

Kapitel 13: *Exkurs. Der Raum der Sammlung und Wiederkehr von Sprache: Zum Medium des Vergleichs beim frühen Nietzsche*

Durch eine philologische Kritik, durch eine bestimmte Form des Biologismus hat Nietzsche den Punkt wiedergefunden, an dem Mensch und Gott sich gehören, an dem der Tod des zweiten synonym mit dem Verschwinden des ersten ist [...] Worin Nietzsche also [...] die Schwelle markiert, von der aus die zeitgenössische Philologie erneut zu denken beginnen kann [...] In unserer Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines *Raums*, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.

Foucault¹

Ich möchte die Frage nach dem Werthe der Erkenntniß behandeln wie ein kalter Engel, der die ganze Lumperei durchschaut. Ohne böse zu sein, aber ohne Gemüth.

Nietzsche²

44. Nietzsches Entdeckung des ontologischen Raums der Sprache

44.1 Epochenbruch im Diskurs des jungen Nietzsche

Die in dieser Arbeit vorgelegte *réécriture* teilt mit dem von ihr wiedergeschriebenen archäologischen Diskurs den sprachontologischen Blick, der bestimmt ist von der Frage nach den Seinsweisen der Sprache: nach der historischen Form des Ins-Sein-Gelangens der Aussagen und nach der genealogi-

1 OD: 412. (Hervorh. v. Verf.)

2 Nietzsche, Nachlassfragment, KSA, Bd. 7, 19 [234]: 493 [Sommer 1872 – Anfang 1873].

schen *Herkunft*³ der wiederzuschreibenden Diskurse, die unter der Lenkung spezifischer Wahrheitsregimes aus den Bruchpunkten der ihnen vorausgegangenen

- 3 Siehe dazu Foucaults Unterscheidung zwischen „Ursprung“ und „Herkunft“ in „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ [Foucault (1971), *Schriften II*, Nr. 84: 166-191]. An die Stelle des metaphysischen Begriffs des Ursprungs setzt die Genealogie den operationalen Begriff der Herkunft, der beinhaltet, dass eine kulturelle Einheit wie ein Diskurs oder eine Institution aus Elementen hervorgeht, die derselben *heterogen* sind; der also nicht einen der Zeit enthobenen und transzendenten Ursprung der Dinge besagt, „ihr wesenhaftes und zeitloses Geheimnis, sondern das Geheimnis, daß sie ohne Wesen sind oder daß ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren, die ihm fremd waren, aufgebaut worden ist.“ [Ibid.] Bereits der Begriff der Herkunft verweist also auf die genealogische Methode, die kulturelle Tatsachen – darunter auch Diskurse – auf die ihnen heterogenen Faktoren zurückführt und die ihrer Konstitution innewohnende Transformationslogik ‚freilegt‘. Im Allgemeinen sind die für eine diskursive Tatsache konstitutiven Faktoren genealogisch als strategische *Kraftverkettenungen* (oder Dispositive) bestimmbar. Zu diesen Faktoren können auch *Diskurse* zählen, die gänzlich anderen Formationen angehören als die genannte diskursive Ausgangstatsache. Daraus ergibt sich der Typ ‚reduzierter‘ genealogischer Analyse, der in *Ordnung der Dinge* als archäologische Diskursanalyse vorliegt und dem wir im Verlauf dieser Arbeit mehrfach begegnet sind, etwa als die Analyse, die den Diskurs der vergleichenden Philologie im neunzehnten Jahrhundert als Transformation der Allgemeinen Grammatik auseinanderlegt (Kapitel 9 dieser Arbeit). Daher rührt wohl auch Foucaults methodologisches Bekenntnis ein Jahr nach Veröffentlichung der *Ordnung der Dinge* in einem Interview mit Raymond Bellour, in dem er die Archäologie unmittelbar von Nietzsches Genealogie hergeleitet wissen will. [„Über verschiedene Arten, Geschichte zu schreiben (Gespräch mit R. Bellour)“, Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 49: 768.] Auch gegen Ende seiner Laufbahn, vier Jahre vor seinem Tod, stellt Foucault im Rahmen einer Vorlesung in Berkeley die Genealogie als den übergreifenden Rahmen einer Archäologie des Wissens dar: „Insgesamt besteht mein Projekt in der Erarbeitung einer Genealogie des Subjekts. Die Methode ist eine Archäologie des Wissens [...]“ [„Truth and Subjectivity“, Foucault (1980), Howison Lecture II. Einleitung von Leo Bersani. Wheeler Auditorium UC, Berkeley Reel 57 #9: 5] Man kann also die Archäologie als eine Anwendung des genealogischen Verfahrens auf den spezifischen Bereich der Diskurse betrachten. Sie soll eine Geschichte diskursiver Transformationen schreiben, ohne die Oberfläche der gesagten Dinge zu verlassen zugunsten etwa einer bewusstseinstheoretischen, mentalitätsgeschichtlichen oder verhaltenssoziologischen Erklärung oder Deutung dieser Transformationen: „Man muss eine historische Analyse der Transformation des Diskurses vornehmen, ohne auf das Denken des Menschen, ihre Wahrnehmungsweisen, ihre Gewohnheiten, die Einflüsse, denen sie ausgesetzt waren, usw. zu rekurrieren.“ [„Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch“, Foucault (1969), *Schriften I*, Nr. 66: 982] Deutlich wird erst das Verhältnis zwischen Archäologie und Genealogie, wenn man die gesagten Dinge als strategisch verkettete Kräfte und den epistemisch verfassten Diskurs als ein ‚Subdispositiv‘ betrachtet. In diesem Sinne ist die Archäologie als eine Subkategorie genealogischer Analysen zu fassen. Das lässt sich aus Foucaults eigener Bestimmung des Dispositivs als einer diskontinuierlichen oder *heterologen* Erweiterung der Episteme entnehmen: „In *Le Mots et les Choses* hatte ich eine Geschichte der Episteme schreiben wollen und bin in einer Sackgasse stecken geblieben. Was ich jetzt machen möchte, ist versuchen zu zeigen, dass das, was ich Dispositiv nenne, ein viel allgemeinerer Fall der Episteme ist. Oder vielmehr, dass die Episteme

Wissenssysteme hervorbrechen. Am Leitfaden dieser sprachontologischen Frage stößt der wiederschreibende Diskurs auf den ontologischen Quellraum von Sprache, der im Rahmen dieser Arbeit mehrfach unter Titeln wie „Außen“⁴, „Diskontinuität“⁵, „Raum der Sammlung der Sprache“⁶ begegnet ist. Es ist allerdings zu beachten, dass eine Reflexion über den ontologischen Raum der Sprache historisch keineswegs erst mit dem archäologischen Diskurs aufkommt, vielmehr ist sie konstitutiv für das epistemische Umfeld der Archäologie selbst. Zu diesem Umfeld aber gehören nicht nur etwa die Auseinandersetzungen von Autoren wie Roussel, Bataille, Klossowski, Blanchot, die Schriftsteller des *nouveau roman*, auf die Foucault im Rahmen seiner Schriften zur Literatur mehrfach und z. T. ausführlich eingegangen ist⁷, sondern die rhetorischen und sprachphilosophischen Untersuchungen des jungen Nietzsche.⁸ Diese finden zwar in Foucaults archäologischen Stellungnahmen eine eher spärliche Erwähnung⁹, dennoch weisen sie die Konturen eines Epochenbruchs auf, der über das anthropologistische Wissenssystem hinausweist und einen Diskurs wie den archäologischen allererst ermöglicht. Dieselbe diskursive Radikalität wurde bereits beim frühen Descartes

ein spezifisch diskursives Dispositiv ist, im Unterschied zu dem Dispositiv, das selbst diskursiv und nicht diskursiv ist und dessen Elemente viel heterogener sind.“ [„Das Spiel des Michel Foucault (Gespräch)“, Foucault (1977), *Schriften III*, Nr. 206: 395.] In dieser genealogischen Perspektive muss also die Sprache als Kraft und Kraftverketzung erscheinen, das heißt, als ein machartiges Phänomen, genauer: als eine spezifische Verschränkung von Macht und Wissen. Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen für das Verhältnis zwischen den archäologischen und machtanalytischen ‚Epochen‘ Foucaults. Die Analytik der Macht ist weder auf eine theoretische Aporie bzw. ein methodologisches Scheitern in Foucaults ‚archäologischer Phase‘ zurückzuführen, wie beispielsweise Dreyfus/Rabinow [Dreyfus u. Rabinow (1982), Kap. 4] und Axel Honneth [Honneth (1990): 78] es nahe legen, noch signalisiert sie einen methodologischen Neuanfang. Sie ist die heterologe Erweiterung und Weiterführung eines Analysetyps, der bereits in den archäologischen Untersuchungen vorliegt.

4 Siehe Kapitel 3 (Abschnitt 6.1b).

5 Siehe Kapitel 3 und 6.

6 Siehe den Beginn von Teil IV.

7 Diese Schriften, die bereits im Kapitel 12, Abschnitt 43 erwähnt wurden, umfassen, neben der 1963 gleichzeitig mit *Geburt der Klinik* erschienenen Monographie *Raymond Roussel*, die einschlägigen Texte in Foucault, *Schriften I*, Nr. 10, 13, 15, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 35, 38.

8 Siehe vor allem (a) Nietzsches Vorlesungsaufzeichnungen: (1) „Vorlesungen über lateinische Grammatik“ [WS 1869-1870], Nietzsche (KGA), Bd. II₂: 183-310 (besonders Kapitel 1, „Vom Ursprung der Sprache“); (2) „Geschichte der griechischen Beredsamkeit“ [WS 1872-1873], Nietzsche (KGA), Bd. II₄: 363-411; (3) „<Darstellung der antiken Rhetorik>“ [SS 1874], *ibid.*: 415-520 (im Folgenden: *Vorlesung*); (4) „Einleitung zur Rhetorik des Aristoteles“ [WS 1874-1875; SS 1875; WS 1877-1878(?)] in *ibid.*: 521-611 und (b) die im Sommer 1873 an Carl Gersdorff diktierter und zu Nietzsches Lebzeiten unveröffentlicht gebliebene Frühschrift „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, Nietzsche (1873) [im Folgenden: *Wahrheit und Lüge*].

9 Siehe Abschnitt 44.3 dieses Kapitels.

sowie bei Kant festgestellt, bei denen die für den jeweiligen Epochenbruch konstitutiven Diskontinuitäten in Form expliziter und neuartiger Unterscheidungen anzutreffen waren.¹⁰ Im Falle Descartes' handelte es sich um die ähnlichkeitskritische Unterscheidung zwischen Identität und Differenz¹¹, im Falle Kants um die repräsentationskritische Unterscheidung zwischen dem Noumenalen und dem Phänomenalen¹².

Den beiden Unterscheidungswelten von Descartes und Kant liegt die Trennlinie zwischen Wahrheit und Fiktion zugrunde¹³, auf die sowohl die klassischen

10 Dies geschieht jeweils in der Weise eines Perspektivenwechsels gemäß der Figur der *nichtpositiven Affirmation*. Siehe dazu Kapitel 14 Abschnitt 46 dieser Arbeit.

11 Siehe Kapitel 4 dieser Arbeit.

12 Siehe die Kapitel 6, 8 und 15 dieser Arbeit.

13 Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass das kartesische Wahrheitskriterium der *Klarheit* und *Deutlichkeit* nicht nur grundlegungstheoretisch, sondern auch *archäologisch* entscheidend war für den Bestand der klassischen Episteme. [Siehe Kapitel 5 Abschnitt 15.1] Denn der Zusammenhang dieses Doppelkriteriums verweist auf die prinzipielle Transparenz der Repräsentation, die von ihrer ontologischen Beschaffenheit her das wahre Sein der Dinge offenbart und damit als wahrheitsstauglich erscheint. Die ‚Lüge‘ oder ‚Fiktion‘ hat einen rein privativen Status und rührt von den spontanen Ähnlichkeiten her, die sich dem *Ingenium* aufdrängen: als die falschen Zusammensetzungen der „verkehrt verbindenden Einbildungskraft“ [Regel 3.5, Descartes (1972): 10 f.], die letztlich auf die Endlichkeit des endlichen menschlichen Verstands zurückgeht. Bei Kant hingegen gilt die Transparenz der Repräsentation als Wahrheitskriterium nur noch für die *Erläuterungsurteile*, als die er die analytischen Urteile kennzeichnet. Dabei ist die Wahrheitsauffassung, auf die sich Kant beruft, durchaus die alte adäquationstheoretische, die als Minimaldefinition und „Namenerklärung“ besagt, „dass sie [die Wahrheit] die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei“. [Kant (1781/87): 102 (B 82/A 58).] Unter Absehung von jeglichem Inhalt wandelt sich allerdings Descartes' Doppelkriterium in ein einziges adäquationstheoretisches Kriterium der Gültigkeit von Erkenntnissen: die *Widerspruchsfreiheit*. Dieses Kriterium ist nun im Rahmen einer transzendentalen Kritik der oberste Grundsatz aller analytischen Urteile und gewährt, dass in keiner Erkenntnis der Verstand „sich selbst widerstreitet.“ [Ibid.: 103 (B 84/A 59).] Dieses analytische Kriterium der Wahrheit ist allerdings zwar notwendig aber nicht hinreichend. Als das „bloß logische Kriterium der Wahrheit“ ist es lediglich „die negative Bedingung aller Wahrheit.“ [Ibid.: 103 (B 84/A 59, 60).] Vor diesem Hintergrund erscheint der *falsche* Gebrauch der allgemeinen analytisch verfahrenen Logik – nämlich wenn diese, die als *Kanon* gelten sollte, als *Organon* zur „wirklichen Hervorbringung“ von Erkenntnissen verwendet wird [Ibid.: 104 (B 85/A 61)] – als der Sitz der ‚Lüge‘ oder ‚Fiktion‘. In Folge dieses ihres verkehrten Gebrauchs verkümmert die allgemeine Logik zu einer *Dialektik*, d.h. einer *Logik des Scheins*. [Ibid.: 104 (B 85, 86/A 61)] Da aber bei Kant die Repräsentation ihre prinzipielle und unbeschränkte Transparenz verloren hat, muss es neben der analytischen Logik der Wahrheit, die lediglich als *Kanon* dienen kann, eine andere Logik der Wahrheit geben, die regelgebend ist für die tatsächliche Hervorbringung von Erkenntnis. Diese ist die transzendente Analytik selbst: „Der Theil der transzendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transzendente Analytik und zugleich eine *Logik der Wahrheit*. Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle

als auch die anthropologistischen Wissenschaften angewiesen sind. Im Zusammenhang der Frage, ob in den sprachphilosophischen Schriften des jungen Nietzsche das anthropologistische Wissen umgestoßen und ein Epochenbruch ausgelöst wird, ist entscheidend, dass darin die gesamte postklassische – das heißt: sowohl transzendentalphilosophische als auch positivistische – Unterscheidung zwischen Wahrheit und Fiktion in Frage gestellt wird, womit den spezifisch anthropologistischen Wissenschaften gleichsam der Boden weg gezogen wird.¹⁴ Es geht dabei nicht etwa um eine Kritik der Art und Weise der postklassischen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Fiktion, sondern um die radikale Infragestellung der Unterscheidung als solcher, womit allerdings nicht das gänzliche Fehlen von Grenzziehungen und Unterscheidungen in der Arbeit der Erkenntnis gemeint sein soll. Denn gerade die ‚Einklammerung‘ der Grenze zwischen Wahrheit und Fiktion macht eine neue und neuartige Trennlinie sichtbar, die zwischen einer *künstlerisch-intuitiven* und einer *wissenschaftlich-vernünftigen* Erkenntniskultur unterscheidet und die im zweiten und letzten Abschnitt von *Wahrheit und Lüge* expliziert wird: „Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so un-

Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle *Wahrheit*.“ [Kant (1781/87): 105 f. (B 87/A 62, 63), (Hervorh. v. Verf.).] Mit diesen Angaben sei grob angedeutet, inwiefern sowohl bei Descartes als auch bei Kant die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Fiktion tragend ist für ihr jeweiliges Erkenntnisprojekt. [Zur Problematik der kantischen Wahrheitsauffassung siehe u.a. Prauss (1969), Prauss (1974), Wettstein (1983), Nenon (1986).] Diese fundamentalen Unterscheidungen werden nun von Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* in Frage gestellt. Dazu muss er einerseits die Allgemeine Grammatik, die auf der *kartesischen* Wahrheitsauffassung beruht, punktuell zurückweisen, wie dies im Abschnitt 46.3 des vorliegenden Exkurses aufgewiesen wird. Dazu muss er andererseits die *kantisch* informierte und transzendentalphilosophisch gestützte Sprachkritik des neunzehnten Jahrhunderts überwinden, wie dies im Abschnitt 45.3 dargestellt wird.

- 14 Vgl. dazu Herbert Schnädelbachs ironische Anmerkung, man müsse sich fragen, „welche Philosophie Nietzsche aus dem anthropologischen Schlummer erweckt haben soll: nur die Junghegelianer oder Kierkegaard, den er offenbar nicht kannte und der doch, in der Wendung vom Ethischen zum Religiösen, die Wendung zum wirklich existierenden Menschen dezentrierend wieder aufhebt?“ [Schnädelbach (1989): 246.] Diese Frage, auch wenn sie ironisch gemeint ist, erwächst aus einem ideenhistorischen Problemfeld. Denn sie geht von der Kategorie des Einflusses aus, der auf Nietzsche gewirkt haben muss, um ihm zur Überwindung des anthropologistischen Denkens zu verhelfen. Archäologisch gesprochen ist aber *Wahrheit und Lüge* nicht auf Einflüsse zurückzuführen, sondern eher als eine *Reaktion* auf das Ereignis an der Schwelle zur Epoche des Menschen anzusehen: auf den Verlust der Transparenz der Repräsentation und die damit einhergehende Zerstreung des klassischen Diskurses. Diese Reaktion auf den Epochenbruch umfasst zwei eng verknüpfte Hauptleistungen: (1) die Entdeckung der rhetorischen Natur der Sprache und der konventionellen Natur der Wahrheit; und (2) die Kritik am Anthropomorphismus, die sich bei Foucault im Rahmen einer archäologischen Diskursanalyse zu einer diskursontologischen Humanismuskritik ausweitete.

vernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen [...]“¹⁵

Die künstlerische oder mythische Erkenntnis leitet sich von der fundamentalen und irreduziblen Macht der Illusion bzw. des Metaphorischen her, aus der erst die Wissenschaft als eine dem Mythos untergeordnete Erkenntnisform hervorgehen kann. Zu diesem Typ der künstlerischen Erkenntniskultur zählt Nietzsche die tragische Erkenntnis des vorsokratischen Griechentums. Im Gegensatz dazu geht die wissenschaftliche Erkenntnis von einer absoluten und ursprünglichen Unterscheidbarkeit zwischen Wahrheit und Lüge aus.¹⁶

In der Epoche des Menschen besitzt die wissenschaftliche Erkenntnis restaurative Züge, insofern sie noch immer von der Repräsentation ausgeht, insofern sie also die transzendental-kritische Problematisierung der Repräsentation ignoriert, die seit Kant eingesetzt hat, und sich weigert, die *wesentliche* Trübung der Repräsentation anzuerkennen. Damit ist sie stets angehalten, *gegen* den Sog der transzendental-kritischen Repräsentationsskepsis die klassische Forderung nach *Klarheit* und *Deutlichkeit* der Repräsentation aufrecht zu erhalten. Die wissenschaftliche Erkenntnis erwartet also von der Repräsentation, dass sie im Anschluss an eine bestimmte Anzahl restaurativer Operationen – die wir in den Kapiteln 9 und 10 dieser Arbeit kennen gelernt haben – auch in der Epoche des Menschen als gültige Wissensfigur funktionieren kann.

Wir haben gesehen, wie die postklassischen Wissenschaften versuchen, anhand dieser Operationen das alte klassische Band zwischen Sprache und Repräsentation wiederherzustellen, das seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts unterbrochen ist. Das tun sie, indem sie die Sprache entweder als (1) *Objekt* einer philologischen Repräsentation behandeln oder sie in den Dienst der wissenschaftlichen Repräsentation stellen, indem sie die Sprache wechselweise den Operationen (2) der *Formalisierung* oder (3) der *Interpretation* unterziehen. Im Rahmen einer solchen wissenschaftlichen Erkenntniskultur führt die Kunst im Allgemeinen und die Sprachkunst oder (4) *Literatur* im Besonderen eine Parallelexistenz im Verhältnis zur Wissenschaft. Deshalb muss ihr ein eigener abgesonderter Raum gewährt werden, innerhalb dessen sie Effekte wie Witz, Unterhaltung, literarischen Geist entfalten kann, dafür aber prinzipiell vom Ernst der (wissen-

15 Nietzsche (1873): 889.

16 Mit bemerkenswerter Instinktsicherheit erklärt eine neuere marxistische Polemik gegen den ‚Postmodernismus‘ die Nichtunterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge geradezu zum Wahrzeichen ‚postmoderner‘ Wissenschaftsfeindlichkeit. Demnach richte sich der intellektuelle Kampf von Postmodernen wie Lyotard „gegen fortschritts- und emanzipationsorientiertes Denken (an erster Stelle natürlich den Marxismus, auch wenn das nicht immer offengelegt wird) und seine methodologischen Prinzipien: Statt nach Zusammenhängen, Ursachen und Wirkungen zu fragen, soll die Welt als nicht erkennbar angesehen, soll von einer *prinzipiellen Ununterscheidbarkeit von Wahrheit und Lüge* ausgegangen werden.“ [Kopp/Seppmann (2002): 8. (Hervorh. v. Verf.)]

schaftlichen) Wahrheitserkenntnis ausgeschlossen bleibt.¹⁷ Darin bekundet sich die wesentliche Spaltung des Wissens in der Epoche des Menschen.¹⁸ Die Existenz der Literatur bildet gleichsam die Kehrseite der restaurativen Funktion der anthropologistischen Wissenschaften, weshalb es die Literatur in diesem spezifischen Sinne nur erst in der anthropologistischen Wissenskonstellation geben kann.¹⁹

Bei alledem muss man beachten, dass Nietzsches Unterscheidung zwischen den zwei Erkenntniskulturen weder als eine ursprungslogische – eine ‚noch ursprünglichere‘ – Grenzziehung zwischen Wahrheit und Fiktion zu fassen ist, noch als eine ‚neutrale‘ und überhistorische Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Kunst, sondern als eine *polemische* Gegenüberstellung von zwei verschiedenen Rangordnungen zwischen Wissenschaft und Kunst. Im Falle der mythischen Kultur behält die Kunst die Oberhand. Im Falle der wissenschaftlichen Kultur regelt die Wissenschaft die Politik des Wahren.²⁰

17 Die These von der übergeschichtlichen und kategorialen Spaltung des Diskurses in einen ersten und erkenntnisfähigen wissenschaftlichen Anteil und einen unterhaltensamen aber nicht erkenntnisfähigen literarischen Anteil taucht selbst im sprachkritischen Diskurs aus dem Umfeld des jungen Nietzsche auf, zu dessen frühesten Vertretern Otto Friedrich Gruppe (geb. 1804, gest. 1876) zählt. Gruppe, der lange vor Nietzsche im Diskurs der Wissenschaften das Spiel der Metaphern vernimmt, unterstellt beispielsweise dem literarischen Witz einen Typ lustbetonter und sprunghafter Übertragung, der diesen für die Arbeit der Erkenntnis, besonders der *philosophischen*, disqualifiziere. [Gruppe (1834): 452f.] Mehr dazu später im Abschnitt 45.3 dieser Arbeit.

