

ZEITSCHRIFT FÜR KULTURPHILOSOPHIE

herausgegeben von

Ralf Konersmann
John Michael Krois †
Dirk Westerkamp

Band 5 | Jg. 2011 | Heft 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Die kritische Funktion der Genealogie

1. Was ist eine Genealogie?

Ein Jahrhundert nach dem Erscheinen von Nietzsches Abhandlung *Zur Genealogie der Moral* scheint sich die genealogische Methode in den Sozial- und Kulturwissenschaften etabliert zu haben.¹ Gemeinsam ist diesen Ansätzen, daß sie das ursprüngliche (und auch heute noch am meisten verbreitete) Verständnis der Genealogie als Ahnenforschung oder Erforschung der historischen Wurzeln mit einem kritischen Anspruch verbinden und dabei unterstellen, daß er wichtige Funktionen übernimmt, die von anderen Theorien nicht erfüllt werden können.² Als Inspirationsquelle dienen vor allem die Arbeiten Michel Foucaults,³ der Nietzsches Begriff der Genealogie seit den siebziger Jahren auf sein eigenes Werk angewendet hatte. Hat Nietzsche also eine neue fächerübergreifende Methode der Geistes- und Kulturwissenschaften erfunden? Betrachtet man allein die seit der Jahrhundertwende erschienenen Genealogien der Wahrheit,⁴ der Rechtsnormen,⁵ der Medien,⁶ des Liberalismus, der Bildung, der Religion, der Privatsphäre,⁷ des Geschlechts⁸ usf., läßt sich mit Blick auf die mit dem kritischen Anspruch ver-

- 1 Zu Foucault vgl. »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« (1971), in: ders., *Dits et Ecrits. Schriften*, hrsg. von Daniel Defert und Michael Bischoff, Frankfurt/M. 2002, 166–190. Zu den anschließenden Entwicklungen des Genealogiebegriffs vgl. auch Martin Saars aufschlußreiche und umfassende Untersuchung *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M., New York 2007.
- 2 Zu diesem Anspruch vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, 9.
- 3 Dabei hatte er sich vor allem an der Nietzsche-Interpretation von Gilles Deleuze orientiert; vgl. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Frankfurt/M. 1991.
- 4 Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton 2002.
- 5 Vgl. Sylvie Delacroix, *Legal norms and normativity: An essay in Genealogy*, Oxford 2006.
- 6 Vgl. (u. a.) *On the Genealogy of Media*, hrsg. von Laurens A. Rickels, Detroit 2009; *Radical mass media criticism: a cultural genealogy*, hrsg. von David Berry, John Theobald, Montreal 2006.
- 7 Vgl. u.a. Raymond Geuss, *Privatheit. Eine Genealogie*, Frankfurt/M. 2002, Norbert Ricken, *Die Ordnung der Bildung: Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*, Wiesbaden 2006, sowie Martin Craig, *Masking hegemony: a genealogy of liberalism, religion and the private sphere*, London 2010.
- 8 Vgl. u.a. Ann Vickery, *Leaving lines of gender: a feminist genealogy of language writing*, New England 2000; Jennifer Germon, *Gender. A genealogy of an idea*, New York 2009; u. Hilary Owen/Claudia Pazos Alonso, *Antigone's daughters: gender, genealogy, and the politics of authorship in 20'th century Portuguese women's writing*, Lewisburg 2011.

bundene Aufgabe der Genealogie jedoch keine gemeinsame Methode oder auch nur einheitliche Leitidee ausmachen. Sozialwissenschaftler scheinen mit einer Genealogie vor allem eine subversive Methode der Entdeckung verborgener Herrschaftsformen zu verbinden, die hinter heutigen Vorstellungen und Institutionen stehen und aus denen sich eine bestimmte psychophysische Verfassung des Subjekts ergibt. In den Augen der Philosophen hingegen zeigt uns eine Genealogie, auf welche Weise gewisse Inkohärenzen in unserem gegenwärtigen Denken entstanden sind (oder sein könnten), und macht uns so unser Denken verständlicher.⁹ Manche, wie Raymond Geuss, betonen mehr den Aspekt der Dekonstruktion gegenwärtiger Denkmuster aufgrund der Verfremdungseffekte, die durch den Nachweis ihrer historischen Kontingenz eintreten.¹⁰ Andere, wie Bernard Williams, setzen genealogische Überlegungen sogar umgekehrt *konstruktiv* zur Klärung und Legitimation moralischer Begriffe wie des Begriffs der Wahrhaftigkeit ein. All diese Ansätze können sich auf Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* stützen. Daraus ergibt sich jedoch weder eine einheitliche methodische Grundlage noch ein gemeinsamer Stil: Während Nietzsches genealogische Rekonstruktionen in einer polemischen hyperbolischen Rhetorik vorgetragen werden, pflegen die neueren Ansätze eher den distanzierten Stil des Historikers oder den nüchternen, argumentativen Stil der analytischen Philosophie. Das wirft die Frage auf, warum Nietzsche einen demonstrativ unwissenschaftlichen Stil gepflegt hat und ob sich mit Blick auf den Anspruch, den er mit seinem genealogischen Ansatz verbunden hatte, erklären läßt, warum sich daraus keine einheitliche und reproduzierbare wissenschaftliche Methode ergibt.

Im folgenden möchte ich versuchen, im Ausgang von Nietzsche den Begriff der Genealogie zu klären, unabhängig davon, wie überzeugend seine eigenen genealogischen Rekonstruktionen im einzelnen erscheinen. Dabei orientiere ich mich an den folgenden Fragen: Handelt es sich um eine wissenschaftliche Methode oder um etwas anderes? Wie ist ihr kritischer Anspruch genau zu verstehen? Welche praktische Funktion hat er?

2. Die Funktion der kritischen Historie

Nietzsche betitelt *Zur Genealogie der Moral* als eine »Streitschrift«. Sie ist in drei Abhandlungen gegliedert. In der *ersten* – überschrieben mit »gut und böse«, »gut und schlecht« – leitet er die Ablösung einer ursprünglichen Auffassung vom

9 Vgl. David Couzens Hoy, »Nietzsche, Hume and the Genealogical Method«, in: *Nietzsche, Genealogy, Morality*, hrsg. von Richard Schacht, California 1994, 260.

10 Vgl. Williams, *Truth and Truthfulness*, 20–40; Raymond Geuss, »Genealogy as Critique«, in: *Outside Ethics*, Princeton 2005, 153–160.

Guten im Gegensatz zum Schlechten durch den Gegensatz von Gut und Böse aus einem Prozeß her, in dem die Ressentiments einer sozial unterjochten Gruppe erfinderisch werden: Sie kehrt die Werte der herrschenden Kaste um und verschafft sich so ein Gefühl der geistigen Überlegenheit. In der *zweiten* Abhandlung werden moralische Phänomene wie das schlechte Gewissen bzw. Schuldgefühl auf die Grausamkeit und ihre Erscheinungsformen in unterschiedlichen sozialen und religiösen Kontexten zurückgeführt. Nietzsche flicht in diese Beschreibung aber auch positive Wertungen ein, in denen sich das konstruktive Interesse der kritischen Genealogie andeutet: Der Prozeß schafft gleichzeitig die hinreichenden Voraussetzungen, damit ein souveränes Individuum entstehen kann, das sein Leben (auch durch langfristige Verbindlichkeiten) selbst gestalten kann. In der *dritten* Abhandlung schließlich werden verschiedene Gestalten von asketischen Idealen analysiert, mit denen Menschen versuchen, ihre Lebensmüdigkeit zu überwinden, indem sie sich Ziele jenseits des Lebens setzen; dazu rechnet Nietzsche auch das verselbständigte wissenschaftliche Wahrheitsstreben.

