

Wissenschaft und Askese beim späten Nietzsche. *Zur Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung, Abschnitte 23 bis 28

Andreas Urs Sommer

Professor de Filosofia da Universidade de Freiburg
Andreas.Urs.Sommer@philosophie.uni-freiburg.de

Abstrakt: Das Ziel der folgenden Ausführungen ist es, ein genaues Bild von Nietzsches Argumentation am Ende seiner 1887 erschienenen "Streitschrift" *Zur Genealogie der Moral* (GM) zu geben. Diese Kapitel sind für Nietzsches spätes Wissenschaftsverständnis von einschneidender Bedeutung. Daher lohnt es sich, ihm Schritt für Schritt, Kapitel für Kapitel zu folgen.

Schlüsselwörter: Genealogie; Nietzsche; Wissenschaft; Geschichte; Askese.

GM III 23

GM III 23 nimmt zu Beginn das Motiv des vorangegangenen Abschnitts 22 auf, wonach der "asketische Priester" mit der "seelische[n] Gesundheit" auch den "Geschmack" verdorben habe (392, 31-393, 1), was dort am Beispiel des Neuen Testaments und der (frühen) Christen illustriert wird. GM III 23 tauscht allerdings das Subjekt aus: Statt vom "asketischen Priester" wird jetzt wieder direkt vom "asketischen Ideal" (395, 11) gesprochen, das sich dieses Gesundheits- und Geschmacksverderbens schuldig gemacht habe – und es habe auch noch "etwas Drittes, Viertes, Fünftes, Sechstes verdorben" (395, 12f.), ohne dass das prominent auftretende Ich sagt, worum es sich da handelt. Denn es gehe hier gar nicht um Wirkungen dieses Ideal, sondern ausschließlich darum, "was es bedeutet, worauf es rathen lässt, was hinter ihm, unter ihm, in ihm versteckt liegt, wofür es der vorläufige, undeutliche, mit Fragezeichen und Missverständnissen überladne Ausdruck ist" (395, 16-19). Damit wird die Grundfrage der Dritten Abhandlung, die allerdings das Ideal noch in den Plural gesetzt hat, wieder aufgegriffen (vgl. NK 339, 9) und spezifiziert: Die Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals ist nicht bloß die Frage nach dessen Relevanz im Sinne seiner weltgeschichtlichen Wirkung – ja, ist angeblich am allerwenigsten diese Frage, obwohl die Dritte Abhandlung sich mit diesen Wirkungen im Vorangegangenen ausgiebig beschäftigt hat und sie weidlich dazu nutzt, das fragliche Ideal zu diskreditieren. Gerade die Folgen sind es, die es so schlecht dastehen lassen. In GM III 23 gilt die Frage nach der Bedeutung als Frage nach einem Dahinterhinterliegenden, Verborgenen, das die Oberfläche des Ideals gerade nicht verrät. Was das sein soll oder sein könnte, sagt erst der allerletzte Abschnitt des Buches ganz explizit, nämlich der "Willen zum Nichts" (GM III 28, KSA 5, 412, 11f.), während GM III 23 eher vage davon spricht, dass asketische Ideal habe "ein Ziel" (395,

29), dem sich alles andere unterordne – ist es das Nichts? Dieses Ideal erscheint als das Mächtigste, was es auf Erden überhaupt gibt, obwohl oder weil es an "sein Vorrecht vor jeder Macht" (396, 5) glaube und "Rang-Distanz in Hinsicht auf jede Macht" (396, 6) für sich reklamiere (was wie eine Paraphrase jener auf den Souverän gemünzten Devise nach Hiob 41, 24 – Luther: 41, 25 – auf dem Frontispizkupfer von Thomas Hobbes' *Leviathan* von 1651 klingt: "Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei"; "es gibt keine Macht auf Erden, die mit ihm verglichen werden kann").