18 Siehe dazu Mazumdar (2000).

19 Vgl. dazu Foucaults ansonsten nicht nachvollziehbare Datierung der Geburt der Literatur, die er an den Beginn der Epoche des Menschen setzt: „Schließlich ist die letzte der Kompensationen für die Nivellierung der Sprache die bedeutendste und zugleich unerwartetste: das Erscheinen der Literatur. Der *Literatur als solcher*, denn seit Dante, seit Homer gab es in der abendländischen Welt durchaus eine Form von Sprache, die wir heute als ‚Literatur‘ bezeichnen. Aber das Wort ist frischen Datums, wie in unserer Kultur auch die Isolierung einer besonderen Sprache noch jung ist, deren besondere Modalität es ist ‚literarisch‘ zu sein.“ [OD: 365. (Hervorh. v. Verf.)] In „Le langage à l’infini“ expliziert er die „gegendiskursive“ Besonderheit dieser Sprache, die am Ende des klassischen Zeitalters auftaucht: „Vielleicht hat das, was man in aller Strenge ‚Literatur‘ nennen muss, ihren Anfang genau dort, am Ende des 18. Jahrhunderts, als eine Sprache erschien, die in ihrem Blitzschlag jede andere Sprache wiederaufnimmt und verzehrt und so eine dunkle, aber beherrschende Figur entstehen lässt, in der der Tod, der Spiegel und das Doppel, die unendliche Wellenbewegung der Wörter regieren.“ [„Die Sprache, unendlich“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 14: 355.]

20 Während sich der junge Nietzsche ganz offen auf die Seite der mythischen Kultur stellt, täuscht C. P. Snow, etwa 80 Jahre später, mit seiner These von den „zwei Kulturen“ wissenschaftliche Neutralität vor, obwohl er im Rahmen gerade dieser These für die Wissenschaft Partei ergreift. Im Anschluss an seine ‚objektive‘ Feststellung der Spaltung des modernen Wissens – in eine wissenschaftliche Kultur einerseits und eine literarische Gegenkultur andererseits – befürwortet Snow eine Einverleibung der literarischen Einstellung durch die wissenschaftliche. Somit ist

Diese neue Grundunterscheidung zwischen zwei Diskursordnungen (der künstlerisch-mythischen und der wissenschaftlichen), die im späteren Werk Nietzsches zum unversöhnlichen Gegensatz zwischen der *aktiven* (oder vornehmen) und der *reaktiven* Haltung zugespitzt wird²¹ – beide sind unbedingt auch als *Erkenntnishaltungen* anzusehen –, ist unerlässlich für die ‚Einklammerung‘ des Gegensatzes zwischen Wahrheit und Lüge²² und für die Konstitution der genealogischen Perspektive, in der *die Wahrheit aus der Lüge und der wissenschaftliche Diskurs aus dem Mythos* hervorgehen.²³ Mit der Zurückweisung der prinzipiellen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge und der Aufstellung eines polemischen Gegensatzes zwischen zwei Erkenntnistypen wird also das genealogische Motiv der *Wahrheitsproduktion* angestimmt, sowie, insgesamt, das Konzept einer *Geschichte der Wahrheit* bzw. der historisch spezifischen Prozeduren der *Fabrikation* von Wahrheiten, die zu den operationalen Evidenzen der archäologisch-genealogischen Historiographie Foucaults gehören.²⁴

Nietzsches grundlegende oder vielmehr *grundstürzende* Verschiebung der Trennlinie zwischen Wahrheit und Fiktion ist unmittelbar verknüpft mit einer Verschiebung des Verhältnisses zwischen Sprache und Erkenntnis, die zur Folge hat, dass die Sprache gleichsam noch *diesseits* ihrer anthropologistischen Streumomente auftaucht, in denen sie zu Beginn der Epoche des Menschen im Gesamtzusammenhang des anthropologistischen Wissens und als Zielscheibe der

seine Unterscheidung der „zwei Kulturen“ keineswegs neutral, vielmehr ist sie getragen von einem Willen zur Überredung der seiner Meinung nach rückwärtsgewandten literarisch-künstlerischen Avantgarde zum fortschrittlichen Projekt der Techniker und Wissenschaftler. [Siehe den Abschnitt „Intellektuelle als geborene Maschinenstürmer“, Snow (1959): 35-40.]

- 21 So findet sich im ersten Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse* („Von den Vorurtheilen der Philosophen“) eine polemische Unterscheidung zwischen dem *Willen zur Wahrheit* und dem *Willen zur Macht*. [Nietzsche (1886): 15-39.] Diese Unterscheidung vollzieht sich anhand einer genealogischen Analytik, die an der Wurzel des *Willens zur Wahrheit* einen *Willen zur Macht* ‚freilegt‘. Dabei ist zu beachten, dass selbst eine solche ‚Freilegung‘ als (polemische) Interpretation gelten muss: „Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –, [Ibid.: 37.] Ebenfalls setzt Nietzsche in der ersten Abhandlung der *Genealogie der Moral* („Gut und Böse“, ‚Gut und Schlecht‘) eine *reaktive* Haltung, die das Gute vom Bösen herleitet, von einer *aktiven* ab, die primär sich selbst als das Gute setzt und das davon abfallende Schlechte kaum noch wahrzunehmen vermag. [Ibid.: 257-289.]
- 22 Später wird Nietzsche seine eigene Zeit als die Epoche bestimmen, in der der Unterschied zwischen der wahren und der scheinbaren Welt hinfällig wird. [„Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums“, Nietzsche (1889): 80-81.]
- 23 Womit Nietzsches ‚Grundunterscheidung‘ nicht mehr ‚neutral‘ bleibt, sondern sich auf die Seite der bereits erwähnten künstlerischen Erkenntnisthukultur schlägt.
- 24 Das Schema einer solchen „Geschichte der Wahrheit“ findet sich im bereits genannten Text Nietzsches „Wie die ‚wahre‘ Welt endlich zu einer Fabel wurde“ in *Götzendämmerung*. Den Ansatz einer Geschichte der Prozeduren der Fabrikation von Wahrheit bietet Foucault in „Die Wahrheit und die juristischen Formen“ [WJ].

gegenseitig inkompatiblen Operationen der *Objektivierung*, *Formalisierung* und *Interpretation* sichtbar wurde. Damit wird ein neuartiger *Raum* sichtbar, in dem die Sprache weder nur *Objekt* einer vergleichenden Philologie, noch nur eine minimalisierte *Form* als Medium und Instrument wissenschaftlicher Erkenntnis, noch nur der interpretierbare *Ausdruck* eines Bewusstseins ist. Vielmehr zeigt sich die Sprache in diesem ‚fundamentalen‘ Raum, *diesseits* ihrer drei ‚wissenschaftlichen‘ Streumomente, als eine anonyme und demiurgische „Kunst“²⁵ der (*literarischen*) *Übertragung*: als eine Streuung ‚phänomenotechnischer‘ Übertragungsoperationen, die das Erscheinen überhaupt erst gewährleisten und aus denen erst die Sprachen des Wissens und der wissenschaftlichen Wahrheit – als *Form*, *Ausdruck*, *Objekt* – hervorgehen können. An der Wurzel der wissenschaftlichen Wahrheit steckt also die Metapher, und mit ihr die Diskursart der *Literatur*.

Das hat zwei sprachontologische Implikationen. Die *erste* ist, dass in dem *ontologischen Raum der Sprache*, in dem die anonymen Handlungen der Übertragung stattfinden können, das Gesamtspiel der vier Streumomente der Sprache sichtbar wird, die im anthropologistischen Zeitalter infolge des Objektwerdens der Sprache bis zu ihrer gegenseitigen Inkompatibilität auseinander getreten sind. Das gestattet uns, diesen vom jungen Nietzsche entdeckten Raum der wesentlichen Metaphorizität von Sprache als den Raum der Sammlung der Sprache zu erkennen, den Foucault, wie bereits erwähnt, in *Ordnung der Dinge* evoziert: als einen „einen einzigen Raum“, in dem „das große Spiel der Sprache wiederzufinden“ wäre, um damit „einen entscheidenden Sprung zu einer völlig neuen Form des Denkens zu machen“, bzw. „einen im vorangegangenen Jahrhundert eingeführten Wissensmodus in sich selbst abzuschließen.“²⁶ Die *zweite* Implikation von Nietzsches Entdeckung des irreduziblen rhetorischen Charakters der Sprache ist, dass in diesem ontologischen Raum der Sammlung von Sprache eine diskursive Rangordnung besteht: An der Wurzel der Sprachen der Wissenschaften, die als *Form*, *Ausdruck*, *Objekt* noch das Verhältnis zur Repräsentation aufrecht erhalten, steckt das der Repräsentation voraus gehende *literarische* Sein der Sprache.²⁷ Diese Rangordnung zwischen Wissenschaft und Literatur enthält das Potential einer Fiktionalisierung auch des wissenschaftlichen Wissens. Darin steckt einerseits ein unvermeidlicher Effekt der Sammlung der Sprache, wie andererseits auch

25 Das ergibt den Titel des Erstlingswerks von Gustav Gerber, *Die Sprache als Kunst* [Gerber (1871)], das nach Meijers (1988) und Most/Fries (1994) die entscheidende Vorlage für die Sprachauffassung in Nietzsches *Wahrheit und Lüge* abgegeben hat. Siehe dazu die von Meijers und Stingelin erstellte Konkordanz zu Nietzsches wörtlichen Übernahmen aus Gerbers Werk [Meijers/Stingelin (1988)].

26 OD: 371.

27 Die Vorgängigkeit der Literatur bezüglich der Repräsentation impliziert eine allgemeine und irreduzible Fiktionalisierung des Wissens, die den Bruch mit der Epoche des Menschen auslöst und einen neuartigen Typ von Wissenschaft ermöglicht, der in der Archäologie selbst in Erscheinung tritt. Siehe dazu den Schluss von Teil III, Abschnitt 39, dieser Arbeit.

der Preis für die erneute Wiederkehr des Diskurses. Der Preis dafür also, dass sich der Diskurs im Zeichen einer neuartigen Einheit jenseits des anthropologistischen Wissens konsolidiert, ist die Wahrheit selbst in ihrem präsensmetaphysischen Verständnis.

Im Ausgang von diesem ‚Doppelvermögen‘ des ontologischen Raumes der Sprache – ihr Vermögen, die Sprache einerseits zum Diskurs zu konsolidieren und andererseits ontologisch zu hierarchisieren – leuchten Foucaults Hinweise auf die diskursive ‚Fundamentalität‘ der Literatur ein, in denen er die Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts, die es nach archäologischer Lesart erst seit Nietzsche gibt, als „die Sprache des Raumes“²⁸ kennzeichnet, die den Raum als Spanne, Distanz, Zwischen, Verstreuung, Bruch, Differenz sichtbar macht.²⁹ Dabei ist der Raum keineswegs etwa bloßes *Thema* dieser neuartigen Literatur, die sich seit Nietzsche und Joyce von der traditionellen Literatur absetzt, welche letztere als „Sprache der Zeit“ – der (homerisch-platonischen) Erinnerung oder der (jüdischen) Prophetien – zu kennzeichnen ist.³⁰ Der Raum ist nicht *Thema* der neuen Literatur, sondern eher „das, worin die Sprache uns jetzt gegeben ist und bis zu uns gelangt: das, was macht, dass es spricht.“ Foucault charakterisiert also die Literatur als die Sprache eines *ontologischen* Raumes der Sprache, von dem aus sie *als Literatur* spricht und *sprechend* sichtbar macht, wie *Sprache überhaupt* aus einem solchen Raum hervorgeht, noch vor der Schwelle ihrer Verfestigung zur Sprache der Wissenschaft. In der Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts ist deshalb der Raum nicht *Thema* oder Gegenstand der Erzählung, sondern *Metapher*: Metapher eines ontologischen Raumes, der Quelle aller Metaphern ist. Somit ist der Raum „die bedrängendste aller Metaphern, [nicht] weil man von nun an nur noch auf ihn zurückgreifen kann, sondern weil sich die Sprache von Anfang an im Raum entfaltet, sich in ihn hineinschiebt, in ihm ihre Wahlen trifft, ihre Figuren und ihre Übertragungen entwirft. In ihn versetzt sie sich, in ihm ‚metaphorisiert‘ sich ihr Sein.“³¹

In diesem sprachontologischen Raum, in dem sich das Sein der Sprache „metaphorisiert“, erkennen wir den Raum des jungen Nietzsche, in dem sich die Sprache wesentlich als Metapher zeigt und als ursprüngliche Übertragung und Fälschung, als das unkontrollierbare und kontingente Gleiten des Sinnes zutrage tritt. Im Folgenden wird der sprachontologische Diskurs des jungen Nietzsche im Licht von Foucaults archäologischer Bestimmung des anthropologistischen Wissens unter die Lupe genommen. Umgekehrt aber werden die Ergebnisse einer solchen Nietzsche-Lektüre zum Zweck einer schärferen Bestimmung der sprachontologischen Dimension von Foucaults Archäologie einzusetzen sein.

28 Siehe Foucault, „Die Sprache des Raumes“, Foucault (1964), *Schriften* I, Nr. 24: 533-539.

29 *Ibid.*: 534.

30 *Ibid.*: 533 f.

31 *Ibid.*: 534.

44.2 Die Entgrenzung des tropologischen Raumes

Nietzsches Entdeckung des ontologischen Raums der Sprache und der erkenntnisstiftenden Rolle der Metapher ist keineswegs als eine Wiederentdeckung der Rhetorik im klassischen Sinne zu verstehen.

Im klassischen Zeitalter wird die Rhetorik auf einen „tropologisch“ genannten Raum zurückgeführt, den Foucault in seiner kleinen Monographie über Raymond Roussel unter Bezugnahme auf Dumarsais vorgestellt hat. Foucaults Ausführungen zufolge bewunderten die Grammatiker des 18. Jahrhunderts „die Fähigkeit eines Wortes, sich von seiner sichtbaren Gestalt zu lösen, an die es durch seine ‚Bedeutung‘ gebunden war, um zu einer anderen überzugehen und sie in einer Zweideutigkeit zu bezeichnen, die zugleich Grenze und Ressource darstellt. Da trifft die Sprache auf den Ursprung einer ihr innewohnenden Bewegung: Ihre Bindung an das, was sie sagt, kann sich völlig verändern, ohne daß ihre Form sich gewandelt hätte, als ob sie um sich selbst kreiste und um einen festen Punkt herum einen ganzen Kreis von Möglichkeiten skizzierte (den ‚Sinn‘ des Wortes, wie man damals zu sagen pflegte) und Zufälle, Begegnungen, Wirkungen und alle mehr oder weniger verabredeten Züge des *Spiele*s erlaubte. Zitieren wir Dumarsais, einen der subtilsten dieser Grammatiker: ‚Notwendigerweise musste man sich derselben Worte zu unterschiedlichem Gebrauche bedienen. Man stellte fest, daß dieser wunderbare Notbehelf der Rede mehr Kraft und Anmut verleihen konnte; man hat nicht veräußert, ihn zum Spiel und Spaß umzukehren. So haben sich die Worte zuweilen aus Notwendigkeit und zuweilen aus freier Wahl von ihrem ursprünglichen Sinn entfernt, um einen neuen, mehr oder weniger abweichenden Sinn anzunehmen, der aber doch zugleich auch einen mehr oder weniger starken Bezug zum ursprünglichen Sinn besitzt. Dieser neue Sinn der Worte wird tropologischer Sinn genannt, und Trope nennt man diese Umkehrung, diesen Umweg, der ihn hervorbringt.“³² Aus diesem Raum der Verschiebung erwachsen alle rhetorischen Figuren (der ‚Weg‘ und der ‚Umweg‘, wie Dumarsais sagt): Katachrese, Metonymie, Metalepsis, Synekdoche, Antonomasie, Litotes, Metapher, Hypallage und viele andere Hieroglyphen, die sich durch den Umlauf der Worte im Körper der Sprache abzeichnen.“³³ Der Gesamtraum aller möglichen Abweichungen von einem ursprünglichen Sinn heißt „tropologisch“, insofern er als Quelle aller rhetorischen Figuren dient.

Wir erinnern uns aber auch, dass im klassischen Zeitalter der tropologische Raum nicht nur als Quelle müßiger Wortspiele diente, sondern auch im Rahmen

32 An dieser Stelle [RR: 22] gibt Foucault die Quelle an, allerdings ohne Seitenzahl: „Dumarsais: *Les Tropes*, Paris, 1818; 2 Bde. Die erste Ausgabe datiert aus den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts“. Es liegt auf der Hand, dass mit diesem kleinen Zusatz zur Datierung der Erstausgabe klargestellt werden soll – noch drei Jahre vor den transformationslogischen Erörterungen der *Ordnung der Dinge* –, dass die zitierte Schrift noch in das klassische Zeitalter gehört.

33 RR: 21-22.

der Erkenntnis eine wichtige Rolle spielte, da es zwischen der Rhetorik und der Figur der Repräsentation eine wesentliche Verbindung gab.³⁴ Deshalb bemerkt Dumarsais im obigen Zitat, dass die Wörter „zuweilen aus Notwendigkeit und zuweilen aus freier Wahl von ihrem ursprünglichen Sinn“ entfernen: zuweilen also im Dienste des Wissens und zuweilen im Dienste der (poetischen) Lust und des Spiels. In diesem Sinne kam im klassischen Zeitalter den Tropen eine dreifache Rolle zu, wie wir im Kapitel 5 dieser Arbeit gesehen haben.³⁵ Die Rolle der Tropen meldete sich erstens in der Vorstellung, dass sich die *Geschichtlichkeit* des Diskurses, samt seiner erkenntnistragenden Rolle, in einem *tropologischen* Freiraum entfaltet: als der Gesamtzusammenhang aller zufälligen Transformationen des Denkens und Sprechens entlang den von den Tropen vorgegebenen zeitlichen Bahnen. Ebenfalls findet im klassischen Zeitalter zweitens die *genetische* Transformation jeder realen Sprache in die Richtung einer Universalsprache im tropologischen Freiraum statt. Sie ist bedingt durch das von den Tropen ermöglichte Gleiten des Sinnes, dessen Spielraum aber vom telos einer *Universalsprache* und eines *wahren Namens* begrenzt ist. Deshalb gilt drittens die *Poesie* als eine lustvolle aber begrenzte Weise, den Namen zu umspielen und als ein Prozess des Übergangs von der epistemologischen Umwegigkeit der Tropen zur wahren Benennung der Dinge: „Die ganze klassische Literatur ruht in der Bewegung, die von der Figur des Namens zum Namen selbst verläuft, die von der Aufgabe, die noch gleiche Sache durch neue Figuren zu benennen [...], zu derjenigen übergeht, mit endlich richtigen Worten das zu benennen, was nie so benannt worden bzw. in den Falten ferner Wörter schlafen geblieben ist [...].“³⁶

In so fern aber im sprachphilosophischen Diskurs des jungen Nietzsche die Trennlinie zwischen Wahrheit und Lüge in Frage gestellt und genealogisch aufgehoben wird, entfallen die *wahren* Namen und mit ihnen die Grenzen des tropologischen Raums. Das führt zu einer radikalen Entgrenzung des tropologischen Spielraums, in dem sich ehemals die Poesie, die Genese und die Geschichte der Diskurse entfalten konnten. Diese Entgrenzung impliziert eine Umkehrung der Rangordnung zwischen dem idealen Diskurs und seiner tropologischen Abweichung.³⁷ Denn der tropologische Freiraum ist jetzt nicht mehr bloß ein begrenzter

34 Siehe Kapitel 5 Abschnitte 11.5, 12.4 der vorliegenden Arbeit.

35 Siehe Kapitel 5 Abschnitt 11.1 dieser Arbeit.

36 OD: 162/MC: 134 (m).

37 Foucault hat den ontologischen Raum der Sprache auch als den Raum der *Bibliothek* bestimmt und die Transformation des tropologischen Raumes in einen ontologischen auf den Gegensatz zwischen der klassischen Rhetorik und der Sprache der literarischen Moderne zurückgeführt. Für das klassische Wissen bildete der Einsatz der wahren Namen eine Art Diskurs des Unendlichen, der von der Rhetorik und ihren Figuren umspielt wurde. Aus diesem Spiel der Rhetorik wurde ein Diskurs „für endliche Geschöpfe“, in dem sich der Diskurs des Unendlichen im Zeichen seiner tropischen Abweichungen wiederholte und eine verständliche Form annahm: „Die Rhetorik wiederholte für endliche Geschöpfe und Menschen, welche sterben würden, unaufhörlich das Sprechen des Unendlichen, das niemals vergehen würde. Jede rhetorische Figur verriet eine Distanz, indem sie aber auf das erste Wort ver-

Raum möglicher *Abweichungen* von den wahren Namen. Vielmehr verwandelt er sich in eine Art „Sinnrückhalt“ [„réserve“], um einen Ausdruck Foucaults zu borgen³⁸, der den ‚wahren‘ Namen, die durch die genannte Entgrenzung ihren prinzipiellen Status verlieren, vorausgeht. Die Entgrenzung des tropologischen Raumes der Klassik führt also zum ontologischen Raum der Sprache.