Was sind die spezifischen Anliegen einer solchen Genealogie im Unterschied zu anderen Theorie- und Beschreibungsformen? Geht man vom Paragraphen 7 der Vorrede aus, dann könnte man meinen, daß es um eine Sozialgeschichte der modernen Moral und Rechtsauffassung geht. Nietzsche bezeichnet die Genealogie dort als eine »wirkliche Historie der Moral«, im Kontrast zu einer Theorierichtung, die er als »englisches Hypothesenwesen ins Blaue« abkanzelt.¹¹ Gemeint ist ein zeitgenössischer Typ von darwinistisch und utilitaristisch inspirierten Theorien über den Ursprung der Moral, wie sie auch Paul Rée vertreten hat. Demnach liegt der Ursprung der Moral in dem Nützlichkeitswert, egoistisches Verhalten abzulehnen und unegoistisches zu loben; die natürliche Selektion, so Rée, bevorzugte in der Vergangenheit Gemeinschaften, bei denen das so war. Durch die Ausbildung von Gewohnheiten haben wir jedoch diesen Ursprung vergessen.

Folgen wir Nietzsches Kritik, dann gehen solche Moraltheorien auf zwei Irrtümer eines nicht historisch denkenden Bewußtseins zurück. Der erste liegt in der naiven Selbstverständlichkeit, mit der das, was gegenwärtig plausibel wirkt – ein utilitaristisches Verständnis von Moral – mit Moral schlechthin gleichgesetzt wird. Der zweite besteht in der Rückprojektion dieser unzulässigen Verallgemeinerung gegenwärtiger Wertvorstellungen und Ideen in die Geschichte.

Als Gegenprojekt zu diesem Hypothesenwesen ins Blaue hinein entwirft Nietzsche die Vision der detailversessenen Arbeit des Historikers, der sich mit wirklich dagewesenen Formen von Moral befaßt: »das Graue, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange

11 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (im folgenden GM), Vorrede § 7, in: ders., *Kritische Studienausgabe* (im folgenden KSA), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, Bd. 5, 254.

schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!¹²

Das weckt den Eindruck, als verkünde Nietzsche hier das Wissenschaftsethos des Sozialhistorikers, der sich nicht von seinen persönlichen moralischen Überzeugungen dazu verleiten läßt, unzulässig allgemeine historische Hypothesen aufzustellen.¹³ Folgt man diesem Eindruck, dann gewinnt man das heute wohl am weitesten verbreitete Verständnis der Genealogie als einer sozial- und kulturwissenschaftlichen Methode, die als Anti-Unternehmen zu einer *unhistorischen* Interpretation realer Phänomene konzipiert ist, die sich an moralischen Idealen oder *Teleologien* orientiert.

Der Schein trägt jedoch. Auch wenn verschiedene Interpretationen der *Genealogie der Moral* möglich sind – sie ist alles andere als Realgeschichte und beansprucht auch nicht, neue kultur- oder sozialwissenschaftliche Methoden einzuführen. Daß eine Genealogie keine *Geschichtswissenschaft* ist, daß sie in der Geschichtswissenschaft umgekehrt einen Teil des Problems sieht, aus dem sich ihre Aufgabe ergibt, deutet sich schon im ersten Paragraphen der *Vorrede*¹⁴ an: »Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht – wie sollte es geschehn, daß wir eines Tages uns fänden?« Wissenschaft im heutigen Sinne, das will Nietzsche hier sagen, führt nicht zu Selbsterkenntnis, sondern lenkt eher von ihr ab. Warum ist das so? Warum sucht der »Erkennende«, der moderne Wissenschaftler, nicht nach sich selbst? Weil er seinen Forschungsgegenstand nicht nach dem Kriterium auswählt, was für ihn selbst wichtig zu wissen wäre und ihm helfen würde, wichtige Lebensentscheidungen zu treffen, sondern nach sogenannten wissenschaftlichen Kriterien: »Mit Recht hat man gesagt: »wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz; unser Schatz ist, wo die Bienenkörbe unsrer Erkenntnis stehn. Wir sind immer dazu unterwegs, als geborne Flügeltiere und Honigsammler des Geistes, wir kümmern uns von Herzen eigentlich nur um Eins – Etwas »heimzubringen.«¹⁵

Heimbringen, sich aneignen kann man aber nur Dinge, die sich nicht verflüchtigen können – belegte historische Tatsachen, auch wenn es außer der Beweisbarkeit selbst keinen Grund gibt, sie wissen zu wollen. Daher fragt sich der Historiker nicht, was die gesuchte Erkenntnis zur Selbsterkenntnis des Menschen beitragen könnte, sondern ob man sie als gesicherten geistigen Besitz »heimbringen« kann. So kann das, was für das eigene Leben vollkommen unwichtig ist, zu dem werden, was man eigentlich ernst nimmt, während das eigene Leben belang-

12 Nietzsche, GM, Vorrede § 7, 254.

13 Diesen Aspekt hebt Foucault besonders hervor. Vgl. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie*, 167.

14 Nietzsche, GM, Vorrede § 1, 247.

15 Ebd.

los wird: »Was das Leben sonst [...] angeht – wer von uns hat dafür auch nur Ernst genug? Oder Zeit genug? Bei solchen Sachen waren wir, fürchte ich, nie recht »bei der Sache...«¹⁶ Nietzsches Karikatur der historischen Forschung endet schließlich mit der Bemerkung: »Wir bleiben uns eben notwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir müssen uns verwechseln, für uns heißt der Satz in alle Ewigkeit »Jeder ist sich selbst der Fernste« – für uns sind wir keine »Erkennenden...«¹⁷

Im Kontrast zu dem Wunsch des Wissenschaftlers, etwas heimzubringen, bezeichnet Nietzsche sein eigenes Vorgehen als hypothetisch.¹⁸ In welchem Sinne, wenn nicht im Sinne historischer Wissenschaft, handelt es sich aber dann um eine »Genealogie«? Daß historische Perspektiven nicht notwendig lebensentfremdend sein müssen, hatte Nietzsche schon in seiner frühen Abhandlung *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* deutlich gemacht und ihr Goethes Motto vorangestellt: »Uebrigens ist mir Alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren, oder unmittelbar zu beleben.«¹⁹

Nicht nur belehrend sind nach Nietzsche verschiedene Formen der Historie, die im Dienste gegenwärtiger Lebensinteressen je anders geartete Zwecke verfolgen: die *monumentalistische*, die *antiquarische* und die *kritische* Historie. Während die *antiquarische* Historie den Wert und das Erhaltenswerte gegenwärtiger Traditionen aus ihrer Geschichte legitimieren möchte, die *monumentalistische* hingegen in der Vergangenheit große Vorbilder für gegenwärtige Projekte sucht, wird der Blick der *kritischen* Historie auf die Vergangenheit durch das Bewußtsein einer Krise bedingt, die den Wunsch hervorbringt, »eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können.«²⁰ Bei aller unterschiedlichen Ausrichtung ist diesen Ansätzen gemein, daß sie im Dienste je gegenwärtiger Projekte stehen. Das unterscheidet all diese Formen der Historie von der modernen *Geschichtswissenschaft*.²¹

Die moderne Geschichtswissenschaft kehrt nach Nietzsche das Verhältnis von Leben und Geschichte um. Sie dient nicht der Bereitstellung von Informationen und der Erzeugung von Motivationen, die für gegenwärtige Projekte nötig sind, sondern betrachtet die Sammlung historischer Fakten als Selbstzweck. Das führt jedoch keineswegs zu mehr Bildung, wie Nietzsche einwendet, sondern belastet

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Ebd., § 4, 250.

19 Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* [1874], in: KSA 1, 243–334, hier 245.

20 Ebd., § 3, 269.

21 Zur monumentalistischen, antiquarischen und kritischen Historie vgl. ebd., § 2, 258–265; zur historischen Wissenschaft vgl. ebd. § 4, 271–278.

unsere Versuche, uns in der Gegenwart zu orientieren und sie in unserem Sinne zu gestalten, durch eine Flut an Informationen. Da wir aber nicht wissen, was wir mit ihnen machen sollen, schwächen sie unsere Handlungsfähigkeit, statt sie zu steigern. Die Verselbständigung der Historie zu einer Geschichtswissenschaft ist daher sowohl Symptom als auch Ursache von Selbstentfremdung.

