</sup>

*„Wir bringen es im besten Falle zu einem Widerstreite der ererbten, angestammten Natur und unserer Erkenntniss, auch wohl zu einem Kampfe einer neuen strengen Zucht*

---

<sup>2</sup> Alfred Schmidt, in: *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre Kapital*, hg. von W. Euchner und A. Schmidt, Frankfurt 1968, S. 57. – Vgl. auch A. Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt am Main – Köln, 4. Auflage 1993, bes. S. 63 ff.

<sup>3</sup> Nietzsche wird im Folgenden mit Band- und Seitenangabe zitiert nach der Ausgabe: Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. v. G. Colli / M. Montinari, München 1980. – Vgl. zum Naturbegriff Nietzsches W. Gebhardt: *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*, Berlin – New York 1983.

<sup>4</sup> Brief an Hans von Bülow, in: F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe in acht Bänden, hg. von G. Colli / M. Montinari, Bd. 6, S. 290.

<sup>5</sup> Vgl. R. Reuber: *Ästhetische Lebensformen bei Nietzsche*, München 1989, 1-10, 152-160.

*gegen das von Alters her Angezogene und Angeborne, wir pflanzen eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinct, eine zweite Natur an, so dass die erste Natur abdorrt.“*  
(KSA 1, 270; *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*)

Das Eingebundensein in historische Verkettungen bleibe bestehen: "wir sind nun einmal die Resultate früherer Geschlechter" (ebd.). Was allenfalls möglich scheint, ist ein Experimentieren mit einer 'zweiten Natur':

*„Es ist ein Versuch, sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt – immer ein gefährlicher Versuch, weil es so schwer ist eine Grenze im Verneinen des Vergangenen zu finden, und weil die zweiten Naturen meistens schwächer als die ersten sind. [...] es giebt sogar für die Kämpfenden, für die, welche sich der kritischen Historie zum Leben bedienen, einen merkwürdigen Trost: nämlich zu wissen, dass auch jene erste Natur irgend wann einmal eine zweite Natur war und dass jede siegende zweite Natur zu einer ersten wird. – “* (ebd.)<sup>6</sup>

Nietzsche kritisiert mit diesem Konzept die für das 'Leben' schädliche Funktion der historischen Wissenschaften: Die Gewöhnung an eine dem Historismus verpflichtete, relativistische Weltsicht werde

*„allmählich zu einer zweiten Natur, ob es gleich ausser Frage steht, dass diese zweite Natur viel schwächer, viel ruheloser und durch und durch ungesünder ist, als die erste. Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum“* (1, 272).

Die Kritik an einer positivistischen, unlebendigen Historie weitet sich zur Kritik an der modernen Bildung überhaupt:

*„unsere moderne Bildung ist eben deshalb nichts Lebendiges, [...] sie ist gar keine wirkliche Bildung, sondern nur eine Art Wissen um die Bildung“* (1,273).

Zum Gegenbild dieser äußerlich bleibenden und unnatürlichen Bildung wird die klassische und vor-klassische griechische Bildungswelt, als eine nicht zerspaltene – in Hegelscher Sprache gesagt – 'sittliche Totalität', als substantielle Lebensform. Für Nietzsche bleibt durch alle Phasen und Wandlungen seines Denkens hindurch ein zentraler Bezugspunkt bestehen:

---

<sup>6</sup> Die Kritik an der Bildungswelt als einer "second hand world" findet sich bereits bei B. G. Niebuhr: Brief an F. H. Jacobi vom 21. 11. 1811 (Niebuhr: *Briefe*, hg. v. D. Gerhard/W. Norvin, Bd. II, 1929, 237 f.).

*„der griechische Begriff der Cultur [...] als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Aussen, ohne Verstellung und Convention, der Cultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen“ (1,334).*

Denker der Modernität ist Nietzsche von einem der Moderne entgegengesetzten archimedischen Punkt aus: vom Standpunkt einer antiklassizistisch verstandenen, zum Ideal überhöhten altgriechischen Kultur aus. Auch das Ziel der späteren moral- und kulturkritischen Schriften Nietzsches bleibt immer die Vorbereitung einer erneuerten "Cultur als einer neuen und verbesserten Physis" (1, 334 f.; vgl. 1, 361 f.). Ihm gilt zwar nicht – wie Rousseau – Kultur überhaupt als verhängnisvolle Fehlentwicklung des Naturwesens Mensch, wohl aber die Kulturgeschichte der letzten zweitausend Jahre als 'widernatürlich'. Der Kulturhochmut des modernen Bildungsbürgers erscheint ihm daher als geradezu grotesk. Dieser Bildungsphilister scheine

*„der horchenden Natur rings umher zuzurufen: 'wir sind am Ziele, wir sind das Ziel, wir sind die vollendete Natur.'" Nietzsche kommentiert: "Ueberstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rasest! Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigne." (1, 313)*

Wissensanhäufung verleihe nur Prothesen, wahre Bildung hingegen sei "Nachahmung und Anbetung der Natur, wo diese mütterlich und barmherzig gesinnt ist, sie ist Vollendung der Natur, wenn sie ihren grausamen und unbarmherzigen Anfällen vorbeugt und sie zum Guten wendet" (1, 341). Der schon bei Demokrit und Aristoteles auftauchende Gedanke, dass die Erziehung eine Natur erschaffe („*physiopoieia*"), wird von Nietzsche zur Kritik an der Erziehungswirklichkeit der Gymnasial- und Hochschulausbildung in Deutschland umgemünzt. Ein 'unzeitgemäßer' Philosoph – Schopenhauer – erscheint dem Dreißigjährigen eine Zeitlang als der wahre Erzieher. Eine Erziehung, die auf bloße Gelehrsamkeit, auf die Produktion von Wissen und Wissenschaftlern abzielt, gilt ihm dagegen als lebensfeindlich. Es komme stattdessen darauf an, den 'Genies' zu folgen, die "die Natur durch neue lebendige Natur vermehren" wollen (1, 399 f.). Erst sie seien

*„jene wahrhaften **Menschen, jene Nicht-mehr-Thiere, die Philosophen, Künstler und Heiligen**; bei ihrem Erscheinen und durch ihr Erscheinen macht die Natur, die nie springt, ihren einzigen Sprung und zwar einen Freudesprung, denn sie fühlt sich zum ersten Male am Ziele“ (1, 380).*

Die Assoziation an das spätere Konzept des 'Übermenschen' liegt hier nahe, auch an Formulierungen, in denen die Natur als Züchterin des Menschen erscheint (vgl. 5, 291; 7, 333 f.). Deutlich wird bereits an solchen Stellen, dass Nietzsches Begriff der Natur zurückgreift auf antike Vorstellungen einer machthabenden und alles umgreifenden Kosmos-Natur, gegenüber der menschlicher Hoch-

mut unangebracht ist.<sup>7</sup> Auch jüdisch-christliche Motive wie das von der Auferstehung der gefallenen Natur klingen – gegen die Darstellungsabsicht Nietzsches – an, wenn er

*„jene endliche und höchste Menschwerdung, nach welcher alle Natur hindrängt und -treibt, zu ihrer Erlösung von sich selbst“* beschwört oder davon spricht, *„wie wir sammt aller Natur uns zum Menschen hindrängen, als zu einem Etwas, das hoch über uns steht“* (1, 382 u. 378).

Ein Gedanke der Genie-Ästhetik wird hier weitergetrieben und übersteigert: der vom Künstler als Quasi-Schöpfer, dem naturgleich Schaffenden, dem alter deus. Im großen Genius, das ist die Vorstellung Nietzsches, kommt die Natur über sich hinaus, wird sie potenziert, 'verklärt', 'erlöst von sich selbst'. Hier zeigt sich der latent ästhetisierende Zug seiner frühen Wissenschafts- und Bildungskritik. Später hat Nietzsche allerdings selbst das romantische Genie-Konzept einer scharfen Kritik unterzogen und 'ästhetische Lebensformen' und 'Lebenskunst' gegenüber dem Kunstwerk des Genies aufgewertet. Aber beim jungen Nietzsche wird der ästhetizistische Unterton zuweilen sogar zum Hauptton, so in der vierten *Unzeitgemäßen Betrachtung*, wo "die Stimme der Kunst Wagner's" als "Lichtbringer" zum potenziellen Publikum sprechen darf:

*„Wagt es zu eurem Heil und lasst einmal das trüb erleuchtete Stück Natur und Leben, welches ihr allein zu kennen scheint; ich führe euch in ein Reich, das ebenfalls wirklich ist [...]. Die Natur ist nach innen zu viel reicher, gewaltiger, seliger, furchtbarer, ihr kennt sie nicht, so wie ihr gewöhnlich lebt; lernt es, selbst wieder Natur zu werden und lasst euch dann mit und in ihr durch meinen Liebes- und Feuerzauber verwandeln.“* (1, 464).

Man möchte hier der späteren Selbstkritik Nietzsches (1885/86) nicht widersprechen:

*„Wenn ich einstmals das Wort 'unzeitgemäß' auf meine Bücher geschrieben habe, wie viel Jugend, Unerfahrenheit, Winkel drückt sich in diesem Worte aus! Heute begreife ich, daß mit dieser Art Klage Begeisterung und Unzufriedenheit ich eben damit zu den Modernsten der Modernen gehörte.“* (12, 165)

Bereits in der *Geburt der Tragödie* (1872) hatte Nietzsche die Erfahrung der Traumwelten und des Scheins der Kunst zur Kritik an der Wirklichkeit des Wirklichen herangezogen:

---

<sup>7</sup> Vgl. KSA 5, 357: „Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit“. – Oswald Spengler, möglicherweise von Nietzsche beeinflusst, spricht ausdrücklich von einer „Rache der Natur“ (*Der Mensch und die Technik, Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931, 55 f.); ähnliche Formulierungen finden sich bei Ludwig Klages, Theodor Lessing und Max Horkheimer.