Im Sinne solcher Entgrenzung des tropologischen Raumes empfiehlt Gustav Gerber in seinem großen Kompendium *Die Sprache als Kunst* – das einerseits eine Art Folie für die Entfaltung des Rhetorikdiskurses des jungen Nietzsche abgibt, andererseits aber auch den Ausgangspunkt, von dem sich dieser abheben muss – eine Umkehrung der gewöhnlichen Vorstellung, dass allen Übertragungen eine ‚eigentliche‘ Bedeutung zugrunde liegen soll: „Man stellt sich gewöhnlich vor, es hätten die einzelnen Wörter ihre bestimmten Bedeutungen von Anfang an, und, wenn nun statt solcher bestimmten Bedeutung sich viele im Gebrauch zeigen, so nimmt man unter diesen eine Urbedeutung an und zeichnet sie als die ‚eigentliche‘ vor den anderen aus; sie soll die vornehmlich berechnete sein. [...] Nach unserer Auffassung kommt dem Worte eine solche bestimmte

wies, verlieh sie dem zweiten ein vorläufiges Gewicht durch die Enthüllung: Dieses Wort zeigte.“ Dagegen ist in der postklassischen Moderne der Diskurs des Unendlichen verschwunden, so dass der Diskurs „für endliche Geschöpfe“ seiner Stütze in einem *ersten* Diskurs des Unendlichen beraubt ist und nur noch auf sich selbst verweisen kann. Das hat zur Folge, dass dieser ehemals zweite Diskurs von nun an als eine fragmentierte Sprache erscheinen muss, deren kontingenter, un abgeschlossener und daher auch tendenziell unendlicher Gesamtzusammenhang im Raum der Bibliothek – als dem Raum ihrer ‚Sammlung‘ – anzusiedeln ist: „Heute ist der Raum der Sprache nicht mehr durch die Rhetorik, sondern durch die Bibliothek bestimmt: Durch die unendliche Aneinanderreihung fragmentarischer Sprachen, die an die Stelle der Doppelkette der Rhetorik die einfache, kontinuierliche und eintönige Linie einer sich selbst überlassenen Sprache setzt, einer Sprache, die dazu verurteilt ist, unendlich zu sein, weil sie sich nicht mehr auf das Sprechen des Unendlichen stützen kann.“ [„Die Sprache, unendlich“, Foucault (1963), *Schriften I*, Nr. 14: 355-356.] Diese Sprache „ohne Stütze“ hat Foucault gewissermaßen bereits seit Wahnsinn und Gesellschaft – als eine Sprache „sans appui“ [„Vorwort“, Foucault (1961), *Schriften I*, Nr. 4: 233/„Préface“, DE I: 166] – gesucht und für sich in Anspruch genommen. Der Raum der Bibliothek, in dem sich diese Sprache sammelt und ihr „multiples“ Spiel entfalten kann, ist kein anderer als der ontologische Raum der Sprache, der, wie im Verlauf dieses Kapitels aufzuzeigen ist, der Raum der Übertragungen des jungen Nietzsche ist.

- 38 Siehe „Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes“, Foucault (1964), *Schriften I*, Nr. 25: 547. Allerdings meint die Kennzeichnung des ontologischen Raumes der Sprache als Sinnrückhalt nicht einen Vorrat bereits gebildeten Sinnes, sondern die Leere und Kontingenz endlos fortgesetzter Sinnbildung, die aus einer ‚Einklammerung‘ des Sinnes hervorgehen: „Freilich muss man dieses Wort ‚Rückhalt‘ [„réserve“] richtig verstehen: Weit mehr als um einen Vorrat handelt es sich um eine Figur, die den Sinn zurück- und in der Schwebe hält und eine Leere einrichtet, in der allein die noch nicht vollzogene Möglichkeit so zur Vorlage kommt, dass irgendein Sinn sich darin niederlässt, oder irgendein anderer, oder gar noch ein dritter, und dies vielleicht in unendlicher Folge.“ *Ibid.* [Eckige Klammern ausnahmsweise nicht von mir.]

Bedeutung, wie man sie voraussetzt, von Anfang an nicht zu.“³⁹ Statt dessen ist das Wort „an sich selbst Tropus“⁴⁰ und man müsste davon ausgehen, dass die Tropen nicht „dann und wann an die Wörter herantreten, sondern dass deren eigenste Natur es ist, tropisch zu sein. Es ist durchaus im Wesen der Sache begründet, dass die Darstellung der Seelenakte durch Tropen bewirkt wird.“⁴¹ Diese Ansicht übernimmt Nietzsche fast wörtlich in den Aufzeichnungen zu seiner 1874 gehaltenen Vorlesung über antike Rhetorik.⁴²

Innerhalb des entgrenzten tropologischen Raumes erscheint also die Trennung zwischen ‚Wahrheit‘ und ‚Lüge‘, zwischen den ‚wahren‘ Namen und ihren tropologischen Abweichungen, nicht länger als eine ursprüngliche und absolute Gegebenheit, vielmehr unterliegt sie kontingenten historischen Konstitutionsbedingungen. Der wahrheitsfähige Diskurs ergibt sich aus einer anonymen, kulturstiftenden und wahrheitspolitischen *Reduktion* des entgrenzten tropologischen Raumes. Eine solche Reduktion, die die potenziell unendliche Sinnfülle des entgrenzten tropologischen Raumes einschränkt, geht von nun an der Wahrheit, den wahren Namen und dem ‚wahren‘ bzw. ‚wissenschaftlichen‘ Diskurs voraus. Aus dieser Reduktion ergibt sich ein bisher ungekannter und genealogisch lesbarer Vorrang der „Lüge“ (im „außermoralischen Sinne“) gegenüber der „Wahrheit“. Dieser Vorrang der Lüge vermag einen *ontologischen* Raum, aus dem die Sprachen des Wissens und der Wahrheit hervorgehen, in Erscheinung treten zu lassen.⁴³ Nietzsches genealogische ‚Einklammerung‘ der *wahren* Grenze zwischen

39 Gerber (1871): 336.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*: 386. Siehe Anm. 19 dieses Kapitels.

42 Siehe Nietzsche (1874) [*Vorlesung*]: 427. Siehe auch die bereits erwähnte Nietzsche-Gerber-Konkordanz, Meijers/Stingelin (1988): 358.

43 Wenig später als Nietzsche wird sich Raymond Roussel, Foucaults Darstellung zufolge, als der große Meister des ontologischen Raumes, oder, in anderen Worten, der Entgrenzung des tropologischen Raumes erweisen: „Die Erfahrung Roussels ist an der Stelle anzusiedeln, die man den ‚tropologischen Raum‘ des Vokabulars nennen könnte. Ein Raum, der nicht genau dem der Grammatiker [des klassischen Zeitalters] entspricht, oder besser, der ihm genau entspricht, aber anders behandelt wird; er wird nicht als der Geburtsort der kanonischen Figuren der Rede betrachtet [...] Dieses Spiel, von dem die Rhetorik profitierte, um geltend zu machen, was sie zu sagen hatte, betrachtet Roussel für sich als eine Lücke, die es so weit wie möglich zu erweitern und sorgfältig auszuloten gilt. Er spürt darin nicht nur die Teilfreiheiten des Ausdrucks, sondern eine absolute Freiheit des Seins, die man durch die reine Erfindung besetzen, beherrschen und ausfüllen muss [...] er möchte das Reale nicht um eine andere Welt verdoppeln, sondern durch die spontanen Verdoppelungen der Sprache einen ungeahnten Raum *entdecken* und ihn durch bis dahin ungesagte Dinge *abdecken*. Die Figuren, die er über dieser Leere errichten wird, werden die methodische Kehrseite von ‚Stilfiguren‘ sein: Der Stil ist unter der souveränen Notwendigkeit der verwendeten Worte die zugleich verschleierte und bezeichnete Möglichkeit, die gleiche Sache zu sagen, aber auf andere Weise. Die gesamte Sprache Roussels, sein Stil der Umkehrung, zielt darauf ab, heimlich zwei Dinge mit denselben Worten zu sagen.“ [RR.: 22-23.] Die Rolle Roussels bei Foucaults He-

Wahrheit und Lüge ergibt also eine Transformation des *tropologischen* Frei- raums der Klassik in einen *ontologischen* Raum, in dem sich die Sprache sammeln und zu einem Diskurs des Wissens konsolidieren kann.⁴⁴ Während im klassischen Zeitalter der tropologische Raum als Quelle der rhetorischen Figuren diente, tritt seit Nietzsche der ontologische Raum der Sprache in Erscheinung: als der Raum, in dem die Sprache in ihr Sein gelangen kann. Diese Entgrenzung des tropologischen Raumes, aus der erst der ontologische Raum der Sprache hervorgehen kann, setzt eine prinzipielle Zurückweisung der Theorien der Allgemeinen Grammatik voraus. Darauf wird im letzten Abschnitt dieses Exkurses genauer einzugehen sein.

Auf dem Weg bzw. „Umweg“⁴⁵ über die Rhetorik stößt also der junge Nietzsche auf diesen ontologischen Quellraum der Sprache, dessen Entdeckung von der neueren Nietzsche-Rezeption als Schock und Ereignis auch innerhalb des Werks Nietzsches, sowie als neuartiger und noch nicht angemessen behandelter Gegenstand der Nietzscheforschung eingestuft worden ist.⁴⁶ An der Wurzel der Sprachen der Wissenschaft entdeckt der junge Nietzsche im ersten Teil von *Wahrheit und Lüge* diesen ontologischen Raum der Sprache als einen Raum der *irreduziblen* Metaphorizität, das heißt, der unbewussten, unkontrollierbaren und unumgänglichen Praktiken der *Übertragung* und des gleitenden Sinnes. Korrelativ zu dieser Entdeckung unternimmt Nietzsche im zweiten Teil von *Wahrheit und Lüge* den Versuch einer genealogischen ‚Deduktion‘ der Sprachen der Wissenschaft und der Wahrheit im Ausgang vom irreduziblen Raum der Übertragungen.

Damit stehen die sprachphilosophischen Untersuchungen des jungen Nietzsche bereits im Zeichen der genealogischen Frage nach der ‚Herkunft der Sprache‘⁴⁷, die der spätere Nietzsche wiederholt artikulieren wird⁴⁸ und die den Gang von Foucaults archäologischem Diskurs maßgeblich bestimmt und letztendlich auf die allgemeine Frage der Konstitution unterschiedlicher Sprachen des Wissens hinausläuft: jenes Sprechens, das von der Archäologie generell *Diskurs* genannt wird und das vereinzelte Schwärme von Gegenständen, Sprechpositionen, Begriffen und Themen generiert. Die sprachontologische Perspektive einer *réé-*

rausarbeitung des Verhältnisses zwischen Sprache und Raum wurde bereits im letzten Kapitel besprochen. [Kap. 12 Abschnitte 43.1 u. 43.3]

44 Mehr darüber später im folgenden Abschnitt 44.3.

45 So lautet der Titel des Schlüsseltexts von Philippe Lacoue-Labarthe über das Sprachdenken des jungen Nietzsche. [Lacoue-Labarthe (1971)]

46 Siehe Lacoue-Labarthes (1971) und Behler (1994), um zwei prominente Vertreter dieser These zu nennen. Mehr dazu später.

47 In seinem 1973 in Rio gehaltenen Vorlesungszyklus leitet Foucault sein methodologisches Vorhaben ausdrücklich von dieser genealogischen Frage her, die bereits in der einleitenden Metapher von der Erkenntnis als Erfindung impliziert ist. Mehr dazu später.

48 Die bekannteste Stelle, an der diese Frage artikuliert wird, ist wohl die bereits genannte erste Abhandlung. [„Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“, Nietzsche (1887): 257-289.]

criture des archäologischen Diskurses macht es also erforderlich, anhand einer Lektüre von Nietzsches *Wahrheit und Lüge* die Grundzüge des ontologischen Raums der Sprache herauszuarbeiten, der im Verlauf dieser Darstellung als der Raum der Sammlung der Sprache und der diskursiven Formation erkennbar wird, wie Foucault dies in *Archäologie des Wissens* charakterisiert hat.⁴⁹

44.3 Foucaults Lektüre von *Wahrheit und Lüge*

Foucault selbst hat offenbar *Wahrheit und Lüge* zu einer Zeit gelesen, als weder das „Philosophenbuch“ (*Le livre du philosophe*⁵⁰) – die später bekannt gewordene deutsch-französische Ausgabe frühnietzschischer Texte⁵¹, durch die erst *Wahrheit und Lüge* einem breiteren französischen Publikum zugänglich werden sollte – noch der bereits erwähnte und für die neuere Nietzscheforschung „bahnbrechende“⁵² Essay von Philippe Lacoue-Labarthe, „Der Umweg“⁵³, erschienen waren, durch die erst die Auseinandersetzungen um die Aktualität der Sprachreflexion des jungen Nietzsche losgetreten und deren Bedeutung für den poststrukturalistischen Diskurs⁵⁴ herausgestellt wurde. Foucaults frühe Rezeption von *Wahrheit und Lüge* ist einer der eher spärlichen Bemerkungen zu Nietzsche in *Die Ordnung der Dinge*, dem Schlussabsatz des Kapitels 9.IV („Das Empirische und das Transzendente“), zu entnehmen. Darin durchstreift er in wenigen Sätzen die gesamte Bandbreite der anthropologischen Forschungen Nietzsches, um den Abschnitt mit einem Hinweis auf Nietzsches antimetaphysische Impulse zu beenden, mit denen der Mensch des anthropologistischen Wissens verschwindet und die Umrisse eines neuen Epochenbruchs in Erscheinung tritt. Der Absatz beginnt mit einer Anspielung auf Nietzsches Zarathustra, worin der Doppelgedanke des Übermenschen und der Ewigen Wiederkehr angesprochen wird, und endet mit einer Metapher aus *Wahrheit und Lüge*, die den Menschen als ein We-

49 Siehe Kapitel 16 Abschnitt 56 der vorliegenden Arbeit.

50 Nietzsche (1969).

51 Es handelt sich dabei um Texte Nietzsches, die in den Jahren 1872, 1873 und 1875 verfasst wurden, innerhalb des von *Geburt der Tragödie* eröffneten Problemkreises. Darunter befinden sich ganz unterschiedliche Texte, Nachlassfragmente ebenso wie *Wahrheit und Lüge*, denen u. a. die Frage nach dem kulturstiftenden Verhältnis von Wahrheit und Sprache gemeinsam ist, wie die Herausgeberin in der Einleitung festhält: „En effet, toutes ces études tournent autour du débat de la vérité indissociable de l'examen du langage et se proposent, sur la base de la découverte de la faillite de la vérité et de la science, de remédier à l'état de fait par une enquête ayant pour objet la civilisation d'un point de vue général et la civilisation grecque en particulier.“ [*Ibid.*: 9.]

52 Behler (1994): 108.

53 Lacoue-Labarthes (1971).

54 Siehe u. a. Pautrat (1971), Rey (1971), Kofman (1972), Kremer-Marietti (1992), sowie die heftige Polemik von Blondel (1981/1982) gegen die poststrukturalistische Entdeckung der Sprach- und Rhetorik-Forschung des jungen Nietzsche Anfang der siebziger Jahre.

sen vorstellt, das auf einem ihm unbekannten und gewalttätigen Fundament ruht, „gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“⁵⁵ Indem also der Mensch nichts ahnend diesen Tiger reitet, findet er sich von ihm übertroffen und überwunden. So heißt es in dem betreffenden Absatz in *Ordnung der Dinge*: „Man begreift die Erschütterungskraft, die das Denken Nietzsches hat haben können (und für uns noch bewahrt), als es in der Form des bevorstehenden Ereignisses die Verheißung und Drohung ankündigte, daß der Mensch bald nicht mehr existieren werde, sondern der Übermensch. Das bedeutete in einer Philosophie der Wiederkehr, daß der Mensch bereits seit langem verschwunden war und immer weiter verschwand, und daß unser modernes Denken vom Menschen, unsere Sorge um ihn, unser Humanismus heiter auf seiner grollenden Nichtexistenz schliefen. Wir glauben uns an eine Endlichkeit gebunden, die nur uns gehört und die uns durch das Erkennen die Welt öffnet, aber müssen wir uns nicht daran erinnern, daß wir auf dem Rücken eines Tigers sitzen?“⁵⁶

In welchem Maße Foucault zu dieser Zeit die Bedeutung der sprachphilosophischen Reflexion des jungen Nietzsche wahrgenommen hat, ist einem Interview zu entnehmen, das ein Jahr nach *Ordnung der Dinge* anlässlich der Herausgabe einer französischen Nietzsche-Gesamtedition⁵⁷ stattgefunden hat. Diese Edition, gibt Foucault im genannten Interview zu wissen, wird „einige Züge deutlicher hervortreten lassen, die Nietzsche seltsamerweise in die Nähe der Vorlieben der heutigen Philosophie rücken.“⁵⁸ Zu diesen Zügen gehört auf jeden Fall die Sprachreflexion des jungen Nietzsche: „Nietzsche hat seine ersten philosophischen Erfahrungen mit Überlegungen über die Sprache gemacht. Im 19. Jahrhundert und schon seit Descartes lebte die westliche Philosophie hauptsächlich von der Reflexion über die Naturwissenschaften, vor allem Physik und Mathematik. Eine Ausnahme bildet hier Spinoza, der gleichfalls über die hebräische Philologie und über Bibelkommentare zur Philosophie kam. Der griechischste und der hebräischste unter den Philosophen begegnen sich hier in ihrem Interesse für die Heilige Schrift. Aber es wird außerdem deutlich, dass Nietzsche sich mit der modernen Philosophie und deren Nachforschungen über die Sprache trifft.“⁵⁹ – Was freilich nicht besagt, das philosophische Interesse an der Sprache im zwanzigsten Jahrhundert sei etwa Nietzsche zu verdanken. Dies ist vielmehr weiterhin auf Russel, Husserl, Freud und Saussure zurückzuführen. „Aber wir entdecken heute,

55 *Wahrheit und Lüge*: 877. Der gleiche Wortlaut findet sich in „Ueber das Pathos der Wahrheit“. [Nietzsche (KSA), Bd. 1: 760.]

56 OD: 388-389.

57 Nietzsche, Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, 1967. Der 5. Band dieser Ausgabe, die „auf den Handschriften in der von Colli und Montinari entzifferten und transkribierten Form“ [„Allgemeine Einführung [...]“, Foucault (1967), *Schriften I*, Nr. 45: 725.] basierte, wurde von Foucault in Zusammenarbeit mit Gilles Deleuze herausgegeben.

58 „Zur Publikation der Nietzsche-Gesamtausgabe“, Foucault (1967), *Schriften IV*, Anhang 5: 1024.

59 *Ibid.*: 1025.

dass auch Nietzsche sich intensiv mit der Sprache auseinander gesetzt hat. Und das nicht nur, um als guter Philologe die strenge Form und den genauen Sinn des Geschriebenen zu finden; nicht nur um als guter Exeget die verborgenen Bedeutungen aufzuspüren; sondern um unser Dasein und das Sein der Welt auf der Grundlage dessen, was wir sagen, zu befragen und um herauszufinden, wer da in allem, was gesagt wird, denn eigentlich spricht.“⁶⁰ Eine erste Antwort auf die genealogisch gestellte Frage: „Wer spricht?“ wird bereits in *Wahrheit und Lüge* geliefert. Denn es gehört zu den Entdeckungen dieser Schrift, dass in jedem Diskurs eine der zwei inkompatiblen Stimmen der *Kunst* und der *Wissenschaft* zu hören ist.