Nun lässt sich das Ich von einem "Man" unterbrechen, das einwendet, lange sei doch schon eine Gegenkraft wirksam, die das asketische Ideal in Schranken gewiesen und überwunden habe. Für sie stehe "unsre ganze moderne Wissenschaft" (396, 16f.), die doch ganz an sich glaube und alle theologischen und lebensverneinenden Begriffe aufgegeben habe. Das Ich freilich lässt diesen Einwand nicht gelten, sondern hält dieses seit der Aufklärung und insbesondere im 19. Jahrhundert weitverbreitete Selbstverständnis zahlreicher Wissenschaftsrepräsentanten für bloßen "Lärm und Agitatoren-Geschwätz" (396, 22). Vielmehr sei das Entgegengesetzte wahr: Wissenschaft habe gerade kein Ideal und kein Vertrauen in sich selbst, sondern da, "wo sie überhaupt noch Leidenschaft, Liebe, Gluth, Leiden ist" (396, 32f.), drücke sich darin just das asketische Ideal selbst aus. Als Argument lässt der Sprechende nun nicht gelten, dass es sehr wohl "braves und bescheidenes Arbeiter-Volk auch unter den Gelehrten von Heute" (397, 2f.) gebe, das in seinem kleinem Reich mit sich und dem Seinen zufrieden sei. Das beweise nichts für die Wissenschaft als ganze, die dort, wo sie gerade nicht vornehmster Ausdruck des asketischen Ideals sei – "es handelt sich da um zu seltne, vornehme, ausgesuchte Fälle" (397, 15f.) – bloß allerlei negative Affekte und Empfindungen kaschiere, eine "Unruhe der Ideallosigkeit" (397, 19f.), so dass in der rastlosen Aktivität vieler Gelehrter nichts weiter als "Selbst-Betäubung" (397, 27f.) zu erkennen sei. Als Beleg dafür führt das Ich die im Umgang selbst erlebte hochgradige Empfindlichkeit der Gelehrten gegenüber echter oder vermeintlicher Kritik ins Feld, die zeige, das man es hier mit "Leidenden" (397, 34) zu tun habe, die als Betäubte fürchteten, "zum Bewusstsein zu kommen..." (398, 2).

Gemäß der Gegenrede des Ichs auf den Einwand des "Man" gibt es demnach drei Typen von Wissenschaftlern: Die Erstgenannten sind diejenigen, die sich als selten erweisen, nämlich die Verkörperungen des asketischen Ideals in seiner sublimsten, vornehmsten Ausprägung. Auf sie wird in den folgenden Abschnitten weiter eingegangen, um diesen spezifischen Typus des Asketen genauer zu fassen. Die Zweitgenannten sind die wissenschaftlichen Arbeiter, die weder leiden noch leidenschaftlich sind, sondern zufrieden und mit sich im Reinen. Diese Zufriedenheit wird – obwohl diese zweite Gruppe ja womöglich den zahlenmäßig größten Teil der Wissenschaftsgemeinde ausmachen – vom Sprechenden als Argument nicht zugelassen, ohne zu erläutern, warum eigentlich nicht. Das Ich greift selbst bei der dritten Gruppe, bei denen Unzufriedenheit und Ruhelosigkeit vorherrscht, weil sie insgeheim leiden und die Wissenschaft nur zur Selbstsedierung benutzen, auf einen psychologischen Verdacht als Argument zurück, der sich auf nichts weiter stützt als die persönliche Erfahrung im Umgang mit solchen Wissenschaftlern. Weshalb dieses Argument im Blick auf den Gesamtcharakter von Wissenschaft, ihre asketische oder gegenasketische Idealität ein stärkeres Gewicht haben sollte als die Beobachtungen bei der zweiten Gruppe

der zufriedenen Wissenschaftler, bleibt unerörtert. Sowohl bei den Zufriedenen als auch bei den Unzufriedenen ist nicht klar, ob ihr Befinden in irgendeinem kausalen Verhältnis zu dem steht, was sie beruflich tun – oder ob das, was sie beruflich tun, nämlich Wissenschaft, besonders geeignet ist, ihrem Missbefinden palliativ, wenn schon nicht therapeutisch abzuhelpfen oder aber im anderen Fall ihr Wohlbefinden zu fördern. Könnten sie nicht etwas ganz anderes treiben als Wissenschaft – Kaufleute oder Bauern sein und auch entweder zufrieden oder unzufrieden mit sich und dem Ihrigen? Genau betrachtet, sagt die Befindlichkeit der dritten Gruppe genauso wenig über das Verhältnis von Wissenschaft und asketischem Ideal aus wie diejenige der zweiten Gruppe. Aus dem Leiden der dritten Gruppe ist folgt jedenfalls nicht, dass sie dem asketischen Ideal verfallen sind, weil sie Wissenschaftler sind. Wissenschaft gibt ihnen kein Ideal ein, sondern dient ihnen bloß als Affektableiter und Affektbetäuber. Immerhin ließe sich daraus möglicherweise folgern, dass eben entgegen dem vom "Man" formulierten Einwand die Wissenschaft im Normalfall ausgesprochen idealschwach ist und eben keine Alternative zum asketischen Ideal zu bieten hat. Freilich muss nur derjenige, der die in GM III 23 behauptete, ungeheure und übergreifende Dominanz des (singularischen!) asketischen Ideals als unangreifbaren Befund akzeptiert, sich dann um die Wissenschaft und ihre asketische Infiltration Sorgen machen. Sollte jemand den Befund bezweifeln, könnte man auch argumentieren, Wissenschaft habe ihrerseits nichts mit Askese oder Anti-Askese zu tun und ihr Ideal – Wahrheit – stehe weder in einem negativen noch in einem positiven Zusammenhang zum asketischen Ideal. Gerade diesen Einwand im Keim zu ersticken bemüht sich der folgende Abschnitt, wo dann die erstgenannte Wissenschaftlergruppe im Vordergrund steht, obwohl es in GM III 23 noch heißt, deren Auftreten sei so selten, dass im Hinblick auf sie nicht "das Gesamturteil" über Wissenschaft "umgebogen werden" könne (397, 16f.).

