

Schriftkörper und Leseübung

Nietzsche als Stichwortgeber der Medien- und Kulturwissenschaft

Friedrich Balke

1. Die vielfachen Schriften

»Er ist, wie sich immer deutlicher zeigt«, schrieb Gottfried Benn 50 Jahre nach Nietzsches Tod, »der weitreichende Gigant der nachgoetheschen Epoche«. ¹ Die Rede vom Giganten ist dazu gemacht, einzuschüchtern – Nietzsche selbst liebte es durchaus gelegentlich, einen solchen Ton anzuschlagen. Aber gerade *Ecce homo*, in dem er das autobiografische Dispositiv durch die gigantische Überbietung seiner Lektürezwänge und Selbstdarstellungskonventionen zerstörte, zeigt, auf wie tönerne Füßen ein solcher Gigant steht. Ich möchte im Folgenden der Beobachtung Benns nachgehen, die neben dem *Gigantischen*, das an Nietzsche mal bewundert, mal gehasst wird, etwas *Weitreichendes* in seinem Denken diagnostiziert. Nietzsche wollte zweifellos sich und seine Leser auch überwältigen, zuletzt mit der Geste einer alles überbietenden großen Politik und der Selbstverwandlung des Philosophen in Explosivstoff; zugleich hat er aber einen unmissverständlichen Vorbehalt gegen diesen Wunsch formuliert: Seine Auseinandersetzung mit Wagner (vom Christentum einmal ganz zu schweigen) entspringt im Grunde der Abwehr unlauterer Überwältigungsstrategien in der Kunst, vor allem der Musik, aber auch im Denken, vor allem in seinen religiösen Formen.

Die Kultur- und Medienwissenschaften, die zu einem nicht geringen Teil dem Prozess einer Transformation der Geisteswissenschaften entstammen und ihre Wurzeln in den Literatur-, Theater- und Filmwissenschaften haben, ² sehen sich in den letzten Jahren vielfach mit dem Aufruf zu einer Re-Philologisierung konfrontiert. In dieser Situation ist es doppelt sinnvoll, an Nietzsche als Stichwortgeber der gegenwärtigen Kultur- und Medienwissenschaften zu erinnern, weil er selbst als philosophierender Philologe und philologisierender Philosoph den Übergang zu einer neuen Lektüre- und Wissensform vollzogen hat, die die späteren Me-

¹ Gottfried Benn: Nietzsche nach 50 Jahren (1950), in: ders.: Essays und Rede. In der Fassung der Erstdrucke, Frankfurt/M. 1989, S. 495.

² Vgl. dazu die Beiträge unter dem Titel »Medienwissenschaft. Eine transatlantische Kontroverse«, in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2/2008, S. 113–152.

dien- und Kulturwissenschaften über weite Strecken »nachgestellt« oder wiederholt haben. Nietzsches Kulturwissenschaft verdankt sich ja nicht einer Abschaffung, sondern einer Transformation der Philologie. Die Mitarbeit der Schreibwerkzeuge an der Bildung unserer Gedanken ist inzwischen zu einem geflügelten Wort geworden³ – von Jacques Derridas Entwurf einer Grammatologie, die sich nicht länger als Hilfswissenschaft der Linguistik begreifen lässt, den bereits in den 1980er Jahren vorgelegten Untersuchungen der Schreibmaterialien, Schreibmedien und Schreibtechniken als Katalysatoren der Massenalphabetisierung und Subjektsteuerung um 1800, den diversen Ansätzen zu einer Erforschung von »Schreibstunden« und »Schreibszenen« bis zu Bruno Latours wissenschaftsgeschichtlicher Ansetzung des Begriffs der Inskription hat eine medienwissenschaftlich transformierte Philologie das Feld des Schreibens in seiner ganzen Komplexität und der inneren Gegenstrebigkeit seiner Elemente zum Forschungsobjekt gemacht.⁴ Es wäre nicht falsch, von einer skripturalen Wende oder, wem dies besser gefällt, »Kehre« der Medienwissenschaft auch insofern zu sprechen, als selbst dort, wo die verschiedensten Spielarten der Bilder und bildgebenden Verfahren ihr Objekt sind, traditionell gesprochen also: Malerei, Film sowie Wissenschafts- und Technikbilder, eine grundsätzliche Infragestellung des Anschaulichkeitsversprechens und damit: der Evidenzeffekte dieser Bilder erfolgt.⁵ Bereits Benjamins frühe Rede vom »Optisch-

³ Vgl. dazu Martin Stingelin: »Schreiben«. Einleitung, in: ders. (Hg.): »Mir ekelt vor diesem tintenklecksenden Säkulum«. Schreibszenen im Zeitalter der Manuskripte, München 2004, S. 7–21. Nietzsches auf einer Schreibmaschine geschriebener Satz an Heinrich Köselitz vom Februar 1882 – »Sie haben Recht – unser Schreibwerkzeug arbeitet mit an unseren Gedanken.« – wird meistens aus dem Zusammenhang herausgelöst, in dem er steht, so dass man vergisst, den unmittelbar anschließenden Satz mit zu berücksichtigen: »Wann werde ich es ueber meine Finger bringen, einen langen Satz zu drücken! –« Die Schreibmaschine, weit davon entfernt, den Schreibvorgang durch Mechanisierung und Delegation zu erleichtern, stellt ein bereits alphabetisiertes Subjekt aufs neue vor das elementare Problem der körpertechnischen Beherrschung des Schreibens. Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hrsg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari, München/Berlin/New York, 1986, Bd. 6, S. 172.

⁴ Vgl. dazu der Reihe nach: Jacques Derrida: Grammatologie, Frankfurt/M. 1983; Bruno Latour: Drawing Things Together: Die Macht der unveränderlich mobilen Elemente, in: Andréa Belliger/David J. Krieger (Hg.): ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie, Bielefeld 2006, S. 259–307; Heinrich Bosse: »Die Schüler müßten selbst schreiben lernen« oder Die Einrichtung der Schiefertafel, in: Dietrich Boueke/Norbert Hopster (Hg.): Schreiben – Schreiben lernen. Rolf Sanner zum 65. Geburtstag, Tübingen 1985, S. 164–199; Claude-Lévi-Strauss: Schreibstunden, in: ders.: Taurige Tropen, Frankfurt/M. 1978, S. 288–300; Rüdiger Campe: Die Schreibszenen, Schreiben, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt/M. 1991, S. 759–772.