Da Nietzsche seine *Genealogie der Moral* als Streitschrift bezeichnet und der moral- und wertkritischen Streitschrift *Jenseits von Gut und Böse* zuordnet, kann man wohl davon ausgehen, daß sie im Sinne einer *kritischen Historie* zu verstehen ist. Nietzsche betont, daß es keinesfalls die überparteiliche Gerechtigkeit ist, die bei der kritischen Historie über die Entstehung heutiger Traditionen und Denkweisen »zu Gericht sitzt«, noch die Ungerechtigkeit (denn von allem könne man mit gewissem Recht sagen, es sei wert, zugrunde zu gehen), sondern ein vitales Interesse der Gegenwart. Eine kritische Historie ist einseitig, sie sieht nur das, was ihren destruktiven Zielen dienlich ist; und das soll sie auch, denn sie dient nicht dem wissenschaftlichen Objektivitätsverständnis, sondern praktischen Aufgaben der Gegenwart.

Und wie gesagt, Nietzsches Stil läßt keinen Zweifel, daß die Genealogie keine wissenschaftliche Historie darstellt. Durch seinen konsequenten Verzicht auf genaue Angaben von Raum und Zeit (während die Genealogie in der Tradition Foucaults um exakte historische Situierbarkeit bemüht ist²²) und seinen hyperbolischen polemischen Stil bemüht er sich um einen größtmöglichen Kontrast zu einer nüchternen wissenschaftlichen Darstellung. Es geht zwar um Entwicklungen wie Entstehungs- und Veränderungsprozesse von vorstaatlichen zu staatlichen Ordnungen oder von einem ursprünglichen natürlichen menschlichen Geisteszustand wie dem der Vergeßlichkeit zu Geisteszuständen, die spezielle kulturelle Bedingungen erfordern wie Gedächtnis und Selbstdisziplin; aber sogar an den Stellen, wo Nietzsche sich auf raumzeitlich eingrenzbar historische Phänomene bezieht wie die Entwicklung der christlichen Moral, verzichtet er auf präzise Aussagen, die Falsifikationen erlauben würden. Wenn von Motiven wie der Rachsucht der jüdischen Priester die Rede ist, bleibt ungeklärt, ob er einzelne historische Individuen meint, die entsprechende subjektive Gefühle entwickelt haben, oder einem Kollektiv ein objektives unbewußtes Rachebedürfnis unterstellt. Und indem er nicht nur *wertende* Beschreibungen verwendet, sondern die Wertungen auch rhetorisch auffällig in den Vordergrund rückt, macht er klar, daß es sich um *Geschichten*, nicht um wissenschaftliche *Geschichtsschreibung* handelt. Insofern Behauptungen über Kausalverhältnisse aufgestellt werden, bei denen mehr oder weniger offen bleibt, ob ein *Typus* von sozialen Prozessen oder

22 Vgl. Foucaults Beschreibung der Hinrichtung des Königsmörders Damien am 2.3.1757 zu Beginn von *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M. 1979, 9–12)

ein wirklicher historischer Prozeß beschrieben wird, bleiben seine genealogischen Konstruktionen mehr oder weniger allgemeine historische Hypothesen.²³ Bernard Williams hat diesen Typus von Genealogien als *imaginäre* Genealogien bezeichnet, die punktuelle Übergänge zu historischen Genealogien zulassen.²⁴

Wenn Nietzsches Genealogie aber selbst gar nicht anders als imaginär und spekulativ gemeint ist, stellt sich die Frage, was seinen Ansatz dann von dem englisch-blauen Hypothesenwesen unterscheidet. Einerseits kritisiert Nietzsche die Fakten »heimbringende« Geschichtswissenschaft, andererseits grenzt er sich auch von dem Fakten ignorierenden englischen Hypothesenwesen ins Blaue ab. Was will er also? Wie ist Nietzsches Konzept der Genealogie im Verhältnis zur empirischen und theoretisch-hypothetischen Wissenschaft zu verstehen?

Die Genealogie ist weder wertneutral (wie das Ideal des positivistischen Sammlers), noch geht sie von der zeitlosen Gültigkeit der in der jeweiligen Gegenwart dominanten Kategorien aus. Sowohl gegen den positivistischen als auch gegen den theoretischen Ansatz wäre aus Nietzscheanischer Sicht einzuwenden, daß beide in einer wichtigen Hinsicht *gegenwartsvergessen* und daher auch historisch naiv sind: Sie betrachten ihre Fragestellungen und Interessen nicht, wie die kritische Historie, als bedingt durch die Gegenwart. Demgegenüber nimmt die Genealogie die historische Perspektive in einem über die Geschichtswissenschaft hinausgehenden Sinne ernst. Sie schließt ihren eigenen Standpunkt ausdrücklich in die historische Analyse ein, versteht sich selbst also nicht (unthematisch) jenseits der Geschichte, sondern *in* der Geschichte und somit als interessengeleitet. Das bedeutet nicht, daß sie im Unterschied zu einer unparteiischen Geschichtswissenschaft partielle Interessen vertritt, sondern daß sie sich im Unterschied zu einer Geschichtswissenschaft, die ihre eigene Perspektive nicht reflektiert, bewußt praxis- und problembezogen versteht. Diese Einstellung verbindet die Foucaultsche mit der Nietzscheanischen Genealogie:

»Sie hat keine Angst, ein perspektivisches Wissen zu sein. Die Historiker versuchen, in ihrem Wissen alles zu verwischen, was ihren Standort in Raum und Zeit, ihre Einstellung und ihre unvermeidlichen Gefühle verraten könnte. Der

23 Das betrifft beispielsweise die Gesichtspunkte, die Nietzsche unter den Stichworten Herren- und Sklavenmoral in der ersten Abhandlung diskutiert. In *Jenseits von Gut und Böse* (im folgenden JGB) bezeichnet er sie als Moraltypen, auf die man immer wieder trifft, wenn man die Religions- und Moralgeschichte betrachtet. Vgl. JGB, § 260, in: KSA 5, 208. In der Genealogie hingegen bezieht er sich ausdrücklich auf die Verbreitung der jüdisch-christlichen Moral, betrachtet die sogenannte Herrenmoral und die Sklavenmoral also als historisch aufeinanderfolgende Moralsysteme. Vgl. Nietzsche, GM, Erste Abhandlung, 257–289.

24 Zum Unterschied imaginärer und historischer Genealogien vgl. Williams, *Truth and Truthfulness*, 39 ff.

historische Sinn, wie Nietzsche ihn versteht, weiß dagegen, daß er auf einer Perspektive beruht [...] Statt so zu tun, als träte er diskret hinter das Betrachtete zurück, statt nach dessen Gesetz zu suchen und es auf alle seine Bewegungen anzuwenden, weiß dieser Blick nicht nur, was er betrachtet, sondern auch, von welchem Standort er dies tut.²⁵

3. Die Kritik der Werte

Die Reflexion der Genealogie auf die historische Bedingtheit der eigenen Perspektive geht von einer Krise aus – der von Nietzsche in anderen Studien diagnostizierten Krise des Nihilismus, die er zu einem beträchtlichen Teil auf die christliche Moral bzw. ihre Verfallsstadien zurückführt – und verfolgt ausdrücklich das Ziel einer *Kritik* der moralischen Werte:

»[W]ir haben eine Kritik der moralischen Werthe nöthig, der Werth dieser Werthe ist selbst erst einmal in Frage zu stellen – und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben (Moral als Folge, als Symptom, als Maske, als Tartüfferie, als Krankheit, als Missverständnis; aber auch Moral als Ursache als Heilmittel, als Stimulans, als Hemmung, als Gift) [...]«²⁶

Was aber trägt die Kenntnis der Bedingungen und Umstände des Entstehens der heutigen Werte zu ihrer Kritik bei? Die Frage, ob es gut ist, wie etablierte Denkmuster, eingefahrene Denkgewohnheiten und Institutionen heute unser Leben gestalten, ob es uns ohne sie besser oder schlechter ginge und ob wir überhaupt anders leben oder uns unser Leben überhaupt anders vorstellen könnten, ist zunächst keine Frage nach den vergangenen Ursachen. Sie verlangt von uns eine Analyse der psychosozialen Auswirkungen je gegenwärtiger Ideen und ihre Bewertung vor dem Hintergrund anderer Lebensmöglichkeiten und setzt zudem einen Maßstab der Bewertung voraus. Warum fragt Nietzsche dann überhaupt

²⁵ Foucault, *Nietzsche, die Genealogie*, 182–183.