GM III 24

GM III 24 nimmt eingangs fragend zurück, was GM III 23 eigentlich bereits verraten hat, wenn dieser Abschnitt sich erkundigt, ob die im Vorangegangenen als erstes genannte Wissenschaftler-Gruppe, nämlich "jene seltneren Fälle" (398, 4), die von harter Leidenschaft beseelt sind, "vielleicht die gesuchten Gegner des asketischen Ideals, dessen Gegen-Idealisten" (398, 6-8) verkörpern. GM III 23 hat schon herausgestellt, dass sie es nicht seien, sondern im Gegenteil selbst dem asketischen Ideal verpflichtet blieben, wenngleich noch nicht klar benannt wurde, inwiefern dies der Fall sein soll. Das holt GM III 24 nach, beginnend beim "Glaube[n]" dieser "'Ungläubigen'", sie seien tatsächlich die Feinde des asketischen Ideals. Gerade dieser Glaube weckt das Misstrauen des "Wir", das hier an die Stelle des in GM III 23 dominierenden Ichs tritt, da ein fester Glaube gerade ein starkes Indiz dafür darstelle, dass das Geglaubte unwahrscheinlich sei. Diese scheinbar so "freien Geister" (399, 3) sind nicht, was sie zu sein wähnen, "denn sie glauben noch an die Wahrheit..." (399, 11f.). Sie bringen nicht zustande, was den Assassinen gelungen sei, nämlich den Glauben an die Wahrheit aufzukündigen. Dieser "unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Ideal selbst" (400, 9-11). Wobei noch im selben Satz eine Erläuterung nachgeschoben wird, es handle sich um einen "unbewussten Imperativ" (400, 11), und dieser Glaube sei

derjenige "an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit" (400, 12-14). Unter Rückgriff auf die *Fröhliche Wissenschaft* und die Vorrede zur Neuauflage der *Morgenröthe* soll diese Erkenntnis plausibilisiert werden, mit dem Hinweis darauf, dass Gott und Wahrheit die längste Zeit über identifiziert worden seien, mit dem Tod Gottes diese Identifikation jedoch hinfällig geworden sei und die Wissenschaft nun eine neue "Rechtfertigung" (401, 11) nötig habe. Das "Wir" bestimmt es jetzt als seine "eigene Aufgabe", den "Werth der Wahrheit [...] versuchsweise einmal in Frage zu stellen" (401, 24f.).

So eingängig die Ineinsblendung des wissenschaftlichen Wahrheitswillens und des asketischen Ideals nach 150 Jahren metaphysikkritischen und dekonstruktiven Trainings im 21. Jahrhundert auch anmutet, ist nicht zu verkennen, dass sie etliche Schwierigkeiten aufwirft, über die das "Wir" mit Selbstzitatzen hinwegkomplimentiert. Zunächst einmal stünde jede Form der Konzentration, der Fokussierung auf Eines unter zwangsläufiger Vernachlässigung all dessen, was es sonst noch in der Welt gibt, im Verdacht der Kontamination durch das asketische Ideal. In ihrer Leidenschaft wollen die wenigen Wissenschaftler nur das Eine, eben die Wahrheit und sind bereit, dafür größte Opfer zu bringen. Jedoch müssen sie keineswegs zwangsläufig an eine Wahrheit glauben, die irgendetwas mit Gott zu tun hat – die platonisierend-christliche Gleichsetzung war selten mehr als eine Metapher – ; sie müssen nicht einmal an eine metaphysische Wesenheit namens Wahrheit glauben, sondern ihren Erkenntnisinteresse einfach nur in die Ergründung dessen, was der Fall ist, 'wahre Aussagen' oder 'wahre Sachverhalte' investieren wollen. Dass sie dabei Verzicht leisten auf anderes – beispielsweise auf Lustbarkeiten, die das Leben sonst nicht bietet – , ist zwar offensichtlich, beweist aber noch keineswegs einen Weltverneinungs- oder Verjenseitigungszwang, den die Dritte Abhandlung von GM sonst in den asketischen Idealen angelegt sieht. Der leidenschaftliche Wissenschaftler wirft alles für sein Erkenntnisinteresse in die Waagschale – aber tut das nicht auch jeder Künstler, jeder Philosoph, jeder Politiker, der sich einer Sache verschreibt? GM III 24 unterstellt, der Wahrheitsbegriff des leidenschaftlichen Wissenschaftlers sei metaphysisch, belegt das aber nur mit der alten theologischen Gleichung von Gott und Wahrheit, die dem Wissenschaftler nach dem Tode Gottes ebenso wie davor herzlich egal sein kann: Er will vermutlich nicht "die Wahrheit", ein metaphysisches Monstrum, sondern Sachverhalte ergründen, um über sie wahre, wissenschaftliche Aussagen zu formulieren. Braucht er wirklich zwingend ein höheres Ideal – für das ihm bislang nur das asketische zur Verfügung steht? Die Verbindung von asketischem Ideal und wissenschaftlichem Streben nach wahren Aussagen wird in GM III 24 zwar plakativ in Szene gesetzt, aber weder deduktiv erschlossen noch induktiv unabweisbar gemacht.