⁵ In der Filmwissenschaft ist die Verlagerung der analytischen Szene vor die filmische Szene, also die Beschäftigung mit den medialen Infrastrukturen und Logistiken, die im

Unbewußten« technischer Bewegtbilder trägt dieser Tendenz Rechnung, insofern für diese Bilder und das, was sie zu sehen geben, nicht länger eine wie auch immer geartete Phänomenologie der Wahrnehmung zuständig ist, denn was diese Bilder zeigen, bewährt sich nicht länger anschaulich in Akten des menschlichen Sehens und ist daher auch nicht mehr durch sie kontrollierbar. Von einer graphischen Methode spricht man seit der entsprechenden Veröffentlichung von Etienne Jules Marey aus dem Jahre 1878, der sich mit Maschinen in den Experimentalwissenschaften befasst, die neben einem künstlichen Sensor auch über einen »Schreiber« verfügen, der zur Darstellung bringt, was in keinerlei Ähnlichkeitsrelation zu den Vorgängen steht, die aufgezeichnet werden.⁶

Weil sich also eine medienwissenschaftlich verstandene Philologie nicht auf eine Schrift der Buchstaben und der Bücher reduziert, weil sie die Graphien nicht mit dem Raum der Sprache und des Sprechens zusammen fallen lässt, muss sie auch der Lektüre einen Bereich erschließen, der nicht länger vom Monopol des alphabetischen Codes und seiner medialen Formate beherrscht wird, sondern die Techniken und Formen der »Ein-Schreibung überhaupt«⁷ aufnimmt. Exakte Lektüre und eine ganz bestimmte Lesemoral, die im Zeitalter der Vielschreiberei und Vielleserei, der Nietzsche bereits früh den Kampf ansagte, als ein »kultureller Anachronismus«⁸ erscheinen mussten, prägen das Ethos des Philologen Nietzsche entscheidend. Nietzsches antitheologischer Affekt entspringt zuallererst der Empörung über die in Theologenkreisen gepflegte »Kunst des Schlecht-Lesens«, die ungebremst, nämlich ohne zureichende Berücksichtigung des »Urkundliche[n]«, »Wirklich-Feststellbare[n]« und »Wirklich-Dagewesene[n]« (KSA 5, S. 254)⁹ zu Werke geht. Der Übergang der Philologie zur Kulturwissenschaft ist rein äußerlich daran zu erkennen, dass die Kulturwissenschaft allen Einschreibungen und ihren medialen Formaten, also Texten, Bildern, Zahlen mit der gleichen Aufmerksamkeit begegnet, die eine *philologia sacra* ausschließlich den heiligen Schriften

produzierten Filmbild selten sichtbar werden, obwohl das wahrnehmbare Bild ohne sie nicht zustande käme, ebenfalls mit einer Wendung hin zur Mikrotechnik der Notation und zur »Aufzeichnungsszene« verbunden. Vgl. dazu Matthias Thiele: Die ambulante Aufzeichnungsszene, in: Zeitschrift für Medienwissenschaft 2/2010, S. 84–93.

⁶ Vgl. dazu Joel Snyder: Sichtbarmachung und Sichtbarkeit, in: Peter Geimer (Hg.): Ordnungen der Sichtbarkeit. Fotografie in Wissenschaft, Kunst und Technologie, Frankfurt/M. 2002, S. 142–167.

⁷ Derrida: Grammatologie (wie Anm. 4), S. 21.

⁸ Nikolaus Wegmann: Was heißt einen »klassischen Text« lesen?, in: Jürgen Fohrmann/Wilhelm Voßkamp (Hg.): Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart/Weimar 1994, S. 334–450, hier: S. 422.

⁹ Die veröffentlichten Werke Nietzsches werden im Text nach der Kritischen Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1988, zitiert.

zubilligte. Für die durchaus unheilige Philologie der Kulturwissenschaften gibt es keinen zu vernachlässigenden Rest. Nietzsche löst die Tätigkeit der Interpretation vom Text ab und erkennt, wie nach ihm dann Freud, noch in den unbedeutendsten, ephemeren und niedrigsten Artefakten und Verhaltensformen, den »kleinen Dingen« (KSA 6, S. 295) Phänomene, in denen sich eine bestimmte Sichtbarkeit mit einer Sagbarkeit überkreuzen, die sie nicht nur wahrnehmbar, sondern zugleich lesbar bzw. entzifferbar machen.

Der Nietzsche-Leser Gilles Deleuze hat diesen entscheidenden Aspekt einer Philosophie als verallgemeinerter Semiologie oder Zeichenwissenschaft gebührend herausgestellt: »Ein Phänomen ist weder eine Erscheinung noch gar bloßer Schein, sondern ist ein Zeichen, ein Symptom, das seine Bedeutung, seinen Sinn in einer aktuellen Kraft findet. Die Philosophie als Ganze erstellt eine Symptomatologie oder eine Semiologie.« Die Geschichte eines Dings »[...] besteht ganz allgemein in der Aufeinanderfolge der Kräfte, die sich seiner bemächtigen sowie im gleichzeitigen Vorhandensein der Kräfte, die um seine Überwältigung ringen.«¹⁰ Was Deleuze hier formuliert, ist nur eine Zusammenfassung dessen, was Nietzsche selbst einmal den »Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik« genannt hat. Dieser Methodik zufolge lässt sich die »ganze Geschichte eines ›Dings‹, eines Organs, eines Brauchs« als eine »fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen« entziffern, »deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloss zufällig hinter einander folgen und ablösen« (KSA 5, S. 314). Bei allen Dingen, großen wie kleinen, kommt es aus dieser Perspektive darauf an, eine grundsätzliche Heterogonie der Zwecke in Rechnung zu stellen, denn die »Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen tatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken [liegen] toto coelo auseinander« (KSA 5, S. 313).

2. Oberflächen und Anordnungen

Die Transformation der Philologie in Kultur- und Medienwissenschaft führt zur Entstehung einer Aufschreibewissenschaft oder besser, weil nicht in Gefahr stehend, exklusiv (alphabetische) Schriftmedialität zu konnotieren: Aufzeichnungswissenschaft. Unter dem Titel einer *Archäologie des Wissens* betreibt Nietzsches hartnäckigster Schüler Michel Foucault systematisch, was Nietzsche leichthändig und selbstparodierend in *Ecce homo* auf den Weg gebracht hatte: das Geschäft der Freilegung oder Wiedergewinnung einer schranken- und eigentumslosen Rede

¹⁰ Gilles Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt/M. 1985, S. 7f.

außerhalb jener diskursiven Einheiten, die durch die kulturell etablierten Kategorien ›Werk‹, ›Autor‹, ›Buch‹, ›Wissenschaft‹, ›Literatur‹, aber auch ›Epoché‹ oder biografisches ›Milieu‹ bezeichnet werden. Diese Einheiten werden zurückgewiesen oder analytisch außer Kraft gesetzt – man kann hier durchaus einmal im Sprachgebrauch Husserls von einer diskursanalytischen *epoché* sprechen –, weil sie »unausgewiesene Konstruktionen« sind, die man ihrer »Quasi-Evidenz« zu entreißen hat.¹¹ In Foucaults Abwehr der Ideengeschichte und ihrer großen Themen – »Genese, Kontinuität, Totalisierung«¹² – zugunsten einer Beschäftigung mit den diskursiven »Positivitäten« sowie in seiner Betonung, dass die Diskursanalyse »keine interpretative Disziplin«¹³ ist, sondern in der Weise einer »erneuten Schreibung«¹⁴ verfährt, manifestiert sich ein genuin philologisches Pathos, das auch Foucaults koketter Selbstetikettierung zugrunde liegt, die sich in dem vielzitierten Satz ausspricht: »ich bin ein glücklicher Positivist«,¹⁵ was hier selbstverständlich keine Reverenz an Auguste Comte ist, sondern soviel heißt wie: Ich bleibe an der Oberfläche des Diskurses, bei den Dingen, die tatsächlich gesagt oder aufgezeichnet bzw. ›archiviert‹ worden sind, es besteht für mich keine Notwendigkeit, die »Zeit der Diskurse« als die »Übersetzung in sichtbare Chronologie der dunklen Zeit des Denkens«¹⁶ anzusetzen. Die philologische Lektüre, die Nietzsche praktiziert, ist auf ganz ähnliche Weise einem »kulturellen *Anachronismus*« verpflichtet, wie ihn Foucault auf seine Kappe nimmt, denn was könnte im Zeitalter der florierenden Konstruktivismen anachronistischer sein als sich als ein glücklicher Positivist zu bekennen, der ja im Ruf steht, nur an das vermeintlich Gegebene zu *glauben*?