*„Der philosophische Mensch hat sogar das Vorgefühl, dass auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite ganz andre verborgen liege, dass also auch sie ein Schein sei“ (1, 26).*

In späteren Schriften erscheint die Kunst nicht mehr als ein Fingerzeig auf eine tiefere Wirklichkeit. Nicht dass sie eine 'zweite Natur' oder eine 'zweite Wirklichkeit' sei oder gebe, wird ihr nachgerühmt, sondern gerade ihre **"Abweichung von der Natur"**, "Unnatur" (3, 435). Der späte Nietzsche plädiert nicht mehr für Kunst als eine 'andere Natur', sondern für "eine **andre** Kunst [...] eine Kunst für Künstler, **nur für Künstler!**" (6, 438; 1888). Wohl aber können philosophische Werke als organische Ganzheiten betrachtet werden:

*„wie sie [die Philosophen] selber durch und durch Person sind, so wachsen auch alle ihre Einsichten und Kenntnisse wieder zu einer Person zusammen, zu einem lebendigen Vielfachen, dessen einzelne Theile von einander abhängen, in einander greifen, gemeinsam ernährt werden“ (2, 626).*

Charakteristisch ist jeweils die Konkretion in Nietzsches Rede von 'zweiter Natur' und ähnlichen Formeln. Dergleichen muss sich für ihn an Personen, Lebensvollzügen, Verhaltensweisen, spezifischen Prägungen zeigen lassen; sein Konzept des Übergangs von 'erster' in 'zweite Natur' ist keineswegs abstrakt. Vom soldatischen Drill des Marschierens etwa heißt es:

*„Und plötzlich wiederum merkt man, daß aus den künstlich eingeübten Bewegungen bereits wieder eine neue Gewohnheit und zweite Natur geworden ist“ (1, 684).*

Noch wichtiger als die Kunst ist Nietzsche die Lebenskunst; für sie ist Gewöhnung und Umbildung im Sinne des Einverleibens einer 'zweiten Natur' vonnöten:

*„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. Hier ist eine grosse Masse zweiter Natur hinzugebracht worden, dort ein Stück erster Natur abgetragen: – beidemale mit langer Uebung und täglicher Arbeit daran.“ (3, 530).*

Das antike Ideal der Selbsterziehung wird hinter solchen Ausführungen sichtbar. Es gibt aber auch zwei von Nietzsche kritisch betrachtete Extreme der Selbstveränderung: zum einen das Erstarren in der eigenen Berufsrolle, zum andern das ständige Wechseln von einer Rolle in die andere:

„fast alle Europäer verwechseln sich in einem vorgerückteren Alter mit ihrer Rolle, sie selbst sind die Opfer ihres 'guten Spiels' [...]. Tiefer angesehen, ist aus der Rolle wirklich Charakter **geworden**, aus Kunst Natur.“ Problematisch sei aber auch die Schauspielerrei: "wo der einzelne überzeugt ist, ungefähr Alles zu können, ungefähr **jeder Rolle gewachsen** zu sein, wo Jeder mit sich versucht, improvisirt, neu versucht, mit Lust versucht, wo alle Natur aufhört und Kunst wird" (3, 595 f.).

Das angemessene Verhältnis zur Natur ist ein Zentrum, um das die Überlegungen Nietzsches kreisen. An alle Gestaltungen der Kultur richtet er die – ursprünglich sophistische – Frage, ob sie nicht *thesei* seien, gemacht, nicht aus sich selbst heraus bestehend. Aber für ihn ist nicht, wie für die Sophisten und die Kyniker, die *physis* ein unwandelbares und sicheres Gehäuse und zugleich Richtmaß des Lebens.<sup>8</sup> Die Kritik an der Kultur wird bodenlos, weil sie keinen unveränderlichen Punkt, der dem Anspruch nach allen Lebensformen unangreifbar und außerhistorisch vorausliegt, mehr angeben kann. Auch die Orientierung an einem heroisch verbrämten archaischen Griechentum und seinen Meisterdenkern wie Heraklit kann nicht den gewünschten absoluten Bezugspunkt abgeben. Denn allzu deutlich ist ja, dass sie eine Orientierung aus der Negation heraus ist, aus der Abwertung und Ablehnung der eigenen, zeitgenössischen Zivilisation und der Moderne, einschließlich protestantischer Moral, idealistischer Metaphysik und politischen Emanzipationsbewegungen. Das Ungenügen an den lebensfeindlichen 'Lebensformen' der eigenen Kultur kann ideologiekritisch auftreten als eine Kritik der abgelebten Gewohnheiten einer Kultur, etwa an ihren Sprach- und Denkgewohnheiten. Mit Montaigne wollte Nietzsche es halten, „wenn die Aufgabe gestellt wäre, es sich auf der Erde heimisch zu machen“ (1, 348). Dessen Moralistik konnte, ebenso wie die naturrechtliche Kritik Rousseaus, noch anschließen an den festen Punkt eines in einer allgemein anerkannten Metaphysik verankerten Naturbegriffs. Einen solchen Fixpunkt gibt es für Nietzsches Denken nicht mehr. Es ist zerfallen sowohl mit den Formationen 'zweiter Natur' wie mit ihrer vorgebliebenen, vor dem perspektivischen Blick sich auflösenden Basis 'erster Natur'.

Die physikalische „'Gesetzmäßigkeit der Natur' [...] besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten 'Philologie', – sie ist kein Thatbestand, kein 'Text', vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachtung und Sinnverdrehung“ (5, 37; 1886).

Das gilt aber auch für Nietzsches eigene Deutung in *Jenseits von Gut und Böse* (I 22), wonach „aus der gleichen Natur und im Hinblick auf die gleichen Erscheinungen, gerade die tyrannisch-rücksichtenlose und unerbittliche Durchsetzung von Machtansprüchen herauszulesen“ sei (KSA 5,

---

<sup>8</sup> Vgl. zu Nietzsches Stellung zum Kynismus: H. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München 1979, 43 ff.

37). Auch eine Interpretation auf der Grundlage des Willens oder vielmehr der „Willen zur Macht“ (von denen es bei Nietzsche mehrere gibt) ist „nur Interpretation“ (ebd.)<sup>9</sup>.

*Die Philosophie „schafft immer die Welt nach ihrem Bilde, sie kann nicht anders; Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur 'Schaffung der Welt', zur causa prima.“ (5, 22)*

Für Nietzsches Denken, das die Übergänge, Verästelungen, Transformationen von 'erster' in 'zweite' und 'zweiter' in 'erste Natur' verfolgt, muss die begriffliche Sprache von besonderem Interesse sein. In seiner frühen, von ihm selbst nicht veröffentlichten Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1, 873-890) wird die Geburt aller Begrifflichkeit aus dem Geiste der Metaphorik behauptet.

*„Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben“ (1, 880 f.).*

Die Verpflichtung, wahrhaft zu sein, löst sich in dieser Perspektive auf in die „Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen“ (1, 881). Das Vergessen dieses Zusammenhangs erst leitet hin zum „Gefühl der Wahrheit“ (1, 881). Ironisch bemerkt Nietzsche:

*„Als Baugenie erhebt sich solcher Maassen der Mensch weit über die Biene: diese baut aus Wachs, das sie aus der Natur zusammenholt, er aus dem weit zarteren Stoffe der Begriffe, die er erst aus sich fabriciren muss. Er ist hier sehr zu bewundern – aber nur nicht wegen seines Triebes zur Wahrheit, zum reinen Erkennen der Dinge.“ (1, 882)*

In der Entwicklung der Begrifflichkeit, der wissenschaftlichen Terminologien arbeitet wiederum ein Mechanismus des Umgestaltens von 'erster Natur' in 'zweite', wobei diese 'zweite Natur' sich selbstständig und, als verfestigtes Gehäuse, den Menschen einschließt. Die Umwandlung von Bildern in Begriffe macht

*„etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue*

---

<sup>9</sup> G. Abel: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2., erweiterte Auflage, Berlin/ New York 1998.



*Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Feste, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische.“ (1, 881 f.).*

Der Reduktionismus dieser 'genealogischen' Erklärung der Sprach- und Begriffswelten hat einen ästhetisierenden Unterton: Es ist die menschliche Produktivität, die unsere Verarbeitungsweisen von Realität, von der Anschauung in Bildern über die Sprache bis zur Wissenschaft und Kunst entscheidend prägt, nicht eine 'wirkliche Wirklichkeit':

*„Jener Trieb zur Metaphernbildung, jener Fundamentaltrieb des Menschen, den man keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde, ist dadurch, dass aus seinen verflüchtigten Erzeugnissen, den Begriffen, eine reguläre und starre neue Welt als eine Zwingburg für ihn gebaut wird, in Wahrheit nicht bezwungen und kaum gebändigt. Er sucht sich ein neues Bereich seines Wirkens und ein anderes Flussbette und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst.“ (1, 887).*

In der mythischen Vorstellung einer von Göttern und Nymphen belebten Natur findet Nietzsche sein Konzept einer zurechtgelegten, menschlichen Zwecksetzungen entsprechend konstruierten Wirklichkeit vorgeprägt, einer Wirklichkeit, die immer neu interpretationsbedürftig bleibt:

*„wenn die Göttin Athene selbst plötzlich gesehen wird, wie sie mit einem schönen Gespann in der Begleitung des Pisistratus durch die Märkte Athens fährt – und das glaubte jeder ehrliche Athener – so ist in jedem Augenblicke, wie im Traume, alles möglich, und die ganze Natur umschwärmt den Menschen, als ob sie nur die Maskerade der Götter wäre“ (1, 887 f.).*

Durch die modernen Begriffe von Natur ist demgegenüber das Konzept der natürlichen Wirklichkeit in einer für Nietzsche unerträglichen Weise eingeengt.