Sieben Jahre nach *Ordnung der Dinge* geht Foucault in einer Vortragsreihe im Mai 1973 an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro detaillierter auf *Wahrheit und Lüge* ein und entwickelt dort aus der fiktionalen Ontologie und perspektivistischen Erkenntnistheorie Nietzsches die Grundlagen seiner eigenen Analytik der Macht. In seiner ‚methodologischen‘ Einleitung⁶¹ weist er auf die anti- bzw. ‚transkantianischen‘ Tendenzen in Nietzsches kleinem Aufsatz hin, der gerade in der Zeit des aufkommenden Neukantianismus entstanden ist⁶², und

60 *Ibid.*

61 Abschnitt I, WJ: 669-686.

62 Es ist inzwischen bekannt, dass der junge Nietzsche ein begeisterter Leser der *Geschichte des Materialismus* von Friedrich Albert Lange [Lange (1866)] war, der vielfach als Vorläufer oder gar Begründer des Neukantianismus gilt. Jörg Salaquarda hat darauf hingewiesen, dass diese frühe Lange-Lektüre sogar für Nietzsches spätere Mechanismuskritik, wie auch für manche naturphilosophischen Aspekte des Wiederkunftsgedanken maßgeblich war. [Salaquarda (1978): 246-249.] Auch George Stacks hat im Rahmen einer umfangreichen Arbeit auf Langes Einfluss auf Nietzsche hingewiesen und die *Geschichte des Materialismus* als eine Art Blaupause des philosophischen Bauwerks von Nietzsches Diskurs gekennzeichnet [Stack (1983): 302], in der manche der später berühmt gewordenen nietzscheschen Hauptbegriffe in ihrem „Embryonalzustand“ zu beobachten sind. [*Ibid.*: 4.] Auch in der älteren Literatur finden sich Hinweise auf die Achse Nietzsche-Lange, vor allem bei dem Neukantianer Hans Vaihinger, der eine direkte Verbindung zwischen Nietzsches Fiktionalismus und Langes „Standpunkt des Ideals“ zieht: „Die folgende Darstellung von Nietzsches Lehren zeigt, wenn wir sie mit denen F. A. Langes vergleichen, dass Nietzsche in der Lehre vom Schein direkt als ein Schüler und Fortsetzer Langes bezeichnet werden muss.“ [Vaihinger (1911): 772.] Auch Foucault bekennt sich in seiner Cassirer-Rezension im Jahr 1966, dem Erscheinungsjahr von *Ordnung der Dinge* also, leidenschaftlich zum „Neukantianismus“, verstanden allerdings nicht als die bekannte schulphilosophische Bewegung der Kantrenaissance im neunzehnten Jahrhundert, sondern als die allgemeine Haltung einer unreduzierten Übernahme der kantischen Repräsentationskritik, oder, wie Foucault diese kennzeichnet, des „von Kant eingeführten Bruch[s]“. [„Eine Geschichte, die stumm geblieben ist“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 40: 705.] „In diesem Sinne“, sagt er in dieser Rezension, „sind wir alle Neukantianer“. [*Ibid.*] Dennoch ist in Foucaults sprachontologischer Perspektive eine Diskontinuität zwischen *Wahrheit und Lüge* und der Transzendentalphilosophie unübersehbar – trotz des neukantischen Umfelds, in dem Nietzsche seine fiktionale Erkenntnistheorie entwickelt. Diese Dis-

zeigt, dass darin Kants transzendente Repräsentations skepsis durchquert und zu einem onto-epistemologischen Fiktionalismus hin verlängert wird.

So hält Foucault die Tatsache, dass Nietzsche gleich zu Beginn von *Wahrheit und Lüge* die Erkenntnis als eine „Erfindung“ bezeichnet, für eine Umkehrung von Kants transzendentalästhetischer Betrachtungsweise von Raum und Zeit als vorempirischen Bedingungen der Erkenntnis. Bereits im Eingangssatz seines Textes behauptet Nietzsche nämlich, dass die menschliche Erkenntnis *an einem bestimmten Punkt* des unermesslichen Zeit-Raum-Kontinuums ereignisartig aufgetaucht ist und impliziert damit, dass dieses Kontinuum *vor* der Erkenntnis und losgelöst von ihr bestehen muss. Bereits in diesem merkwürdigen Anfang liegt also nach Foucault eine Herausforderung für das neukantische Umfeld des jungen Nietzsche. In den einleitenden Worten seiner brasilianischen Vortragsreihe bemerkt Foucault, er möchte „auf die Frechheit und Unverschämtheit hinweisen, mit der Nietzsche feststellt, die Erkenntnis sei zu einem bestimmten Zeitpunkt auf einem bestimmten Gestirn erfunden worden. Man darf nicht vergessen, dass 1873, als Nietzsche dies schrieb, zwar nicht die Hochzeit der Kant'schen, wohl aber der neokantianischen Philosophie war. Und der Gedanke, dass Zeit und Raum keine Formen der Erkenntnis sind, sondern gleichsam primitive Felsen, an denen die Erkenntnis haftet, ist für die damalige Zeit vollkommen unannehmbar.“⁶³

kontinuität hängt unmittelbar zusammen mit Nietzsches Infragestellung der Möglichkeit einer *wahren* Grenzziehung zwischen Wahrheit und Lüge.

- 63 WJ: 675. Dass dieser „transzendente“ Stellenwert von Raum und Zeit Kant selbst nicht fremd sein dürfte, geht aus Foucaults eigener Kantforschung hervor, die er 1961 in Gestalt seiner Einführung zu Kants Anthropologie [*Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Foucault (1961a), Abkürzung: *Einleitung*] vorlegte und die eine philosophiegeschichtliche Ergänzung zu den Studien im Umkreis von *Wahnsinn und Gesellschaft* bildete und damit eine nicht unwesentliche Ergänzung (*Thèse complémentaire*) von Foucaults großem Doktoratsprojekt darstellt. In diesem Text, der lange nur unter strengen bibliothekarischen Bedingungen einsehbar war und erst seit Anfang 2008 als Buchveröffentlichung verfügbar ist, bezieht Foucault die kantische Anthropologie und Kritik auf Kants späteste anthropologische Reflexion im *Opus postumum*, worin der Mensch als *Weltwesen* charakterisiert wird. Damit muss Foucault der kantischen Anthropologie jegliche reflexive Autonomie absprechen: „Der Inhalt der Frage: *Was ist der Mensch?* kann sich nicht in einer ursprünglichen Autonomie entfalten; denn von Anbeginn an bestimmt sich der Mensch als der, der die Welt bewohnt, als „*Weltbewohner*“ (i. orig. Deutsch): „*Der Mensch gehört zwar mit zur Welt.*“ (I. orig. Deutsch) Und jede Reflexion über den Menschen wird zirkulär auf eine Reflexion über die Welt verwiesen.“ [*Einleitung*: 49.] „Welt“ in diesem spätkantischen Zusammenhang besagt das Fundament der transzendentalen Korrelationen zwischen Rezeptivität und Spontaneität; zwischen Freiheit und Notwendigkeit; und schließlich zwischen Vernunft und Geist. [*Ibid.*: 54.] Kant selbst bekennt sich im *Opus postumum* deutlich zur Subordination des Ich gegenüber der Welt: „Ich bin. – Es ist eine Welt ausser mir (praeter me) im Raume und der Zeit und ich bin selbst ein Weltwesen: bin mir jenes Verhältnisses bewusst, und der bewegenden Kräfte zu Empfindungen (Wahrnehmungen). – Ich der Mensch bin mir selbst ein äusseres Sinnenobject ein Theil der Welt.“ [Kant (1936): 63.] Im

Die Konsequenzen einer solchen Einschätzung von Raum und Zeit sind weitreichend. Plötzlich zeigt sich die Erkenntnis weder als bewusstseinsphilosophisches Fundament einer objektiven Welt, noch als positives Element derselben, sondern als eine merkwürdige und fiktionale Existenz, die zudem nicht mehr zum Wesensbestand der menschlichen Natur gehört, die also nicht als einer der menschlichen Grundtriebe anzusehen ist, sondern – eben so wie die Religion oder die Ideale – irgendwann fabriziert worden ist.⁶⁴ Die Erkenntnis ist kein Trieb⁶⁵, vielmehr ist sie „ein Effekt der Triebe, ein plötzlicher Glücksfall oder das Ergebnis eines langwierigen Kompromisses. Sie gleicht, wie Nietzsche es ausdrückt, dem Funken zwischen zwei Schwertern, der ja auch selbst nicht aus Eisen ist.“⁶⁶ Ausgehend von dieser Konzeption einer zugleich fiktionalen und polemischen Erkenntnis, die der Spannung und dem Kampf zwischen den Trieben entspringt, leitet Foucault das Projekt einer *Geschichte der Wahrheit* her. Denn: Wenn die Erkenntnis als erfundene Existenz eine Geschichte hat und mit ihr auch das Erkenntnissubjekt, dann muss auch die Wahrheit selbst, als Bezie-

Rahmen einer Kantelektüre wie der Foucaults, die jegliche neukantianische Tendenz zur Reduktion der Transzendentalphilosophie auf Kritik vermeiden will, sind Raum und Zeit nicht nur transzendente Anschauungsformen, sondern darüber hinaus noch Dimensionen einer „Welt ausser mir“.

64 WJ: 676.

65 Vgl. dagegen Kants Kennzeichnung der Metaphysik als „Naturanlage“ der „allgemeinen Menschenvernunft“, die nicht irgendwann mal in der Zeit aufgetaucht ist, wie der junge Nietzsche andeutet, sondern „zu aller Zeit“ [Kant (1781/87): 60 (B 21, 22)] gewesen ist, sofern Vernunft vorliegt, so dass die Frage nach der Metaphysik untrennbar ist von der allgemeinen Frage nach der Möglichkeit und den Gültigkeitsgrenzen der endlichen Erkenntnis. So bemerkt Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft: „[...] Metaphysik ist, wenn nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (metaphysica naturalis) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam [...] durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft [...] beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben. Und nun ist auch von dieser die Frage: *Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?*“ d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?“ [Ibid.]

66 WJ: 677. Damit ist die Erkenntnis auch nicht das, wofür sie ebenfalls gehalten wird: als das dem Trieb Entgegengesetzte. In anderen Worten: Die Erkenntnis ist weder ein Trieb, noch sein Gegenteil. Sie ist vielmehr ein kämpferisches *Verhältnis* unter den Trieben, ein „gewisses Verhalten der Triebe zu einander“, wie Nietzsche es formuliert: „Wir [...] meinen [...], intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein *gewisses Verhalten der Triebe zu einander* ist [...] ich meine [...], diese Triebe, die hier mit einander kämpfen, werden recht wohl verstehen, sich *einander* dabei fühlbar zu machen und wehe zu thun –: jene gewaltige plötzliche Erschöpfung, von der alle Denker heimgesucht werden, mag da ihren Ursprung haben (es ist die Erschöpfung auf dem Schlachtfelde).“ [Viertes Buch, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche (1882): 559.]

hung zwischen einem derart historisierten Subjekt und seinem ebenfalls historischen Erkenntnisobjekt, eine Geschichte haben.⁶⁷

Doch übergeht Foucault bei alledem die eigentliche Entdeckung des jungen Nietzsche: die irreduzible Metaphorizität von Sprache, sowie den Raum, in dem sie als Kunst der Übertragung auftaucht. Es ist insgesamt auffällig, dass Foucaults archäologische Arbeiten, vor allem *Die Ordnung der Dinge*, den sprachkritischen Diskurs des anthropologistischen Zeitalters im Allgemeinen⁶⁸ und die Sprachreflexion des jungen Nietzsche im Besonderen nicht wirklich berücksichtigen, so sehr sie den erforderlichen Hintergrund zu deren archäologischer Einbettung und Einschätzung liefern. Im Gegenteil: Foucault negiert geradezu die Möglichkeit, dass ein Diskurs wie derjenige von Gustav Gerber oder Otto Gruppe, deren transzendental-kritische Aufmerksamkeit – in Anlehnung an Herder und Humboldt – sich ausdrücklich auf das Phänomen Sprache richtet und lange vor den Sprachphilosophien des zwanzigsten Jahrhunderts das Bedürfnis nach einer neuartigen *Sprachkritik* artikuliert, überhaupt existiert.⁶⁹ So behauptet er in *Ordnung der Dinge*: „Als sich [...] die Einheit der allgemeinen Grammatik – der Diskurs – auflöste, erschien die Sprache nach multiplen Seinsweisen, deren Einheit ohne Zweifel nicht wiederhergestellt werden konnte. Aus diesem Grunde vielleicht hat sich die philosophische Reflexion lange Zeit von der Sprache ferngehalten. [...] *Die Sprache ist erst am Ende des neunzehnten Jahrhunderts direkt und für sich selbst in das Feld des Denkens getreten.* Man könnte sogar sagen, erst im zwanzigsten Jahrhundert, wenn Nietzsche als Philologe [...] nicht als erster der philosophischen Aufgabe einer radikalen Reflexion über die Sprache nahegekommen wäre.“⁷⁰ Diese Verkennung der Existenz eines sprachkritischen Diskurses im neunzehnten Jahrhundert, sowie des konkreten Ereignischarakters der Sprachreflexion des jungen Nietzsche ist nicht zuletzt auf den allgemeinen Forschungsstand der Geschichte der Sprachphilosophie in Frankreich zur Zeit der Niederschrift von *Ordnung der Dinge* zurückzuführen.⁷¹ Das „Philosophen-

67 „Auch das Erkenntnissubjekt hat eine Geschichte; auch die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, also die Wahrheit, hat eine Geschichte.“ [*Ibid.*: 670.]

68 Damit sind weder die Kantkritik von Hamann und Herder bzw. das Sprachdenken von Humboldt auf der einen Seite, noch die analytischen Vorstöße von Frege oder Peirce auf der anderen gemeint, sondern ein Diskurs, der nach Siegfried Schmidts Kennzeichnung (siehe unten) das ideengeschichtlich nicht wahrgenommene „Zwischenglied“ zwischen diesen beiden ‚Traditionen‘ darstellt und die noch immer wenig bekannten Werke von Otto Gruppe (geb. 1804, gest. 1876), Gustav Gerber (geb. 1820, gest. 1901), Friedrich Max Müller (geb. 1823, gest. 1900), Georg Runze (geb. 1852, gest. 1922) umfasst. [Siehe Cloeren (Hg., 1971) und Schmidt (Hg., 1971), mehr dazu im Abschnitt 45.3 dieses Kapitels.] Dieser sprachkritische Diskurs bildet die historische Kulisse, vor der sich die sprachphilosophische Reflexion des jungen Nietzsche entfalten kann.

69 Siehe Abschnitt 45.3 dieser Arbeit.

70 OD: 369. (Hervorh. v. Verf.)

71 Es ist vielleicht erwähnenswert, dass der genannte sprachkritische Diskurs ausgerechnet im Jahr 1966, in dem Foucaults *Ordnung der Dinge* erschienen ist, in

buch“⁷² war eben noch nicht entdeckt worden – in Frankreich jedenfalls nicht – und die diskurstheoretische und diskursgeschichtliche Vertiefung von Nietzsches frühem sprachphilosophischem Exkurs stand noch bevor.

Nietzsches Entdeckung des Raumes, den die Archäologie nicht aussprechen kann, *in dem* sie aber spricht und sprechend die Streumomente der Sprache sammelt, ist als ein Ereignis im dreifachen Sinne zu behandeln: (1) als Bruch mit der Allgemeinen Grammatik des klassischen Zeitalters⁷³, womit sie sich durchaus im Einklang mit dem Epochenbruch am Ende des klassischen Zeitalters befindet; (2) als Bruch mit dem sprachkritischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts⁷⁴, womit sie zugleich einen Bruch mit der anthropologistischen Disposition des postklassischen Wissens darstellt; (3) im Rahmen von Nietzsches eigenem Frühwerk als Bruch mit der Gedankenwelt der *Geburt der Tragödie*⁷⁵, womit sie, mit Foucault gesprochen, eine Bewegung des Andersdenkens und der Loslösung von sich selbst darstellt. Die historische Chronologie dieser Brüche muss allerdings zum Zwecke einer Explikation des ontologischen Raumes der Sprache umgekehrt werden. Unsere Darstellung der drei ‚Ereignisdimensionen‘ der fiktionalen Ontologie (und Erkenntnistheorie) des jungen Nietzsche, die sich über die kommenden Abschnitte dieses Exkurses verteilt findet, beginnt deshalb mit der dritten der oben aufgelisteten Dimensionen. Zur Vorbereitung dieser Darstellung bietet der folgende Abschnitt eine kurze Vorstellung der biographischen und wissenspraktischen Hintergründe von Nietzsches Entdeckung des ontologischen Raumes der Sprache.

Deutschland von Siegfried J. Schmidt in einem längeren Kapitel (Kap. 5: „Die vergessene Sprachphilosophie des 19. Jahrhunderts“) seiner Dissertation vorgestellt wurde. [Schmidt (1966): 80-145.] Allerdings legt Schmidts Arbeit diesen ‚verschollenen Diskurs‘ nicht im methodologischen Zusammenhang einer historischen Ontologie der Sprache frei, sondern als ein fehlendes „Zwischenglied“ im ideenhistorischen Kontinuum der Geschichte der Sprachphilosophie, das von Locke bis Wittgenstein reicht und den Epochenbruch zwischen der Allgemeinen Grammatik der Klassik auf der einen Seite und der vergleichenden Philologie des neunzehnten Jahrhunderts und der Semiolinguistik des zwanzigsten auf der anderen verdeckt. So schreibt Schmidt: „Im heutigen Selbstverständnis der Sprachphilosophie klappt meist eine Lücke zwischen *Humboldt* einerseits, *Frege*, *Peirce*, *Russel* oder *Wittgenstein* andererseits. Die sprachphilosophischen Bemühungen des mittleren und ausgehenden 19. Jahrhunderts spielen in der einschlägigen Literatur so gut wie keine Rolle. Es fehlen also die Zwischenglieder; es fehlt, wie schon gesagt, eine Geschichte der Sprachphilosophie vor allem für diesen Zeitraum. Eine solche Darstellung würde vermutlich das Sensationsklima der gegenwärtigen Diskussion um die analytische Sprachphilosophie merklich abkühlen und eine erstaunliche Kontinuität des sprachphilosophischen Denkens seit *Locke* aufzeigen.“ [*Ibid.*: 5f.]

72 Nietzsche (1969).

73 Siehe Abschnitt 45.3 dieser Arbeit.

74 Siehe Abschnitt 44.3 dieser Arbeit.

75 So die These von Philippe Lacoue-Labarthe, die weiter unten (Abschnitt 44.2) vorgestellt wird.

45. Nietzsche und die Rhetorik

45.1 Die Basler Rhetorik-Vorlesungen

Die Rhetorik, die ohne Zweifel am philologischen und sprachphilosophischen Ausgangspunkt der fiktionalen Erkenntnistheorie bzw. Ontologie in *Wahrheit und Lüge* steht, kam mit einer bemerkenswerten Regelmäßigkeit in Nietzsches Vorlesungsankündigungen vor, nicht etwa bloß bis zur Niederschrift von *Wahrheit und Lüge* im Sommer 1873, sondern während der gesamten Dauer seiner Basler Professur bis zum Jahr 1879.⁷⁶ Somit bildete sie einen der Schwerpunkte⁷⁷ seiner akademischen Lehrtätigkeit. In der Tat kündigte Nietzsche in seinen zehn Basler Jahren insgesamt „neun Lehrveranstaltungen zur antiken Rhetorik im Allgemeinen, zur Geschichte der *eloquentia* und zu einzelnen Autoren (Aristoteles, Cicero, Quintilian) an; zwei dieser Lehrveranstaltungen wurden allerdings nicht durchgeführt, und in einigen Fällen ist die Durchführung unsicher. Zu vier Vorlesungen existiert eine Handschrift Nietzsches, außerdem eine handschriftliche Übersetzung der Rhetorik des Aristoteles.“⁷⁸ Allerdings waren Rhetorikvorlesungen um 1870 keine Ausnahme im philologisch-literaturwissenschaftlichen Lehrangebot an Universitäten in Deutschland und der Schweiz, wie Most und Fries anmerken.⁷⁹ Eher hat Nietzsche „mit der Rhetorik in Basel ein längst erprobtes und zudem auch aus praktischen Gründen nicht unwichtiges Vorlesungsthema“⁸⁰ gewählt.

Ungewöhnlich dagegen sind die sprachphilosophischen Konsequenzen, die Nietzsche im Ausgang von seinen Rhetorikstudien zieht, darunter die erkenntnistiftende Rolle, die er der Sprache zuschreibt. Diese Einsichten finden ihre erste zusammenhängende Bündelung in *Wahrheit und Lüge*, kommen aber auch in seinen Vorlesungsaufzeichnungen vor, ausdrücklich und gebündelt allerdings an einer einzigen Stelle: im dritten Abschnitt der *Darstellung der antiken Rhetorik*⁸¹,

76 Siehe Curt Janz' Auflistung der akademischen Ankündigungen Nietzsches [Janz (1974): 196-201], in der folgende der Rhetorik gewidmeten Veranstaltungen enthalten sind: (1) 1870/71 [WS]: Seminar Quintilian I. Buch; (2) 1871 [SS]: Quintilian I. Buch; (3) 1871/1872 [WS]: *Dialogus de oratoribus*; (4) 1872/73 [WS]: Vorl. Rhetorik der Griechen und Römer; (5) 1874 [SS]: Vorl. Darstellung der antiken Rhetorik; (6) 1874/75 [WS]: Vorl. Erklärung von Aristoteles' *Rhetorik*; (7) 1875 [SS]: Aristoteles' *Rhetorik* (Fortsetzung); (8) 1877/78 [WS]: *Rhetorik* des Aristoteles; (9) 1879 [SS]: Einleitung in die griechische Beredsamkeit.

77 Philippe Lacoue-Labarthe geht sogar einen Schritt weiter und nennt die Rhetorik das „verstohlene“ ‚Zentrum‘ dieser Anfangsetappe von Nietzsches Denkweg: „Zwar ist die Rhetorik nicht der einzige Gegenstand der in dieser Epoche geleisteten Arbeit. Doch ist es [...] nicht übertrieben, wenn man sagt, daß sie sehr wohl ihr – verstohlenes – ‚Zentrum‘ bildet.“ [Lacoue-Labarthe (1971): 78.]