An dieser Stelle verdient Nietzsches viel erörterte Apologie der Oberfläche und des Scheins, in der seine Leser allzu ausschließlich den Ausdruck einer ästhetischen Präferenz sehen wollten, besondere Aufmerksamkeit. Zwar geschieht es tatsächlich im Rahmen eines Plädoyers für eine »göttlich künstliche Kunst« (KSA 3, S. 351), wie sie die Griechen kannten, dass Nietzsche in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* in den Hymnus ausbricht:

»Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu *leben*: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – *aus Tiefe!*« (KSA 3, S. 352)

¹¹ Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1981, S. 40.

¹² Ebd. S. 197.

¹³ Ebd. S. 198.

¹⁴ Ebd. S. 200.

¹⁵ Ebd. S. 182.

¹⁶ Ebd. S. 178.

Oberflächlich aus Tiefe zu sein, ließe sich aber auch als Maxime jener wissenschaftsgeschichtlichen Forschungen ausgeben, die sich bei ihrem Versuch, große epistemologische Einschnitte, Brüche oder Paradigmenwechsel nicht mentalistisch oder materialistisch, durch kognitive Strukturen oder sozio-ökonomische Verschiebungen zu erklären, jenen papiernen Oberflächen und der Aktivität ihrer Beschriftung zuwenden, durch die es Wissenschaftlern gelingt, Objekte jeder Größenordnung in handhabbare und mobilisierbare Inskriptionen zu verwandeln. An den ganzen ›Olymp des Scheins‹ zu glauben, heißt in wissenschaftshistorischem Zusammenhang, Bachelards Konzept der »Phänomentechnik«¹⁷ nicht nur auf die technischen Anwendungsbedingungen oder Experimentalanordnungen einer Theorie einzuschränken, sondern es zugleich für die Beschreibung des medialen *transfers* einer Theorie zu nutzen, der sie von ihrem Entstehungsort im Labor abzulösen und zu ›verschicken‹ erlaubt.

Nietzsches Formel für eine Philologie, die dem Verstehen der Hermeneutik Widerstand leistet, die also nicht länger die Analyse dessen ist, was in der Tiefe des Diskurses gesagt wird,¹⁸ lautet: »Der Philologe liest noch Worte, wir Modernen nur noch Gedanken.«¹⁹ Mit seiner Entscheidung, den Diskurs über das Gesagte hinaus auf alle »Aussagen« auszuweiten, ganz gleich wie sie auf einer bestimmten Oberfläche inskribiert sind (ob als Sätze, Zeichen, Bilder, Zeichnungen, Diagramme, Tabellen, etc.), weist Foucault auch das linguistische Privileg zurück, an das die Rede vom Diskurs durchaus noch erinnert. So wie sich der Philologe tapfer an der Oberfläche des Geschriebenen und in der Dimension des irreduziblen Wortes hält, bleibt Foucault in der Dimension des diskursiven Ereignisses, das in seiner »reinen Verstreuung« oder »Äußerlichkeit«²⁰ gelesen wird. Diese Aufgabe setzt voraus, »[...] daß das Feld der Aussagen nicht als eine Übersetzung von Operationen oder Prozessen beschrieben wird, die sich anderswo (im Denken der Menschen, in ihrem Bewußtsein oder ihrem Unbewußten, in der Sphäre der transzendentalen Konstitutionen) abwickeln.«²¹ Foucault weiß genau, was sein Unternehmen Nietzsche, der einen neuen »philosophisch-philologischen Raum« eröffnete, und in dessen Nachfolge Mallarmé verdankt: »Das Unterfangen Mallarmés, jeden mög-

¹⁷ Gaston Bachelard: Epistemologie. Ausgewählte Texte. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe v. Friedrich Balke, Frankfurt/M. 1993, S. 152.

¹⁸ Zum wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund der »Tiefe« oder »dunklen Vertikalität«, die die europäische Kultur im Zeitalter der Humanwissenschaften erfindet, um die Arbeit, das Leben und die Sprache zu denken, vgl. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt/M. 1980, S. 307–310, hier: S. 308.

¹⁹ Friedrich Nietzsche: Gedanken zur Einleitung zu ›Homer und die classische Philologie‹, in: ders.: Gesammelte Werke. Musarion-Ausgabe, Bd. 2, München 1923, S. 29.

²⁰ Foucault: Archäologie des Wissens (wie Anm. 11) , S. 176.

²¹ Ebd. S. 177.

lichen Diskurs in die brüchige Dicke des Wortes, in jene dünne und materielle, von der Tinte auf dem Papier gezogene schwarze Linie einzuschließen, entspricht im Grunde der Frage, die Nietzsche der Philosophie vorschrieb.²²

Der Philologe als Diskursanalytiker ist ein Experte in der Rekonstruktion jener Mechanismen, wie sie Nietzsche bereits in seiner Basler Antrittsvorlesung von 1869 für die sogenannten homerischen Epen analysiert. »Bevor man in aller Gewißheit mit einer Wissenschaft oder mit Romanen, mit politischen Reden oder dem Werke eines Autors oder gar einem Buch zu tun hat«, erläutert Foucault die diskursanalytische Grundregel, »ist das Material, das man in seiner ursprünglichen Neutralität zu behandeln hat, eine Fülle von Ereignissen im Raum des Diskurses im allgemeinen.«²³ Nietzsche verwandelt tragende Grundbegriffe oder Kategorien einer Kultur in Ereignisse zurück, indem er sie als Kampfpositionen lesbar macht; auch die epochalen und institutionellen Einheiten, die sich Kulturgeschichten gewöhnlich vorgeben, sind nicht als Aprioris der Analyse zu behandeln, sondern gehören zu deren Gegenstand.

Nietzsches Antrittsvorlesung, die unter dem Titel »Homer und die klassische Philologie«²⁴ steht, widmet sich auf ihre Weise der von Hans Ulrich Gumbrecht aufgeworfenen Frage nach der »Macht der Philologie«²⁵. Nietzsche beantwortet sie auf zwei Ebenen: »die Frage nach der Persönlichkeit Homers« könnte man als das Präsenzbegehren²⁶ der Philologen bezeichnen, das Nietzsche keineswegs schlicht verwirft, aber doch in seinen unterschiedlichen Gestalten so behandelt, dass Homer als eine komplexe Autorfunktion in den Blick gerät. Nietzsches Name für diese Autorfunktion ist die »homerische Unerreichbarkeit« (HkP, S. 165), die sich an der Unmöglichkeit zeigt, eine feste Korrelation zwischen bestimmten Texten und einem Eigennamen herzustellen. Auf die bereits in der Antike zu beobachtende notorische Unfähigkeit, »eine Persönlichkeit zu fassen« – »immer mehr Gedichte werden auf den Namen des Homer gehäuft« (HkP, S. 164) –, folgt nach einem mehrhundertjährigen Vakuum der Versuch, die Frage mit Hilfe des Kollektivsingulars einer »Volksdichtung« zu beantworten: »eine tiefere und ursprünglichere Gewalt als die jedes einzelnen schöpferischen Individuums sollte hier tätig gewesen

²² Foucault: Die Ordnung der Dinge (wie Anm. 18), S. 369f.