Es versteht sich, dass ein solcher Entwurf, nach dem die aus der Zurechtmachung der Natur entstandene Sprache und Begrifflichkeit ihrerseits Natur wieder ummodelliert, einem Denken als relativistisch und bodenlos erscheinen muss, das seinerseits auf eine in Strukturen der Sprache auffindbare Rationalität setzt. Habermas hat – nach einigen eher zurückhaltenden Bemerkungen in *Erkenntnis und Interesse*<sup>10</sup> – in Nietzsche, als dem Stammvater der paradoxen Moderne, den philosophischen Hauptgegner seiner Verteidigung der Rationalität und der aus ihr abgeleiteten Emanzipationsper-

---

<sup>10</sup> Frankfurt am Main 1970, S. 353.

spektiven ausgemacht. In *Der philosophische Diskurs der Moderne* rechnet er ab mit ihm und mit denen, die auf ihn als den Urheber der totalisierenden Vernunftkritik in der Moderne zurückgreifen, ob es sich nun um Heidegger, Bataille, Derrida oder Foucault handelt. Sogar seine philosophischen Lehrer Horkheimer und Adorno werden hier kritisiert, insoweit sie den Sirenengesängen Nietzsches folgen.<sup>11</sup> Habermas vernachlässigt dabei literarische und rhetorische Aspekte in der philosophischen Prosa Nietzsches und geht darüber hinweg, dass Philosophie für diesen zunächst einmal Konstruktionen, Zurechtlegungen und nicht 'Wahrheiten' vermittelt. Adorno dagegen tritt dafür ein, dass Nietzsche zu den Protagonisten einer Kritischen Theorie gehöre, in die es die Einsichten einer avantgardistischen Moderne einzubringen gelte. Er will auf die phänomenorientierte Sensibilität von dessen Denkens nicht verzichten. Von Nietzsche her gedacht ist die Forderung Adornos, es komme darauf an, "die geheime Affinität des Kunstwerks zur Natur [...] dem philosophischen Begriffe mitzuteilen"<sup>12</sup>. Habermas steht solchen Formulierungen distanziert gegenüber. Er verweist dagegen – nicht zu Unrecht – auf Widersprüche, auf das Unausgewiesen-Bleiben von Basisannahmen, auf irrationalistische Züge und den Ersatz von Argumentation durch Suggestion bei Nietzsche selbst und vielen seiner Nachfolger.

Die Unausweichlichkeit der Rhetorik für ein jedes seiner selbst bewusstes Sprechen behauptet Nietzsche in seiner *Rhetorik*-Vorlesung:

*„Es ist aber nicht schwer zu beweisen, [...] dass die Rhetorik eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel ist, am hellen Licht des Verstandes. Es giebt gar keine unrhetorische 'Natürlichkeit' der Sprache, an die man appelliren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten.“*<sup>13</sup>

In diesem Zusammenhang ließe sich die These einer inhaltlichen Bedeutung der Art und Weise, wie Nietzsche schreibt, entwickeln. Aphoristik, Rhetorik und literarische Formen sind bei ihm höchst bewusst eingesetzt und führen jeweils spezifische Bedeutungselemente mit sich. Unter den zahlreichen Reflexionen auf Stil und Form sei auf eine Bemerkung zu Epikurs Stil hingewiesen:

*„Er glaubte zur Natur zurückzukehren, weil er schrieb, wie es ihm einfiel. [...] Die 'Natur', die er erreichte, war der durch Gewohnheit angezogene Instinkt für den Stil. Man nennt dies Naturalisieren [...]. Die Stoiker und Rousseau sind im gleichen Sinne Naturalisten: Mythologie der Natur!“* (8, 405; 1876/77).

---

<sup>11</sup> J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, S. 130-157.

<sup>12</sup> M. Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd. 12: Nachgelassene Schriften 1931-1949, hg. v. G. Schmid Noerr, Frankfurt 1985, 260. (Der hier zitierte Text stammt offenbar von Adorno.)

<sup>13</sup> F. Nietzsche: *Rhetorik*, in: Nietzsche's Werke XVIII, Philologica II, hg. v. O. Crusius, Leipzig 1912. – Pointiert sagt Hans Blumenberg: „Rhetorik ist das Wesen der Philosophie Nietzsches“ (*Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main 1979, S. 272).

Wieder einmal sucht Nietzsche hier unter der Decke des als Natur Angenommenen Erziehung und ihre Früchte zu finden; Natur erweist sich, wie so oft, als 'zweite Natur'. Nietzsche unterscheidet zwischen 'zweiter Natur' und 'zweiter Welt': Der Traum, die Sprache, die Kunst können 'zweite Welten' ausbilden und sind darum auch für die Entstehung der 'Hinterwelten' der Metaphysik mitverantwortlich.<sup>14</sup> Von 'zweiter Natur' hingegen ist nur dort die Rede, wo statt 'Natur' auch 'Wesen' oder 'Wesensart' gesagt werden könnte. Eine zweite Prägung kann der Mensch durch Erziehung erwerben, so dass er selber diese 'zweite Natur' aufnimmt, selber dazu wird; eine 'zweite Welt' dagegen bleibt ihm immer in irgendeiner Weise äußerlich. Die durch Schelling und Hegel vorgenommene Übertragung des Begriffs der 'zweiten Natur' auf Objektivierungen wie Staat und Recht vollzieht Nietzsche nicht mit.

Sittlichkeit erscheint auch bei Nietzsche als eine Art 'zweiter Natur', allerdings fast im Gegensinn zu Hegel: eher als Ergebnis objektiven Ungeistes denn als Ausdruck objektiven Geistes; nicht als Kategorie einer harmonischen Übereinstimmung von subjektivem Handeln und gesellschaftlich vorgegebenen Normen, sondern als ein Moloch, dem die Naturhaftigkeit des Naturwesens Mensch ständig geopfert wird. So heißt es in der *Morgenröthe* (1881), irgendeinem Trieb hänge sich

*„entweder ein gutes oder ein böses Gewissen an! An sich hat er, wie **jeder Trieb**, weder diess noch überhaupt einen moralischen Charakter und Namen, noch selbst eine bestimmte begleitende Empfindung der Lust oder Unlust: er erwirbt diess Alles erst, als seine zweite Natur, wenn er in Relation zu schon auf gut und böse getauften Trieben tritt“* (3, 45).

Der späte Nietzsche erklärt in aller Schärfe: "Der Begriff 'Sünde' erfunden sammt dem zugehörigen Folter-Instrument, dem Begriff 'freier Wille', um die Instinkte zu verwirren, um das Misstrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen!" (6, 374; *Ecce homo*, 1888) Die Einpflanzung von Gewissensbissen, Reue und Schuldbewusstsein benötige zu deren voller Funktionsfähigkeit eine Stütze in der illusionierten 'anderen Welt' eines Jenseits:

*Der „ethische Lehrer [...] erfindet ein zweites und anderes Dasein und hebt mittelst seiner neuen Mechanik dieses alte gemeine Dasein aus seinen alten gemeinen Angeln.“*  
(3, 371)

---

<sup>14</sup> Vgl. KSA 1, 887 und 2, 30 (Sprache als zweite Welt); 5, 36 („Zeichen-Welt“ philosophischer Begriffe); 1, 26 und 2, 27 (Traum als zweite Welt); 1, 44 (Musik und Lyrik als zweite Welt); 1, 26 (zweite verborgene Wirklichkeit); 2, 27; 2, 29; 3, 371; 3, 577 (Metaphysik als zweite Welt bzw. zweites Dasein); 13, 53 (1887/88) („scheinbare innere Welt“, der äußeren Welt vergleichbar).

Die Moralkritiker und Moralisten der Gegenwart sollen sich – einer anderen Passage der *Fröhlichen Wissenschaft* zufolge – nicht mehr auf die alten Zweckbündnisse einlassen, die mit der Erfindung einer zweiten Welt und der Inkorporierung einer 'zweiten Natur' arbeiten und auf biedere Metaphysik und pädagogisch nützliche Moral abzielen: "Es giebt noch eine andere Welt zu entdecken – und mehr als eine! Auf die Schiffe, ihr Philosophen!" (3, 530) Gemeint ist hier eine andere moralische Welt. Als Kolumbus einer neuen Moral mag Nietzsche sich selbst phantasiert haben. Hier liegen zugleich fatale Züge der Geschichte seiner Wirkung, die zumindest in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch die Geschichte eines gezielten Missverstehen-Wollens gewesen ist, wenn Figuren wie Mussolini, Goebbels oder Himmler sich auf den Denker berufen haben.<sup>15</sup>

Vor allem im Spätwerk mehren sich die schrillen Töne gegenüber dem Christentum. Die Formel Nietzsches für dieses ist die einer "**Natur-Entwertung durch Moral-Transscendenz**" (12, 542 (1887)).

*„Die Natur ist in dem Maaße mißgünstig beurtheilt als man die Widernatur eines Gottes zu Ehren gebracht hat. 'Natur' wurde so viel wie 'verächtlich' 'schlecht' ... Das Verhängniß eines Glaubens an die **Realität der höchsten moralischen Qualitäten als G o t t**: damit waren alle wirklichen Werthe geleugnet und grundsätzlich als Unwerthe gefaßt. So stieg das **Widernatürliche** auf den Thron. Mit einer unerbittlichen Logik langte man bei der absoluten Forderung der **Verneinung der Natur** an.“* (12, 541 f.).

Demgegenüber sieht der 'Umwerter aller Werte' seine Aufgabe in der Destruktion christlicher und idealistischer Metaphysik- und Morallehren. Die Bildungs- und Kulturkritik des frühen Nietzsche hat sich ausgeweitet. Eine Kritik und Verabschiedung der epochalen Religion des Christentums und der mit ihr verbundenen Veränderungen innerhalb der Subjektivität gilt dem späten Nietzsche als vorrangige Aufgabe:

*„Den Menschen nämlich zurückzuübersetzen in die Natur; über die vielen eitlen und schwärmerischen Deutungen und Nebensinne Herr werden, welche bisher über jenen ewigen Grundtext homo natura gekritzelt und gemalt wurden; machen, dass der Mensch fürderhin vor dem Menschen steht, wie er heute schon, hart geworden in der Zucht der Wissenschaft, vor der **anderen** Natur steht, mit unerschrocknen Oedipus-Augen und verklebten Odysseus-Ohren, taub gegen die Lockweisen alter metaphysi-*

---

<sup>15</sup> Eine ideologiekritische Aufarbeitung der Geschichte der Rezeption Nietzsches in Deutschland bietet das materialreiche Werk von St. E. Aschheim: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Deutsch von K. Laermann, Stuttgart – Weimar 1996.