78 Most/Fries (1994): 17.

79 Siehe *ibid.*: 22.

80 *Ibid.*

81 Nietzsche (1874) [*Vorlesung*].

worin er die Rhetorik als „eine Fortbildung der in der Sprache gelegenen Kunstmittel [...], am hellen Lichte des Verstandes“⁸², bestimmt. Diese Feststellung impliziert eine durchgängige *Rhetorisierung der Sprache* auf zwei Ebenen: (1) auf der Ebene der Rhetorik als *Disziplin*, die nicht bloß irgendwann im Laufe der Geschichte der Ideen auf den Plan getreten ist, sondern aus der Natur der Sprache selbst hervorgeht und mit ihrer Genese wesentlich zusammenhängt⁸³; (2) auf der Ebene der *Wörter*, da die Tropen „nicht dann u. wann an die Wörter heran [treten], sondern [...] deren eigenste Natur [sind]. Von einer ‚eigentlichen Bedeutung‘, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein.“⁸⁴

Diese Idee der durchgängigen Rhetorizität der Sprache, die zwei Jahre nach der Niederschrift von *Wahrheit und Lüge* in diesen Aufzeichnungen zum Ausdruck kommt und von der Nietzscheforschung auf Nietzsches Gerber-Lektüre⁸⁵ bzw. auf Gerbers Auffassung der Sprache als Kunst⁸⁶ zurückgeführt worden ist⁸⁷, enthält eine Unterscheidung zwischen zwei Schichten im Kunstwesen der Sprache: (1) der Tiefenschicht der natürlichen Sprache als einer *unbewussten Kunst* und (2) der Oberflächenschicht der Rhetorik als einer *bewussten Kunst*, die als Fortsetzung und Systematisierung der unbewussten Kunst der natürlichen Spra-

82 *Ibid.*: 425.

83 In dieser (genealogischen) Herkunft der Rhetorik im kunstartigen Wesen der Sprache selbst liegt nach Lacoue-Labarthe die Erklärung für Nietzsches Bemerkung, die Rhetorik sei als Kunstlehre charakteristisch für ein Künstlervolk wie die Griechen [Nietzsche (KGA), Bd. II₄: 369]: „Man kann tatsächlich gut verstehen, daß die Griechen das Volk der Kunst sind, und daß ihre Natürlichkeit immer schon „künstlerisch“ ist. Doch warum räumt man diesen Vorrang ihrer Sprache, will sagen ihrem Sprechen ein? Warum sollte gerade Rhetorik die griechische Kunst schlechthin sein? Das lässt sich kaum erklären, wenn nicht bereits die Sprache selbst [...] *téchne kat'exochen* ist. Die griechische Sprache als Kunst, das heißt: die griechische Sprache als von Natur aus rhetorisch. Die Griechen müssen also mit Verbissenheit ein Vermögen ihrer eigenen Sprache, ein *natürliches* Vermögen ihrer eigenen Sprache ausgebeutet haben, – und folglich die Natur der Sprache im allgemeinen. Die griechische Sprache entdeckt, weil sie die Rhetorik hervorgebracht hat, das Wesen der Sprache selbst. [...] Die Sprache also ist eine Kunst. Es gibt eine Kunst der Sprache, weil die Sprache bereits eine Kunst ist. [...] Man kann den Kreis zuletzt auch schließen, und sagen: die Kunst schlechthin, das ist die Sprache.“ [Lacoue-Labarthe (1971): 87.]

84 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 427. Diese Formulierung ist eine wörtliche Übernahme aus Gerber (1871), wie die bereits erwähnte Konkordanz [Meijers/Stingelin (1988): 358] deutlich macht. Ferner ist darauf hinzuweisen, dass die Verneinung einer „eigentlichen Bedeutung“ eine Zurückweisung der klassischen Rhetorikauffassung enthält, so dass sie auf die Bewegung der Entgrenzung des durch den wahren oder eigentlichen Namen begrenzten tropologischen Raumes hinausläuft.

85 Dass Nietzsche im September 1872 den ersten Band von Gustav Gerbers *Sprache als Kunst* aus der Universitätsbibliothek in Basel ausgeliehen hat, geht hervor aus den wieder gefundenen Verzeichnissen ausgeliehener Bücher der Universitätsbibliothek Basel. [Siehe Oehler (1942).]

86 Vorgestellt in Gerber (1871).

87 Siehe Meijers/Stingelin (1988) und Most/Fries (1994).

che zustande kommt.⁸⁸ Bereits in ihrer Tiefe also ist die Sprache rhetorisch, womit sie nicht mehr imstande sein kann, das wahre Wesen der Dinge abzubilden. Vielmehr besteht sie aus von Tropen gelenkten Übertragungshandlungen, so dass alle Wörter von Anbeginn an Tropen sein müssen.⁸⁹

Die Idee des tropischen Wesens der Wörter geht aus einer radikalisierten Kritik der Repräsentation hervor, die zur gänzlichen Ausschließung der Repräsentation aus dem Bereich der Erkenntnis führt. Eine der wichtigsten Implikationen dieser Art Repräsentationskritik ist, wie gerade erwähnt, dass es keine ‚natürliche‘ Sprache im Sinne einer *rhetorikfreien* Zone der Sprache geben kann. Vielmehr ist jede Sprache rhetorisch: „Es giebt gar keine unrhetorische ‚Natürlichkeit‘ der Sprache, an die man appellieren könnte: die Sprache selbst ist das Resultat von lauter rhetorischen Künsten [,] die Kraft, welche Aristot. Rhetorik nennt, an jedem Dinge das heraus zu finden u. geltend zu machen was wirkt u. Eindruck macht, ist zugl. das Wesen der Sprache: diese bezieht sich, ebensowenig wie die

88 An dieser Unterscheidung wird erneut eine gewisse ‚metaphysische Ökonomie‘ des Diskurses lesbar, die darin besteht, dass das Vorhaben der *bloßen Aufhebung* einer Trennlinie unweigerlich deren faktische *Verschiebung* auslöst. Bei Nietzsche ist also die Trennlinie zwischen einer natürlichen und einer künstlichen (rhetorischen) Sprache nicht ohne Kosten zu beseitigen. Vielmehr muss im Gegenzug dazu eine *neue* Trennlinie zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten gezogen werden. Die kritische Operation besteht also nicht in der Aufhebung, sondern lediglich der Verschiebung einer bestehenden und die Erkenntnis konstituierenden Trennlinie.

89 „Alle Wörter aber sind an sich u. von Anfang <an>, in Bezug auf ihre Bedeutung Tropen“ [*Vorlesung*, Nietzsche (1874): 426], womit ein weiteres Beispiel für Nietzsches wörtliche Übernahmen aus Gerber (1871) vorliegt. [Meijers/Stingelin (1988): 353.] Nietzsche zitiert aus Gustav Gerbers *Sprache als Kunst*, in der diese These bereits in der Inhaltsangabe als Titel vorkommt: „Alle Wörter sind von Anfang an Tropen“ (Kap. VIII. A.) [Gerber (1871): VIII], um dann später im Kapitel VIII. A. des gleichen Werkes in einem von Gerber selbst gesperrten Absatz genauer formuliert zu werden:

„Wir stellen folgenden Satz an die Spitze:

Alle Wörter sind Lautbilder und sind in Bezug auf ihre Bedeutung an sich und von Anfang an Tropen. Wie der Ursprung des Wortes ein künstlicher war, so verändert es auch seine Bedeutung wesentlich nur durch künstlerische Intuition. „Eigentliche Worte“ d.h. Prosa giebt es in der Sprache nicht. –“ [*Ibid.*: 333.]

Wenige Seiten später verallgemeinert Gerber die These vom tropischen Charakter der Wörter und überträgt sie auf die Sprache als solche: „Jedes Individuum, einsam für sich, sehnt sich in Verbindung zu treten mit Mensch und Natur, daher sein Thun, daher sein Reden, aber die Rede ist und bleibt ewig ein tropus, und auch das Thun kommt über diesen nicht hinweg und bleibt *παράδειγμα*. –“ [*Ibid.*] Damit sei der enge Bezug zwischen der Sprachauffassung des jungen Nietzsche und derjenigen von Gerber angedeutet. Doch ist die sprachphilosophische Position, zu der Nietzsche im Ausgang von Gerber gelangt, von einer Radikalität, die ihn aus diesem ihm vertrauten sprachkritischen Diskurs hinaus katapultiert und ihn letztlich zum Genealogen des *Willens zur Wahrheit* macht. Siehe weiter unten (Abschnitt 45.3 dieses Kapitels).

Rhetorik, auf das Wahre, auf das Wesen der Dinge, sie will nicht belehren, sondern eine subjektive Erregung u. Annahme auf andere übertragen.“⁹⁰

Das Hereinbrechen der Rhetorik in den Diskurs des jungen Nietzsche hat, wie bereits angedeutet⁹¹, den Charakter eines diskursiven Ereignisses höchsten Ranges, das einen epistemischen Epochenbruch anzeigt und den Ausgangspunkt abgibt für Nietzsches spätere Metaphysikkritik und Überwindung des Anthropologismus – bzw. „Anthropomorphismus“, in der Ausdrucksweise von *Wahrheit und Lüge* – anhand der Figur des Übermenschen. Für die Nietzscheforschung stellt die rhetorische ‚Erkenntnistheorie‘ und Ontologie des jungen Nietzsche, wie bereits erwähnt, einen zweifachen Bruch dar: (1) Bruch im Kontext seines eigenen Werks und (2) Bruch mit dem sprachkritischen Diskurs seiner eigenen Zeit. Wir wenden uns im nächsten Abschnitt dem ersten dieser zwei Punkte zu. Der bereits erwähnte dritte Bruch – derjenige mit dem klassischen Sprachdenken – wird im dritten Abschnitt dieses Kapitels (Abschnitt 46.3) behandelt.

45.2 Rhetorik als inneres Ereignis in Nietzsches Frühwerk (Lacoue-Labarthe)

Philippe Lacoue-Labarthe, der zusammen mit Jean-Luc Nancy als ‚Mitentdecker‘ von Nietzsches *Vorlesung* gilt⁹², hat Nietzsches „Umweg“ über die Rhetorik als eine schockartige Begegnung mit dem rhetorischen ‚Wesen‘ der Sprache gekennzeichnet, die ihn aus der in *Geburt der Tragödie* eingeschlagenen Bahn hinauskatapultiert. Während in der „Epoche“⁹³ der *Geburt der Tragödie* eher oberflächlich von Rhetorik die Rede ist – im eher neuzeitlichen und pejorativen Sinne einer *uneigentlichen* Rede⁹⁴ –, funktioniert der Begriff der Rhetorik in den späte-

90 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 425f.

91 Siehe Abschnitt 44.1 dieses Kapitels.

92 Abgesehen von einem verstreuten Hinweis von Walter Jens und der Tatsache, dass ein Teilabdruck der *Vorlesung* in der Musarion-Ausgabe erschienen ist, wie Most/Fries bemerken. [Most/Fries (1994): 21f.] Etwas präziser fällt Ernst Behlers Urteil aus, dass „Nietzsches wenig beachtete [...] Basler Rhetorik-Vorlesungen [...] durch Lacoue-Labarthe eigentlich erst auf die Agenda gesetzt wurden.“ [Behler (1994): 107.]

93 Zur Hervorhebung des Ereignischarakters von Nietzsches Entdeckung ordnet Lacoue-Labarthe die Arbeiten im Umkreis von *Geburt der Tragödie* einer eigenen vorrhetorischen „Epoche“ zu. [Siehe Lacoue-Labarthe (1971): 94, 97, 99.]

94 Im Rahmen seiner späteren Auseinandersetzung mit Rhetorik ist Nietzsche – u. a. in Anlehnung an Gustav Gerber [Gerber (1871): 77, siehe auch Meijers/Stingelin (1988): 350] – diese neuzeitliche Verfemung der Rhetorik durchaus bewusst. Als Beispiel erwähnt er Lockes Abneigung gegenüber der Redekunst in einer Fußnote zu Beginn seiner *Vorlesung*: „Die Abneigung drückt am stärksten Locke aus (Untersuch. Über den menschlichen Verstand III 10 34), – wir müssen zugeben, daß die ganze Redekunst, alle die künstliche u. figürliche Anordnung der Wörter, welche die Beredsamkeit erfunden hat, zu nichts weiter dient, als unrichtige Vorstellungen zu erwecken, die Leidenschaften zu erregen, dadurch das Urtheil mißzu-

ren Rhetorik-Texten⁹⁵ geradezu als Modell zur Erklärung des ‚Wesens‘ von Sprache. Dieser plötzliche sprachontologische Einsatz der Rhetorik erscheint von außen gesehen eher als zufällig, insofern er auf die Lektüre von Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst* (1871) und Richard Volkmanns *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht dargestellt* (1872) zurück zu führen ist.⁹⁶ Dennoch kommt Nietzsches Rhetoriktexten durchaus der Charakter eines inneren Ereignisses zu, insofern sie – bei unverändert gebliebener Kritizität – „die Rationalitäts- und Philosophie,kritik“ der *Geburt der Tragödie* auf veränderter Grundlage⁹⁷ wieder aufnehmen.⁹⁸

Das geschieht im Element einer radikalisierten Repräsentationskritik, die dazu führt, dass die Rhetoriktexte als eine dekonstruktive Lektüre der *Geburt der Tragödie* funktionieren.⁹⁹ Da aber Lacoue-Labarthes selbst dekonstruktiv verfährt¹⁰⁰, ergibt sich damit eine für jede *réécriture* charakteristische Zirkularität: Die Dekonstruktion entdeckt sich selbst in den von ihr analysierten Texten und Lacoue-Labarthes Dekonstruktion bestimmt Nietzsches Rhetoriktexte abschließend als eine Dekonstruktion der *Geburt der Tragödie*: „Die *Geburt der Tragödie* lesen, um in ihr das, was sie hat sagen wollen, zu isolieren und hervorzuheben, sie zu wiederholen, um einen deutlicheren Riß durch ihre ontologische und theologische Zweideutigkeit hindurch sichtbar zu machen, [...], sie also *noch einmal zu schreiben*, das impliziert – und das ist ein absolutes Paradox –, daß man nichts verändert, und daß man alles umstürzt. Zweifellos liegt darin das

leiten u. so in der Tat eine vollkommene Betrügerei ist.“ [Vorlesung, Nietzsche (1874): 415.]

95 Dazu gehören sowohl die *Vorlesung* als auch *Wahrheit und Lüge*.

96 Siehe Lacoue-Labarthe (1971): 80. Most und Fries dagegen halten das Werk Leonhard Spengels für eine wichtigere altphilologische Quelle für Nietzsches Rhetorik-Vorlesungen als dasjenige von Richard Volkmann. [Siehe Most/Fries (1994): 23.]

97 *Ibid.*

98 Solche Kritik bildet nach Lacoue-Labarthe den immanenten Problemhintergrund, vor dem Nietzsches Gerber-Lektüre überhaupt stattfinden konnte. Deshalb ist Anthonie Meijers Einwand nicht nachvollziehbar: „Die Frage, warum Gerber für Nietzsche eine wichtige Quelle darstellen konnte, wird [von Lacoue-Labarthe] nicht gestellt und schon gar nicht beantwortet.“ [Meijers (1988): 375.] Auch Ernst Behler scheint Lacoue-Labarthes Einschätzung der Auseinandersetzungen Nietzsches um die Rhetorik als inneres Ereignis zu verkennen. In der Tat enthält „Der Umweg“ bereits die Lektüre, die Behler empfiehlt: „In unserer heutigen Beschäftigung mit Nietzsche [...] kommt es uns jedoch darauf an, diesen Bruch, ja Zusammenbruch des frühen Systems aus seiner eigenen Struktur heraus aufzuweisen, das *désœuvrement* nicht erst von außen veranlaßt, durch die Rhetorik bewirkt, zufällig beginnen zu lassen, sondern bereits im eigenen Werk ins Spiel zu bringen.“ [Behler (1994): 109.] Inwiefern Lacoue-Labarthe diesem Anspruch gerecht wird, versuchen wir im weiteren Verlauf dieses Abschnitts herauszustellen.

99 Siehe Lacoue-Labarthe (1971): 102.

100 Für Ernst Behler ist „Der Umweg“ sogar „das gelungenste Stück dekonstruktiver Nietzschelektüre und auch wohl ein Modell guter Dekonstruktion als solcher.“ [Behler (1994): 108.]

Gesetz der Wiederholung. Die Rhetorik ist dieses paradoxe Element, das alles hätte bestätigen sollen, das aber, einmal eingeführt, alles zu zerstören beginnt, und zuletzt dazu nötigt, alles preiszugeben. Denn im Grund zerstört die Rhetorik jede Möglichkeit, an der Sprache, an der Sprache der *Geburt der Tragödie* festzuhalten [...], an einem Sprachgebrauch, der die Sprache selbst ununterbrochen verdächtigte, und der es für möglich hielt, in der Sprache deren Grenze zu übersteigen. Das ist weniger eine Frage des *Stils* [...] als eine Frage des Status oder der Verfassung der Sprache.“ Anhand der dekonstruktionistischen Figur einer wiederholenden Lektüre, die das Wiederholte gleichzeitig affirmiert und zerstört, ist also nach Lacoue-Labarthe Nietzsches Auseinandersetzung mit der Rhetorik als ein Epochenbruch im Rahmen seines eigenen Forschungswegs anzusehen.

Dass Nietzsches Rhetorik-Texte eine dekonstruktive Lektüre der *Geburt der Tragödie* leisten, liegt aber nicht an einer ‚eigenen‘ Textualität dieser Texte, sondern „in dem heiklen, vielschichtigen und verwirrenden Bezug, den sie zur *Geburt der Tragödie* unterhalten“¹⁰¹. Dieser Bezug lässt sich auf keine Weise glatt bügeln, um die zwei aufeinander folgenden ‚Epochen‘ in Nietzsches Frühwerk etwa auf eine ‚innere Einheit‘ oder einen ‚Systemcharakter‘ zu reduzieren.¹⁰² Denn: Was durch die Begegnung mit der Rhetorik tatsächlich stattfindet, ist nichts Geringeres als die tendenzielle Verdrängung der Musik als einzige und absolute Quelle der Sprache und damit die tendenzielle Zerstörung einer der Grundthesen in *Geburt der Tragödie*. Lacoue-Labarthe spricht von einer Bodenerschütterung im Diskurs Nietzsches, die darin begründet ist, dass „die Rhetorik vom Augenblick ihres Erscheinens an bestrebt ist, die Musik zu verdrängen und ihren Platz einzunehmen. Sie zerstört, zumindest teilweise, was an der Sprache nicht eigentlich sprachlich war und deshalb deren ‚Rettung‘ erlaubt hatte: ihre ursprünglich musikalische Natur und ihr tönendes Wesen, das also, was beim Sprechen und in der Betonung die ursprüngliche Stärke bewahrt und Ausdruck verleiht.“

Es liegt auf der Hand, dass Nietzsche versuchen muss, dieser Tendenz entgegen zu steuern. So unternimmt er in einem nachgelassenen Fragment aus der Epoche der *Geburt der Tragödie* den Versuch, so etwas wie eine *Koexistenz* der zwei Erklärungsmodelle Musik und Rhetorik anzunehmen, indem er die „Grenze des Wortdramas“ als die „Unfähigkeit, das Nebeneinander darzustellen“¹⁰³ kennzeichnet. Doch vermögen sowohl die Musik als auch die Rhetorik das Nebeneinander darzustellen: die Musik anhand des Akkords, die Rhetorik anhand der Tropen, in denen gleichzeitig verschiedene Bedeutungen zusammenklingen. In dem genannten Fragment versucht Nietzsche, die Koexistenz von Musik und Rhetorik anhand des gegenseitigen Verweisungsverhältnisses von Musik und Sprache herauszustellen und zugleich den Vorrang der Musik zu betonen. Die Musik ist eine Art Sprache, die Sprache wiederum bedient sich musikalischer

101 Lacoue-Labarthe (1971): 92.

102 Siehe *Ibid.*: 94.

103 Nietzsche (KSA), Bd. 7, 2[10]: 47.

Elemente: „Die Musik ist eine Sprache, die einer unendlichen Verdeutlichung fähig ist. [...] die Wortsprache ist tönend: und die Intervalle, die Rhythmen, die Tempi's, die Stärke und Betonung sind alle symbolisch für den darzustellenden Gefühlsinhalt. Dies ist zugleich alles der Musik zu eigen. Die größte Masse des Gefühls aber äußert sich nicht durch Worte. Und auch das Wort deutet eben nur hin: es ist die Oberfläche der bewegten See, während sie in der Tiefe stürmt.“¹⁰⁴ Musik und Rhetorik scheinen sich also zu kreuzen und als die zwei distinkten Dimensionen von Sprache überhaupt zu ergänzen. Während die Musik – entlang der Dimension des Nacheinanders – der Sprache ihren tönenden Leib verleiht, schlitzt die Rhetorik die Sätze gleichsam an ihrer Längsachse auf und lässt sie – entlang der Dimension des Nebeneinanders unterschiedlicher Bedeutungsgehalte – auseinander gleiten. In der eben zitierten Feststellung Nietzsches steckt nach Lacoue-Labarthe die Idee einer Koexistenz von Musik und Rhetorik: „Der rhetorische Part der Sprache könnte also, anstatt sich an die Stelle des musikalischen zu setzen, mit diesem koexistieren und, etwas grob gesagt, mehr von der Seite des Signifikats mit dem korrespondieren, was Klangfülle und Betonung, etc., in der Ordnung des Signifikanten leisten.“¹⁰⁵

Aber die Rhetorik ist nicht der Sphäre der Sprache enthoben wie die Musik, die in Nietzsches ‚vorrhetorischer‘ Epoche als *die* außersprachliche Quelle der Sprache und ihrer Wahrheit, sowie als *unmittelbares* Abbild des Willens gilt. Während also in der Epoche der *Geburt der Tragödie* die Repräsentation prinzipiell nicht in Frage und die Musik in einem unmittelbaren Verhältnis zu einer außersprachlichen Wirklichkeit steht, ist in Nietzsches ‚Umweg-Texten‘ die Rhetorik innerhalb der Sprache als eine Kunst des Übertragens tätig, denn, wie es in einem Fragment aus der Zeit des Übergangs zwischen den zwei Epochen heißt: „Alle Kunstgesetze beziehn sich auf das Übertragen.“¹⁰⁶ Auf diese Feststellung, die Nietzsche zu Beginn der Auseinandersetzung mit Rhetorik und unmittelbar nach Einreichung des Manuskripts von *Geburt der Tragödie* trifft, folgt die genannte diskursive Bodenerschütterung, der die Umkehrung zweier wesentlicher Denkfiguren aus der *Geburt der Tragödie* zugrunde liegt.