²³ Foucault: Archäologie des Wissens (wie Anm. 11), S. 41.

²⁴ Friedrich Nietzsche: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [HkP], in: ders.: Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, München 1977, S. 155–174.

²⁵ Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht: Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten, Frankfurt/M. 2003.

²⁶ »Das Edieren eines Textes [...] beschwört den Wunsch nach Verkörperung des betreffenden Texts herauf, und dieser Wunsch kann sich in das Begehren verwandeln, auch den Urheber des verkörperten Texts zu verkörpern« – man darf hinzufügen: selbst, wenn er nicht zu ermitteln ist oder wenn es ihn nicht gibt. Ebd. S. 18.

sein« (HkP, S. 165). Nietzsche verwirft diese nationalphilologische Spekulation, um in Homer nurmehr »ein ästhetisches Urteil« (HkP, S. 170) zurückzubehalten, also gewissermaßen den *Homereffekt*. Nietzsche entlarvt jedoch nicht nur, wie vor ihm bereits Friedrich August Wolf, den Autor Homer als Fiktion, er zerstört zugleich die Fiktion des Epos als eines Ganzen, eines Organismus oder Werks, um es in Begriffen der »Auffädelerung«, der »Anordnung«, der »Zusammenstellung«, der »Gruppierung« (HkP, S. 170f.) zu analysieren, und platziert es damit in dem, was die Archäologie des Wissens den Raum einer Zerstreung oder Dispersion nennen wird. So belässt er das Epos »im Bereich der ungezügelter Komplexität«²⁷ und trägt dafür Sorge, dass es seinen Status als physischen Gegenstand und metrischer Enzyklopädie²⁸ niemals vollständig einbüßt. Der »Plan«, den der Philologe freilegt, ist daher keineswegs »die eigentliche homerische Tat«, sondern »das jüngste Produkt und weit jünger als die Berühmtheit Homers« (HkP, S. 171).

3. Räusche und Lektüren

Die Diskursanalyse schließt den Diskurs nicht in den Zeitraum seiner Entstehung ein, wie eine gewisse Philologie mit ihrer Liebe zur Einzigartigkeit des geschriebenen Wortes verfährt. Der Diskurs ist ein »praktisches Gebiet«, das zwar »autonom« und nicht der Reflex oder die Spur von etwas Wesentlicherem, das ihm zugrunde liegt, ist, aber zugleich auch »abhängig«, insofern sich Strategien auf seiner Grundlage formulieren und durchsetzen lassen und der Diskurs in ein »System« und in »Prozesse der Aneignung«²⁹ eingebettet ist. Die Aussage ist nämlich keineswegs »etwas ein für allemal Gesagtes«, sie erscheint, sobald sie in ihrer Materialität auftaucht, »mit einem Statut, tritt in ein Raster ein, stellt sich in Anwendungsfelder, bietet sich Übertragungen und möglichen Modifikationen an, integriert sich in Operationen und Strategien, in denen ihre Identität aufrechterhalten bleibt oder erlischt.«³⁰ Der Positivismus Foucaults betrachtet das Ausgesagte unter dem Gesichtspunkt seiner Wiederholbarkeit unter veränderten Umständen, untersucht die Mechanismen seiner Reaktivierung und stattet es so mit einer ihm eigenen Macht aus, die ihm das Schicksal der »Tatenlosigkeit einer einfachen Spur«³¹ erspart. Philosophen und insbesondere Griechenlandliebhaber aller Couleur muss es befremden, dass Foucault sogar die Wahrheit und die Lüster unter

²⁷ Ebd.

²⁸ Zu den Aufführungsbedingungen dieser Enzyklopädien vgl. Eric A. Havelock: Preface to Plato, Cambridge/London 1963, S. 145 ff.

²⁹ Foucault: Archäologie des Wissens (wie Anm. 11), S. 99.

³⁰ Ebd. S. 153.

³¹ Ebd.

dem Gesichtspunkt ihrer diskursiven Problematisierung und ihres alltäglichen Gebrauchs behandelt. Statt die Liebe unter dem Namen der Göttin Aphrodite zu preisen, interessiert er sich für ihre Aussagbarkeit und Manipulierbarkeit im Feld der »*aphrodisia*«, verstanden als »Akte, Gesten, Berührungen, die eine bestimmte Form von Lust verschaffen«.³²

Nachdem Foucault in seiner »genealogischen Phase« Nietzsches Einsichten in die »lange Geschichte und Form-Verwandlung« (KSA 5, S. 294) der Strafmacht aufgegriffen und mit seiner Geschichte der Disziplinarmacht für die Moderne konkretisiert hatte, stellt er in seinem Spätwerk die in der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* aufgeworfene Frage »Was bedeuten asketische Ideale?« aufs neue. Um sie zu beantworten, erforscht Foucault die ganze Breite der in den antiken Philosophen-Schulen entwickelten *exercices spirituels* und korrigiert das epistemische Missverständnis des delphischen *Erkenne Dich selbst*. Nietzsche, der in der dritten Abhandlung in gewohnter Manier gegen den christlichen Selbstverneinungsasketismus wütete – »hier richtet sich der Blick grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst« (KSA 5, S. 363) –, kannte doch auch einen »heiteren Ascetismus« (KSA 5, S. 352), der zu »den günstigen Bedingungen höchster [für Nietzsche: philosophischer] Geistigkeit« gehöre: »Bei einer ernsthaften historischen Nachrechnung erweist sich sogar das Band zwischen asketischem Ideal und Philosophie als noch viel enger und strenger.« (KSA 5, S. 356) Foucaults später Rückgang auf die Antike, seine hartnäckige Beschäftigung mit den philosophischen Selbsttechniken, Existenzkünsten und Formen sowie politischen Einsätzen des Wahr-Sprechens (*parrhesia*), weist dabei eine sehr eigene Signatur auf, die sie von anderen Rückgängen dieser Art etwa in der Nachfolge Heideggers unterscheidet. Während es in den letzteren Fällen immer um die Freilegung ursprünglicher, aber schon bald verloren gegangener Denkformen und Begriffsfestlegungen geht und der Vorsokratik, ob nun der parmenideischen oder der pythagoreischen gilt hier gleichviel, folgerichtig eine alles andere überragende Bedeutung zugewiesen wird, setzt Foucaults Antikestudium da an, wo andere nichts als postsokratisches Banau-entum sehen wollen. »Problematisierungen« und »Praktiken«, also »Zurechtmachungen« unterschiedlichster Art, denen kein von ihnen unabhängiges Substrat zu Grunde liegt, sind die zentralen kulturwissenschaftlichen Begriffe, mit deren Hilfe er, auch in diesem Punkt Nietzsche folgend,³³ eine »Geschichte der Wahrheit« schreiben will. Die Frage der Wahrheit von der des Ursprungs zu lösen, darf man als Nietzsches methodisches Vermächtnis ansehen, der es als die Idiosynkrasie der

³² Michel Foucault: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt/M. 1986, S. 54.