²⁶ Nietzsche, GM, Vorrede § 6, 253. Hier überschneidet sich der kritische Anspruch einer Genealogie im Nietzscheanischen Sinne nicht ganz zufällig mit dem ein halbes Jahrhundert später formulierten kritischen Anspruch der pragmatistischen Philosophie, wie ihn John Dewey vertreten hat. Beide lassen sich von der Frage leiten, welchen *Wert* die gegenwärtige Moral für unser Leben hat: »Its [...] purpose is criticism of beliefs, institutions, customs, policies with respect to their bearing upon good.« John Dewey, *Experience and Nature*, New York 1958, 407–408.

nach dem Zustandekommen der Werte? Verwechselt er hier Genesis und Geltung?

Nein. Nietzsche führt in der Genealogie nirgendwo die Güte oder Schlechtigkeit einer heutigen moralischen Vorstellung oder Einstellung auf die Güte oder Schlechtigkeit ihrer psychohistorischen Wurzeln zurück. Das wäre allein schon deswegen nicht möglich, weil die Funktionen und Auswirkungen einer moralischen Idee oder Praxis, wie er ständig betont, vielfältig sind, mit der Zeit und den sozialen Kontexten wechseln und weil ein moralisches Phänomen zudem nach allen für die Gegenwart relevanten Wertgesichtspunkten nur selten als gut oder schlecht anzusehen ist. Da Nietzsche aber nicht nur nach einem einzigen Maßstab bewertet, sind auch die in seine Darstellung einfließenden Wertungen komplex und vielfältig.

Sie enthalten mindestens drei verschiedene Kriterien. *Erstens*: Wenn Nietzsche in der ersten Abhandlung der Genealogie die Tugenden der Vertreter der Herrenmoral im Kontrast zur Sklavenmoral ausmalt, macht er deutlich, daß ihm die erste Moral im Unterschied zur zweiten besser geeignet scheint, ein positives Verhältnis zum Leben zu fördern, die Vitalität und Lebensfreude zu steigern. *Zweitens* setzt Nietzsche aber auch immer wieder Wahrhaftigkeit und Authentizität als Wertmaßstäbe ein: Ist eine Moral mit unverstellter Selbstbejahung vereinbar (oder ihr gar förderlich) oder ist sie auf nicht-akzidentelle Weise mit dem Wunsch oder Bedarf verbunden (und ihm förderlich), sich zu verstellen, sich selbst zu belügen?²⁷ Ein *drittes* Kriterium ergibt sich aus der Frage, wieweit eine Moral die menschliche Höherentwicklung zu fördern geeignet ist (beispielsweise implizit in der Rekonstruktion des Tiers, das versprechen kann, in der zweiten Abhandlung der *Genealogie*). Berücksichtigt man diese verschiedenen Wertmaßstäbe, dann wird verständlich, warum Nietzsche in der Genealogie nahezu alle moralischen Faktoren ambivalent bewertet. So weist Nietzsche trotz seiner (nach den ersten beiden Wertmaßstäben) abwertenden Beschreibung des Ressentiments als Quelle der Sklavenmoral darauf hin, daß diese Moral ihre Subjekte schlauer und raffinierter mache als die geistig vergleichsweise zurückgebliebenen Vertreter der Herrenmoral.

Kommen wir zu der Frage zurück, warum Nietzsche seine Wertkritik überhaupt mit der Frage nach den Ursprüngen der Werte verbindet. In diesem Kontext werden wir die wichtigen Fragen, nach welchen Maßstäben man – wenn überhaupt – verschiedene Ethiken vergleichen kann und inwieweit wir Nietzsches Maßstäbe der komparativen Bewertung heute überhaupt für relevant halten würden, nicht beantworten können. Trotzdem ist eines klar: die möglichen Antworten auf diese Frage können sich nicht schon aus der Überlegung ergeben, wie

²⁷ Vgl. Nietzsche, JGB, § 39, 56–57.

diese Begriffe und Annahmen (möglicherweise) psychologisch und sozialhistorisch entstanden sind. Welche Aufgabe kommt der Historie dann überhaupt zu?

Diese Funktion ist nur nachvollziehbar, wenn man Nietzsches Überzeugung berücksichtigt, daß wir großenteils *nicht* aus rationalen Gründen an gewissen Vorstellungen hängen, in gewissen Denkleisen denken. Moralische Begriffe und Werte lösen sich nicht schon in der Konfrontation mit Argumenten auf, weil sie auch in unseren Emotionen und Gewohnheiten verankert sind. »Das meiste bewußte Denken [...] ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen«, heißt es in *Jenseits von Gut und Böse*.²⁸ Philosophie muß daher nach Nietzsche immer auch Psychotherapie sein; sie muß rationale Begründungen durch rhetorische Maßnahmen ergänzen, die darauf zielen, die psychische Verankerung der kritisierten Vorstellungen zu lockern, sie von dem, was uns lieb und teuer ist, zu lösen.

Die Historie in der drastischen polemischen Form, die Nietzsche in der Genealogie gewählt hat, soll Genealogien destruieren, die den Werten, gegen die sich die Kritik richtet, Legitimation und Autorität verschaffen. Darunter fällt in Nietzsches Augen auch ein großer Teil der wissenschaftlichen Historie, denn das Ideal wissenschaftlicher Objektivität täuscht darüber hinweg, daß »[d]ie Stellung des Philologen zum Althertum [...] entschuldigend oder auch von der Absicht eingegeben [ist], das was unsere Zeit hochschätzt, im Alterthum nachzuweisen«. ²⁹ Daher verführt sie tendenziell »zu einem schädlichen, weil allzu schmeichlerischen Vorurtheil über die Tugenden des modernen Menschen«. ³⁰

Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich die Genealogie im Sinne Nietzsches als Umkehrung aller Historien, die den modernen Werten universale Geltung oder besondere Fortschrittlichkeit unterstellen. Die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit steht bei Nietzsche im Dienste der *Sinnzerstörung*. Sie verfolgt genau die umgekehrte Absicht wie die Genealogie im Mythos oder die Genealogie eines Adelsgeschlechts: Letztere dienen dazu, die Geltung und Macht eines Ursprungs auf etwas von ihm Abgeleitetes zu übertragen.³¹ So wird einer Adelsfamilie durch die Konstruktion einer historischen Kette zurück zu einem bedeutenden Vorfahr Legitimität, Würde und Autorität verliehen.³² Dabei wird nicht nur ein vergangener Wert auf die Gegenwart übertragen – der Wert selbst steigert sich durch die

28 Nietzsche, JGB, § 3, 17.

29 Nietzsche, *Nachgelassene Schriften 1870-1873*, in: KSA 1, 912.

30 Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie*, § 6, 285.

31 Vgl. hierzu auch Klaus Heinrich, *Die Funktion der Genealogie im Mythos* (1982), in ders., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt/M. 1992, 9–28, hier 12.

32 Zum Kontrast zwischen einer Nietzscheanischen Genealogie und einer Adelsgenealogie vgl. insbesondere Geuss, *Morality, Culture and History*, Cambridge 1999, 1–28.

historische Kette. Wer Mitglied einer Adelsfamilie ist, die bis ins 15. Jahrhundert zurückgeht, kann nach diesem Muster des Denkens und Fühlens mehr Dignität beanspruchen, als wenn der Titel erst im späten 19. Jahrhundert oder gar erst kürzlich durch Heirat erworben wurde.³³ Aus solchen Genealogien beziehen aber auch gegenwärtige Institutionen und Leitideen Autorität. Auch religiöse Institutionen wie die christlichen Kirchen legitimieren ihre Ansprüche durch Rückführung auf einen Religionsstifter, der entweder selbst göttlicher oder halbgöttlicher Natur war oder in direktem Kontakt mit einem göttlichen Wesen stand. Die besondere Dignität einer heiligen Schrift gründet darin, daß sie – wie im Falle des Christentums – auf einen zum Sohn Gottes erhöhten Religionsstifter rückführbar ist, der wiederum in eine genealogische Kette eingeordnet wird, die zu den jüdischen Königen zurückreicht und damit auch die jüdische Tradition einschließt. Diese Rückführbarkeit verleiht Behauptungen oder Begebenheiten auch dann Dignität, wenn sie nicht (mehr) verständlich sind, und verpflichtet die jeweiligen religiösen Vertreter zu einer Interpretationsleistung, die dieser Dignität im Kontext einer jeweiligen Gegenwart Ausdruck verleiht. So bemühen sich die Pfarrer in der Sonntagspredigt, Aussagen aus dem Alten Testament, die heutigen Wertvorstellungen wenig entsprechen, durch Neuinterpretationen im Lichte gegenwärtiger Auffassungen zeitlose Autorität anzusinnen. Dabei setzen sie unhinterfragt voraus, daß die gegenwärtigen Auffassungen verständlich und sinnvoll sind.