*scher Vogelfänger, welche ihm allzulange zugeflötet haben: 'du bist mehr! du bist höher! du bist anderer Herkunft!' – das mag eine seltsame und tolle Aufgabe sein, aber es ist eine **Aufgabe**".<sup>16</sup>*

Es ist zumindest eine paradoxe Aufgabe. Denn der Kritiker, der den Menschen so entschlossen in Natur zurückübersetzen will, ist zugleich ein Vogelfänger, der ihm zuflötet: 'du bist mehr! du kannst höher gelangen! du kannst die Brücke zum Übermenschen sein!' Auch die Moral- und Metaphysikkritik Nietzsches hat ihre „Lockweisen“. An einem objektiven Standard ausweisen kann diese Kritik sich nicht mehr, begründen kann sie sich allenfalls noch via negationis. Denn „die Natur“, von der auch dieser Aphorismus redet, als wäre sie vorhanden und erkennbar, gibt es nach überzeugenden Darlegungen desselben Autors nur in unserer Vorstellung, als unsere Erfindung. Die Formulierung: den „Menschen nämlich zurückzuübersetzen in die Natur“ meint dann nichts anderes als die Einsicht, dass eine Selbstüberhebung des Naturwesens Mensch sowohl die herabgestufte Seite der Natur wie die heraufgestufte der Humanität falsch einschätzt. Wenn der Grundtext „homo natura“ – Mensch-Natur – heißt, dann dürfte darin der Satz des Protagoras stecken: 'Der Mensch ist das Maß aller Dinge', und zugleich der Gedanke: 'Die Natur ist das Maß des Menschen'. Aber wie kann dies als „ewiger Grundtext“ behauptet werden, wenn es auch wiederum nichts als ein Text ist? In den Bildern dieser Philosophie bricht sich die Reflexion wie in einem Spiegelkabinett. Ein letzter Grund, auch ein letzter Grundtext aber ist, gerade für Nietzsche, nicht mehr sichtbar und erreichbar. Was ist in der zitierten Passage mit der „anderen Natur“ gemeint? Vielleicht nichts anderes als die nichtmenschliche Natur? Dann wäre der Sinn, dass die Menschen – im Zeitalter des Darwinismus – sich selber in gleicher Weise als Objekte nehmen müssen, wie sie Pflanzen und Tiere zu Objekten ihrer Wissenschaft gemacht haben – eine mehr als problematische Maxime.

Was besagen die mythologischen Anspielungen? Der an der Sirenen-Insel vorüberfahrende Odysseus hatte, wenn man Homer Glauben schenken darf, gerade keine verklebten Ohren; vielmehr hörte er den Sirenen zu, hatte sich allerdings festbinden lassen, um ihnen zu entkommen.<sup>17</sup> Verstopfte Ohren hat dann erst der Odysseus des Kafkaschen Prosastücks; nur so kann er dem unwiderstehlichen „*Schweigen der Sirenen*“ entrinnen, indem er es nämlich nicht hört oder zumindest so tut, als könne er es nicht hören. Offenbar sind für Nietzsche die metaphysischen Sirenengesänge so anziehend, dass sich der Hörende taub gegen sie stellen muss, sich absichern muss in einer noch über die Sicherungen des Odysseus hinausgehenden Weise.

---

<sup>16</sup> KSA 5, 169 (*Jenseits von Gut und Böse*, VII 230; 1886).

<sup>17</sup> *Odyssee*, XII. Gesang, V. 177 ff. – Zum Sirenen-Motiv vgl. KSA 3, 623 f. u. 629; zu Odysseus: 3, 224.

Was heißt es schließlich, dass der in der Zucht der Wissenschaft gestählte Mensch "mit unerschrocknen Oedipus-Augen" vorzustellen ist? Im 'König Ödipus' des Sophokles sticht sich Ödipus am Ende die Augen aus, weil er die – von ihm selbst herausgefundene – Wahrheit über sich nicht sehenden Auges ertragen kann. Ödipus war der Rätsellöser, der auf die Frage der Sphinx geantwortet hat: „Es ist der Mensch.“ Der Grundtext „homo natura“, von dem Nietzsche spricht, ist mit hin schon in der Ödipus-Sage formuliert. „Homo natura“ ist also ein Grundtext des Rationalisierungsprozesses, in dem die mythischen Wesen ebenso untergehen wie die mythologischen und metaphysischen Denkweisen. Die Antwort einer fortschreitenden Aufklärung auf die Frage nach dem Furchterregenden in der Natur lautet ja seit Ödipus immer wieder: Es ist der Mensch. Der Mensch hat es hineingelegt, es ist sein Text, seine Interpretation.<sup>18</sup>

Die zitierte Passage bleibt mehrdeutig. Der Text spielt mit den Ambivalenzen, die er assoziiert und produziert. Offen bleibt insbesondere, wie die Bedeutung der Wissenschaft einzuschätzen ist, der an anderen Stellen bei Nietzsche der Prozess gemacht wird, weil gerade sie "eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte" bejahe.<sup>19</sup> Die Vieldeutigkeit aber ist bewusst hergestellt. „Viele eitle und schwärmerische Deutungen und Nebensinne“ werden geradezu herbeigezogen. Die Anspielungen und Mythenzitate sollen in ein unbeendbares Spiel verstricken, das des Interpretierens und Uminterpretierens. Aus diesem Spiel bestehen für Nietzsche Natur und Mensch. Der Grundtext ist immer schon Interpretation und diese wiederum Text. Die 'erste' und die 'zweite Natur' stehen in einer ständig oszillierenden Bewegung, sie gehen ineinander über und produzieren in diesem beständigen Ineinanderübergehen Sprache, 'Geist' und alle Kultur- und Lebensformen.<sup>20</sup> Das scheint die 'Weltformel' Nietzsches zu sein, das Weltbild eines konsequenten Philologen, dessen Leser sich in dem raffiniert konstruierten Spiegelkabinett seiner Schriften verirren sollen.

Bei Nietzsche kehrt das Problem der Sophistik wieder, dass aufklärerische Kritik wiederum in eine ideologische Rechtfertigung des Kritisierten umschlagen kann. Das hat M. Funke an Nietzsches Konzept des Willens zur Macht zeigen wollen; J. Salaquarda hat sich entschieden gegen diese These gewandt. Offenbar wiederholt sich in der Nietzsche-Rezeption immer wieder einmal der Streit über die Frage, ob Nietzsche als Gegenaufklärer oder als Aufklärer zu betrachten sei: Adorno gegen Lukács, Habermas gegen Adorno, Salaquarda gegen Funke usw.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. KSA 12, 140. – Vgl. J. Figl: Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass, Berlin-New York 1982.

<sup>19</sup> KSA 3, 577 (*Die fröhliche Wissenschaft*, V 344). Diese Passage zitiert Nietzsche auch in *Zur Genealogie der Moral* (1887), KSA 5, 400 f.

<sup>20</sup> Zur Metapher der „Oszillationen“ im Sinne von „Formen in Bewegung“, die „bestimmte Unbestimmtheiten“ konstituieren, vgl. D. Rustemeyer: *Oszillationen. Kultursemiotische Perspektiven* (Wittener Kulturwissenschaftliche Studien, Bd. 6), Würzburg 2006, 11 sowie 251 ff.

<sup>21</sup> Vgl. G. Lukács: *Nietzsche als Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode*, in: G.L.: *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke, Bd. 9, Neuwied - Berlin 1962, 270-350. Dagegen Th. W. Adorno: *Erpreßte Ver-*

Vielleicht beruhte die Berufung von irrationalistischer Lebensphilosophie, völkischer Zivilisationskritik und faschistischer Pädagogik und Ästhetik auf Nietzsche doch nicht allein auf Missverständnissen und Fälschungen? Allem Anschein nach erreicht Nietzsche auch als radikaler Aufklärer das Äußerste dadurch, dass er sich in Denkbewegungen der radikalen Gegenaufklärung hineinbegeben. Er versucht, Aufklärung wie Gegenaufklärung zu Ende zu denken. Darum bleibt ein schlichtes Bestehen auf der Etikettierung, er sei doch am Ende Aufklärer gewesen, ebenso hilflos wie eine eindimensionale Zurechnung zur Gegenaufklärung ungerecht wäre. Vielleicht hat in allen Phasen der Produktion Nietzsches ein Neben- und Gegeneinander zwischen dem Ideologen und dem Ideologiekritiker bestanden, ebenso ein Zugleich von Mythenkritiker und Mythenkonstrukteur. Nietzsche hat es wie kaum ein anderer verstanden, Ambiguitäten und Spannungen des modernen Bewusstseins aufzunehmen, auszuhalten, sie zu theoretisieren, ohne sie nach einer Seite hin aufzulösen. Ein 'lupenreiner' Aufklärer kann der Verteidiger der Sklaverei sicherlich nicht genannt werden; aber ebensowenig ist der Verfasser der *Genealogie der Moral* nur ein Obskurantist und Irrationalist. Im Paradox der von Bäumler bis Benjamin, von Spengler bis Adorno reichenden Wirkung Nietzsches kehrt das Paradox des Zugleich – fast möchte man sagen der Gleichrangigkeit – von Mythoskritik und -produktion, Ideologienentlarvung und -neubildung bei ihm wieder. Nietzsche lässt sich ohne Absicherungen auf die Widersprüche der Moderne ein.<sup>22</sup> Gerade wegen der Risiken, die dieses Denken eingeht, knüpfen die künstlerischen Avantgarden und die Dissidenten aller Spielarten seit dem ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts immer wieder daran an.

Nietzsches Denken arbeitet sich an Widersprüchen ab und lässt sie vielfach als solche stehen. Den Prägungen durch protestantische Erziehung, exzellente philologische Ausbildung, den Bildungskanon der Zeit, Schopenhauers Philosophie, Wagners Musik stehen Selbstprägungen entgegen, die das jeweils Vorgegebene bzw. Aufgenommene wiederum kritisch destruieren. In der Stellung zu Wagner zeigt sich besonders deutlich, welche Bandbreite Nietzsches Einschätzungen einnehmen können. Man könnte hier von einer sukzessive zum Austrag gekommenen Ambivalenz in der Bewertung Wagners sprechen. Was ihn an Wagner fasziniert, die Geschlossenheit und Mächtigkeit der Scheinproduktion, stößt ihn auch wieder ab, er durchschaut und verwirft diesen Schein als 'Mache'. Zu Nietzsches Produktivität gehört die Faszination durch Paradoxe, der Sinn für Widersprüche und Selbstwidersprüche.

---

söhnung, in: *Noten zur Literatur II*, Frankfurt am Main 1970, 152-187. – Zum Einfluss Nietzsches auf Horkheimer und Adorno: J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985, 130-157. – M. Funke: *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974. Dagegen J. Salasquarda: *Mythos bei Nietzsche*, in: H. Poser (Hg.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin-New York 1979, 174-198.

<sup>22</sup> Vgl. B. Neymeyr, [A. U. Sommer](#) (Hrsg.): *Nietzsche als Philosoph der Moderne*, Heidelberg 2012.