³³ Zu den diversen von Foucault erledigten Arbeitsaufträgen Nietzsches vgl. den Aphorismus »Etwas für Arbeitsame« der *Fröhlichen Wissenschaft* (KSA 3, S. 378–380).

Philosophen betrachtete, im Anfang alles das unter zu bringen, »was ersten Ranges ist« (KSA 6, S. 76). Wenn man also zum Beispiel viele »faule Antworten« auf die Frage nach der Wahrheit des Alphabets zurückweist, dann sollte das nicht deshalb geschehen, weil man die Wahrheit in irgendeinem höheren Zweck vermutet, dem die Erfindung ursprünglich »gewidmet« ist, denn alles Vorhandene, »irgendwie-Zustande-Gekommene«, selbst eine so kostbare Kulturtechnik wie das griechische Alphabet, wird doch immer wieder von einer Macht »auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet«. Es mag ja sein, dass das Alphabet in seinen Anfängen keinem ökonomischen Zweck gedient hat, aber folgt daraus, dass Wind und Wetter trotzende, amüsante Kritzeleien von der Art »A habe B gefickt, Krimon den Amotion« oder festliche Trinksprüche auf Weinkannen die ursprünglich erotische Bestimmung dieser Lettern verbürgen?³⁴ Warum sollte man sich hier entscheiden müssen, wenn das um den Preis geschieht, in der Folge den Wert ganzer Kulturen danach zu beurteilen, ob sie der ursprünglich erotischen Bestimmung des Alphabets treu bleiben oder sie an die bösen Mächte der Ökonomie, Politik und Theologie verraten?

Die Geschichte der Wahrheit, wie sie Foucault vor Augen steht, nimmt ihren Ausgangspunkt deshalb auch nicht, wie im Falle Nietzsches, bei der griechischen Tragödie und dem kulturpolitischen Versuch einer Wiedergewinnung des Dionysischen für unsere Zeiten; statt für die Augenblicke ihrer ungehemmten, festlichen Verausgabung interessiert sich Foucault für die spezifische »Sorge«, mit der die Griechen sexuellen Tätigkeiten und Genüssen begegnen.³⁵ Um diese Frage zu beantworten, wendet er sich unterschiedlichen »präskriptiven« Texten (Rede, Dialog, Abhandlung, Vorschriftensammlung, Briefe, usw.) zu, deren Besonderheit darin besteht, dass sie »hauptsächlich Verhaltensregeln vorschlagen«, statt, wie für Nietzsche die Tragödie, das Verhalten in den Ausnahmezuständen der Ekstase jeder verbindlichen Regel zu entziehen. Foucault spricht von »praktischen« Texten, »[...] die selbst Objekt von »Praktik« sind, insofern sie geschrieben wurden, um gelesen, gelernt, durchdacht, verwendet, erprobt zu werden, und insofern sie letzten Endes das Rüstzeug des täglichen Verhaltens bilden sollten.«³⁶ Foucault interessiert sich offenbar nicht, um die Unterscheidung Heideggers aufzugreifen,

³⁴ Friedrich Kittler: Musik und Mathematik. Bd. 1: Hellas, Teil 1: Aphrodite, München 2006, S. 110f.

³⁵ Ebenso wie der stets gegenwärtigen bzw. in speziellen Übungen einer *praemeditatio maiorum* als gegenwärtig zu antizipierenden Gefahr des Todes, also jenes Aspekts der Sorge, den Heidegger dann zu ihrem exklusiven Gegenstand machen wird. Zur Übung des Vorausbedenkens der Übel bzw. der Erprobung durch das Schlimmste vgl. Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82), Frankfurt/M. 2004, S. 570–577.

³⁶ Foucault: Der Gebrauch der Lüste (wie Anm. 32), S. 20.

für abendländische Dichtung, sondern für antike Literatur. Er interessiert sich, recht verstanden, noch nicht einmal für Literatur, sondern für das, was Heidegger ein Grauen war, nämlich für ihre ethische Aus- und Verwertung, ihren Gebrauch. Diskursanalyse zerfällt auch hier Werke oder Autoren in Aussagen und die von ihnen vorgesehenen Subjektpositionen,³⁷ also in eine Fülle von Redeereignissen, die nun aber nicht länger auf ihre Möglichkeitsbedingungen, auf die Modalität ihres Auftauchens und Verschwindens, sondern auf ihre wiederholbare Materialität hin untersucht werden. Das Statut von Aussagen, literarischen oder dichterischen oder wissenschaftlichen, ist niemals definitiv. Die Identität einer Aussage sichert nicht ein »stoffliches Fragment«, sie »variiert mit einem komplexen System von materiellen Institutionen«³⁸ – und diese These gilt für Literatur und Dichtung, für Platon oder Seneca genauso wie für die von Heidegger und anderen angeführten Namen. Wenn Heidegger also fragt: »Gleichwohl – ist Homer, ist Sappho, ist Pindar, ist Sophokles Literatur?«³⁹ und ein rigoroses Nein anschließt, dann müssen wir mit diskursanalytischer Pedanterie erwidern, dass das Statut von Aussagen nicht mit ihrer »räumlich-zeitlichen Lokalisierung« und auch nicht mit dem, was Heidegger ihren »Wesensort« nennt, zusammenfällt, sondern »*Möglichkeiten der Re-Insription und der Transkription*«⁴⁰ definiert. Selbst wenn Dichtung einmal keine Literatur gewesen sein sollte, entsteht doch immer nur Literatur oder literarisierte Wissenschaftsprosa, wenn wir sie mit unseren Mitteln wiederherstellen wollen: »Man sieht, daß die Aussage nicht wie ein Ereignis behandelt werden darf, das sich in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort abgespielt hat und an das sich zu erinnern – und das von ferne zu feiern – in einem Gedächtnisakt gerade möglich wäre.«⁴¹ Die Aussage ist ein Objekt, das sich in Anwendungsfelder stellt und sich »Übertragungen und möglichen Modifikationen« anbietet, das sich »in Operationen und Strategien« integriert.⁴²

Von den ältesten vorsokratischen Texten bis zu Platon und den hellenistischen und spätrömischen Philosophen lässt sich die Idee eines Erwerbs der Tugend durch *askesis* nachweisen, die man als eine der Körperübung (*gymnazestai*) analoge Operation konzipierte und die auf der Möglichkeit einer selektiven Reaktivierung

³⁷ Foucaults Rede von griechischen Subjekten verstößt gegen alle Hegelschen und Heideggerschen Sprachregelungen, die das Subjekt bzw. die subjektive Freiheit der Neuzeit vorbehalten wollen. Den Verstoß gegen die begriffsgeschichtliche *correctness* nimmt Foucault in Kauf, weil er auf die Äußerungsmodalitäten philosophisch-asketischer Redepraktiken zielt, also das Subjekt weiterhin als eine abhängige Variable innerhalb einer diskursiven Ordnung behandelt.

³⁸ Foucault: Archäologie des Wissens (wie Anm. 11), S. 150.

³⁹ Martin Heidegger: Was heißt Denken? Tübingen ²1961, S. 154.

⁴⁰ Foucault: Archäologie des Wissens (wie Anm. 11), S. 150.

⁴¹ Ebd. S. 152.