Nietzsches *kritische* Genealogie soll umgekehrt die Sinnggebung und Autoritätsverstärkung gegenwärtiger Institutionen und Ideen durch Rückführung auf eine mythische Quelle rückgängig machen. Sie setzt *nicht* voraus, daß diese Institutionen und Ideen sinnvoll und verständlich sind, sondern bemüht sich, diesen Anschein als oberflächlichen Schein zu erweisen. Damit ist allerdings noch nicht die Frage beantwortet, *wie* die Konstruktion einer historischen Genealogie eine solche destruktive Funktion erfüllen kann.

4. Was leistet die Historie für die Kritik der Werte?

Seit den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts haben zwei aufeinanderfolgende Deutungsrichtungen die Rezeption von Nietzsches Abhandlung dominiert: In der Tradition der Frankfurter Schule und Foucaults wurde die destruktive, delegitimierende Funktion der Genealogie oft im Sinne einer *subversiven Methode der Entdeckung realer verborgener Machtmechanismen* verstanden; demnach dienen Genealogien der Entlarvung der Herrschaftsformen und Machtinteressen, die hinter gegebenen Denkweisen, Vorstellungen und Institutionen stecken. Eine

33 Ebd.

solche Interpretation ist auch mit Blick auf Nietzsche möglich – sie kann sich auf Nietzsches Annahme vom omnipräsenten Willen zur Macht als Schlüssel zur Entlarvung der geheimen Machtoperationen hinter allem vermeintlich moralisch Begründeten stützen. Es ist jedoch nicht klar, was sie für das Anliegen einer konstruktiven Kritik der Werte beiträgt. Schließlich ist nach Nietzsche *alles* Leben ein Überwältigen und Herrwerdenwollen, ein Ausdruck des Willens zur Macht – dies gilt für die Entstehung der spezifisch christlichen Werte nicht mehr als für alle anderen. Mit ihrem Anspruch, die realen Herrschafts- und Machtverhältnisse aufzudecken, neigt diese Richtung zudem dazu, die Genealogie als eine wissenschaftliche Methode der Entdeckung der Wirklichkeit zu verstehen. Das ist mit Nietzsches kritischem Anspruch der Genealogie unvereinbar.

Eine neue, in den letzten Jahren die Nietzscheforschung prägende Interpretationsrichtung³⁴ (miß)versteht die Genealogie nicht mehr als wissenschaftliche Untersuchung der Ursprünge der christlichen Moral, sondern begreift sie als eine Kunstform, die historisierende Beschreibungen als rhetorisches Mittel zu psychotherapeutischen Zwecken einsetzt. Sie geht mehr oder weniger davon aus, daß Nietzsche der historischen Rekonstruktion gar keine kognitive Aufgabe zuweist, sondern die Funktion, in therapeutischer Absicht auf unsere Gefühle einzuwirken. Martin Saar bezeichnet sie als »eine kritisch motivierte Kunst der drastischen Darstellung.«³⁵ Wenn Nietzsche die psychologischen Wurzeln gewisser ideologischer Antriebe enthüllt, dann handelt es sich demnach nicht um ernstgemeinte Erklärungen der Motive wirklicher Personen wie der jüdischen Priester zur Zeit der römischen Besetzung Galileas. Es geht vielmehr darum, etwas Vertrautes auf eine Weise zu beschreiben, die uns schockiert, die Tiefenebenen unserer moralischen Gefühle berührt, uns auf unsere eigenen Schwächen hinweist und einen Prozeß der emotionalen Auseinandersetzung mit unseren Wertvorstellungen in Gang setzt. So interpretiert Christopher Janaway Nietzsches erste Abhandlung nicht im Sinne einer Entwicklungshypothese oder eines Strukturvergleichs zwischen der homerisch-griechischen und der christlichen Moral, sondern als primär darauf ausgerichtet, den Leser durch die Rhetorik emotional zu provozieren. Die drastische Darstellung des feudalen Raubtierverhaltens zielt darauf, bei einem christlichen Leser widersprüchliche Emotionen wie Bewunderung, aber auch Empörung zu wecken; das Ausmalen der niedrigen psychologischen Motive und scharfsinnigen Machtstrategien im Zusammenhang der Entstehung der Sklaven-

34 Vgl. hierzu David Owen, *Nietzsches Genealogy of Morality*, Stocksfield 2007; Christopher Janaway, *Beyond Selflessness. Reading Nietzsches Genealogy*, Oxford 2007; Saar, *Genealogie als Kritik*.

35 Saar, *Genealogie als Kritik*, 142.

moral hingegen solle Verachtung, aber auch Bewunderung für ihre langfristig erfolgreiche Kreativität bei der Umwertung der Werte hervorrufen.³⁶

Für diese zweite Interpretationsrichtung spricht zunächst die Überlegung, daß die Wertkritik der Genealogie, wenn sie sich als kritische Historie versteht, nicht primär theoretisch, sondern *praktisch* gemeint ist: Eine kritische Historie zielt auf eine wirkliche Veränderung der Werte (und damit auch der Handlungen). Entsprechend liegt es durchaus nahe, der genealogischen Rekonstruktion von Ursprüngen eine praktisch-therapeutische Aufgabe zuzuschreiben. Und da Nietzsche davon ausgeht, daß es kein reines Denken gibt, sondern alles Denken auf komplexe Weise mit Gefühlen verbunden und körperlich verankert ist, scheint schon aus seiner Erkenntnistheorie zu folgen, daß eine Darstellung im Dienste praktischer Zwecke sich auch auf unsere Emotionen richten muß.

Diese Interpretation kann sich insbesondere auf Nietzsches retrospektive Darstellung in *Ecce Homo* stützen. Dort beschreibt Nietzsche seine *Genealogie der Moral* folgendermaßen:

»Jedesmal ein Anfang, der irreführen soll, kühl, wissenschaftlich, ironisch selbst, absichtlich Vordergrund, absichtlich hinhaltend. Allmählich mehr Unruhe; vereinzelt Wetterleuchten, sehr unangenehme Wahrheiten aus der Ferne her mit dumpfem Gebrumm laut werdend – bis endlich ein *tempo feroce* erreicht ist, wo alles mit ungeheurer Spannung vorwärts treibt. Am Schluß jedes Mal, unter vollkommen schauerlichen Detonationen, eine *neue* Wahrheit zwischen dicken Wolken sichtbar.«³⁷

Hier beschreibt Nietzsche die rhetorische Strategie der Genealogie wie den Aufbau einer Symphonie. Und da die Musik seinem Lehrer Schopenhauer³⁸ zufolge die Fähigkeit hat, direkt auf die Gefühle einzuwirken, suggeriert er damit, die Gefühle des Lesers manipulieren zu wollen. Sind die Rekonstruktionen von historischen Entwicklungen also nur eine Tarnung, eine bloße Oberfläche, die verdeckt, daß Nietzsche den Leser auf indirekte und nicht-rationale Weise zu einer Änderung seiner Einstellungen bewegen möchte?

Es ist jedoch schwer denkbar, daß Nietzsche einem Text ernsthaft die Wirkweise eines Musikstücks zuschreiben könnte. Saar und Janaway weisen zwar ganz zu Recht darauf hin, daß die drastische Rhetorik bei Nietzsche eine zentrale Rolle spielt und mit den Gefühlen des Lesers spielt. Gleichwohl läßt sie nicht *nur* zu einer emotionalen, sondern stets auch zu einer kognitiven Auseinandersetzung ein. Die verfremdenden Effekte von Nietzsches Rhetorik sollen schließlich für

36 Vgl. Janaway, *Beyond Selflessness*, 92.

37 Vgl. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Dritter Teil: Schopenhauer als Erzieher* [1874], in: KSA 1, 335–427.