GM III 25

Mit einem dezidierten "Nein!" (402, 2) beginnt GM III 25, und zwar als Antwort auf die ja schon in den beiden vorangegangenen Abschnitten zurückgewiesene Mutmaßung, ausgerechnet die Wissenschaft sei die geborene Gegenspielerin des asketischen Ideals. Dabei erscheint die Wissenschaft als konstitutionell schwach und schwankend, sei sie doch "niemals wertheschaffend" (402, 9), vielmehr bedürfe sie eines Werteideals. Und

wenn der Eindruck entstehe, Wissenschaft bekämpfe das asketische Ideal, so berühre dieser Kampf in Wahrheit doch nur dessen äußere "Einkleidung" (402, 14) – also etwa die christliche Religion – und revitalisiere das Ideal geradezu, weil sie mit ihm doch auf derselben Grundlage stehe, nämlich einer "Überschätzung der Wahrheit" (402, 19f.). Wer nach dem Wert des asketischen Ideals frage, frage auch nach dem Wert der Wissenschaft, die Wahrheit will – im Unterschied zur Kunst, in der der "Wille zur Täuschung" regiere (402, 30). Um eine negative Antwort auf die Wertabschätzung vorwegzunehmen, beginnt das Ich mit der "Verarmung des Lebens" (403, 8f.), die sich bei den so um "Ernst" (403, 11) bemühten Wissenschaftlern bemerkbar mache und mit Stoffwechselproblemen assoziiert wird, bevor eine geschichtsphilosophische These propagiert wird. Ihr zufolge seien Zeiten, in denen Gelehrte und mit ihnen also die Wissenschaft gesellschaftlich dominant würden, Niedergangsepochen. Das Eingangs-"Nein!" wird noch einmal ausgesprochen (403, 24) und um die Aussage ergänzt, die "'moderne Wissenschaft'" sei "einstweilen die beste Bundesgenossin des asketischen Ideals" (403, 24-26). Was nach der "modernen" Wissenschaft kommen wird, die mit so pathetischem Ernst daherschreitet – und was sich nach dem "einstweilen" wohl ereignen wird, sollen die Leser fragen, denen GM III 24 in Erinnerung gerufen hatte, dass Nietzsche auch der Verfasser eines Buches war, das die Losung "fröhliche Wissenschaft" im Titel trägt.

Die zweite Hälfte von GM III 25 wendet sich den "berühmten Siege[n]" (403, 33) zu, die die Wissenschaft scheinbar gegen das asketische Ideal erstritten hat, bei denen sie aber tatsächlich nur zu dessen Stärkung beigetragen habe. Als Hauptbeispiel dient dabei die Ablösung des christlich-geozentrischen Weltbildes durch das kopernikanisch-heliozentrische, mit dem die Astronomie schließlich den Menschen in einen hinteren Winkel des Universums verbannt habe – ebenso, wie die biologische Forschung lehrte, den Menschen als Tier unter Tieren zu verstehen. Die Folge sind Demütigung des menschlichen Stolzes, seine Selbstherabsetzung, so dass das Ich schnell zur Verallgemeinerung fortschreiten kann, "alle Wissenschaft" sei darauf erpicht, "dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden" (404, 26-29). Damit erweise sich Wissenschaft als quasi ideales Einfallstor für das asketische Ideal, was abschließend an Kant und seinen Epigonen deutlich gemacht wird, die zwar die alten theologischen Begriffe eliminiert hätten, aber doch nur, um einen neuen "Schleichweg" (405, 12) zum alten Ideal zu finden. Jetzt werde aus dem Nicht-Wissen, dem Nicht-wissen-Können dann auch unverfroren Gott selbst wieder herausgezaubert (vgl. 405, 25f.).