(1) Während die *Geburt der Tragödie* den sprachlichen Satz als Nachahmung der Musik betrachtet und Musik selbst wesentlich als *Melodie*, führt die *Vorlesung* den Reiz der rhetorisierten antiken Sprache darauf zurück, dass sich darin

104 *Ibid.* In der Feststellung, „das Wort deutet eben nur hin“, erhält der Ausdruck „Wort“ dieselbe Funktion wie der Ausdruck „Begriff“ in *Wahrheit und Lüge*, als ein rhetorikvergessenes, eindeutiges und signifikatives oder *hindeutendes* Wort. Das führt zu einer bemerkenswerten Parallelität der Bilder: Das Wort sitzt an der ruhigen Oberfläche einer See, die in der Tiefe stürmt, ebenso wie in *Wahrheit und Lüge* der bewusste Mensch auf dem Rücken eines Tigers, „in Träumen hängend“. Die (apollinischen) Träume gaukeln die Ruhe einer souveränen Subjektivität vor, die jederzeit zunichte werden kann durch den (dionysischen) Tiger, der in der Tiefe, unterhalb des Sitzes des Bewusstseins, lauert. [WL: 877.]

105 Lacoue-Labarthe (1971): 94.

106 Nietzsche (KSA), Bd. 7, 16[6]: 395.

die Sprache vermittelt des *Rhythmus* ans Ohr wendet, „um es zu bestechen“¹⁰⁷. In *Geburt der Tragödie* bildete der Rhythmus neben der Melodie eine zweite und eher unwesentliche Dimension der Musik, die im Unterschied zur Melodie nicht zum dionysischen Wesen der Musik gehörte. Nach Nietzsches ‚rhetorischer Wende‘ ist aber die Sprache nicht mehr eine Nachahmung des dionysischen Wesens der Musik, das als Melodie identifiziert wird, vielmehr stützt sie sich jetzt umgekehrt auf den apollinischen Anteil der Musik, nämlich den Rhythmus, um ihre Wirkung zu entfalten.¹⁰⁸

(2) Je zwingender das Rhetorische und mit ihm die anonyme Kunst der Übertragung an der Wurzel von Sprache überhaupt in Erscheinung tritt, desto stärker wird die Tendenz zur Umkehrung des *Weges* und der *Richtung* der Übertragungen. Denn: In dem Augenblick, in dem die Präsenz des Willens und die Unmittelbarkeit der musikalischen Wahrheit durch die Trübung der Repräsentation und die dadurch ausgelöste Repräsentationskritik zerstreut werden, gewinnt die Rhetorik und mit ihr die Übertragung ein neues erkenntnistheoretisches Gewicht. Dazu merkt Lacoue-Labarthe Folgendes an: „Je mehr die Überlegung einer ursprünglichen Übertragung an Gewicht gewinnt, desto mehr bestärkt sich die Auffassung, daß das Wesen der Kunst in der Übertragung liege, und daß die Sprache als deren Modell zu gelten habe, – und desto mehr verblasst die Zweideutigkeit der Präsenz.“¹⁰⁹ In der *Geburt der Tragödie* führt das Spiel der Übertragung von der Musik – als Abbild eines Ur-Einen: als Wiederholung der Welt und zweiter Abguss derselben – zu ihrem apollinischen Widerschein in der Sprache und ihren Bildern. Es ist der (musikalische) Ton, der hier das Bild erzeugt und nicht umgekehrt. Nach Nietzsches rhetorischer Wende hingegen führt das Spiel der Übertragung von der Reizempfindung zum Bild und vom Bild zum Tonbild. Das heißt: Hier erzeugt nicht mehr die Musik das Bild, sondern das Bild das Tonbild. Damit hat sich durch die rhetorische Wende hindurch das Verhältnis zwischen Bild und Ton umgedreht¹¹⁰, aber auch das Verhältnis zwischen dem abbildenden Symbol und dem abgebildeten Gegenstand. Während in der Epoche der *Geburt der Tragödie* die Übertragung von der Musik zur Sprache die Distanz zum transzendenten Gegenstand vergrößert, hält die rhetorische Übertragung den Gegenstand in immer gleicher ‚Entfernung‘ zur Sprache.¹¹¹ Es gibt keine Möglichkeit einer Steigerung der Annäherung zwischen Sprache und Gegenstand, dessen Ferne und Abwesenheit, dessen Inkompatibilität gegenüber der Sprache irreduzibel ist. Nach Nietzsches späterer Sprachauffassung hält uns also die Sprache eine ‚Welt‘ entgegen, die sich der Sprache gegenüber im strengsten Sinne *neutral* verhält: die also *weder* von der Sprache adäquat repräsentierbar ist, *noch* im Widerspruch zu ihr steht.

107 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 425.

108 Siehe Lacoue-Labarthe (1971): 97.

109 *Ibid.*: 99.

110 *Ibid.*

111 *Ibid.*: 94.

Diese zwei Figuren der Umkehrung verdeutlichen Nietzsches rhetorische Wende als einen radikalen Bruch mit dem sprachphilosophischen Ansatz der *Geburt der Tragödie* und somit als ein inneres Ereignis innerhalb des Problemzusammenhangs von Nietzsches Frühwerk.

45.3 Nietzsche und der sprachkritische Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts

Lacoue-Labarthe hat Nietzsches Aufzeichnungen zu seinen Rhetorik-Vorlesungen nicht nur als eine dekonstruktive Lektüre der *Geburt der Tragödie* gekennzeichnet, sondern darüber hinaus, in einer gemeinsam mit Jean-Luc Nancy verfassten Stellungnahme, als eine *réécriture* bzw. „Collage“¹¹² der philologisch-sprachkritischen Diskurse des neunzehnten Jahrhunderts. Dieser eher vermutungsweise geäußerte Collage-Charakter von Nietzsches Auseinandersetzungen mit Rhetorik, der fast zwei Jahrzehnte später von der bereits erwähnten Nietzsche-Gerber-Konkordanz von Meijers und Stingelin¹¹³ zumindest teilweise nachgewiesen worden ist, macht einerseits darauf aufmerksam, wie tief Nietzsches Rhetorikdiskurs in einen bestimmten sprachphilosophischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts eingebettet ist.¹¹⁴ Andererseits deutet gerade der Collage-Charakter der Wiederholung darauf hin, dass es in Nietzsches Rhetorikvorlesung nicht darum gehen kann, die aufgenommenen Diskurse zu interpretieren und zu integrieren, sondern eher darum, die paradoxe Distanz zwischen der *réécriture* und den von ihr wiedergeschriebenen Diskursen aufrechtzuerhalten und somit die Grenzen dieser Diskurse im voraus zu überschreiten, das heißt: sich darin nicht

112 „Dans sa presque totalité, ce texte est purement et simplement recopié sur quelques ouvrages (récentes à l'époque pour la plupart) dont Nietzsche, par «collage» si l'on peut dire, fait un amalgame judicieux. Il s'agit avant tout des livres de Volkmann et de Gerber, mais aussi des travaux de Spengel et, pour le cours sur l'histoire de l'éloquence, de Blass.“ [Lacoue-Labarthe/Nancy (Hg., 1971): 100.]

113 Meijers/Stingelin (1988). Im Einklang mit Lacoue-Labarthes Befund des Collage-Charakters von Nietzsches Rhetorikvorlesungen, sowie – weniger offensichtlich – von *Wahrheit und Lüge* haben Glenn Most und Thomas Fries Nietzsche im Kontext seiner rhetorischen Wende weniger als Autor denn als „zustimmenden Leser“ gekennzeichnet. [Most/Fries (1994): 34.]

114 In der Tat durchmisst Nietzsche in den wenigen Jahren zwischen 1869 [„Vom Ursprung der Sprache“, Kap. 1, *Vorlesungen über lateinische Grammatik*, WS 1869-1870, in Nietzsche (KGA), Bd. II: 183-310] und 1873 (*Wahrheit und Lüge*) das gesamte Sprachdenken seiner Zeit, wie Ernst Behler feststellt: „In dieser kurzen Zeitspanne [...] durchläuft Nietzsche, was das Thema der menschlichen Sprache anbetrifft, die wichtigsten philosophischen Systeme der neueren deutschen Philosophie: die von Herder, Kant, Schelling, Schopenhauer und Eduard von Hartmann, um nur die wichtigsten beim Namen ihrer Autoren zu nennen. Der Prozeß, der hier zum Ausdruck kommt, hat paradigmatischen Charakter für das moderne Nachdenken über die Sprache und lässt sich am besten als unablässige Selbstkritik der Philosophie, als ein Versuch zur Überwindung der metaphysischen Bindungen der Sprachtheorie bezeichnen.“ [Behler (1994): 99.]

integrieren zu lassen, immer schon aus ihnen auszubrechen und sich einem neuartigen, *genealogischen* Diskurs zu öffnen, der nicht mehr im Namen einer Wahrheit spricht, sondern die Wahrheit selbst als Erscheinung und Effekt ansieht und die Frage nach ihrer Herkunft aufwirft. Somit erscheint Nietzsches Rhetorikdiskurs nicht nur im Zusammenhang seines eigenen Frühwerks als Ereignis, sondern auch im Verhältnis zum philologisch-sprachphilosophischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts. Im Folgenden werden ein paar Aspekte aus dem komplexen Verhältnis zwischen diesem Diskurs und Nietzsches Rhetorikstudien herausgegriffen und unter die Lupe genommen.

Im Rahmen seiner akademischen Rhetorikveranstaltungen hat Nietzsche im Wesentlichen auf zwei unterschiedliche und ihm zeitgenössische Diskursarten zurückgegriffen: eine althilologische und eine sprachphilosophische, die er in seinem eigenen Diskurs zusammengezogen und überschritten hat.¹¹⁵ Einerseits beziehen sich seine Rhetorik-Vorlesungen auf eine bestimmte althilologische Tradition des neunzehnten Jahrhunderts: etwa die Werke Leonhard Spengels¹¹⁶, der nicht nur wegen seiner Schriften zur Rhetorik und diverser philologischer Editionen, sondern auch als Aristoteleskenner und als Autor philosophisch fundierter Auslegungen der Grundtexte der antiken Rhetorik bekannt war; oder Anton Westermanns *Geschichte der Beredsamkeit*¹¹⁷, woraus Nietzsche die rein historischen Fakten für seine akademischen Lehrveranstaltungen bezog, um später aber auf die aktuelleren Werke von Friedrich Blass¹¹⁸ und Richard Volkmann¹¹⁹ überzuwechseln. Doch setzte er sich mit dieser ihm geläufigen althilologischen Tradition nicht wirklich als Forscher auseinander, sondern schöpfte daraus, nur insoweit es der Rahmen seiner Lehrtätigkeit einforderte, wie Most und Fries anmerken: „Insgesamt lässt sich feststellen, daß Nietzsche zwar zu eigener Quellenarbeit und Interpretation keine Lust verspürte, aber immerhin seinen Zuhörern konsequent den aktuellsten Forschungsstand vermitteln wollte.“¹²⁰

Andererseits aber stützten sich Nietzsches Rhetorikvorlesungen auf den sprachkritischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts, der unbemerkt und abseits der großen idealistischen Systemphilosophien entstanden war, vor allem in

115 Siehe Most/Fries (1994): 22-23.

116 Spengel, Leonhard (geb. 1803, gest. 1880), (1) *Über das Studium der Rhetorik bei den Alten*, München, 1842; (2) *Über die Rhetorik des Aristoteles*, München, 1851; (3) „Die Definition und Eintheilung der Rhetorik bei den Alten“ in *Rheinisches Museum für Philologie* XVIII, 1863: 481-526.

117 Westermann, Anton (geb. 1806, gest. 1869), *Geschichte der Beredsamkeit in Griechenland und Rom*, Leipzig, 1833-1835.

118 Blass, Friedrich (geb. 1843, gest. 1907), (1) *Die griechische Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis Augustus*, Berlin, 1865; (2) *Die attische Beredsamkeit*, Bd. I: *Von Gorgias bis Lysias*, Leipzig, 1868; (3) *Die attische Beredsamkeit*, Bd. II: *Isokrates und Isaios*, Leipzig, 1874.

119 Volkmann, Richard (geb. 1832, gest. 1892), (1) *Hermagoras oder Elemente der Rhetorik*, Stettin, 1865; (2) *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht*, Berlin, 1872.

120 Most/Fries (1994): 23.

den Arbeiten Otto Gruppes, Gustav Gerbers, Friedrich Max Müllers, sowie ansatzweise im Rahmen der rhetorischen Epistemologie von Friedrich Albert Lange. Dieser Diskurs versuchte, unter Bezugnahme auf die Kantkritik von Hamann, Jakobi, Herder, wie auch die Tradition der romantischen Philologie, Kants Erkenntniskritik sprachphilosophisch zu verlängern und den apriorischen Charakter der Sprache als einer für jede aktuelle Erkenntnisleistung konstitutiven Instanz freizulegen. Dieses ganze sprachphilosophische Erbe fand Eingang in Nietzsches Diskurs, in erster Linie über Gustav Gerbers *Sprache als Kunst*¹²¹ – wobei dieser Bezug allerdings weder beiläufig noch pflichtmäßig war (wie der Rekurs auf den altphilologischen Diskurs), sondern Nietzsches Erörterungen über die Beziehung zwischen Sprache und Erkennen maßgeblich bestimmte.

So lässt sich, wie bereits erwähnt, die Idee der durchgängig rhetorischen Natur der Sprache bereits in Gerbers Schriften¹²² finden: in Formulierungen, die Nietzsche wörtlich übernommen hat. Das Augenmerk des zweibändigen Werks, *Die Sprache als Kunst*, in dem Gerber einerseits auf Humboldt und die romantische Philologie zurückgreift und andererseits die philosophischen, philologischen und sprachphilosophischen Tendenzen seiner eigenen Zeit ins Visier nimmt, ist die „lebendige“ Sprache. Diese begreift Gerber als das Erzeugnis eines *Kunsttriebs* und als eine Kunst der *Übertragungen* diesseits der Etymologie und jenseits der Syntax. Diesseits der Etymologie ist die Sprache Ergebnis einer Genese, die in einem ersten Schritt zur Konstitution von sprachlichen *Wurzeln* führt: in einer Reihe sukzessiver Übertragungen, anfangend mit einem vom *Ding an sich* ausgelösten *Nervenreiz*¹²³, der eine *Empfindung* erzeugt, die ihrerseits einen *Laut* und eine *Vorstellung* ergibt, deren primitive Verbindung erst die sprachliche *Wurzel* konstituiert; die aber in einem weiteren Schritt über die Wurzel hinaus zum *Wort* führt, aus dem schließlich der *Begriff* hervorgeht. Jenseits der Syntax erscheint die Sprache als funktionierender Diskurs, verstanden als eine fortge-

121 Vgl. Lacoue-Labarthe: „[...] durch Gerber gelangt in der Tat ein ganzes von den Romantikern wiederaufgenommenes Erbe auf Nietzsche [...]“. [Lacoue-Labarthe (1971): 107.]

122 Die wichtigsten Schriften von Gustav Gerber (geb. 1820, gest. 1901) sind: (1) *Die Sprache als Kunst*, Bd. I, Bromberg 1871; (2) *Die Sprache als Kunst*, 2 Bde., Bromberg, 1871-1874; (3) *Die Sprache und das Erkennen*, Berlin, 1884; (4) *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung*, Berlin, 1893.

123 Die Idee, dass die Bewegung der Genese der Sprache ihren Ausgangspunkt im Nervenreiz hat, wurde bekanntlich von Nietzsche in Wahrheit und Lüge aufgenommen. Diese Idee ist bedingt durch den neu aufkommenden psychophysiologischen Diskurs im neunzehnten Jahrhundert, wie Michael Thalken bemerkt: „Wo [...] [die] Reflexion auf Sprache als der wahren Grundlage der Philosophie aber auch noch nach der mathematischen Revolution ausbleibt, wird, um eine ‚neue‘ Basis letzter Gewissheiten zu schaffen, die alte formallogische Grundlage oft bloß durch eine einzelwissenschaftliche ausgetauscht. Dabei ist vor allem hervorzuheben, daß an die Stelle der Mathematik und der mathematischen Physik, die im 17. und 18. Jahrhundert die unanzweifelbaren Grundlagen des Wissens bereitstellten, jetzt Physiologie und Psychologie treten. [Thalken (1999): 166-167.]

setzte Kunst der Übertragung, die auf der kleinsten Einheit des Satzes beruht und auf die primitiven Übertragungsschritte bei der Genese der Wurzel, des Wortes und des Begriffs zurückverweist, so dass schließlich in der Kunst und Sprache des Rhetors zum Vorschein kommt, was schon immer und unbewusst in der Sprache anwesend war.

Insgesamt macht die Darstellung der Genese vom Nervenreiz bis zum funktionierenden Diskurs zweierlei deutlich. *Erstens* zeigt sie, dass es zwischen Sprache und Denken ein wesentliches Band gibt und dass die wesentlich rhetorisch verfahrenende Sprache unweigerlich in das begriffliche Denken übergeht. Dieses Band zwischen Sprechen und Denken ist bereits in der Definition von Sprache impliziert, die Gerber in Anlehnung an Humboldt einführt: „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens.“¹²⁴ Damit befindet sich Gerber durchaus im Kontext des sprachkritischen Diskurses des neunzehnten Jahrhunderts. Denn zu den wichtigsten Anliegen dieses Diskurses gehört der Hinweis auf die Wesensbeziehung zwischen Sprechen und Denken, der aufrechterhalten wird gegen den zeitgemäßen Glauben an eine sprachfreie Wissenschaft und an die darin wirksame „reine“ Vernunft als Gegensatz zur „unreinen“ Vernunft der Sprache.¹²⁵ So verteidigt Friedrich Max Mueller die entsprechende Auffassung der Polynesiern, die das Denken als ein „Sprechen im Bauche“ und Gedanken als „unhörbare Wörter“ kennzeichnen: „Ein unhörbares Wort scheint ein Widerspruch zu sein, aber es ist es ebenso wenig wie ein unsichtbares Bild. Wir können in unserer Phantasie die Gesichtszüge eines Freundes mehr oder weniger unbestimmt, aber doch deutlich genug sehen, um sie von einem anderen Bilde zu unterscheiden. Durch eine ähnliche Anstrengung der Phantasie können wir uns eine Melodie ins Gedächtniß zurückrufen, ohne sie vor uns hinzusummen oder auch nur eine einzige Schwingung der Luft hervorzurufen [...]“¹²⁶ Und Otto Gruppe macht auf die Untrennbarkeit von Denken und Sprechen aufmerksam, indem er das logische Urteil auf eine verborgene Übertragung zurückführt: „[...] jedes Urtheil besteht wesentlich in einem Vergleich, einer Uebertragung.“¹²⁷

Zweitens aber läuft die Darstellung der Genese der Sprache im Vorfeld der Etymologie auf eine Kritik der Repräsentation hinaus, ganz im Einklang mit Kants Kritik, allerdings mit einer charakteristischen Verlagerung des Augenmerks auf die Sprache. Die Sprache ist keine *Abbildung* der Welt aber sehr wohl ein *Bild*, weshalb man zwischen Bild und Abbildung unterscheiden muss. Die Sprache ist keine Abbildung der Welt, obwohl der sprachliche Laut ein Bild der Empfindungen ist, da (1) der Laut eine Wiedergabe des Empfindungsinhalts in dem von der Empfindungsmaterie verschiedenen Tonmedium ist und (2) das Lautbild unvermeidlicherweise die individuelle Empfindung ‚verallgemeinert‘, indem es ein allgemeines Merkmal derselben auswählt und bezeichnet. So gene-

124 Gerber (1871): 146.

125 *Ibid.*: 262.

126 Müller (1888): 52.

127 Gruppe (1834): 384.

riert die verallgemeinernde Selektion anhand des Lautbilds eine *Vorstellung*, die aus einer Gruppe allgemeiner Empfindungsmerkmale besteht. Schließlich ergibt der Zusammenhang einer Vorstellung und eines Lautbilds eine *Wurzel*. Bereits auf der Ebene der Wurzeln stellt Gerber fest, (1) dass die Sprache die Dinge nicht exakt wiedergibt, sondern selektiv, und damit auf einer Übertragung beruht, namentlich auf der rhetorischen Figur der Synekdoche, und, (2) dass die Abweichung zwischen Bild und Abbild anhand solcher rhetorischer Verallgemeinerung eine *Freiheit* signalisiert, die nicht diejenige des tropologischen Spielraums der Klassik ist, sondern des *menschlichen Bewusstseins*, dessen Ort *außerhalb* des Raumes der Repräsentation ist. Bereits auf der Ebene der Wurzeln ist also die Sprache ein rhetorisches Spiel der *Freiheit des Bewusstseins*, das den Raum der Repräsentation *überschreitet*, und somit eine Kunst, die die Welt nicht abbildet, sondern ein *Bild* von Welt erzeugt. In einem weiteren Schritt entstehen die Wörter aus den Wurzeln, denn im Laufe der Geschichte einer Sprache wendet sich das Lautmaterial der Wurzel, zur Verdeutlichung ihrer Bedeutung, auf sich selbst und zerfällt in unterschiedliche und gegenseitig abgegrenzte Lautkomponente, die in bestimmten Beziehungen zu einander stehen und die je unterschiedliche Vorstellungskomponenten bezeichnen. Schließlich treten die in Wörter auseinander gefächerten Wurzeln in den Satzzusammenhang, in dem erst ihnen eine *bestimmte* Bedeutung zukommt, so dass der Satz zur unumgänglichen Voraussetzung von Bedeutung wird, die unbestimmt bleibt und in ihrer rhetorischen Pluralität verharret, so lange das Wort nicht in einem Satz funktioniert. Diesem Prinzip entnimmt Gerber die Richtlinien einer bescheidenen und prinzipiell unabschließbaren Kunst der Interpretation: „Wie findet man also die Bedeutung eines Wortes? Man wird sie umschreibend andeuten können, wenn man die *möglichen* Verbindungen und Beziehungen erwägt, in welche es eintreten kann, indem man ferner den Sinn in's Auge fasst, welchen es in Ableitungen und bei Zusammensetzungen zeigt; und man wird sich dann immer noch bescheiden müssen doch nur diejenige Bedeutung gefasst zu haben, welche das Wort bis jetzt herausgestellt und entwickelt hat“. ¹²⁸ Die Eindeutigkeit der Wortbedeutung bedarf jedenfalls des Satzzusammenhangs, weshalb der Satz als die kleinste Bedeutungseinheit des Diskurses erscheint. Somit entwickelt Gerber aus der Kritik der Repräsentation eine rhetorische Theorie des Diskurses, die den Weg von der Mehrdeutigkeit der wurzelhaften Übertragungen hin zur Eindeutigkeit der Wörter im Satzgefüge skizziert.