38 Vgl. Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*.

»Wahrheiten« empfänglich machen. Es ist aber nicht anzunehmen, daß Nietzsches Rhetorik uns auch dann hierzu veranlassen könnte, wenn uns seine genealogischen Rekonstruktionen unplausibler als die von ihm kritisierten Deutungen erscheinen würden. Wenn Nietzsches »Kunst der drastischen Darstellung« eine Leserin nicht nur irritiert, sondern zur Wahrnehmung »neuer Wahrheiten« befähigt, dann liegt das m.E. daran, daß an Nietzsches Hypothesen im Lichte des jeweiligen kulturwissenschaftlichen Wissens eben doch einiges wahr zu sein scheint.³⁹

Wenn die kritische Historie andererseits aber auch keinen wissenschaftlichen Anspruch hat, stellt sich die Frage, worin ihre spezifisch kognitive Funktion dann liegen kann.

Wie gesagt geht es in der Genealogie um eine Rekonstruktion von historischen Ursprüngen *relativ zur Perspektive einer Gegenwart* und den von ihr aufgeworfenen Wertfragen. Wo die Verfolgung von Kausalketten haltmacht – wo etwas *zum Ursprung* deklariert wird –, hängt von den jeweiligen für diese Gegenwart einschlägigen Werten und ihrer Kritik ab, die das Thema der Genealogie darstellen.⁴⁰ Anders als Nietzsches Kritik am blauen Hypothesenwesen und seine Verteidigung der grauen Beschreibung wirklicher Tatsachen vermuten läßt, baut seine Genealogie daher ebenfalls auf *fiktiven* Konstruktionen von Ursprüngen auf. Der entscheidende Unterschied liegt darin, daß seine genealogischen Konstruktionen nicht dazu dienen, eine zeitlose Bedeutung durch eine andere zu ersetzen, sondern die *historische Kontingenz* der Entstehung von moralischen Begriffen und Werten hervorzuheben.

Obgleich Nietzsche es ablehnt, das historische Entstehen eines Phänomens mit seiner Funktion zu erklären, setzt er dabei etwas ein, was den neuzeitlichen Fiktionen vom Naturzustand in der politischen Philosophie strukturell ähnlich ist, jedoch einem anderen Zweck dient.⁴¹ Ich möchte dies nur an einem Beispiel illustrieren, nämlich an Nietzsches Rekonstruktion der realen Bedingungen der Entstehung eines verantwortungsfähigen Individuums in der zweiten Abhandlung. In diesem Zusammenhang postuliert Nietzsche so etwas wie einen Naturzustand des

39 Martin Saar hingegen vertritt die Auffassung, es sei »unnötig«, Nietzsches Hypothesen »gegen Vorwürfe der Ungenauigkeit oder faktischen Falschheit zu verteidigen«. Vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, 141.

40 Besonders Daniel Conway hat darauf hingewiesen, daß die Genealogie Zugang zur Bedeutung historischer Phänomene nur mit Blick auf bestimmte dominante Interpretationen der Gegenwart bekommt; vgl. »Genealogy and Critical Method«, in: *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, hrsg. von Richard Schacht, Berkeley/Los Angeles 1994, 318.

41 Auf diesen Zusammenhang mit der politischen Philosophie hat schon Williams hingewiesen; vgl. seine Ausführungen zur imaginären Genealogie im zweiten Kapitel, *Truth and Truthfulness*, 39–40.

Menschen, einen Zustand, in dem soziale Probleme und Schwierigkeiten aller Art durch das Vergessen gelöst werden. Man könnte also denken, daß er etwas Ähnliches unternimmt wie die Theorien des Naturzustandes in der modernen politischen Philosophie, wo nicht eine wirkliche historische Entwicklung hin zum Staat beschrieben wird, sondern eine mögliche, die unter den vereinfachten Bedingungen eines vereinfacht skizzierten Naturzustands hätte stattfinden können. So beschreibt Thomas Hobbes in seinem berühmten Hauptwerk *Leviathan* den Zustand, in dem die Menschen ohne Gesetz und staatliche Ordnung leben, als elenden Zustand eines Kriegs aller gegen alle. Die Beschreibung dieses Naturzustands bildet keine historischen Tatsachen ab. Sie dient vielmehr dazu, die Vorzüge eines Staatswesens herauszuarbeiten, indem sie sie als Lösungen für die speziellen Probleme konstruiert, die ein vorstaatlicher Zustand, ein Naturzustand aufwirft.

Wie gesagt, ist das keine Kausalerklärung historischer Entwicklungen. In Wirklichkeit sind Staaten nicht deswegen entstanden, weil die Menschen in vorstaatlichen Gesellschaften sich bestimmter struktureller Probleme ihrer sozialen Organisation bewußt geworden wären – sagen wir, mangelnder Rechtssicherheit, mangelnder Unparteilichkeit der Rechtsinstanzen, dem Bedarf nach einem Gewaltmonopol, das die schlimmen Folgen der Blutrache einschränkt, etc. – und deswegen beschlossen hätten, einen Staat zu gründen. Wenn Staaten entstanden, hatte das eine Vielzahl von Ursachen, und es brachte dann unter anderem mit sich – jedenfalls meistens –, daß gewisse Probleme vorstaatlicher Gesellschaften gelöst wurden, auch wenn damit die Entstehung anderer Probleme verbunden war. Der funktionale Bedarf nach einer Lösung solcher Probleme ist also gewöhnlich nicht die Ursache der Entstehung des Staates. Gleichwohl kann es zu legitimatorischen Zwecken durchaus sinnvoll sein, im Ausgang von gewissen Problemen, die vorstaatlichen Gesellschaften strukturell eigen sind, die Entstehung des Staates als eine Lösung dieser Probleme zu konstruieren. Die Rekonstruktion des Staates aus dem Naturzustand in den neuzeitlichen Naturrechtstheorien besteht in der Erklärung einer Entwicklung, nicht wie sie *war*, sondern wie sie unter den kontrafaktisch vereinfachten Bedingungen eines Gedankenexperiments, das sich auf einige typische Realfaktoren konzentriert, *hätte sein können*.

Nietzsche kehrt dieses Vorgehen quasi um. In der zweiten Abhandlung konstruiert er mit Blick auf die Realbedingungen der Möglichkeit eines *souveränen, verantwortungsfähigen Individuums* eine Art vorstaatlichen Naturzustand des Menschen, der durch die Vergeblichkeit geprägt ist, welche die naheliegendste Form ist, Probleme abzuwehren und sein eigenes Wohlbefinden zu erhalten. Diese Konstruktion – und darin liegt der entscheidende Unterschied gegenüber den modernen politischen Konstruktionen des Naturzustands – dient aber nicht dazu, so etwas wie einen allgemeinmenschlichen Bedarf nach einem souveränen

Individuum deutlich zu machen, seine Entwicklung quasi aus dem allgemeinschlichen Interesse an Selbsterhaltung herzuleiten. Zwischen den Naturzustand und das Endprodukt, das souveräne Individuum, schiebt Nietzsche vielmehr einen kontingenten historischen Prozeß: die Transformation von Gesellschaften in staatliche Organisationen, deren Nebenfolgen – Nietzsche malt insbesondere die grausamen Strafpraktiken in den frühen staatlichen Organisationen aus – auch gravierende Veränderungen in der psychologischen Konstitution ihrer Mitglieder zur Folge haben. Nebenwirkungen solcher Prozesse wie die Entwicklung eines Gedächtnisses ermöglichen aber auch die Entwicklung der für persönliche Souveränität erforderlichen Formen der Selbstkontrolle. Anders als in den Naturrechtstheorien dient die Konstruktion eines Naturzustands hier also weder der Legitimation des souveränen Individuums, noch läßt sie dessen Entstehung als etwas Notwendiges erscheinen. Sie dient vielmehr dem umgekehrten Zweck, *seine historische Kontingenz* hervorzuheben: Die moralischen Eigenschaften des menschlichen Individuums erscheinen unter diesem Gesichtspunkt *nicht* als anthropologische Konstanten, die sich aus der menschlichen Natur oder dem menschlichen Zusammenleben schlechthin ergeben. Die Funktion dieser Rekonstruktionen liegt umgekehrt darin, zu zeigen, daß diese Komplexe des Fühlens und Denkens nicht notwendig und somit veränderbar sind. Das löst aber auch ihre Selbstverständlichkeit auf und erzeugt ein Gefühl der Fremdheit.⁴²