Der Gang in die Wissenschaftsgeschichte, die großzügig ausblendet, wie der Mensch seit der Renaissance dank Wissenschaft auch an Selbstbewusstsein gewonnen hat und nur die narzisstischen Kränkungen aufsummiert, soll das Eingangsvotum unabweisbar machen, dass die Wissenschaft zu schwach sei, eigene Werte zu bilden, und sich damit vom Gängelband vorgegebener Werte nicht losreißen könne. Die Desillusionierung angesichts der eigenen peripheren Stellung im Kosmos soll die Wissenschaft und ihre Akteure der lähmenden Kraft des Nichts aussetzen, der sie offenbar nur entgegen können, wenn sie dem asketischen Ideal neuerlich ihre Huldigung darbringen – mit einem neu aufgeputzten Gott. Die beigebrachten wissenschaftsgeschichtlichen Evidenzen mögen ein wenig dünn anmuten für derart weitreichende mentalitätsgeschichtliche Folgerungen.

GM III 26

Von asketischem Ideal infiziert sind, wie GM III 26 ausweisen will, keineswegs nur die Naturwissenschaften und Philosophie, sondern ebenso die Geschichtswissenschaft. In der einen heute herrschenden Ausprägung verschreibt sie sich und ihren Lesern quasi einen Kälteschock: Sie verzichte auf jedes Urteil, lege sich auf bloße Beschreibung fest und dringe ganz nihilistisch in Regionen vor, in denen ewiges Eis herrsche: "Hier ist Schnee, hier ist das Leben verstummt; die letzten Krähen, die hier laut werden, heissen 'Wozu?', 'Umsonst!', 'Nada!' — hier gedeiht und wächst Nichts mehr" (406, 9-11). Die andere Ausprägung, gegen die das sprechende Ich lautstarke Abneigung äußert, kann sich mit dem Nichts nicht wirklich arrangieren und daher schwankt zwischen Leben und asketischem Ideal. "Beschaulichkeit" (407, 10) statt kalter Beschreibung ist die Losung dieser Form von Geschichtsschreibung, die doch nichts weiter sei als "lüsterne[s] Eunuchtenthum[.] vor der Historie" (407, 10f.). Der entschiedene Widerwille gegen diesen Typus der Historie leitet gemächlich über zu einer Gegenwartsdiagnose, die Europa insgesamt von einem krankhaften Erregungsbedürfnis gezeichnet sieht, von falschem Heroismus und Idealismus, die sich, wird mit einem sarkastischen Seitenhieb auf die kulturellen und religiösen Missionsbemühungen der imperialistischen Staaten Europas vorgeschlagen, ideal als koloniale Exportgüter eignen dürften: "Ersichtlich steht in Hinsicht auf diese Überproduktion eine neue Handels-Möglichkeit offen, ersichtlich ist mit kleinen Ideal-Götzen und zugehörigen 'Idealisten' ein neues 'Geschäft' zu machen" (408, 16-19).

Also auch da, wo den Verlautbarungen dieser zweiten Historikergruppe nach eigentlich das Leben emphatisch zu werden scheint, wittert das sich in Rage redende Ich Betrug, nämlich eine besonders heimtückische Form der Wirksamkeit des asketischen Ideals. Und diese Camouflage erscheint nicht als Spezialproblem der Historiographie, sondern gesamtkulturelles Gebrechen, bis hin zu den "neusten Spekulanten in Idealismus, den Antisemiten" (407, 24f.), einhergehend mit der "Verödung des deutschen Geistes" (407, 32) und überbordendem Nationalismus.

GM III 27

Die wissenschafts- und gesellschaftsdiagnostischen Einzelheiten, die die beiden vorangegangenen Abschnitte erörtert haben, schiebt GM III 27 als nebensächlich beiseite im Hinblick auf das eigentliche "Problem von der Bedeutung des asketischen Ideals" (408, 28f.). Entscheidend sei, dass dem asketischen Ideal "in der geistigsten Sphäre einstweilen" (409, 4) bloß eine echte Form von Gegnern gegenüberstünden, nämlich "die Komödianten dieses Ideals" (409, 6). Wer diese "Komödianten" sind, bleibt indessen unbestimmt: Auszuschließen sind vermutlich diejenigen, die das Ideal travestieren in der Art der in GM III 26 kritisierten, halberzigen Historiker, die das Leben und das asketische Ideal zugleich wollen, "Parfum Renan" (406, 31) – vermutlich auch jene "Komödianten des christlich-moralischen Ideals", die heute gerade "aus Europa exportirt werden müssten" (408, 14f.), um wieder für anständige Luft in Europa zu sorgen, also das asketische Ideal ganz offensichtlich nicht beeinträchtigen. Ist stattdessen, fragt sich der Leser, an fröhliche Wissenschaftler gedacht – und praktiziert Nietzsche dieses

Komödiantentum womöglich selbst, etwa in *Also sprach Zarathustra*? oder womöglich in GM?