'Erste' und 'zweite' Natur verhalten sich in seiner Sicht nicht wie 'Basis' und 'Überbau', nicht wie Tiefen- und Oberflächenstruktur, nicht wie 'Festes' und 'Flüssiges', sondern interdependent und prozessual. Es sind (selber wieder interpretationsbedürftige) Deutungsmuster, die sich und einander in einem ständigen Prozess der Wechselwirkung verändern. In der Perspektive ihres Gewordenseins lässt sich zwischen Natur- und Kulturformen nicht mehr strikt unterscheiden, auch nicht zwischen Voraussetzungen und Resultaten philosophischen Denkens. Genesis und Geltung gehen ineinander über. Die Naturgeschichte kann zum Metaphern- und Begriffsarsenal für die Kulturgeschichte werden, und umgekehrt die Analyse von kulturellen Phänomenen zur Deutungsfolie für naturale Evolution. Problematisch bleibt Nietzsches Denken darin, dass es der Legitimation von gewaltförmigen Verhältnissen und Herrschaftsstrukturen als natürlich und alternativlos Vorschub leisten kann und – nach 1922 in Italien, nach 1933 in Deutschland – tatsächlich Vorschub geleistet hat. Entlarvung und Maskierung liegen bei Nietzsche näher beisammen als in jedem anderen Denken der Moderne. Mit der einen Hand reißt er der Herrschaft die Maske herunter, mit der andern rückt er ihr den Thron zurecht.

## Die Wiederkehr der verdrängten Natur - Freud

*„Naturam expelles furca, tamen usque redibit“.*<sup>23</sup>

Freud hat von sich gesagt, er verhalte sich abstinenter gegenüber Nietzsches Werken, um nicht durch ihre Lektüre vorschnell zu theoretischen Annahmen verleitet zu werden, die sich für ihn erst durch die eigene Forschung allmählich herstellen dürften. Überdies komme er wegen des Gewichts der aufgeworfenen Probleme nie über kurze Strecken der Lektüre hinaus. Sicherlich gibt es bei ihm zahlreiche Konzepte, zu denen sich Vorstufen bei Nietzsche auffinden lassen, und mehr, als er durch seine sparsamen Verweise auf diesen offengelegt hat. Im Unterschied zu Nietzsche hat Freud versucht, seine Ergebnisse in objektivierter Form und wissenschaftlich anschlussfähig vorzutragen.

---

<sup>23</sup> Freud wird im Folgenden mit Band- und Seitenangabe zitiert nach der Ausgabe: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. I - XVIII, hg. v. A. Freud u.a., Frankfurt am Main 1999. Das vorangestellte Horaz-Zitat (Episteln 1, 10. 24 f.) findet sich bei Freud Ges. WW VII 60; bei Horaz steht allerdings „recurret“, nicht, wie bei Freud, „redibit“. (*Treib die Natur mit der Forke aus, sie kehrt doch immer wieder.*) – Vor allem Freuds Briefwechsel mit Arnold Zweig gibt einigen Aufschluss über seine Stellung zu Nietzsche: Freud/Zweig: *Briefwechsel*, hg. v. E. L. Freud, Frankfurt am Main 1984, 35-37, 85-99, 135.



Sein Selbstbild ist das eines „Naturforschers“ (XV 58; vgl. XIV 123) und nicht das eines Philosophen. Gleichwohl könnten manche Sätze Nietzsches als Mottos über ganzen Strecken der theoretischen Bemühungen Freuds stehen; so der folgende:

*„Die vergessene Natur. – Wir sprechen von Natur und vergessen uns dabei: wir selber sind Natur, quand même – . Folglich ist Natur etwas ganz Anderes als Das, was wir beim Nennen ihres Namens empfinden.“* (KSA 2, 696)

Im Folgenden soll insbesondere auf Freuds Konzept der transformierten und 'verdrängten Natur' eingegangen werden. Es gibt nur eine einzige und überdies wenig hervorstechende Stelle in Freuds Werken und Briefen, wo die Formel 'zweite Natur' als solche auftaucht. Im Nachruf auf James J. Putnam sagt er:

*„Wer ihn persönlich näher kannte, mußte urteilen, daß er zu jenen glücklich kompensierten Personen vom zwangsneurotischen Typus gehörte, denen das Edle zur zweiten Natur und das Paktieren mit der Gemeinheit zur Unmöglichkeit geworden ist.“* (XII, 315)

Das bezieht sich zunächst auf Putnams Eintreten für die Psychoanalyse zu einem Zeitpunkt, an dem sie in Deutschland noch wenig anerkannt war. Dieses Eintreten erleichterte psychoanalytischen Denken den Zugang zum US-amerikanischen Geistesleben. Freuds wäre in den USA ohne das Eintreten von Hall und Putnam für seine Lehre so schnell nicht bekannt geworden. Insofern mag der zitierte Hinweis im Nachruf als Ausdruck persönlicher Dankbarkeit Freuds zu verstehen sein, zumal Freud darunter gelitten hat, dass er im deutschen Sprachbereich durchweg auf eine sehr ambivalente Resonanz stieß. 'Zweite Natur' meint im Nachruf auf Putnam nicht einfach 'Gewohnheit', sondern eher: 'Charakterzug', eine Prägung des Individuums, hinter die es nicht willentlich zurück kann. Der glückliche Ausgang einer Sozialisation wird hier so bezeichnet und damit die Möglichkeit festgehalten, dass die Formierung von Subjektivität nicht zu einer Deformation führen muss. 'Zweite Natur' in diesem Kontext ist als eine Natur verstanden, aus der der so Gewordene weder mehr hinauskommen kann noch will.

Aber das hinter solchen Formulierungen sichtbar werdende Menschenbild Freuds ist skeptisch. Edles in der Persönlichkeit kann nicht 'erste Natur' sein. Eine solche Auffassung ist der Rousseaus entgegengesetzt und kommt eher mit der anthropologischen Skepsis Kants oder Schopenhauers überein. Übrigens heißt es schon bei Aristoteles: „Ferner sind wir zu etwas fähig von Natur, edel

oder gemein dagegen werden wir nicht von Natur.“<sup>24</sup> Eine ursprünglich gute Natur des Menschen anzunehmen, ist Freud zufolge eine gutmütige Illusion. Soziabilität und Kultiviertheit als positive menschliche Potenziale basieren auf einschneidenden Eingriffen in eine zugrundeliegende ursprüngliche Triebnatur. Das Edle als 'zweite Natur' wird von Freud als Endstufe einer kompensatorischen Entwicklung gesehen, als Ausbalanciertheit. Mitgedacht ist hier sein 'metapsychologisches' Modell einer immer gefährdeten und immer wieder sich herstellenden Balance im psychischen 'Apparat'.<sup>25</sup> 'Zweite Natur' ist der genannte Charakterzug in doppeltem Sinn: als Endstufe einer langen Entwicklung von der 'ersten', animalischen Triebnatur weg und als für das Subjekt nicht hintergehbare Geformtheit und Kultiviertheit seines Wesens.

Natur und Kultur stehen für Freud in einem nahezu permanenten Konflikt. Die Natur im Menschen müsse in Schranken gehalten werden, weil Kultur als Zwangszusammenhang von Triebformierung und Versagung notwendig zur Behauptung der Gattung gegenüber der äußeren Natur sei (vgl. XIV 323 ff.). Diese außermenschliche Natur stellt sich als ambivalent dar. Zum einen kann sie als gütige Natur, als lebensfreundliche Macht gesehen werden, zum andern aber – und diese Perspektive scheint beim späten Freud in den Vordergrund zu treten – ist sie auch das Widernsichliche, dem die Selbstbehauptung abgerungen werden muss (vgl. XIV 327, 336-343). Die Natur in diesem Sinn gilt geradezu als Quelle menschlichen Elends; sie ist ungerecht, kalt, grausam, gleichgültig und unerbittlich.<sup>26</sup> Gegen diese Natur ist die Kultur mit ihren Institutionen, mit Technik und Wissenschaft erfunden, damit der Mensch „zum Angriff auf die Natur übergeht und sie menschlichem Willen unterwirft“ (XIV 435). Damit die Kultur im Kampf ums Überleben in einer menschlichen Hoffnungen und Wünschen gegenüber tauben Natur ihre Aufgabe erfüllen kann, muss die im Grunde tierische Ursprungsnatur des Menschen gezügelt werden:

*„Die menschliche Kultur ruht auf zwei Stützen, die eine ist die Beherrschung der Naturkräfte, die andere die Beschränkung unserer Triebe. Gefesselte Sklaven tragen den Thron der Herrscherin. [...] Wehe, wenn sie befreit würden; der Thron würde umgeworfen, die Herrin mit Füßen getreten werden.“* (XIV 106)

Freud sieht die Funktion der Kultur als zweiseitig an: Was zur Verbesserung der menschlichen Überlebens- und Glückschancen etabliert wurde, beeinträchtigt wiederum als fordernde und versagende Macht das individuelle "natürliche" Streben nach Triebbefriedigung und Glück. Daher das 'Unbehagen' der Einzelnen, die nicht ihren egozentrischen und nicht selten aggressiven Trieb-

---

<sup>24</sup> *Die Nikomachische Ethik*, 2. Buch, 1106 a 9-10, übersetzt und hg. von O. Gigon, München 4. Auflage 1981, 88.

<sup>25</sup> Vgl. XI 235-289: *Das Ich und das Es* (1923).