Damit sind wir wieder bei der von Nietzsche diagnostizierten Ausgangslage angekommen, der Situation einer Selbstentfremdung. Das durch die Genealogie erzeugte Gefühl der Fremdheit macht diese Situation überhaupt erst bewußt. Nietzsches Rekonstruktion der *möglichen* historischen Wurzeln gegenwärtiger Wertvorstellungen soll uns, gehüllt in drastische Rhetorik, den Gedanken nahebringen, daß hinter den gegenwärtigen Vorstellungen und Institutionen *kein* zeitloses Wesen, kein zeitlos gültiger Sinn steckt.

5. Genealogie als Selbsterkenntnis

Kommen wir zu der anfangs gestellten Frage zurück: Was leistet eine weitgehend imaginäre Genealogie mit Blick auf die Problematik der Selbstentfremdung? Da uns die historischen Rekonstruktionen nicht mit den realen Wurzeln unseres Selbstverständnisses bekannt machen, sondern nur mit seinen *möglichen* Ursprüngen, kann es sich nicht um die *positive* Einsicht handeln: So bin ich. Mit Blick auf die Beschreibung dessen, was wir gegenwärtig fühlen und denken –

⁴² An diese Entfremdungsfunktion knüpft auch Foucault ausdrücklich an. Vgl. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie*, 168.

oder zu fühlen und zu denken glauben – geht es eher um eine *negative* Einsicht: die Genealogie soll uns von einem *falschen* Selbstverständnis befreien.

Nietzsche bringt die historisierende Kritik an dem »schädlichen, weil allzu schmeichlerischen Vorurteil über die Tugenden des modernen Menschen« in seiner frühen Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* mit dem Selbsterkenntnisprojekt des Sokrates in Verbindung:

»Sokrates hielt es für ein Leiden, das dem Wahnsinne nahe komme, sich den Besitz einer Tugend einzubilden und sie nicht zu besitzen: und gewiss ist eine solche Einbildung gefährlicher, als der entgegengesetzte Wahn, an einem Fehler, an einem Laster zu leiden. Denn durch diesen Wahn ist es vielleicht noch möglich, besser zu werden; jene Einbildung aber macht den Menschen oder eine Zeit täglich schlechter, also – in diesem Falle, ungerechter.«⁴³

Ungeachtet der scharfen Kritik, die Nietzsche zeitlebens an Platons (und Sokrates') Einschätzung der Bedeutung der zeitlosen Ideen und der Rationalität für das Leben übt, kommt seine historisierende Kritik durchaus der sokratischen Vorstellung von der Aufgabe der Philosophie nahe, uns von dem Gefangensein in selbstgefälligen konventionellen Vorurteilen zu befreien – nennen wir es ihre therapeutische Aufgabe. Diese therapeutische Ausrichtung unterscheidet sowohl den Sokratischen als auch den Nietzscheanischen Ansatz von dem dominanten theoretischen Selbstverständnis der modernen Philosophie. Sie ist bei beiden zu einem großen Teil negativer Art: Ohne daß die moralischen Ideen positiv definiert werden könnten, führt das Streben nach einem tieferen Verständnis bei Sokrates zur Aufdeckung der Undurchdachtheit und leeren Konventionalität der gewöhnlichen Vorstellungen. Während er die moralischen Begriffe zu definieren versucht, Nietzsche sie hingegen als historisch und somit undefinierbar versteht,⁴⁴ zielen beide darauf, ein Bewußtsein vom Nichtwissen zu erzeugen. So führt Sokrates seinem Gesprächspartner Hippias vor Augen, daß er gar nicht weiß, wovon er redet, wenn er die Wahrheit lobt und die Lüge tadelt,⁴⁵ und Nietzsche zeigt durch seine Rekonstruktion imaginärer historischer Genealogien, daß derjenige, der von der (zeitlosen) Funktion der Strafe oder dem (zeitlosen) Wesen des Christentums spricht, nicht weiß, wovon er redet:

»[D]er Begriff ›Strafe‹ [stellt] in der That gar nicht mehr Einen Sinn vor, sondern eine ganze Synthesis von ›Sinnen‹: die bisherige Geschichte der Strafe überhaupt, die Geschichte ihrer Ausnützung zu den verschiedensten Zwecken,

⁴³ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, § 6, 285–286.

⁴⁴ Vgl. insbesondere Nietzsche, GM, Zweite Abhandlung § 13, 317.

⁴⁵ Vgl. Platon, *Hippias Minor*, in: *Werke in acht Bänden*, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1990, 41–82.

krystallisiert sich zuletzt in eine Art von Einheit, welche schwer löslich, schwer zu analysieren und, was man hervorheben muss, ganz und gar undefinierbar ist.⁴⁶

Auch wenn einzelne der historischen Bedeutungen und Funktionen, die Nietzsche in seinen Historien der Strafe zuschreibt, sich als historisch falsch herausstellen sollten, zerstört die kritische Historie das naive Vorverständnis des Lesers, zu wissen, was Strafe bedeutet. Ihm wird bewußt, daß er nicht weiß, wovon er redet, wenn er der Strafe unabhängig von seinen *eigenen* kognitiven oder praktischen Interessen *eine* allgemeine Funktion zuschreibt. Dasselbe gilt für das Wesen des Christentums, das Nietzsche in *Der Antichrist* in eine Vielzahl von historischen Ursprüngen auflöst.

Warum ist das Wissen des Nichtwissens ein erstrebenswertes Ziel? Hier sind wir bei der Frage nach dem Wert der Wahrheit angelangt, die nach Nietzsche wie alle Fragen als Frage ihres Wertes für das Leben begriffen werden sollte. »Leben« ist bei Nietzsche allerdings ein extrem unscharfer Begriff, der nicht im Sinne rein biologischer Funktionen oder der Selbsterhaltung verstanden wird, sondern die Perspektive moralischer Höherentwicklung einschließt. Durch sein gesamtes Werk zieht sich die Frage nach der Funktion der Wahrhaftigkeit – aber eben auch der Lüge – für dieses Leben. Sie kann jedoch *nicht allgemein* beantwortet werden. Je nachdem, welchen Aspekt des Lebens man gerade betrachtet, ergeben sich unterschiedliche Bewertungen. So ist die Wahrheit in schwierigen Lebenslagen nicht immer nützlich oder förderlich für das Überleben einer Gruppe oder Person, mit Blick auf die Aufrechterhaltung ihrer psychischen Gesundheit, ihres Lebensmutes. Eine Lebenslüge kann mitunter die einzige Möglichkeit sein, sich angesichts einer überwältigenden Katastrophe den Lebenswillen zu erhalten. Ein klassisches Beispiel war für Nietzsche die jüdische Uminterpretation der Erfahrung von Leid und Ohnmacht nach der Zerstörung des Königreichs und der Verschleppung ins babylonische Exil: Durch die Umdeutung dieses Desasters in Gottes gerechte Strafe für vergangene Sünden wurde die Erfahrung von Ohnmacht und Zerstörung umgedeutet in ein Ereignis, das die unüberbietbare Macht eines Gottes verifiziert, der speziell mit dem eigenen Volk im Bunde steht, letztlich also sogar in einen heilsgeschichtlichen Vorteil gegenüber all denen, denen man dem Anschein nach unterlegen ist.⁴⁷

Aus der Nützlichkeit oder gar Unentbehrlichkeit einer Lebenslüge in einer speziellen Lage folgt jedoch nicht, daß man an ihr festhalten sollte. Denn Umdeutungen von schlechten Erfahrungen in gute Botschaften sind nur um den Preis einer Abkoppelung und Abschirmung des eigenen Glauben vom eigenen Erleben