⁴² Ebd. S. 153.

und ›Einverleibung‹ bestimmter Aussagen beruhte. Die Formen der *askesis* sind vielfältig: Enthaltensamkeit, Gewissenserforschung, Meditation, Schweigen, Zuhören, Auswendiglernen wären u.a. zu nennen. Medien kommen an der Stelle ins Spiel, an der es um eine genauere Analyse dessen geht, was Foucault die »materielle *logos*-Ausstattung« nennt, die dem Subjekt als »Handlungsmatrix eingeschrieben«⁴³ wird. Bestimmte *dogmata* und *praecepta*, also *logoi* oder Redeelemente, sind auf dem Wege täglicher mnemotechnischer Übungen dem Gedächtnis und damit dem Körper des Subjekts einzuschreiben. Foucault weist in diesem Zusammenhang auf die zentrale Rolle der *hypomnemata* hin, also kleiner, ephemerer Medien des Gedächtnisses, die wenig mehr als öffentliche Register oder private Notizbücher waren: »Man notierte dort Zitate, Auszüge aus Büchern, Exempel und Taten, die man selbst erlebt oder von denen man gelesen hatte, Reflexionen und Gedankengänge, von denen man gehört hatte oder die einem in den Sinn gekommen waren.«⁴⁴ Solche *hypomnemata* sind keine intimen Tagebücher oder Berichte über spirituelle Erfahrungen, sondern private Magazine oder Signifikanten-Batterien. Statt Ungesagtes zu sagen, zielen sie darauf ab, bereits Gesagtes auszuwählen und festzuhalten und der Reaktivierung in den Übungen zur Verfügung zu stellen. *Hypomnemata* sind also keine Sammlung von Gesetzen oder Befehlen, denen ein Subjekt zu folgen hat. Die Regeln, denen es folgt, gelten nicht obligatorisch, sie kodifizieren sein Verhalten nicht, sondern erlauben ihm, einen bestimmten Aspekt seines Lebens zum Stoff einer ethischen Ausarbeitung zu machen. Ihr Verwendungs- oder Funktionssinn würde ebenfalls verfehlt, wenn man sie als Sammlungen verstünde, die einer hermeneutischen Interpretation oder Exegese zu unterziehen wären. Es geht vielmehr darum, sich eine Wahrheit, die ein Text formuliert, derart anzueignen, sich zu eigen zu machen, »[...] daß man sich, sobald man sie braucht, an sie erinnert, daß man sie [...] *procheiron* (griffbereit) hat und infolgedessen aus ihr unmittelbar einen Handlungsgrundsatz machen kann.«⁴⁵

Dass Nietzsche an der Frage der griechischen, also ›heiteren‹ und ›stärkenden‹ *askesis* mindestens ebenso interessiert war wie an kulturpolitischen Maßnahmen zur Herbeiführung dionysischer Rauschzustände dokumentiert eben die dritte Abhandlung der *Genealogie der Moral*. Überhaupt ist Nietzsches Verhältnis zum Dionysischen komplizierter als es erscheint, wenn man die in Frage kommenden Textstellen allzu selektiv auswertet und Nietzsches Identifikation mit dem Gott zum alleinigen Kriterium der Lektüre seiner Schriften macht. Die tieferen Gründe für Nietzsches gespaltenes Verhältnis zum Dionysischen sind wiederum

⁴³ Foucault: Hermeneutik des Subjekts (wie Anm. 35), S. 396.

⁴⁴ Michel Foucault: Über sich selber schreiben, in: ders.: Schriften zur Literatur, Frankfurt/M. 2003, S. 350–367, hier: S. 353.

⁴⁵ Foucault: Hermeneutik des Subjekts (wie Anm. 35), S. 435.

philologischer und damit zugleich: kulturwissenschaftlicher Art. Die philologische Basisoperation nämlich, der Nietzsche in seinem philosophischen Schreiben stets treu geblieben ist und die in einem sachlichen Zusammenhang mit der Askese steht, verlangt ihm ein Lesetempo ab, das in der Kunst der Retardation besteht. Die philologische Lektüre, die Nietzsche praktiziert, ist eine asketische Übung der Urteilsenthaltung oder –verzögerung. Den Geschwindigkeiten des Rauschs steht die Langsamkeit und Rekursivität philologischer Lektüren entgegen, die immer wieder und wieder auf eine bereits gelesene Stelle zurückkommen und sich im Hinblick auf den Umfang des Gelesenen zu beschränken wissen:⁴⁶ Um das »Lesen als *Kunst* zu üben«, stellt die Vorrede zur *Genealogie der Moral* unmissverständlich fest, tut vor allem eines Not, »was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist – und darum hat es noch Zeit bis zur ›Lesbarkeit‹ meiner Schriften –, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls *nicht* ›moderner Mensch‹ sein muss: *das Wiederkäuen...*« (KSA 5, S. 256). Der dionysische Mensch oder *Histrione* ist allem Überfluss plastischer Kräfte und Selbstverwandlungsfähigkeit zum Trotz doch von einer philologisch und philosophisch schwerwiegenden »Unfähigkeit« gekennzeichnet – der »Unfähigkeit, *nicht* zu reagieren« (KSA 6, S. 117), das Urteil aufzuschieben und nicht der Suggestibilität eines Phänomens oder starken Eindrucks zu erliegen. Nietzsches Frage »was ist vornehm?« (KSA 5, S. 257) und ihre Beantwortung lassen keinen Zweifel daran, dass jedenfalls der dionysische Mensch und seine zeitgenössischen Reinkarnationen es nicht sind. Er wirft ihnen vielmehr ein Verhalten vor, das demjenigen ähnele, dass man »bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in *jede* Rolle eintreten« (KSA 6, S. 117), antreffe. Die »Unfähigkeit, *nicht* zu reagieren« ist einmal das Kriterium für den dionysischen Zustand als Ausdruck einer extremen Steigerung des »gesamte[n] Affekt-System[s]« (ebd.), während im Kontext einer »Vorschulung zur Geistigkeit« das »physiologische Unvermögen, *nicht* zu reagieren«, also die gleiche Formel, dazu dient, das dionysische »Müssen« bereits »als Krankhaftigkeit, Niedergang, Symptom der Erschöpfung« (KSA 6, S. 108 f.)⁴⁷ aus der vornehmen Kultur auszuschließen. So sehr Nietzsche die Wiedergewinnung des Dionysischen im 19. Jahrhundert durch die Übertragungstechnik psychomotorischer Induktion erhofft haben mag,⁴⁸ sieht er sich doch genötigt,

⁴⁶ Im Rahmen der antiken Meditation stehen Lesen und Schreiben in einem Verhältnis wechselseitiger Mäßigung. Vgl. ebd. S. 433–439.

⁴⁷ Vgl. auch *Der Fall Wagner*: Das höchste Lob, das Nietzsche Bizet ausspricht, lautet: »diese Musik nimmt den Zuhörer als intelligent, selbst als Musiker« (KSA 6, S. 14), während Wagner dafür als das »*unhöflichste* Genie der Welt« (ebd.) kritisiert wird, dass er, »Meister hypnotischer Griffe«, »die Stärksten noch wie Stiere« *umwirft* (KSA 6, S. 23).