Den Komödianten stehen diejenigen gegenüber, die mit dem Wissenwollen und der Wissenschaft überaus ernst machen, die in ihrem "Atheismus" (409, 10) auf alle Illusionen und Ideale verzichten – die alles aufgeben, außer eben den "Willen[.] zur Wahrheit" selbst: "Dieser Wille aber, dieser Rest von Ideal, ist, wenn man mir glauben will, jenes Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulierung" (409, 10-13). Die "Wir", die sich gleich als die "geistigeren Menschen" (409, 15) zu erkennen geben – während sie in kein identifikatorisches Verhältnis zu den viel wirkungsvolleren Idealbekämpfern, den "Komödianten" getreten sind! – üben sich in atheistischer Redlichkeit und haben die "Lüge im Glauben an Gott" (409, 22) preisgegeben, und zwar in der Folge, wie mit einem FW-Zitat illustriert wird, einer ursprünglich sehr christlich-redlichen Haltung, wobei sich die Redlichkeit in Indien parallel zur Abschaffung der Götter hin entwickelt habe. Es handelt sich um ein Selbstreflexiv-Werden im weltgeschichtlichen Prozess, die wie eine Parodie der Selbstentwicklung des Geistes bei Hegel anmutet.

Apodiktisch verkündet GM III 27, "große Dinge" gingen "durch sich selbst zu Grunde", nämlich selbstaufhebend, "so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen 'Selbstüberwindung'" (410, 13-15). Woher dieses "Gesetz" stammt und wo es sich sonst noch zeigt außer in der Religions- und Geistesgeschichte, lässt GM III 27 offen, um stattdessen zu behaupten, dass das Christentum als dogmatisches Gefüge, als Glaubenslehre an seiner "Moral" zugrunde gegangen sei – müsse es nun aber noch "als Moral" (410, 19) zugrunde gehen: Jetzt werde die "christliche Wahrhaftigkeit" (410, 21) gegen sich selbst vorgehen und danach fragen, was denn "aller Wille zur Wahrheit" (410, 24f.) bedeute – "bedeuten" wiederum mindestens im Doppelsinn genommen: welche Relevanz dieser Wille hat und was er verbirgt. Und die "Wir" üben sich am Ende im Gestus der Selbsterkenntnis: In ihnen kommt der Wahrheitswille "als Problem zum Bewußtsein" (410, 29f.). Wobei die Übung nicht Übung bleibt, wenn gefragt wird, "welchen Sinn [...] unser ganzes Dasein" (410, 27f.) hätte, bliebe eben diese Bewusstwerdung des Problems aus. "An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an — daran ist kein Zweifel — die Moral zu Grunde" (410, 30-32): Dies stehe als weltgeschichtliches Schicksal in den nächsten zwei Jahrhunderten an.

GM III 27 unterstreicht noch einmal mit erheblichem rhetorischem Aufwand den bereits in den vorangegangenen Abschnitten behaupteten Konnex zwischen Willen zu Wahrheit und asketischem Ideal, kann ihn freilich nicht als zwingend ausweisen. Aufmerksame Leser der Dritten Abhandlung werden beispielsweise einwenden, dass der asketische Priester gerade nicht vom Willen zur Wahrheit, sondern einem Willen zur Täuschung beseelt werde. Warum also soll der Wahrheitswille das asketische Ideal zum Ausdruck bringen? Nur deshalb, weil er fokussiert ist, also auf viele Dinge verzichtet, um sich durchzusetzen? Dann wäre jede Form der Konzentration asketisch. Oder deshalb, weil sie bereit ist, der Wahrheit alles zu opfern, also etwa auch das Leben? Aber ist ein Gegensatz von "Wahrheit" und "Leben" tauglich? Inwiefern liegen "Wahrheit" und "Leben" auf einer gemeinsamen Ebene, auf der sie sich überhaupt in Gehege kommen und konkurrieren könnten. Weitere Schwierigkeiten liegen auf der Hand:

1. Von welcher Wahrheit ist überhaupt die Rede? Nur von der großen metaphysischen Wahrheit – Gott als Wahrheit – oder auch von der Wahrheit im Kleinen, also Wissenschaft als Suche nach wahren, wenigstens wahrscheinlichen Sätzen? In diesem Sinne sucht auch eine nachmetaphysische Wissenschaft nach Wahrheit. Dass diese kleine Wahrheiten große Wahrheiten vernichten – *minutiae* der historischen Bibelkritik oder der astronomischen Forschung können ein ganzes dogmatisches System zum Einsturz bringen – , käme noch hinzu.
2. Hat der Wahrheitswille erst einmal die falschen (metaphysischen) Wahrheiten vernichtet, greift er auf die moralischen Wahrheiten aus und vernichtet sie, suggeriert GM III 27. Inwiefern? Etwa insofern 'wir' erkennen, dass unsere moralischen Überzeugungen – z. B. Gleichberechtigung aller Menschen – nicht wahr sind und 'wir' sie deshalb preisgeben? Nicht "wahr" jetzt in irgendeinem metaphysischen Sinne oder doch als kleine empirische Faktenwahrheit?
3. Gesetzt, der Wille zur Wahrheit ist Ausdruck des asketischen Ideals, warum sollten 'wir' diesem Willen dann nicht in die Radspeichen greifen, bevor er die Moral zersetzt? Warum sollten wir dem Willen zur Wahrheit hörig bleiben? Sollten wir ihn nicht aufgeben, anstatt ihm die Moral zu opfern?
4. Soll der Wille zur Wahrheit mit einem Willen zur Unwahrheit oder zu Täuschung konterkariert werden, wie er angeblich der Kunst eigen ist (vgl. GM III 25, KSA 5, 402, 27-30)? Wenn 'wir' die Unwahrheit wollen sollten, müssten 'wir' da nicht wissen, was die Wahrheit ist? Dann jedoch blieben 'wir' an die Wahrheit gekettet. Wäre der Wille zur Täuschung als künstlerischer Willen tatsächlich eine nicht-asketische Antwort auf den bisherigen Willen zur Wahrheit, obwohl ja auch der Künstler ein Meister der Fokussierung, der Konzentration ist, die den Habitus des Asketen bestimmt? GM III 2 bis 5 versucht da vorzubauen und den Künstler trotz mancher Ausnahmen nicht genuin auf das asketische Ideal verpflichtet zu sehen.
5. Oder wäre die Antwort auf den Willen zur Wahrheit ein Wille zur Un-Wahrheit, also zur Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage? Wäre die Lösung eine radikale Relativierung der Wahrheitsfrage, um dem Dilemma der Negation zu entgehen, die unauflöslich an den Wahrheitswillen kettet?
6. Wie sieht es vor diesem Hintergrund mit der *Genealogie der Moral* insgesamt aus, insofern dieses Werk so tut, als wäre es von einem Willen zur Wahrheit beseelt – insofern es über die wahre Moralgeschichte im Unterschied zu den bisherigen Genealogen unterrichten will, die stets nur Falschheiten verbreitet haben? Ist in diesem Werk zugleich ein künstlerischer oder wahlweise fröhlich-wissenschaftlicher Wille zur Täuschung am Werk, nämlich die Dinge nach jeweiligen Beweisbedürfnis zu arrangieren, zu justieren, umzustellen, die Leser zu manipulieren mit Abwegen und Scheinargumenten? Und schließlich:
7. Was passiert mit "uns", wenn in "uns" der Wahrheitswille als "Problem" (410, 29) ans Tageslicht kommt und sich gerade hierin der eigentliche "Sinn" (410,

28) des Daseins dieses "Wir" zeigt? Die semantische Differenz von "Sinn" und "Bedeutung" verwischt in GM. Ist also die Ausgangsfrage nach der Bedeutung der asketischen Ideale auch die nach dem Sinn, den sie fürs Leben haben – im Falle des "Wir" fände sich dieser Sinn dann gerade im Problematisch-Werden.