46 Nietzsche, GM, Zweite Abhandlung § 13, 317.

47 Vgl. Nietzsche, *Der Antichrist*, §§ 25–26, in: KSA 6, 193–197.

möglich, dessen Abweichungen vom zu Glaubenden nicht mehr ernstgenommen werden dürfen. In *Der Antichrist* beschreibt Nietzsche die Lüge als »Etwas nicht sehn wollen, das man sieht, Etwas nicht so sehn wollen, wie man es sieht.«⁴⁸ Schon das Festhalten an Überzeugungen, das dazu führt, daß man abweichende Erfahrungen nicht ernstnimmt, stellt für Nietzsche eine Form der Selbstentfremdung dar: »Der ›Gläubige‹ gehört sich nicht ... Jede Art Glaube ist selbst ein Ausdruck von Entselbstung, von Selbst-Entfremdung ...«⁴⁹

Was Nietzsche mit »Etwas nicht so sehn wollen, wie man es sieht« meint, kann man sich am Beispiel der Lafontaineschen Fabel vom Fuchs und den Trauben deutlich machen.⁵⁰ Der Fuchs hat wundervolle reife Trauben erspäht, muß jedoch zu seinem Leidwesen feststellen, daß er nicht an sie herankommt – sie hängen einfach zu hoch. Daraus zieht er den Schluß, daß es ohnehin der Mühe nicht lohnt, die Trauben sind ja schließlich sauer. Was will Lafontaine uns hiermit sagen? Warum leugnet der Fuchs, was er sehen und riechen kann – daß die Trauben ganz offenkundig reif sind? Will Lafontaine uns zeigen, daß die Erfahrung, an etwas Begehrtes nicht heranzukommen, zu schmerzlich ist, um akzeptiert zu werden? Da es sich nicht gerade um eine traumatische Erfahrung handelt, ist eher anzunehmen, daß der Fuchs die Erfahrung, an etwas sehr Begehrtes nicht heranzukommen, einfach nicht mit seinem Selbstbild vereinbaren kann – schließlich ist er ja der schlaue Fuchs. Erfahrungen zu machen, die dieses Selbstbild in Frage stellen, ist ihm in seiner Selbstzufriedenheit nicht möglich. Das könnte man auch so beschreiben, daß der Fuchs aufgrund der Überzeugungen, die er bezüglich seiner eigenen Person hegt, sich in dem, was er erlebt und was er ist, selbst fremd bleibt – da er sich mit dem Selbstbild vom schlaun Fuchs identifiziert, kann er seine Begrenzungen nicht wahrnehmen, und damit entgehen ihm auch Möglichkeiten der Selbsterweiterung (etwa sich als ein Tier zu verstehen, dessen Macht begrenzt ist, der auf die Hilfe anderer angewiesen ist, mit deren Hilfe aber durchaus etwas machen könnte, etc.).

So wie der Fuchs sich als Alleskönner versteht (sofern man von Verstehen sprechen kann), betrachtet sich der moderne Mensch nach Nietzsche im Lichte von moralischen und politischen Ideen, deren Verständlichkeit er voraussetzt und die er für besonders fortschrittlich hält. Was mit der Überzeugung nicht übereinstimmt, daß er wirklich in ihrem Sinne denkt und fühlt, oder gar mit dem Glauben an die besondere Vorzüglichkeit dieser Ideen, blendet er aus. Die Genealogie konfrontiert ihn jedoch mit der Frage, ob er versteht, was er sagt, und die Welt

48 Ebd., § 55, 238.

49 Ebd., § 54, 236.

50 Dieses Beispiel borge ich mir von Rüdiger Bittner, der es speziell im Kontext des Ressentiment-Phänomens verwendet. Vgl. Rüdiger Bittner, »Ressentiment«, in: Nietzsche, *Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, a.a.O., 130–131.

wirklich so wahrnimmt, wie er glaubt. Glaubte er dies vielleicht nur in dem Sinne, in dem der Fuchs glaubt, die Trauben wären sauer? Ist seine moralische Wahrnehmung nicht vielleicht in Wirklichkeit viel komplexer?

Kommen wir zum Schluß. Was leistet also eine Genealogie, wenn es sich nicht um eine wissenschaftliche Methode, sondern um ein therapeutisches Projekt der Selbsterkenntnis handelt? Was kann sie mit Blick auf die Diagnose der Selbstentfremdung erreichen? Nietzsche versteht die Philosophie wie Platon nicht als ein Unternehmen, das gelehrt werden kann; sie kann nur Geburtshelferin selbständigen Denkens sein. Ihre Leistung besteht also darin, uns unserem gewöhnlichen – entfremdeten – Selbstverständnis zu entfremden und zu zeigen, daß wir selbst aktiv – kreativ – werden müssen, wenn wir unser Leben verstehen und uns darin moralisch orientieren wollen.

Dies geschieht auf *mehrfache* Weise. *Erstens* zeigt Nietzsche, daß viele der moralischen Begriffe, die unser Leben strukturieren, nur scheinbar einen gegebenen Sinn haben – ihre vermeintliche Bedeutung erweist sich als Oberfläche, hinter der sich eine Vielzahl von historischen Funktionen und Assoziationen verbirgt. Nichts an der Geschichte, in deren Verlauf diese vagen und inkohärenten Bündel von Ideen entstanden und immer wieder uminterpretiert worden sind, belegt, daß sie (ganz abgesehen von ihrer heutigen Undefinierbarkeit) gegenüber anderen Kategorien und Werten generell höherwertig wären.

Zweitens führt uns Nietzsche vor Augen, daß es andere Auffassungen von Moral *gegeben* hat als den heutigen Typ, daß dieser also nicht der einzige und (mit Blick auf die angesprochenen Wertgesichtspunkte) vorzüglichste ist. Hier geht es weniger darum, über die Vielfalt von Moralien zu informieren, als über uns selbst. Denn betrachtet man die eigene Erfahrung und das eigene Selbstverständnis aus einer »unzeitgemäßen« Perspektive, dann treten auch andere Schichten und Dimensionen der eigenen moralischen Identität in Erscheinung. Nietzsche zeigt auch, daß diese zunächst fremdartig wirkenden Auffassungen, wenn man sie *nicht* wie gewöhnlich im Lichte unseres heutigen Selbstbildes als etwas Fremdes wahrnimmt (sondern umgekehrt versucht, die Gegenwart in ihrem Lichte zu betrachten), uns vielleicht doch irgendwie vertraut sind, so wie die Reife der Trauben dem Fuchs durchaus vertraut ist. Wenn er beispielsweise davon spricht, daß der Kampf zwischen den verschiedenen Wertordnungen gut/schlecht und gut/böse nie endgültig zugunsten des letzteren entschieden wurde, sondern in sublimierten Formen bis heute ausgetragen wird,⁵¹ macht er uns auf Dimensionen unserer moralischen Erfahrung aufmerksam, die wir im Lichte der christlich-modernen Werte gar nicht *als moralisch* wahrnehmen.

51 Vgl. Nietzsche, GM, Erste Abhandlung § 16, 285–286.

Beide Gesichtspunkte – die bloße Scheinverständlichkeit der gegebenen Begriffe und die davon abweichenden Dimensionen unserer Erfahrung und Persönlichkeit – nötigen zu der Einsicht, daß wir mit den moralischen Begriffen, die wir vorfinden, kreativ umgehen müssen, wenn wir verstehen wollen, was wir eigentlich tun. Wenn Nietzsche davon spricht, daß alles Leben ein »Überwältigen« und »Herrwerden«, ein »Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen« ist, bei dem der bisherige »Sinn« und »Zweck« nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss⁵², übt er keine Machtkritik oder Kritik an symbolischen Herrschaftsformen à la Foucault, sondern verweist auf die aktive und kreative Dimension alles wirklichen Verstehens. Wir müssen Begriffen wie Strafe, moralische Verantwortung etc. selbst einen Sinn geben und dafür Verantwortung übernehmen.

52 Vgl. Nietzsche, GM, Zweite Abhandlung § 12, 314.