Über diese Konzeption einer rhetorisch konstituierten und rhetorisch verfahrenen Sprache transformiert sich die Kritik der Repräsentation in eine *Kritik der Sprache*, die aus der Natur der Sprache selbst als Kunst und als „bildendes Organ des Denkens“ ¹²⁹ hervorgeht. Denn die Sprache hat ihre Quelle in der Freiheit des menschlichen Bewusstseins und ihre Natur als Kunst setzt die transzendentalphi-

128 Gerber (1871): 343.

129 Siehe *Ibid.*: 146.

losophische Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit voraus. In der Tat muss man deshalb den Tieren das Sprechvermögen absprechen, denen die Freiheit des *Fürsich* nicht zukommt, so dass die bloße Tatsache der Sprache „den Unterschied zwischen Mensch und Thier am genauesten“ darstellt.¹³⁰ Der Ort der Sprache ist also die Freiheit. Und die Kunst der Sprache, die nur dem Menschen zukommt, entwickelt sich als die fortschreitende gegenseitige Durchdringung von Natur und Freiheit.¹³¹ Der gemeinsame Ort von Sprache und Denken ist deshalb das *Transzendente* und insgesamt erscheint die Sprache als ein *Apriori der Erkenntnis*, woraus die Untrennbarkeit von Sprache und Denken, sowie die Unmöglichkeit eines „reinen Denkens“ folgen. „Es giebt also freilich keine allgemeine, absolute Sprachform, aber ebensowenig giebt es eine reine, allgemeine Denkform. [...] Wenn daher in unserer Zeit wissenschaftliche Untersuchungen, welche von blossen Begriffen, Abstraktionen ausgehn, in Misscredit gekommen sind und mit Unglauben aufgenommen werden, wenn empirische Forschung als grundlegend gefordert wird¹³², so ist auch klar, dass, was Kant als „Kritik der reinen Vernunft“ zu untersuchen begann, fortzuführen ist als Kritik der unreinen Vernunft¹³³, der gegenständlich gewordenen, also als *Kritik der Sprache*.“¹³⁴

130 *Ibid.*: 124.

131 „Es ist aber der Mensch solcher Natur, welche sich entwickelt zum Ich, und so auch ist die Sprache eine auf natürlicher Grundlage zur Freiheit sich entwickelnde Kunst – φύσις und θέσις – und dies nicht in einem Neben- und Nacheinander, sondern in beständiger gegenseitiger Durchdringung. – „, [*Ibid.*: 124.]

132 Diese Forderung, die zu den Gerbers zeitgenössischen wissenschaftlichen Normen zählt, offenbart die dispositionelle Macht der von Foucaults Archäologie diagnostizierten (anthropologistischen) Doppelung zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen.

133 Das Postulat einer Fortführung der kantischen Kritik als Sprachkritik steht im engen Zusammenhang mit Gerbers Kennzeichnung der Sprache als ein ‚Vermögen‘ des zwischen der Natur und der Freiheit des Ich schwankenden menschlichen Wesens. Damit weist Gerbers Postulat mit seiner Annahme eines gemischten Status der Sprache zwischen φύσις und θέσις und durchaus im Einklang mit dem ihm zeitgenössischen Wissenschaftsbetrieb die anthropologistische Doppelung auf. Auf der Ebene der archäologischen Disposition heißt dies: Da die Sprache – neben dem *Leben* und der *Arbeit* – zu den drei wesentlichen anthropologistischen ‚Vermögen‘ zählt, muss ihr Status unentschieden bleiben zwischen (1) einem Transzendentalen, insofern sie als ein „Apriori der Erkenntnis“ gilt; (2) und einem Empirischen, insofern sie als eine „unreine, gegenständlich gewordene Vernunft“ erscheint. Wie die übrigen humanwissenschaftlichen Diskurse steht auch Gerbers sprachkritischer Diskurs unter dem dispositionellen Zwang zur Vermischung der von Kant unterschiedenen Ebenen des Transzendentalen und des Empirischen.

134 *Ibid.*: 261f. Vgl. dazu die Fritz Mauthners Bestimmung des Zusammenhangs zwischen Sprachkritik und Kritik der Repräsentation: „Es ist einer der wichtigsten Punkte in der Sprachkritik, daß wir den Zusammenhang oder vielmehr die Zusammenhanglosigkeit zwischen der Wirklichkeitswelt und den Sprachlauten erkennen. Nie und nimmer hat ursprünglich im Sprachlaute etwas gelegen, was zu einem Ding in der Wirklichkeitswelt direkte oder indirekte Beziehung hatte.“ [Mauthner (1923), Bd. 3: 223.] Oder: „Die Sprache kann niemals zur Photographie der Welt werden, weil das Gehirn des Menschen keine ehrliche Camera ob-

Diese Wendung der Kritik der Repräsentation in eine Kritik der Sprache ist dem von Kant hervorgehobenen Trieb zur Metaphysik zuzuschreiben. Dieser laut Kant irreduzible Trieb erzeugt erst die neuartige wissenschaftliche Forderung nach einem *Empirischen* bzw. „Naturgegebenen“¹³⁵, das die Erkenntnis transzendiert, das zur Zielscheibe einer neuartigen Transzendentalanalytik wird und das nichts anderes ist als die Sprache selbst: „Wie wir schon bemerkten, hat aber die Vernunft ihre empirische Existenz lediglich in der Sprache, so dass Kant’s Kritik der reinen Vernunft sich heute zur *Kritik der Sprache* umgestalten wird.“¹³⁶ Der von Kant metaphysisch genannte Hang des Menschen transformiert nach Gerber die Kritik der reinen Vernunft in eine Kritik der „gegenständlich gewordenen“¹³⁷ *unreinen Vernunft*, die als Sprache vorliegt.

Da aber die Sprache eine Kunst der rhetorischen Übertragungen ist, läuft eine Kritik der Sprache auf eine Kritik der sprachlichen Übertragungshandlungen hinaus. Diese Kritik besteht darin, aus dem Gesamtbereich möglicher Übertragungen bestimmte Begriffsgruppen als stringente Allegorien bzw. widerspruchsfreie Zusammenhänge aus Bildern zu isolieren. Dabei bezieht sich Gerber auf Friedrich Albert Langes Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Philosophie: Während die Wissenschaften nach Lange nur Bruchstücke der Wahrheit bieten, offenbart uns die Philosophie das Ganze der Wahrheit, aber als *Bild*. Damit hat die neue Kritik das *Bild* des Wahrheitsganzen zu erstellen, und die neue Philosophie erscheint nicht nur als eine Kritik der Sprache, sondern auch als eine *Poesie der Begriffe*. Auf diese Auffassung Langes, dessen Bedeutung für den jungen Nietzsche bereits erwähnt wurde, stützt sich Gerber im Rahmen seines Projekts der Rhetorisierung von Sprache: „Neuerdings hat F. A. Lange [...] den *Kunst*-charakter der Philosophie besonders betont. Er sagt [...]: ‚So lasse man denn auch die Philosophen gewähren, vorausgesetzt, dass sie uns hinfüro erbauen, statt uns mit dogmatischem Gezänk zu belästigen. Die *Kunst* ist frei, auch auf dem Gebiet der Begriffe [...] Die *Poesie der Begriffe* hat für die Wissenschaft, wenn sie aus einer reichen und allseitigen Bildung hervorgeht, einen hohen Werth. Die Begriffe, welche der Philosoph dieses Schlages erzeugt, sind mehr als todte Rubriken für die Resultate der Forschung; sie haben eine Fülle von Beziehungen zum Wesen unserer Erkenntnis, und damit zum Wesen derjenigen Erfahrung, die uns allein möglich ist [...] In den Relationen der Wissenschaft haben wir Bruchstücke der Wahrheit, die sich beständig mehren, aber beständig Bruchstücke bleiben; in den Ideen der Philosophie und Religion haben wir ein *Bild* der ‚Wahrheit, wel-

scura ist, weil im Gehirn des Menschen Zwecke wohnen und die Sprache nach Nützlichkeitsgründen geformt haben.“ [*Ibid.*, Bd. 1: 48.] Mauthners Arbeit gilt übrigens als die letzte Artikulation des sprachkritischen Diskurses, der somit in den zwanzigsten Jahrhundert ragt, bevor er in den Diskurs des jungen Wittgenstein eingeht, um schließlich in Vergessenheit zu geraten. [Siehe Schmidt (1966), Einleitung.]

135 Siehe *Ibid.*: 279.

136 *Ibid.*

137 *Ibid.*: 262.

ches sie uns ganz vor Augen stellt, aber doch stets ein Bild bleibt, wechselnd in seiner Gestalt mit dem Standpunkt unserer Auffassung.“¹³⁸

Vor dem Hintergrund einer solchen Fortsetzung der kantischen Kritik, der Rhetorisierung der Sprache bei Gerber und Gruppe¹³⁹ und der Poetisierung der Philosophie bei Lange, ereignet sich der Rhetorikdiskurs des jungen Nietzsche, der, über eine Poetisierung der Philosophie hinaus eine Fiktionalisierung der Wissenschaftlichen Wahrheit überhaupt beinhaltet.

Gerbers Sprachdenken setzt die üblichen transzendentalphilosophischen Unterscheidungen (Natur-Freiheit, empirisch-transzendental, phänomenal-noumenal usw.) als evident voraus. Was im Rahmen dieses kritizistischen Diskurses freilich unangetastet bleibt, ist die Trennlinie zwischen Wahrheit und Fiktion, bzw. Wahrheit und „Lüge im außermoralischen Sinne“ in der Terminologie Nietzsches. Diese Trennlinie, die auch der epistemisch bedingten Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Literatur zugrunde liegt, meldet sich beispielsweise in Gerbers Unterscheidung zwischen der Rhetorik (als *Lehre*) und der Ästhetik. Die Rhetorik als Lehre besteht zum Zweck der Verfertigung von Werken der Redekunst. Behandelt sie mitunter auch Werke der Sprachkunst, so betrachtet sie diese „nur als dienende Glieder mit steter Beziehung auf die Gesamtwirkung“¹⁴⁰. Die Rhetorik als Disziplin ist wesentlich auf die *Wirkung* bezogen und deshalb auf die *kommunikative Situation* angewiesen. Die Ästhetik hingegen ist reine interesselose Betrachtung, denn es gibt durchaus eine Dimension der Sprache, die in erster Linie nicht *Wirkung*, sondern reiner *Ausdruck* der sprechenden Subjektivität ist. Gerber untermauert diesen Dualismus anhand eines Zitats aus Herders *Anmerkungen über die Anthologie der Griechen*: „Sollte auch Niemand seine (des Schmerzerfüllten) Seufzer hören oder seine Klagen lesen; genug, sie zerrannen in Tränen, sie athmeten in Worte aus: dadurch erhellte und beruhigte sich die Seele“¹⁴¹; und stützt sich zudem auf Hegels Unterscheidung zwischen einem „Feststellen des Schönen“ und einem „Leiten“ im Hinblick auf das Hervorbringen einer gelungenen Rede.¹⁴² Trotz des Konzepts einer wesentlichen Rhetorisierung der Sprache lässt sich also bei Gerber eine ästhetische Einstellung isolieren, die zugleich eine *wissenschaftliche* ist, insofern sich in ihr die *Wahrheit* des Kunstwerks offenbart. Diese Bestimmung des Ästhetischen entspricht durchaus Hegels Kriterium für den gültigen Akt der Kunstbetrachtung: „Die Kunst lädt uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern, was die Kunst sei, *wissenschaftlich* zu erkennen.“¹⁴³

138 *Ibid.*: 279.

139 Gruppen Einschätzung des Stellenwerts der Metapher signalisiert sein sprachkritisches Anliegen: „Die Metapher ist nicht Schmuck der Rede, sondern Wesen derselben.“ [Gruppe (1855): 193.]

140 Gerber (1871): 78.

141 *Ibid.*

142 *Ibid.*

143 Hegel (1818-1829): 35. (Hervorh. v. Verf.)

Auch bei Otto Gruppe finden sich solche Versuche zur Rettung der Wissenschaft, trotz der von ihm vertretenen rhetorischen Erkenntnistheorie. Gruppens Feststellung eines prinzipiellen Unterschieds zwischen zwei Typen von Übertragung impliziert den faktischen Ausschluss der Literatur aus dem Erkenntnisbetrieb. *Erstens* gibt es für ihn den Typ der Übertragung, der die Grenzen des Sinnvollen überschreitet und eine Aussage jeglichen erkenntniserweiternden Inhalts beraubt. Diesen Typ von Übertragung lässt Gruppe nicht für die Wissenschaft gelten, sehr wohl aber für den Witz, der „bei dem Aufsuchen von Aehnlichkeiten weiter nicht die Obliegenheit [hat], immer Wesentliches und Innerliches zu treffen; ihm gilt das Oberflächliche, Aueßerliche, Zufällige [...] ebenso sehr; oft begnügt er sich in seinem Interesse sogar mit dem bloß Scheinbaren, ja, je gelaunter er ist, mit bloßen Anklängen oder dem zufälligen Uebereintreffen von Worten: Wortspiele darf und wird Witz sich nie nehmen lassen.“¹⁴⁴ *Zweitens* aber gibt es erkenntniserweiternde Übertragungen, die „innerlich begründet[e]“¹⁴⁵ Vergleiche enthalten, so dass sie im Dienste der Erkenntnis stehen können: „Das Resultat und Glück der Untersuchungen wird immer abhängen von der Fruchtbarkeit der gewählten Vergleiche. Nur Vergleiche des innerlich Verwandten können Ertrag geben [...]“¹⁴⁶ Im Namen dieser *wesentlichen* Übertragungen kritisiert Gruppe den Witz, der „zu schnelle Uebertragungen auf ganz Entgegengesetztes“¹⁴⁷ beinhaltet. Daraus ergibt sich, „daß vielen die empirische Wissenschaft zu langweilig, zu trocken, zu geistlos erscheint. Bei diesem Urtheil ist wenigstens soviel ganz richtig, daß schnelle Sprünge das eigenthümliche Feld des Witzes sind, der auf seinem Standpunkt, wo es sich gar nicht um soliden Gedankengehalt handelt, selbst die *contradictio in adjecto* keineswegs zu scheuen hat. Eine gewisse geistreiche, besser gesagt pikante und modische Art sich auszudrücken hat sogar diese Weise ganz besonders in Beschlag genommen, aber wenn sie von da in die neuern Philosophien übergegangen ist, so ändert sich der Maßstab zu ihrer Beurtheilung sogleich, und es wird jetzt erst ganz erhellen, daß wir es hier eigentlich nur mit einer Art von Spiel zu thun haben.“¹⁴⁸ Die zwei von Gruppe unterschiedenen Verwendungen der Metapher schließen sich gegenseitig aus. In den Wissenschaften wird die Tendenz zur Metaphernbildung vom Ernst der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis *begrenzt* und in den Dienst der Erkenntniserweiterung gestellt. In der Literatur hingegen kann sie sich als *freies* Spiel entfalten.

Diese Scheidung der in der Sprache vorkommenden rhetorischen Relationen in zulässige (erkenntniserweiternde) und unzulässige (inhaltsleere, weil willkürliche) Übertragungen verweist auf jene Trennlinie zwischen Wahrheit und Fiktion, die in Nietzsches *Wahrheit und Lüge* gerade in Frage steht. Die Eigenart der Sprachreflexion Nietzsches treibt ihn in zwei scheinbar gegensätzliche Richtun-

144 Gruppe (1834): 452f.

145 *Ibid.*: 453.

146 *Ibid.*: 455.

147 *Ibid.*: 454.

148 *Ibid.*

gen: (1) Er stellt die für die wissenschaftliche Erkenntnis grundlegende Grenzziehung zwischen Wahrheit und Lüge in Frage. (2) Er erprobt – im Rahmen einer fiktionalen Ontologie – eine ‚Erkenntnistheorie‘ unter Umgehung dieser Grenzziehung, womit sich der absolute Stellenwert der Erkenntnis in einen relativen wandelt. Fortan erscheint die Erkenntnis als etwas Kontingentes, und die bloße Tatsache ihres Erscheinens zeigt einen Machtkampf an, in dessen Kontext sie sich durchsetzen musste.

Die Verwischung der Grenze zwischen Wissenschaft und Literatur im ersten Schritt tangiert aber die Wissenschaftlichkeit der im zweiten Schritt erprobten Erkenntnistheorie. Dementsprechend hat Nietzsches paradoxes Unternehmen auch Einwände seitens des ihm zeitgenössischen Wissenschaftsbetriebs eingebracht. Diese Einwände widerspiegeln typischerweise die sprachkritische Zweiteilung von Übertragungen in wissenschaftliche und literarische, und konstatieren, dass bei Nietzsche eben diese Zweiteilung fehle und dass er folglich unentschieden zwischen Wissenschaft und literarisch-künstlerischer Phantastik schwanke. In diesem Sinne beurteilt der Philologe Friedrich Ritschl seinen Zögling Nietzsche: „Es ist wundersam, wie in dem Manne [Nietzsche] geradezu zwei Seelen nebeneinander leben. Einerseits die strengste Methode geschulter wissenschaftlicher Forschung [...] andererseits diese phantastisch-überschwängliche, übergeistreich ins Unverstehbare überschlagend, Wagner-Schopenhauerische Kunstmysterien-Religionsschwärmerei!“¹⁴⁹ Einige Jahrzehnte später schreibt Fritz Mauthner: „Nietzsche wäre mit der Sprache fertig geworden, wenn er zwischen der Sprache als Kunstmittel und der Sprache als Erkenntniswerkzeug deutlich genug unterschieden hätte. Er hat uns keine Sprachkritik geschenkt, weil er sich von seiner eigenen Dichtersprache zu sehr verlocken ließ.“¹⁵⁰

Das erste Zitat ist eine typische Reaktion von Seiten der herkömmlichen (vergleichenden) Philologie, die den wissenspraktischen Lehr- und Forschungshintergrund des Frühwerks von Nietzsche bildet. Wie bereits erwähnt, hat sich Nietzsche das wissenschaftliche Wissen dieser Philologie zunutze gemacht, aber nur um dieses in seinen eigenen Diskurs aufzunehmen und in Frage zu stellen. Das zweite Zitat von Fritz Mauthner¹⁵¹ ist eine für den sprachkritischen Diskurs des 19. Jahrhunderts typische Reaktion, der, trotz seiner Anerkennung der rhetorischen Umwegigkeit und Wirklichkeitsverfälschung von Sprache und trotz aller transzendentalkritischen Sprachskepsis, zögert, die Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Literatur anzutasten, genauer: die Unterscheidung zwischen dem wissenschaftlichen Einsatz von Sprache in Bezug auf eine ‚wirkliche‘ (objektive)

149 Brief an Wilhelm Vischer vom 2. Februar 1873, zit. in „Chronik zu Nietzsches Leben“ in Nietzsche (KSA), Bd. 15: 46f.

150 Mauthner (1923), Bd. 1: 367.

151 Mauthner gilt als der erste Nietzscheleser, der mit der Sprachkritik des jungen Nietzsche Ernst gemacht hat. Siehe Hödl (1997): 13.

Welt und dem literarischen Einsatz von Sprache in Bezug auf sich selbst in Frage zu stellen.¹⁵²

Das Augenmerk des sprachkritischen Diskurses des 19. Jahrhunderts ist also das transzendentalphilosophisch aufgefasste Verhältnis zwischen *Sprache und Erkennen*, das den Gegenstand und den Titel des zweiten Buches von Gerber abgibt.¹⁵³ Beim jungen Nietzsche dagegen verschiebt sich der Problemschwerpunkt auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen *Sprache und Wahrheit*. Mit dieser veränderten Fragestellung verlässt Nietzsche das Terrain transzendentalphilosophischer Sprachreflexion – die letztlich im Banne ihres subjektphilosophischen Ausgangspunkts bleibt, was allein am Titel des dritten Buches von Gerber, *Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung*, sichtbar wird¹⁵⁴ – und eröffnet das sprachphilosophische Feld einer genealogischen Problematisierung von Wahrheit. Die Perspektive einer rhetorischen Erkenntnistheorie verschiebt sich beim jungen Nietzsche zugunsten der Perspektive einer *fiktionalen Ontologie*.