<sup>26</sup> Vgl. XIV 433-435, 442, 444, XV 180.

wünschen entsprechend leben dürfen, gegenüber der Kultur. In einem Brief an Rolland schreibt Freud:

*„wenn wir die großen Fortschritte in der Beherrschung der Naturkräfte immer wieder für unsere gegenseitige Vernichtung ausnützen, welche Zukunft steht uns da bevor? Wir haben es doch wahrlich schwer genug, die Fortdauer unserer Art in dem Konflikt zwischen unserer Natur und den Anforderungen der uns auferlegten Kultur zu bewahren.“<sup>27</sup>*

Kritik an überflüssigen oder schädlichen Einflussnahmen der kulturellen Institutionen auf das Potenzial der menschlichen 'Natur' bleibt aber möglich und geboten:

*„Freilich sind die Menschen so, aber haben Sie sich gefragt, ob sie so sein müssen, ob ihre innerste Natur sie dazu nötigt? Kann der Anthropologe den Schädelindex eines Volkes angeben, das die Sitte pflegt, die Köpfe seiner Kinder von früh an durch Bandagen zu deformieren?“ (XIV 370)*

Dummheit ist für Freud wesentlich keine Naturqualität, sondern etwas Erworbenes (vgl. VII 162; XIV 371). Eine 'erste' Natur des Menschen lässt sich im Stadium entwickelter Kultur nicht mehr bestimmen. Das gilt schon für archaische zivilisatorische Systeme (vgl. IX, 125); in diesem Punkt stimmt Freud mit der gegenwärtigen Ethnologie überein. In *Totem und Tabu* (1912/13) stellt er eine Hypothese über die Ursprünge von Inzesttabu, Exogamiegebot und anderen Kultureinrichtungen auf, die er als Konsequenzen aus den Folgen eines archaischen Konflikts in der 'Urhorde' ableitet und damit als historisch geworden bestimmt (vgl. IX 171 ff.).

Der späte Freud zieht das Resümee seiner kulturtheoretischen Überlegungen von *Totem und Tabu* über *Die Zukunft einer Illusion* (1927) und *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) bis zu *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1935):

*„Immer klarer erkannte ich, daß die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, die Wechselwirkungen zwischen Menschennatur, Kulturentwicklung und jenen Niederschlägen urzeitlicher Erlebnisse, als deren Vertretung sich die Religion vordrängt, nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert, die gleichen Vorgänge, auf einer weiteren Bühne wiederholt.“ (XVI 32 f.)*

---

<sup>27</sup> Briefe 1873-1939, ausgewählt und hg. von E. L. Freud, Frankfurt am Main 1960, hier vom 4. 3. 1923, 141 f. – H. Marcuse kritisiert diesen Zug an Freuds Kulturtheorie als unnötig repressiv (*Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt am Main 1971, 9 ff., 132 ff.).

Dieser grandiosen Vereinfachung zufolge wiederholt die Ausbalancierung der psychischen Persönlichkeit den Entwicklungsgang der Menschheitsgeschichte. Der Herausbildung von 'Ich' und 'Über-Ich' in der Psyche des einzelnen entspräche auf der großen Bühne der Geschichte die Etablierung einer 'zweiten Natur' in Form von kulturellen Institutionen. Mythos, Kunst und Religion gelten Freud als Entschädigungen für mangelhafte Wunscherfüllung, als Wunschkompensationen (vgl. VIII 416 f.). Normensysteme sind historisch entstandene Instrumentarien zur Ausübung inneren Zwanges. Durch sie wird die individuelle Psyche zum Kampfplatz von 'Natur' und Kultur. Die kulturellen Einwirkungen sind dabei nicht einsinnig als repressiv zu betrachten, sie enthalten immer auch Gratifikationen und Kompensationen für das mit ihnen einhergehende Stück Unterdrückung.

Die Psychoanalyse als Therapie hat es mit unerwünschten Nebenfolgen des Konflikts zwischen Triebansprüchen und kulturellen Vorschriften zu tun; insofern sie Theorie sein will, versucht sie den Zusammenhang als solchen aufzuhellen und abzuleiten. In Freuds Sicht steht sie dabei prinzipiell im Bündnis mit den Kulturanforderungen bzw. deren Vermittlungsinstanz in der Psyche, dem Ich. Der Punkt, in dem kulturelle Erfordernisse und Ich-Leistungen zusammenwirken, ist die Orientierung am Realitätsprinzip. Freud unterscheidet zwischen materieller äußerer und psychischer innerer Realität; daneben lässt er noch eine fiktionale poetische Realität gelten (vgl. XII 263-265: *Das Unheimliche*). Gerade weil die Psychoanalyse einen kulturfrendlichen Standpunkt einnehmen will, will sie das Maß an Versagung und aus ihr entspringender Verdrängung, das die Kultur der 'Natur' im Individuum zumutet, auf das Nötige beschränken. Die Triebwünsche sollen nicht von der Diktatur eines rigiden Über-Ichs verboten werden; eher sollen sie sich der aufgeklärten Herrschaft eines am Realitätsprinzip orientierten Ichs fügen.

Schon Ludwig Binswanger hat darauf aufmerksam gemacht, dass Freud mit seiner Instanzenlehre eine

*„Personifizierung und Dramatisierung des Seelenlebens“ vornimmt, „wie sie zwar dessen 'Natur' entspricht, aber noch nie derart systematisch und eindringlich dargestellt worden war.“ Auch der „Verkehr' der einzelnen Instanzen untereinander“ werde von Freud „nach Analogie des Verkehrs unter Menschen, also nach gesellschaftlichen oder sozialen Gesichtspunkten, dargestellt“.<sup>28</sup>*

Dazu stimmt, dass Freud gern Redeweisen aus den Sphären von Wirtschaft und Verwaltung zur Veranschaulichung psychischer Abläufe verwendet (vgl. XI 232 f., XII 326, XIV 125).

---

<sup>28</sup> L. Binswanger: *Erinnerungen an Freud*, Bern 1956, 86 f.

Das Grollen der unterdrückten Triebwünsche kann auf beiden 'Bühnen' vernehmlich werden: auf der individuellen in Fehlverhaltensweisen des Alltags oder in Symptomen von Neurosen, Hysterien, Psychosen; auf der kollektiven in Erscheinungen wie Weltkrieg oder Faschismus. In solchen politisch-sozialen Katastrophen scheint die dünne Schale einer äußerlichen Kultiviertheit plötzlich abzufallen; die unterdrückte Triebnatur kommt mit den Malen ihrer Unterdrückung nach oben. Das Prinzip einer Wiederkehr des Verdrängten ist Freud zufolge auf beiden Bühnen die dramaturgische Formel, nach der inszeniert und agiert wird<sup>29</sup>.

Wiederkehr des Verdrängten – das ist insgesamt ein Leitmotiv des Freudschen Denkens, von den *Studien über Hysterie*, in denen dieser Gedanke zuerst auftaucht, bis hin zum *Mann Moses*, in dem die jüdische Religionsgeschichte entsprechend rekonstruiert wird.<sup>30</sup> Wiederkehr des Verdrängten, das heißt: Abgespaltene, nicht mehr zugelassene Erinnerungen lösen sich nicht einfach auf, sondern verkapseln sich im Unbewussten. Ihre Abkömmlinge gehen Kompromisse mit bewusstseinsfähigen Bildungen ein und tauchen als Traumbilder, Fehlleistungen, Symptome wieder an der Oberfläche des Bewusstseins auf. Dabei wird gerade „das Mittel der Verdrängung“ zum „Träger des Wiederkehrenden“ (VII 60). Diese Wiederkehr des Verdrängten ist die eines „Stückes verdrängter Natur“ (ebd.). Die psychoanalytische Therapie schafft nichts anderes als eine Bahnung für den 'eingeklemmten Affekt' (vgl. VII 118). Eine vergleichbare Befreiung bringe auch der Ausbruch einer Psychose zustande, allerdings in gefährlich unkontrollierter Weise.

Freud unterscheidet zwischen individueller und kollektiver Verdrängung: Wie im Traum und in der Neurose das Verdrängte wiederkehre, so zeige sich in Mythen, Tabus und Normensystemen archaischer Stämme ein Wiederhochkommen von gemeinschaftlich Verdrängtem (vgl. VIII 319 f.). Symptome und Ersatzhandlungen des Einzelnen sind nicht als einfache Neuauflagen des durch Verdrängung gleichsam Verschütteten zu 'lesen', sondern sie gelten Freud als Kompromissbildungen mit Elementen des vom Bewusstsein Zugelassenen (vgl. X 257). Die Psychoanalyse wird konzipiert als Archäologie des Seelenlebens; sie holt scheinbar Verschwundenes und Verlorenes ans Licht und deutet es als 'Überlebsel' aus der Geschichte des Einzelnen bzw. der Völker.<sup>31</sup> In *Totem und Tabu* (1912/13) sagt Freud:

*„Die Neurosen zeigen einerseits auffällige und tiefreichende Übereinstimmungen mit den großen sozialen Produktionen der Kunst, der Religion und der Philosophie, ande-*

---

<sup>29</sup> Vgl. *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (X 323-354; 1915); *Warum Krieg?* (XVI 11-27; 1932).

<sup>30</sup> Vgl. I 301, 387, 401-404, 485; XVI 201-204, 209, 233-236.

<sup>31</sup> Für die Geschichtsschreibung hat Norman Davies „entschlossene Kundschafter“ gefordert, „die die ausgetretenen Pfade verlassen“. „Die Vergangenheit [...] versteckt ein weiteres verborgenes Land hinter sich, und dahinter noch eines und noch eines – wie ein Satz russischer Matrjoschkas“. N. Davies: *Verschwundene Reiche. Die Geschichte des vergessenen Europa*, Darmstadt 2015 (Originalausgabe: London 2011), S. 18 und S. 47.