⁴⁸ Vgl. zur Rolle von Férés psycho-motorischer Induktion und Justus Heckers Geschichte der Volkskrankheiten, denen Nietzsche sein verallgemeinertes Modell der dionysischen »Gesamtentfesselung« entnahm: Friedrich Kittler: *Eine Kulturgeschichte der Kulturwis-*

beständig zwischen den ›Räuschen‹ ästhetisch zu differenzieren, also zum Beispiel Wagner von Bizet zu unterscheiden oder ein griechisches Theaterpublikum von einem modernen, das nichts von »höheren Stimmungen« wüsste, »wenn es nicht rauscherzeugende Mittel und idealische Peitschenschläge gäbe!« (KSA 3, S. 443)

4. Einverleibung

Nietzsches philosophische Schreibstrategie nährt systematisch das Misstrauen in jene Räusche, die seine Kunstphysiologie begründet und seine große Kulturpolitik propagiert. »Durch die Lektüre der *Geburt der Tragödie* sollten Nietzsches aktuelle Freunde oder Leser, wie es ganz ausdrücklich hieß, selber zu dionysisch Berauschten werden.«⁴⁹ Wie immer ausdrücklich es auch so heißen mag, die philologische Lektüre gebietet doch, derartige Selbstauskünfte zum Gebrauch der eigenen Schriften nicht umstandslos zum Maßstab ihrer kulturwissenschaftlichen Auslegung zu machen. Nietzsches Rückgang auf die Antike hat, jenseits professioneller Gründe und einer kulturgeschichtlich rekonstruierbaren Leidenschaft für dionysische Rauschzustände, auch Spuren in dem hinterlassen, was als seine eigentliche Tätigkeit anzusprechen ist: das philosophische Schreiben und das philologische Lesen. Sieht man von den frühen Vorträgen und den vier *Unzeitgemäßen Betrachtungen* sowie der einzigen geschlossenen Abhandlung ab, die Nietzsche vorgelegt hat, vollzieht sich dieses Schreiben in (publizierten) Aphorismen und (nachgelassenen) Fragmenten. Alles das, was in der Forschung über die Bezüge dieses Schreibens zur französischen Moralistik und frühromantischen Fragmentprosa ausgeführt wurde, einmal beiseite gestellt, scheint mir Nietzsches Schreiben zwei Merkmale aufzuweisen, die zugleich für die Kompilation der antiken *hypomnemata* oder Notizbücher charakteristisch sind. Das eine Merkmal ließe sich als ein *epistemisches* kennzeichnen, das andere als ein *praktisch-operatives*. Das Schreiben der *hypomnemata* im Rahmen philosophischer Übungen erscheint als »eine geregelte und willentliche Form des Umgangs mit Disparatem«: »Es ist eine Auswahl heterogener Elemente.«⁵⁰ Auf einer sehr allgemeinen Ebene vollzieht sich in Nietzsches Aphorismen genau dies: ein Umgang mit Disparatem und eine Auswahl heterogener Elemente, die unmittelbar Konsequenzen für die Frage nach der Wahrheit hat, die Nietzsche bekanntlich als ein »neues Problem« identifiziert, das ebenfalls erhebliche kulturwissenschaftliche Anschlussforschungen zur Folge hatte. Nicht

senschaft, München 2000, S. 171 f. Foucault: Über sich selber schreiben (wie Anm. 44), S. 356.

⁴⁹ Kittler: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft (wie Anm. 48), S. 185.

⁵⁰ Foucault: Über sich selber schreiben (wie Anm. 44), S. 356.

an die großangelegten Programme einer historischen Epistemologie ist hier zu denken, sondern daran, was als das grundlegende Prinzip des Notizbuchs anzusprechen ist, nämlich die ihm eigene »lokale Wahrheit des Satzes«.⁵¹

Nietzsches Antwort auf die Frage »Was ich den Alten verdanke« vollzieht ganz im Sinne dieser lokalen Wahrheit des Satzes ein dreifaches hypomnematisches Reduktionsprogramm. Nicht die antike Kultur als Ganze, nicht die Gesamtheit der überlieferten Schriften aus griechischer oder römischer Zeit, sondern »eine ganz kleine Anzahl antiker Bücher« zählen in Nietzsches Leben mit, und er fügt hinzu: »die berühmtesten sind nicht darunter« (KSA 6, S. 154); diese wenigen antiken Bücher werden im nächsten Schritt durch eine ganz andere diskursive Einheit ersetzt, die Nietzsches aphoristischer Schreibstrategie als Vorbild dient: das »Epigramm als Stil«, wobei neben der Kürze und Einprägsamkeit, also der mnemotechnischen Prägnanz dieses Stilmittels, seine Erscheinung in Form der Inschrift z. B. auf kulturellen Gegenständen oder Grabmälern für Nietzsche die Wirksamkeit einer Schrift verbürgt, die sich nicht einer zweidimensionalen, mobilen und leicht zerstörbaren Schreibfläche anvertraut, sondern sich den Körpern, deren Bedeutung oder Funktion sie aussagt, dauerhaft aufprägt. Und im Rahmen dieser Apologie des »römischen Stils«, wie ihn Sallust und Horaz zum »artistische[n] Entzücken« (ebd.) ihres Bewunderers so perfekt beherrschen, reduziert Nietzsche das epigrammatische Kondensat ein weiteres Mal, um eine abstrahierte semiotische Verfahrensvorschrift zu erhalten, der zufolge ein »minimum in Umfang und Zahl der Zeichen« ein »maximum in der Energie der Zeichen« erzielt (KSA 6, S. 155).

Dass sich Wahrheit lokal manifestiert, auf der Ebene der Aussage und als wiederholbares Ereignis, heißt zweierlei: Zu ihrer Formulierung ist keine Totalität und kein System erforderlich. Und: Selbst Theorien globaler Reichweite müssen sich auf lokalen Schauplätzen bewähren, die Wahrheit ist nicht abgelöst von bestimmten Orten zu gewinnen, an denen sie produziert wird – und steht häufig genug im Konflikt zu bereits etablierten Wahrheiten desselben Wissensfelds, mit denen sie nicht koordiniert sein muss, um aussagbar zu sein. Nietzsches Befragung der Wahrheit hat viele Facetten – stets jedoch besteht die Strategie dieser Befragung darin, sie auf ihren Gegensatz zu beziehen und ihren Gegensatz als ihren Entstehungsherd zu identifizieren. Dieser Gegensatz kann sehr unterschiedlich angeschrieben werden – als Irrtum, Lüge, Täuschung, Dichtung, Aberglaube, Verführung; immer jedoch geht es Nietzsche darum, ihren »Wert« zu taxieren und die Wahrheit als eine Lebenstechnik, eine *techne tou biou* zu begreifen. Die Wahrheit ist für Nietzsche die »unkräftigste Form der Erkenntnis«, solange man mit ihr »nicht zu leben« vermag (KSA 3, S. 469). Die Irrtümer genießen umgekehrt deshalb solche Autorität, weil sie »einverleibt« sind und sich damit vom Status einer

⁵¹ Ebd.

bloß behaupteten oder niedergeschriebenen Wahrheit grundsätzlich unterscheiden. Nun griffe man zu kurz, wenn man vermutete, dass Nietzsche die »schwache«, weil unverkörperte Wahrheit im Namen der bewährten, nämlich einverlebten und damit machtvollen Wahrheiten zurückweist. Wenn die »Kraft der Erkenntnisse« »nicht in ihrem Grade von Wahrheit« liegt, sondern in ihrer »Einverlebtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung« (ebd.), dann muss eine Politik der Wahrheit darauf abzielen, ihren Sätzen einen Körper zu verleihen, wenn sie Gültigkeit erlangen sollen. Nietzsches Konzept des Leibes – das berühmte Philosophieren an seinem Leitfaden – wird um seine kulturwissenschaftliche Brisanz gebracht, wenn man diesen Leib ausschließlich als den physiologischen Körper des Menschen begreift. Dem physiologischen Körper ist die institutionelle Körperschaft an die Seite zu stellen, die die materielle Existenz einer Aussage garantiert. Es ist eine äußerst komplexe Operation, einer Erkenntnis »Kraft« oder Wirksamkeit zu verleihen – Muskeln spielen bei diesem Vorgang die geringste Rolle.