GM III 28

GM III 28 nimmt den Sinnbegriff aus dem vorangehenden Abschnitt auf, wo über den Daseinssinn der "Wir" gesprochen wurde, nämlich in sich das "Problem" des "Willens zur Wahrheit" "zum Bewusstsein" zu bringen (410, 28-30). Jetzt jedoch handelt es sich nicht mehr um die wenigen "Wir", deren Sinn als philosophische Geister womöglich sehr speziell ist, sondern um den Menschen als solchen. "Sinn" und "Ziel" (411, 5f.) werden eng verkoppelt und in der Frage verdichtet: "'wozu Mensch überhaupt?'" (411, 6). Bisher habe man auf diese Frage nur eine Antwort gehabt, nämlich die des asketischen Ideals, das alles als "'Umsonst!'" (411, 9) verdächtigte. Der Mensch nun habe nun mit Ausnahme des asketischen Ideals nie eine Sinnantwort gehabt. Gelitten habe er am Sinnproblem und auch sonst wird in GM III 28 dem menschlichen Dasein – implizit mit Buddha und Schopenhauer – eine Dominanz des Leidens attestiert. Aber das Leiden sei eigentlich nicht das Problem, sondern die Sinnlosigkeit des Leidens – dass man jenseits des asketischen Ideals nicht wusste, wozu man litt. Und das asketische Ideal hat nach GM III 28 virtuose Antworten gegeben, es hat die "Perspektive der Schuld" (411, 30) erfunden, aber der eigentliche Clou bestand darin, das Wollen erhalten zu haben: "der Wille selbst war gerettet" (412, 3). Der gerettete Wille ist freilich ein "Willen zum Nichts" (412, 11f.): "lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen..." (412, 15f.).

Hinsichtlich des Leidens fällt auf, dass es nach der Exposition von GM III 28 weder weggeredet noch abgeschafft werden soll. Leiden und Wille – auch hier steht ungenannt wieder Schopenhauer Pate – sind offenbar Grundcharakteristika menschlicher Existenz, ohne dass diese spezifische Anthropologie hier näher erläutert (oder auf ihre allfällige kulturelle Bedingtheit befragt werden) würde. Im Blick auf das Leiden werden auch keine Strategien der Betäubung, beispielsweise der stoischen Negation oder der epikureischen Abspannung als Sinnstiftungsoptionen ins Spiel gebracht. Und explizit ist nicht von der Sinnlosigkeit des Lebens, sondern nur von der Sinnlosigkeit des Leidens die Rede. Nur das Leiden braucht ein "Dazu" (411, 19) – und ein solches "Dazu" habe bisher eben ausschließlich das asketische Ideal geboten.

Man könnte angesichts des milden Tones versucht sein zu sagen, Nietzsche habe in GM III 28 seine Ranküne gegen die Askese an sich abgelegt und agitiere jetzt nur noch dagegen, das asketische Ideal als Zweck, als Sinn absolut zu setzen. Vielmehr könnte Askese ein Mittel sein, zu einem höheren Zweck (womöglich sogar ein notwendiges Mittel). Was dieser Zweck sein könnte, was die Sinnlosigkeit des Leidens aufheben könnte, bleibt offen. Klar ist nur: Es ist auch ein gemachter, ein gesetzter Zweck, eine Fiktion – so wie die Kunst (oder auch die Religion). Natürlicherweise hat das Leiden keinen Zweck, keinen Sinn.

Bei der Lektüre des Schlussabschnittes von GM fällt auf, wie nachdrücklich behauptet wird, es gebe zur Sinnggebung des Leidens durch das asketische Ideal bislang keine

Alternative. Hat N denn nicht in der ganzen dritten Abhandlung von GM immer wieder Alternativen aufgezeigt, etwa jene der Starken, dem Leiden einen alternativen Sinn zu geben? Die Behauptung, es habe nur eine entsprechende Sinnstiftung gegeben und die Verweigerung im Schlusskapitel, eine positive Alternative zu benennen, ist auf Provokation angelegt, auf Herausforderung der Leser: Sie sollen gegen diese Behauptung, nach drei Abhandlungen langer Schulung durch Nietzsche, ihr entschiedenes Nein formulieren: Doch, es gibt Alternativen, es gibt den Sinn des Leidens durch die Kunst oder die Philosophie o.ä., und vor allem: die Bejahung des Lebens! Dazu wird der Leser provoziert. Das Ende von GM verweigert eine Sinnantwort, es treten (im Unterschied zur Aussicht in JGB) keine Philosophen der Zukunft auf, die sich als Gesetz- und Sinngeber gerieren. GM III 28 lässt die Leser in der Leere, die sie nun selber gestalten müssen.

Literaturverzeichnis

ANSELL-PEARSON, K. (Ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Pub., 2006.

HÖFFE, O. (Hg.). *Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

MAY, S. (Ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden [= KSA]*. COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hg.). V. 5. Berlin: De Gruyter, 1999, pp. 245-412.

SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

SOMMER, A. U. On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins. In: GILDENHARD, I.; RUEHL, M. (Ed.). *Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London, pp. 87-103, 2003.

_____. *Kommentar zu Nietzsches Zur Genealogie der Moral = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Berlin; Boston: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 2019.

STEGMAIER, W. *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

STERN, T (Ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Recebido em: 11/Out/2019 - **Aceito em:** 23/Jun/2020.