*rerseits erscheinen sie wie Verzerrungen derselben. Man könnte den Ausspruch wagen, eine Hysterie sei ein Zerrbild einer Kunstschöpfung, eine Zwangsneurose ein Zerrbild einer Religion, ein paranoischer Wahn ein Zerrbild eines philosophischen Systems.“ (IX 91)*

Was ans Licht gelangt, ist entstellt (XVI 202). Für die Symptombildung gilt geradezu:

*„Ihr auszeichnender Charakter ist aber die weitgehende Entstellung, die das Wiederkehrende im Vergleich zum Ursprünglichen erfahren hat.“ (XVI 236)*

Habermas hat das Freudsche Modell einer Verdrängung und einer Wiederkehr des Verdrängten kommunikationstheoretisch umformuliert. Er fasst den Ansatzpunkt Freuds wie folgt zusammen:

*„Die Analyse heftet sich daher an kausale Zusammenhänge, die entstehen, indem Sprache, sobald sie durch Repression von öffentlicher Kommunikation ausgesperrt wird, mit einem komplementären Zwang reagiert und Bewußtsein wie kommunikatives Handeln der Gewalt einer zweiten Natur beugt.“<sup>32</sup>*

Habermas unterstellt hier, dass das Unbewusste sich aus Verdrängtem zusammensetze. Freud zufolge jedoch – und in diesem Punkt besteht kein Unterschied zwischen frühen und späten Fassungen seiner Persönlichkeitstheorie – macht das Verdrängte nur einen gewissen Anteil des Unbewussten bzw. des Es aus. Im Gegensatz zu Freud setzt Habermas Verdrängtes und Unbewusstes gleich; er spricht von der „Sphäre, die durch eine Selbstobjektivierung zur zweiten Natur geworden ist“, eben der Sphäre des „Unbewusste(n)“.<sup>33</sup> Mit dieser unscheinbaren Gleichsetzung wird aber das für Freud maßgebliche Verhältnis von Bewusstem und Unbewusstem umgekehrt: Primär sind für Habermas das bewusste Ich und die von diesem kontrollierten Strukturen der Sprachkompetenz. Für Freud dagegen ist das Unbewusste zwar nicht einfach – wie für Jung – als 'erste Natur' anzusetzen, aber dennoch sieht er es als dem Bewusstsein gegenüber zunächst einmal vorgängig. In vielen, oft bissigen Randbemerkungen polemisiert er gegen intellektualistische Philosophen, die die Existenz eines Unbewussten leugnen oder für unwichtig halten.<sup>34</sup> Auch Habermas steht in der Linie eines – bei ihm kantianisch akzentuierten – Rationalismus, wenn ihm zur 'zweiten Natur', zur vom Ich abgespaltenen und abgeleiteten Sphäre wird, was Freud zufolge doch überhaupt erst das

---

<sup>32</sup> *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1970 (1. Auflage 1968), 313; vgl. zu Freud Kap. 10-12. – Dazu: A. Lorenzer: *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, Frankfurt am Main 1976, 61-80.

<sup>33</sup> *Erkenntnis und Interesse*, 330, vgl. 315.

<sup>34</sup> Vgl. etwa II 74; III 406; XIV 103 f. – Zur Reaktion der zeitgenössischen Philosophie auf Freuds Lehre vgl. C. E. Scheidt: *Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940*, Frankfurt am Main 1986. – Auf Einflüsse der deutschen Philosophie des 19. Jhs. auf Freud verweist O. Marquard: *Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse*, Köln 1987.

Ich aus sich entlässt. Gegen Tendenzen, das Unbewusste als eine Art von zweitem Bewusstsein aufzufassen, wendet Freud sich mehrfach (I 272; X 269; XIV 57).

In der Antwort auf die Frage, ob das Unbewusste primäre, unmittelbare, unverfälschte Natur sei oder nicht, unterscheidet sich, wie man sagen könnte, eine 'rechte' und eine 'linke' Freud-Schule. Für die Freudsche (und später anti-Freudsche) 'Rechte' gilt, so C. G. Jung: „Das Unbewusste ist Natur, und die Natur lügt nie.“<sup>35</sup> Für die Freudsche 'Linke' – beispielsweise Alfred Lorenzer und Klaus Horn – ist ebenso gewiss, dass das Unbewusste 'zweite Natur' sei.<sup>36</sup> Wie beantwortet Freud selbst diese Frage? Ist für ihn das Unbewusste 'erste' oder 'zweite Natur', naturgegeben oder gesellschaftlich vermittelt, ererbt oder erworben? Zuweilen – vor allem in den Schriften zwischen 1900 und 1917 – scheint es, als werde das Unbewusste als ein Stück Natur im Menschen, als Basis des 'psychischen Apparats' betrachtet. In anderen Schriften – vor allem aus den 20er und 30er Jahren – stellt Freud das 'Es', wie er jetzt mit einem ursprünglich von Karl Philipp Moritz stammenden Terminus sagt, eher so dar, als sei es weitgehend durch lebensgeschichtlich bedingte Verdrängungen entstanden, mithin spezifisch geworden und erworben. Ist das nicht widersprüchlich? Kann das Unbewusste zugleich 'erste' und 'zweite Natur' sein, zugleich Repräsentanzen somatischer Triebe und Abkömmlinge verdrängter Gedanken aufnehmen, zugleich gattungsgeschichtliches Erbe und individualgeschichtlich Verschüttetes enthalten? In Freuds Sicht besteht hier kein wirklicher Widerspruch. Ihm kommt es auf die jeweilige Untersuchungsperspektive an, durch die jeweils andere Akzente gesetzt werden.

Freuds liebste Metapher für die Erforschung des Unbewussten heißt: Archäologie (vgl. z. B. XIV 45 ff.). Die Archäologie ist eine Wissenschaft, die sich im Grenzbereich von Natur und Geschichte bewegt. Sie macht das wieder sichtbar, was natürliche oder geschichtliche Vulkanausbrüche unter sich begraben hatten. Sie sucht nach ursprünglicheren Formationen als den gegenwärtig sichtbaren; so hat Schliemann unter einem banalen Hügel die unterschiedlichen Schichten des antiken Troja ausgegraben. Als Archäologie des Unbewussten muss die Psychoanalyse nicht nach einer strikten Grenzziehung zwischen naturalen und kulturellen Einflussfaktoren fragen. In Bezug auf das Entstehen von Neurosen betont Freud ausdrücklich, dass ihr Ursprung jeweils weder ein nur endogener, noch ein nur exogener sei; schon eine derartige Frage sei falsch gestellt (vgl. VIII 330). Die Neurosen entspringen als individuelle Wunschkompensationen; sie können einem Organismus verglichen werden, ja sogar Kunstwerken. Es zeichne den Menschen geradezu gegenüber der Tierwelt aus, dass er das 'neurosefähige Tier' sei (vgl. XI 429). Alle psychischen Bildungen spielen in einem

---

<sup>35</sup> C.G. Jung: *Über Grundlagen der analytischen Psychologie. Die Tavistock Lectures 1935*, Zürich – Stuttgart 1969, 194. – Jung erklärt auch den Traum zum „Naturereignis“ und „Naturprodukt“ (*Psychologie und Religion, Terry Lectures 1937*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 11, 1-117, Zürich - Stuttgart 1963, 28).

<sup>36</sup> Vgl. A. Lorenzer: *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis*, 174, 120, 178. – Einen Überblick über die Psychoanalyse-Rezeption der 'Freudschen Linken' gibt H. Dahmer: *Libido und Gesellschaft*, Frankfurt 1982.

Zwischenbereich zwischen Natur und Kultur und werden darum von den Wechselwirkungen und Verschiebungen zwischen beiden Bereichen berührt und mitgestaltet. Solche Überlegungen lassen sich zusammenfassen zu der These: Das Unbewusste ist für Freud zugleich 'erste' und 'zweite Natur'. In einem Brief an Georg Groddeck führt er aus:

*„Es scheint mir ebenso mutwillig, die Natur durchwegs zu beseelen wie sie radikal zu entgeistern. [...] Gewiß ist das Ubw die richtige Vermittlung zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen, vielleicht das langentbehrte 'missing link'.“<sup>37</sup>*

Beim Menschen ist es kaum mehr möglich, zwischen 'natürlichen' und kulturell bzw. lebensgeschichtlich erworbenen Anteilen im Unbewussten säuberlich zu trennen. Für die Dynamik unbewusster Triebwünsche kann die Differenz der Momente, aus denen sie sich zusammensetzen, ohnedies vernachlässigt werden. Sicher ist nur, dass es sich bei allen psychischen Phänomenen um hoch zusammengesetzte Amalgame handelt. Es unterböte Freuds Problembewusstsein, ihn auf eine der Seiten der Alternative: natürlicher oder kultureller Charakter des Unbewussten festlegen zu wollen. Unbewusstes kann metaphorisch sowohl nach einem Organismus-Modell, wie etwas Lebendiges, beschrieben werden als auch nach einem philologischen Modell, wie eine Textur. Die Freud'sche 'Tiefenhermeneutik' versucht, der komplizierten Balance gerecht zu werden, die sich beim naturhaften Kulturwesen Mensch im Aufbau und in der Generierung seiner psychischen Leistungen fortlaufend wieder herstellt. Die psychoanalytische Therapie hat ihr Ziel darin, Störungen dieser Balance auszutarieren. Neurosen und Psychosen gelten dabei jeweils als eigenständige Versuche zum Ausgleich derartiger Störungen; sie sind Versuche zur Selbstheilung, wie Freud betont (vgl. X 152). Kraft ihrer Eigendynamik destabilisieren sie allerdings das psychische System häufig noch weiter. Das, was wiederherzustellen wäre, ist nicht einfach Natur und auch nicht die absolute Herrschaft einer 'zweiten Natur', sondern der zitternde Gleichgewichtspunkt der Waage von Naturhaftem und Gesellschaftlichem, in dem sich Subjektivität als potenziell autonome bilden kann.

Es ist charakteristisch für die Denkbewegung Freuds, dass die Ich-Instanz eine immer größere Bedeutung für ihn gewinnt. Erschien ihm das Ich noch im Briefwechsel mit Jung (um 1910) wie ein 'dummer August' im Zirkus, so wird in *Hemmung, Symptom und Angst* (1925) die Bedeutung des Ichs im Sinne einer Vermittlungsinstanz betont; „in der Verdrängung betätigt es seine Macht“ (XIV 122). Aber das individuell Verdrängte untersteht damit nicht länger der Kontrolle des Ichs, es führt eine sozusagen gesetzlose Existenz im Geheimen und kann vom „Wiederholungszwang des unbewussten Es“ fixiert werden (XIV 185). Gegen solche Abläufe verbündet sich der psychoanalytische Therapeut mit dem Ich des Patienten, um das Verdrängte ins Bewusstsein zurückzuführen und

---

<sup>37</sup> Brief vom 5.6.1917, in: *Briefe 1873 - 1939*, 317 f.



damit die Verdrängung in gewissem Sinn rückgängig zu machen. Zur Auflösung kollektiver Verdrängungen und ihrer Wiederholungszwänge soll die psychoanalytische Religions- und Ideologiekritik beitragen.