Hier wie auch sonst steht Nietzsches schwierige Inanspruchnahme des Lebens als des Elements, in dem sich der Wert einer Wahrheit beweisen muss, nicht für den vermeintlichen Verrat der Intellektuellen am Anspruch der Wahrheit, sondern für die Einsicht in die »wesenhafte Zerbrechlichkeit«⁵² der Bedingungen, denen eine Aussage genügen muss, um als wahr anerkannt zu werden. Das zeigt Nietzsches Einschätzung der vorsokratischen Sekte der Eleaten, die wenig zu seiner eingestandenen Schwäche für Heraklit und dessen Lobpreisung des Werdens passen will:

»Jene Ausnahme-Denker, wie die Eleaten, welche trotzdem die Gegensätze der natürlichen Irrthümer aufstellten und festhielten, glaubten daran, dass es möglich sei, dieses Gegenteil auch zu *leben*: sie erfanden den Weisen als den Menschen der Unveränderlichkeit, Unpersönlichkeit, Universalität der Anschauung, als Eins und Alles zugleich, mit einem eigenen Vermögen für jene umgekehrte Erkenntniss; sie waren des Glaubens, dass ihre Erkenntnis zugleich das Princip des *Lebens* sei.« (KSA 3, S. 469f.)

»Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment« (KSA 3, S. 471) – dieser Satz und der entsprechende Aphorismus aus der *Fröhlichen Wissenschaft* zum *Ursprung der Erkenntniss* formuliert Nietzsches entscheidende Einsicht in die Politik der Wahrheit. Das Maß an Einverleibung nämlich, das eine Wahrheit verträgt, ist ebenso wie die Entstehung einer Wahrheit eine Frage von Experimenten. Nietzsches vieldiskutierter und vielgeschmähter Vitalismus ist nominalistisch: Nicht dass er im Namen *des Lebens* spricht, so wie andere Philosophen vor ihm im Namen des Seins, des Werdens oder der Idee, ist

⁵² Michel Foucault: Was ist Kritik?, Berlin 1992, S. 39.

sein Merkmal, sondern die Abweisung jedes angemessenen Wissens darüber, was dieses Leben ist und welche Wahrheiten es ›verträgt‹.

Nach allem wundert es nicht, dass Nietzsches Frage, inwieweit die Wahrheit die Einverleibung verträgt, eine präzise Anknüpfung an das zweite von Foucault herausgestellte Merkmal des asketischen Schreibens ist. Denn zwar ist das Schreiben der Notizbücher eine geregelte Form des Umgangs mit Disparatem – was zunächst einmal heißt: die Verwandlung philosophischer Systeme in ein, wie Nietzsche sagt, »Knäuel« (KSA 3, S. 470) von Sätzen; aber die Einheit, die sie den Sätzen philosophisch entzieht, erstattet sie ihnen auf eine ›vitale‹ Weise zurück. Denn Schreiben und Lesen sind im Rahmen der *techne tou biou* Vorgänge, die in Vorstellungen der Nahrungssammlung, -aufnahme und -verdauung – insgesamt also: der Einverleibung – konzipiert werden. »Verdauen« wir es«, schreibt Seneca, also das, was wir aufgeschrieben und wiederholt gelesen haben, »sonst geht es nur in unser Gedächtnis über, nicht in unser Wesen [*in memoriam non in ingenium*]«. ⁵³ »Das Schreiben«, kommentiert Foucault, »hat die Aufgabe, aus dem Gelesenen ein ›corpus‹ zu machen. Und darunter ist kein Korpus von Lehren zu verstehen, sondern – gemäß der so oft verwendeten Verdauungsmetapher – nichts anderes als der Körper dessen, der sich die Lesefrüchte durch Transkribieren aneignet und sich ihre Wahrheit zu eigen macht. Das Schreiben verwandelt das Gesehene und Gehörte in ›Kräfte und Blut‹ (*in vires, in sanguinem*).« ⁵⁴ Es ist also keineswegs ein nur scherzhaft hingeworfenes Bild, zu dem Nietzsche am Ende seiner »Vorrede« zur *Genealogie der Moral* greift, wenn er die Lesbarkeit seiner Schriften davon abhängig macht, dass seine Leser lernen, »beinahe Kuh« zu werden und das Lesen als »Wiederkäuen« zu praktizieren.

»Alles, was bis jetzt die Menschen als ihre ›Existenz-Bedingungen‹ betrachtet haben, und alle Vernunft, Leidenschaft und Aberglauben an dieser Betrachtung, – ist diess schon zu Ende erforscht?« (KSA 3, 379), fragt Nietzsche in einem Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft*, der »Etwas für Arbeitsame« überschrieben ist. »Existenz-Bedingungen«, die Nietzsche zum eigentlichen Gegenstand seines philologischen, das heißt: kulturwissenschaftlichen Philosophierens macht, umfassen weit mehr als die politischen oder ökonomischen Bedingungen, an die ein Soziologe zunächst denken mag; sie sind für Nietzsche nichts, was sich von außen auf das sogenannte menschliche Leben legt und es in Form bringt oder seiner Kräfte beraubt, sie sind auch nicht jene Instanz, gegen die die Philosophie das Ethos ›unbedingter‹ Wahrheit hochzuhalten hätte; zuletzt sind sie auch nicht mit dem lamarkistischen Milieu zu verwechseln, das erforscht werden muss, um zu den Bedingungen eines Werkes und seines Autors vorzudringen. »Existenz-

⁵³ Foucault: Über sich selber schreiben (wie Anm. 44), S. 357.

⁵⁴ Ebd. S. 358.

Bedingungen« sind das Objekt einer Kultur- und Medienwissenschaft, die nicht Autoren, Werke oder Epochen fetischisiert, sondern die Frage Foucaults zu beantworten versucht: »wie kommt es, daß eine bestimmte Aussage [und wir können diese Frage auf Bilder, Zahlen und Töne erweitern] erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?«⁵⁵ Was ermöglicht es, dass diese Aussage, dieses Bild, dieser Ton nicht nur aufblitzt und wieder im Dunkel verschwindet, sondern »am Leben bleibt«, was gestattet ihnen, nicht nur zu erscheinen und wieder zu verschwinden, sondern verleiht ihnen eine historische Existenz und Rekurrenz?

⁵⁵ Foucault: Archäologie des Wissens (wie Anm. 11), S. 42.