Nicht näher von Freud angesprochen wird eine weitere Spielart der Wiederkehr des Verdrängten. Auch in der Geschichte, könnte man im Anschluss an Freuds Begrifflichkeit sagen, kehrt das Verdrängte wie in einem Wiederholungszwang wieder, findet erst Ruhe, wenn es in der Erinnerungskultur einer Gesellschaft verarbeitet und in öffentliche Handlungszusammenhänge eingelassen wird, ist erst 'erlöst', wenn es reflektiert und aufgearbeitet werden kann. Über derartige Wiederholungszwänge haben die Theoretiker aus dem Umkreis der *Zeitschrift für Sozialforschung* nachgedacht, Adorno, Benjamin, Fromm, Horkheimer, Herbert Marcuse. Mit dem Gedanken einer Wiederkehr des Verdrängten versuchen sie den Erfolg faschistischer Bewegungen zu begreifen, deren Dynamik sich für sie, sozialpsychologisch gesehen, auch aus einer Revolte unterdrückter Natur speist.<sup>38</sup>

Freuds Beitrag zur Kulturtheorie kann wie der Nietzsches in der Nachfolge der französischen Moralistik gesehen werden. Schon Montaigne und seine Nachfolger haben im Ursprung der Tugenden Laster vermutet, haben pathologische Züge der Normalität analysiert, die in die Gesellschaft eingehenden Naturmomente zu erfassen versucht, die Psyche als ein System gegenstrebigter Prozesse begriffen, psychologische Deutungen versprengter Details gegeben, das Eigene und Gewohnte wie mit fremden Augen betrachtet, Reflexionen über das Glück und die es verhindernden Mächte angestellt. Freud (ebenso wie Adorno) steht insofern in der Nachfolge der moralistischen Aphoristiker und auch ihres späten Schülers Nietzsche.

Freud geht es nicht nur um eine Rekonstruktion gestörter oder zerstörter Sprache, sondern um ein Wieder-möglich-Machen von Erinnerungsarbeit zum Zweck der Wiederaneignung verdrängter Natur, vergessenen Lebens. Für ihn stehen nicht Sprachspiele, sondern Lebenswirkungen im Vordergrund. Er bemüht sich darum, innerhalb einer von ihm zugestandenem und als unabänderlich gesehenen Interdependenz von Natur- und Kulturmomenten die Bedingungen psychischer Balancierungsarbeit zu durchschauen und damit diese Arbeit zu erleichtern. Die Hoffnung auf eine paradiesische Wiederversöhnung mit der Natur bleibt für ihn eine Illusion:

*„Der Mensch ist sozusagen eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt, aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen. [...] Ferne Zeiten werden neue, wahrscheinlich un-*

---

<sup>38</sup> Vgl. neben der *Dialektik der Aufklärung* (1947, z. B. 276-281): M. Horkheimer: *Kritik der instrumentellen Vernunft*, deutsch v. A. Schmidt, Frankfurt 1974, besonders Kap. 3: *Die Revolte der Natur*, 93-123.

*vorstellbar große Fortschritte auf diesem Gebiete der Kultur mit sich bringen, die Gottähnlichkeit noch weiter steigern. Im Interesse unserer Untersuchung wollen wir aber auch nicht daran vergessen, daß der heutige Mensch sich in seiner Gottähnlichkeit nicht glücklich fühlt.*<sup>39</sup>

Gerade um der Glücksansprüche des einzelnen willen dürfe man nicht „das ursprünglich Animalische unserer Natur völlig vernachlässigen“ (VIII 59). Freud ist sich über die Zweideutigkeit eines Kulturprozesses im Klaren, der auch auf Kosten von Triebansprüchen und natürlichen Bedürfnisse geht (vgl. VIII 98); er weiß, dass Naturbeherrschung ihre Rückwirkungen auf innergesellschaftliche Konflikte hat (vgl. XV 193). Mit Recht bleibt er skeptisch gegenüber allen Versuchen, aus der Dialektik von Natur und Kultur herauszuspringen. Sein Interesse gilt unterdrückten, nicht zugelassenen Lebensäußerungen, der verborgenen Geschichte, von der in einem Satz der *Dialektik der Aufklärung* die Rede ist:

*„Unter der bekannten Geschichte Europas läuft eine unterirdische. Sie besteht im Schicksal der durch Zivilisation verdrängten und entstellten menschlichen Instinkte und Leidenschaften.“* (1947, S. 276)

Psychoanalytische Theorie und Therapie im Sinne Freuds zielen darauf, solcher unterirdischen Geschichte ans Licht zu helfen.

## Resümee

Für Nietzsche wie für Freud hat das romantische und idealistische Konzept einer inmitten der Kultur wiederherzustellenden (bzw. sich wiederherstellenden) 'neuen Unmittelbarkeit' als Auflösung der 'Entzweiungen' der Moderne seine Überzeugungskraft verloren. Nietzsche erweitert die Bildungs- und Wissenschaftskritik der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* in den 1880er Jahren zur Moral-, Metaphysik-, Religions- und Kulturkritik. Er entdeckt eine subkutane Geschichte der Zivilisation wieder: beispielsweise die Geschichte der Gewohnheiten, auch der Denkgewohnheiten; die Geschichte der Körper, ihrer Formierungen und Deformierungen, fassbar werdend etwa in einer Geschichte der Strafen. Seine Entlarvungsgenealogie, die Geschichte wesentlich als Geschichte zivilisatorischen Zwanges konzipiert, bleibt nicht beim Geschäft der Demaskierung stehen, sondern ruft zu Veränderungen in Erziehung, Ethik, Metaphysik und Kultur auf und somit zu einem veränderten Verhältnis

---

<sup>39</sup> XIV 451. – Zu Freuds Konzept des Glücks vgl. Ph. Mayring / N. Rath: *Glück – aber worin liegt es? Zu einer kritischen Theorie des Wohlbefindens*, Göttingen 2013, S.40-45.

zur eigenen 'Natur'. An dem (bei Nietzsche vorwiegend auf Erziehungseinflüsse bezogenen) Begriff der 'zweiten Natur' lässt sich deutlich machen, dass seine Reflexionen einen ambivalenten Typus der Kritik verkörpern, bei dem nicht mehr strikt zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung, Ideologie und Ideologiekritik unterschieden werden kann. In dieser Doppelbödigkeit zeigt sich Nietzsches Denken als eines der Moderne, in der Gegenstrebungen ineinander verknotet sind.

Im Vergleich mit Hegel übersteigert Nietzsche dialektische Motive zu Paradoxien; im Vergleich mit Freud überspringt er wissenschaftliche Standards, erscheint seine Kritik als subjektivistisch. Die Menschen behaupten sich seinem Konzept zufolge in der 'ersten' Natur' vermöge ihrer Sprach-, Symbol- und Moralfähigkeit. Durch das zunehmende Eigengewicht ihrer überlebensdienlichen Konstruktionen und deren Ausdifferenzierung zu gegennatürlichen Systemen und Institutionen werden sie aber immer weiter aus ursprünglichen Naturzusammenhängen hinausgedrängt, bis eine naturferne und naturwidrige Epoche erreicht ist, die der europäischen Moderne. Mythologien, Religionen, Metaphysiken und Philosophien tragen zu dieser unheilvollen Entwicklung bei und behandeln seine Folgeprobleme, ohne sie jedoch lösen zu können. Auch die scheinbar sichere Basis 'Natur' erweist sich bei näherem Hinsehen als interpretatives Konstrukt. In den Bildungsprozessen des Individuums wie in denen der Kulturen gehen 'erste' und 'zweite Natur' ineinander über, sie scheinen zu oszillieren. Der Mensch wird als ein paradoxes, weil die Natur immer schon überschreitendes Naturwesen, die Natur selbst als eine paradoxe Instanz konzipiert, insofern sie als in sich widersprüchliche Ermöglichungsbedingung aller menschlichen Existenz und Erkenntnis aufgefasst und zugleich von dieser transzendiert wird. Nietzsche stellt nicht nur, wie die Sophisten und Kyniker der Antike, von einem Begriff der Natur her die kulturell eingewurzelten Gewohnheiten (vor allem die anerkannten Normensysteme und Glaubensgewohnheiten) in Frage, sondern zugleich von einem Begriff der verfeinerten Kultur her die menschliche Natur. Damit gewinnt seine Kritik einen paradoxen und schillernden Charakter.

In der Auseinandersetzung mit Freuds Werk ist immer wieder darüber gestritten worden, ob das 'Unbewusste' als 'Natur' oder als 'zweite Natur' aufzufassen sei. Freud selbst hat diese Alternative so nicht gelten lassen, für ihn stellt das Unbewusste eine Art von Scharnier zwischen Naturhaftem und Kulturellem im Individuum dar. Ihm geht es um die Balance zwischen beiden Momenten menschlichen Wesens und um die Übergänge zwischen ihnen. Die von Kant, Schiller, Fichte und Hegel erwogene Vorstellung, der Mensch könne auf der Bahn selbstbewusst freien Handelns zu einer höheren Identität mit sich selbst gelangen, wird von ihm als illusionär preisgegeben. Die Dialektik von Naturforderungen und Kulturanforderungen müsse jeweils aufs Neue ausgetragen werden. Trotz seiner anthropologischen Skepsis hat Freud die Psychoanalyse ursprünglich als eine Emanzipationswissenschaft konzipiert. Helmut Dahmer stellt Marx, Nietzsche und Freud zusammen

unter dem Gesichtspunkt, dass sie radikale „Kritik an Pseudonatur“, an Phänomenen 'zweiter Natur' üben:

*„Dass es sich bei Freuds Traumdeutung wie bei der Marxschen Kritik der Mehrwert-Theorien und bei Nietzsches Genealogie der Moral um drei mit einander verwandte Versionen der nach-metaphysischen Sozialphilosophie handelt, blieb Freudianern wie Marxisten allerdings die längste Zeit verborgen.“<sup>40</sup>*

In ihrem Werk befassen sich die Genannten – bei allen inhaltlichen und methodischen Differenzen zwischen ihrem Vorgehen – mit der Aufdeckung von nur scheinbar Natürlichem in der Ökonomie (Marx), den Moralsystemen (Nietzsche) bzw. der Kultur (Freud). Der Terminus 'zweite Natur' kann Prägungen, Objektivationen und Institutionen bezeichnen, die aus menschlichem Handeln erwachsen sind, ihm gegenüber aber eine Art Eigenleben, eine Selbstmächtigkeit gewinnen. „Die ich rief, die Geister, / Werd' ich nun nicht los“, klagt Goethes *Zauberlehrling*. Dass Autonomie gewonnen oder wiedergewonnen werden kann, darum geht es in den unterschiedlichen Spielarten ‚Kritischer Theorie‘.

---

<sup>40</sup> Dahmer, H.: *Restitution einer "Kritischen Theorie"*, in: *Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft*, hg. von H. Gess, 2013, S. 2 f.