Die präsenstmetaphysischen Grundlagen des sprachkritischen Diskurses treten deutlich zutage in Gruppes Unterscheidung zwischen *Gleichung* und *Vergleichung*, die für seine rhetorische Urteilstheorie konstitutiv ist. Im Rahmen dieser Theorie kommt Gruppe zu dem Schluss, „daß die Urtheile, daß jeder Act des Erkennens auf Uebertragung beruht“¹⁵⁵ und dass „alles Denken und Auffassen [...] letztlich [...] auf Vergleich“ zurückgeführt werden können.¹⁵⁶ Der Akt des Vergleiches endet mit der Freilegung der gemeinsamen Eigenschaften von zwei verschiedenen Wesenheiten, mit der Bestimmung ihrer *Ähnlichkeit* also, womit erst der Prozess der Begriffsbildung einsetzen kann. Wird aber der Vergleich auf eine Gleichung reduziert, so gelangt der Prozess der Begriffs- und Urteilsbildung in die Irre. Darin liegt nach Gruppe die Grundgefahr aller sprachkritisch uninformierten Erkenntnis. Bernstein mag elektrisch sein und sich ähnlich verhalten wie Harz, doch heißt das nicht, Bernstein sei dasselbe wie Harz. Auch wenn zwischen ihnen eine funktionale Analogie besteht, darf man daraus nicht auf ihre Identität schließen. Den Dingen bleibt ihre Differenz erhalten, auch wenn sie vergleichbar erscheinen.¹⁵⁷

152 Dieser Typ von Kritik an einer rhetorischen Theorie, die trotz der ‚Einklammerung‘ der „Gattungsgrenze“ zwischen Wissenschaft und Literatur mit dem Gestus der Erkenntnis auftritt, kehrt gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in Habermas’ Einwand gegen die Dekonstruktion wieder, die er als eine Strategie der „Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“ kennzeichnet: „So wenig wie eine Literaturkritik, die in gewisser Weise den literarischen Prozeß ihrer Gegenstände bloß *fortsetzt*, in Wissenschaft aufgeht, so wenig gehorcht eine im weiteren Sinne literaturkritisch verfahrenende Dekonstruktion großer philosophischer Texte den Maßstäben problemlösender, rein kognitiver Unternehmungen.“ [Habermas (1985): 222.]

153 *Die Sprache und das Erkennen*, Gerber (1884).

154 Gerber (1893).

155 Gruppe (1834): 283.

156 *Ibid.*: 399.

157 *Ibid.*: 37f.

Beim jungen Nietzsche wird die Rangordnung zwischen Vergleichung und Gleichung umgedreht. In einem frühen Fragment aus den Jahren 1872/1873 werden die Vergleichung, das heißt, die Feststellung von Ähnlichkeit, und die Gleichung in der Idee der Metapher zusammengezogen. Damit wird die Gleichsetzung des Verglichenen in der Gestalt der Metapher zur Ausgangstatsache erklärt: „*Metapher* heißt etwas als *gleich* behandeln, was man in einem Punkte als *ähnlich* erkannt hat.“¹⁵⁸ Aus der so bestimmten *Metapher* als Gleichsetzung des Verglichenen ergibt sich in einem weiteren Prozess (des Vergessens) der *Begriff*. Allerdings wird die Unterscheidung zwischen *Metapher* und *Begriff* nicht im Zusammenhang einer Erkenntniskritik eingeführt, die etwa, wie bei Gruppe, die Gefahr der Reduktion von Metaphern auf Begriffe bannen wollte. Vielmehr erscheint bei Nietzsche die Reduktion von Metaphern auf Begriffe als ein unvermeidlicher kultureller Prozess: als ein spontaner und stets wiederholbarer Übergang von Metaphern in Begriffe und umgekehrt. Die Metaphern erstarren zu Begriffen, aus denen erneut Metaphern hervorberechen können. Was bei Gruppe noch als eine logische Gefahr erscheint, wird bei Nietzsche zu einem Machtkampf zwischen zwei gegensätzlichen und unversöhnlichen Wissensdispositionen: einer mythisch-künstlerischen und einer wissenschaftlichen. Damit wandelt sich die bei Gruppe und Gerber zur Sprachkritik erweiterte Erkenntniskritik in eine Genealogie um. Während bei Gruppe die *Gleichung* als eine kritikwürdige Reduktion der Vergleichung erscheint, erweist sie sich in Nietzsches Diskurs als ein Prozess der *Gleichmachung*¹⁵⁹, dessen Endergebnis aber, nämlich die Gleichheit, den Prozess der Gleichmachung in Vergessen geraten lässt und sich, jenseits aller Gleichmachung, als ein Unhistorisches und Ungewordenes präsentiert. Diese Unterschlagung des genealogischen Hintergrunds der Gleichheit wird in *Wahrheit und Lüge* als ein unvermeidliches und immer wiederkehrendes *Vergessen* bezeichnet. Später, in den achtziger Jahren, wird Nietzsche im Umkreis des

158 Nietzsche (KSA), Bd. 7, 19[249]: 498.

159 Entscheidend ist, dass bei Nietzsche der Prozess der Gleichmachung nicht als ein bloß logischer Irrtum bzw. als Abweichung von der Wahrheit erscheint, sondern als eine *positive* Tätigkeit. So kann die Gleichmachung als ein Akt der *Verwechslung* erscheinen, wie es in einem Nachlassfragment wenige Monate vor der Niederschrift von *Wahrheit und Lüge* heißt: „Tropen sind’s, nicht unbewußte Schlüsse, auf denen unsre Sinneswahrnehmungen beruhen. Ähnliches mit Ähnlichem identifizieren [...] Die *Verwechslung* ist das Urphänomen.“ [Nachlassfragment, Nietzsche (KSA), Bd. 7, 19 [217]: 487 [Sommer 1872 – Anfang 1873].] In einem anderen Fragment aus derselben Zeit wird der Vergleich als eine Praxis der *Imitation* gefasst, die nachbildend und identifizierend vorgeht und zur Bildung von Arten und Anerziehung einer zweiten Natur führt: „Das *Nachahmen* ist das Mittel aller Kultur, dadurch wird allmählich der Instinkt erzeugt. *Alles Vergleichen (Urdenken) ist ein Nachahmen*. So bilden sich *Arten*, daß die ersten nur ähnliche Exemplare nachahmen [...] Die Anerziehung einer *zweiten Natur* durch Nachahmung.“ [Nachlassfragment, Nietzsche, (KSA), Bd. 7, 19[226]: 489 [Sommer 1872 – Anfang 1873].]

Gedankens der Ewigen Wiederkehr versuchen, den konstruktiven Prozess der Gleichmachung ethisch und kosmologisch einzubetten.

Die Verschiebung des epistemologischen Augenmerks von der Beziehung *Sprache-Erkennen* auf die Beziehung *Sprache-Wahrheit* im Diskurs Nietzsches ergibt, wie gesagt, eine fiktionale Ontologie, die das Zustandekommen begrifflicher Wahrheit unter diskursiven und politischen Bedingungen erläutern will. Die leitende Frage in *Wahrheit und Lüge* ist nicht mehr die Frage nach der Wahrheit der Erscheinung: „Wie wahr ist die Erscheinung, wie kann man durch die Erscheinung hindurch zur Hinterwelt einer Wahrheit gelangen?“ Oder: „Wie kommt es, das überhaupt etwas erscheint?“ Die Frage betrifft vielmehr die Wahrheit selbst *als Erscheinung*: „Wie kommt es, das es so etwas wie Wahrheit gibt?“ Oder: „Unter welchen Bedingungen kommt es zur Herrschaft einer Wahrheit?“ Aus dieser veränderten Fragestellung in *Wahrheit und Lüge* gehen die Rudimente eines genealogischen Verfahrens hervor, mit dessen Hilfe erläutert wird, wie sich die Metaphern zu Wahrheiten organisieren, womit fortan die Wahrheit selbst, gemäß der berühmten Wendung Nietzsches, als „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen [...]“¹⁶⁰ anzusehen ist. Der neue Stellenwert der Wahrheit als Erscheinung ist aber auf die Entdeckung des ontologischen Raumes der Sprache zurückzuführen, die einer radikalen Transformation des tropologischen Raumes der Klassik und der Einstellung der Allgemeinen Grammatik entspringt. Wir wenden uns jetzt der Freilegung dieses Raumes in *Wahrheit und Lüge* zu.

46. Nietzsches fiktionale Ontologie (*Wahrheit und Lüge*)

46.1 Einleitung

Ob Nietzsches rhetorische Wende in Bezug auf das ‚Innen‘ seines eigenen vorangegangenen Diskurses – im Umkreis der Geburt der Tragödie – bestimmt wird, oder in Bezug auf das ‚Außen‘ seiner Gerber-Lektüre und über Gerber auf den sprachkritischen Diskurs des neunzehnten Jahrhunderts: Entscheidend ist, das es sich um ein epistemisches Ereignis handelt. Dieses Ereignis besteht nicht im plötzlichen Einbruch einer skeptizistischen Wende – weshalb auch die üblichen Zirkelvorwürfe nicht zutreffen¹⁶¹ – sondern in der positiven Entdeckung der

160 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 880.

161 Siehe dazu Anne Tebartz-van Elst, die in der epistemischen Leistungsfähigkeit der Metapher bei Nietzsche einen „Ausweg aus der mit Nietzsches Metaphysikkritik verbundenen Aporie“ sieht, „auf die in der Nietzsche-Forschung immer wieder hingewiesen wurde.“ [Tebartz-van Elst (1994): 111] Besondere Erwähnung findet bei ihr im Zusammenhang des Zirkelvorwurfs Jochem Hennigfeld [Hennigfeld (1976): 445], der fragt, „wie Nietzsches Denken selbst ‚seine Wahr-

Metapher an der Wurzel des Diskurses, sowie des von der Metapher vorausgesetzten Raumes des gleitenden Sinnes, aus dem funktionierende Diskurse hervorgehen können. Unter solche Diskurse fallen natürlich auch wissenschaftliche Diskurse. Diese gehen (a) aus einem Prozess der Reduktion und Kanonisierung der Metaphern, bis sie zu Begriffen erstarrt sind, und (b) aus dem Vergessen dieses Prozesses hervor. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich die genannte ‚Entdeckung‘ des ontologischen Raumes der Sprache beim näheren Hinsehen als eine polemischen Setzung oder Erfindung erweist, die Nietzsche gegen eine wissenschaftlich-reaktive Wissenskultur ins Feld führt. Diesem Einsatz des ontologischen Raumes der Sprache wohnt eine genealogische Wahrheitsauffassung inne, die aus zwei Momenten besteht:

(1) Die Wahrheit besteht nicht einfach als fertige Tatsache im Vorhof einer möglichen Aufnahme durch die Rezeptivität der endlichen menschlichen Erkenntnis. Sie wird vielmehr *produziert*.

(2) der Tatsache der Produktion von Wahrheit geht die Tatsache der Macht voraus, die im zweiten Abschnitt von *Wahrheit und Lüge* als die Rangordnung zwischen Kunst und Wissenschaft erörtert wird.

Im Rahmen dieses doppelten Zusammenhangs entwickelt Nietzsche in *Wahrheit und Lüge* den Ansatz einer fiktionalen Ontologie und, untrennbar davon, einer fiktionalen Erkenntnistheorie.

Im letzten Abschnitt wurde erörtert, wie die Sprachkonzeption des jungen Nietzsche im Rahmen seiner rhetorischen Wende sowohl die Wissenschaftsgläu-

heit ausweisen‘ wollte, ‚wenn Denken sich immer sprachlich‘ vollziehe, ‚die Sprache aber gleichzeitig zur Unwahrheit‘ zwingen.“ [Tebartz-van Elst (1994): 111.] Es geht aber Nietzsche nicht um die Frage, ob es eine Wahrheit gebe oder ob eine gegebene Wahrheit auch erkennbar oder mitteilbar sei, etwa gemäß der sophistischen Figur: *Es ist nichts; auch wenn etwas wäre, wäre es doch nicht erkennbar; und wenn etwas erkennbar wäre, wäre doch diese Erkenntnis nicht mitteilbar*. [„Über das Nichtseiende oder über die Wahrheit“, Fragment 11, Gorgias (2003): 62-73.] Nietzsche bestreitet weder das Gegebensein der Wahrheit, noch ihre Erkennbarkeit. Vielmehr bestimmt er die Wahrheit *positiv* als „ein bewegliches Heer von Metaphern“, so dass sie weder beliebig noch ohne Konsequenz ist, sondern als Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Erkenntnisgegenstände den Charakter einer Überwältigung derselben erhält. Anstelle der herkömmlichen Frage nach der Erkenntnis von Wahrheit tritt die Frage nach der Produktion von Wahrheit, die fortan als eine unumgängliche Voraussetzung von Kultur überhaupt erscheint, allerdings nicht im absoluten Sinne, sondern gemäß der Optik einer *vornehmen* bzw. *aktiven* Perspektive. Diese wesentlich genealogische Auffassung von Wahrheit erhält Nietzsche bis zum Ende seiner schriftstellerischen Laufbahn aufrecht. So trägt er ihre verschiedenen Momente in einem späten Fragment zusammen: „Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, – sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß* abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein *processus in infinitum*, ein *aktives Bestimmen*, *nicht* ein Bewußtwerden von etwas, <das> ‚an sich‘ fest und bestimmt wäre. Es ist ein Wort für den ‚Willen zur Macht‘“ [Nietzsche (KSA), Bd. 12, 9 [91]: 385 [Herbst 1887].]

bigkeit der Philologen, als auch den Kritizismus der „vergessenen Sprachphilosophie“ des neunzehnten Jahrhunderts¹⁶² hinter sich lässt. Darüber hinaus impliziert diese rhetorisch gewendete Sprachauffassung eine Kritik der klassischen Seinsweise der Sprache (Sprache als Medium der Erkenntnis).

Im Teil I der vorliegenden Arbeit wurde herausgestellt, wie das Renaissancewissen zwischen der Sprache als Signatur und als Kommentar ihrer selbst unterscheidet. Demgegenüber unterscheidet das klassische Zeitalter zwischen der Sprache als Medium der Erkenntnis und als logisch-grammatikalische Kritik ihrer selbst, was im Teil II dieser Arbeit genauer erarbeitet wurde. In beiden Wissenssystemen wird eine Gattungsgrenze gezogen zwischen der Sprache in Bezug auf eine nichtsprachliche Welt und der Sprache in ihrem Selbstbezug, womit allerdings keineswegs die Einheit des Wissens und der Seinsweise der Sprache in Abrede gestellt wird. In den Wissensepochen der Renaissance und der Klassik führt die Gattungsgrenze zwischen den beiden Wesensarten der Sprache nicht zu einer Spaltung des Diskurses. Werden einerseits auch die genannten Wesensarten der Sprache erst anhand der Grenze unterscheidbar, so können sie sich andererseits nur *über die Grenze* zu einander verhalten, das heißt: sich gegenseitig ergänzen und damit die einheitliche Seinsweise der Sprache sichtbar machen. In der Epoche des Menschen dagegen ist anstelle der Gattungsgrenze zwischen den Wesensarten der Sprache eine vierfache Zerstreuung der Sprache zu verzeichnen, sowie eine wesentliche Spaltung des Diskurses¹⁶³ in (a) einen wissenschaftlichen Diskurs, bei dem die Sprache als *Objekt*, als *Form*, als *Ausdruck* auf ein Nichtsprachliches bezogen ist, und (b) einen literarischen Gegendiskurs, bei dem die Sprache von der Repräsentation losgelöst und nur noch auf sich selbst bezogen ist.

Die Radikalität des jungen Nietzsche besteht nun darin, dass er die Grenze zwischen Wissenschaft und Literatur/Mythos auf die grundlegendere Trennlinie zwischen Wahrheit und Lüge zurückführt, die aber im Lichte des Auftauchens des ontologischen Raums der Sprache ihren prinzipiellen Status einzubüßen hat. In diesem Raum kann sich (a) die Sprache sammeln, insofern sich ihre anthropologistisch zerstreuten Seinsweisen zu einer Rangordnung organisieren; und (b) die Trennlinie zwischen Wahrheit und Lüge erst in Abhängigkeit von einer solchen Rangordnung herausbilden. Der ontologische Raum der Sprache ermöglicht also einerseits die *Wiederkehr des Diskurses*, das heißt, der Sprache in der Einheit ihrer Seinsweise; und andererseits eine *Genealogie der Wahrheit*. Damit impliziert das bloße Auftauchen des ontologischen Raumes der Sprache eine Überschreitung des anthropologistischen Wissens, ohne jedoch eine Rückkehr zum klassischen Sprachverständnis einzuschließen. Zur Überschreitung des anthropologistischen Wissens gehört im Gegenteil eine Zurückweisung der vier theoretischen Segmente der Allgemeinen Grammatik, die der sprachphilosophische Dis-

162 Siehe Schmidt (1966). Siehe auch Anm. 71 dieses Exkurses.

163 Siehe den Schlussabschnitt vom Teil II, Abschnitt 18 dieser Arbeit.

kurs des jungen Nietzsche auf unausdrückliche Weise und als Vorbereitung seiner fiktionalen Ontologie unternimmt.

Es wurde in diesem Exkurs bereits auf den „tropologischen Freiraum“¹⁶⁴ hingewiesen, der im klassischen Zeitalter den diskursiven Ort der Literatur abgegeben hat und prinzipiell begrenzt war durch die Gegebenheit von *Namen*, die vom *telos* einer nie realisierten aber vorausgesetzten universalen Sprache herrührten. Der tropologische Raum umgab die universellen Namen der Dinge als ihr von Redefiguren gegliederter Bedeutungshof. Innerhalb dieses Hofes konnte sich die klassische Literatur als eine Kunst der Benennung und Umbenennung der Dinge entfalten, ohne jedoch ins Uferlose zu geraten: „Die Kunst der Sprache war eine Art, ‚Zeichen zu machen‘ – irgendeine Sache zu bedeuten und gleichzeitig um diese Sache herum Zeichen zu disponieren: eine Art also, zu benennen und dann in einer gleichzeitig demonstrativen und dekorativen Verdoppelung diesen Namen gefangen zu nehmen, ihn einzuschließen und ihn zu verbergen, ihn seinerseits durch andere Namen zu bezeichnen, die dessen aufgeschobene Präsenz, sein zweites Zeichen, seine Figur, sein rhetorischer Apparat waren.“¹⁶⁵ Des Weiteren war davon die Rede, dass der Zusammenbruch des Diskurses am Ende des klassischen Zeitalters zu einer Entgrenzung des tropologischen Freiraums führte. Denn die Zerstreuung der Sprache in der Epoche des Menschen bewirkte das Verschwinden sowohl der ehemals vorausgesetzten universalen und idealen Sprache, als auch der von ihr eingesetzten Namen, die bis dahin den tropologischen Raum begrenzt hatten. Im Folgenden zeigen wir anhand einer archäologisch informierten Lektüre, wie in *Wahrheit und Lüge* die metaphysischen Grundlagen der Allgemeinen Grammatik punktuell zurückgewiesen werden und wie die damit einsetzende Entgrenzung des tropologischen Raumes den ontologischen Raum der Sprache auftauchen lässt, womit die Grenzen des anthropologischen Wissens überschritten werden und der Diskurs im Element der ontologischen Einheit der Sprache wiederkehren kann.

Das Ereignis der rhetorischen Wende beim jungen Nietzsche hat also, wie gesagt, einen zweifachen Effekt: (1) die Entgrenzung des tropologischen Raumes, die eine *Überschreitung des klassischen Wissens* impliziert; und (2) das Auftauchen des ontologischen Raumes der Sprache (als Bedingung der erneuten Sammlung der Sprache), womit eine *Überschreitung des anthropologistischen Wissens* stattfindet. Im Folgenden sind diese zwei Effekte in Augenschein zu nehmen. Zuvor aber soll der fiktionale Charakter der in *Wahrheit und Lüge* konzipierten Erkenntnis herausgestellt werden.

164 Siehe auch Kapitel 5 Abschnitt 11.1 dieser Arbeit.

165 OD: 76/MC: 58 (m).

46.2 Die Fiktionalisierung der Erkenntnis

Gleich zu Beginn von *Wahrheit und Lüge* wird der fiktionale Status der Erkenntnis eingeführt, zur Vorbereitung einer rhetorischen Kritik der Repräsentation und der damit verknüpften Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik und ihrer vier Theorien des *Verbs*, der *Artikulation*, der *Designation* und der *Derivation*.

Der Text beginnt wie eine Fabel¹⁶⁶ und bedient sich einer Reihe von Metaphern, so dass bereits seine ersten Sätze eine Art performativer Bestätigung der Generalthese von der irreduziblen Metaphorizität der Erkenntnis bilden. Gleich im ersten Satz wird nämlich anhand des Distanzierungseffekts der verwendeten Metaphern eine unermessliche *räumliche* Ferne eröffnet, in die die philosophischen Evidenzen von Mensch und Erkenntnis zu stellen sind. Der Text setzt also nicht im Modus einer Erkenntnistheorie ein, sondern eines Erkenntnismärchens, das die Erkenntnis als eine *Erfindung* präsentiert: „In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden.“¹⁶⁷

Der Ausgangspunkt von Nietzsches fiktionaler Erkenntnistheorie ist also eine *fiktionale* Bestimmung der Erkenntnis *als Fiktion*, die, so der weitere Text, die „hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘“¹⁶⁸ dauert. So wie, gemäß der Generalthese des Textes, die Metaphern immer wieder zu Begriffen erstarren, so „erstarrt“ auch das ferne Gestirn am Ende dieser Minute, die zudem noch als die verlogenste zu gelten hat, da sich in ihr die *Lüge der Wahrheit* von der *Lüge im Allgemeinen* absondert und dieser gegenübertritt. Allerdings werden

166 Wir verwenden die Ausdrücke Fabel und Fiktion im Sinne komplementärer Kategorien, so wie diese in Foucaults Text über Jules Vernes vorkommen. Da wird die Fabel als die erzählte Geschichte bestimmt und die Fiktion als das Regime oder Praxis der Erzählung [Siehe „Die Fabel hinter der Fabel“, Foucault (1966), *Schriften I*, Nr. 36: 654 f.]

167 Nietzsche (KSA), Bd. 1: 875. Dieser Satz ist Teil eines längeren Selbstzitats, denn er kommt bereits in einem älteren Text vor, in dem allerdings diese Worte samt ihrer Metaphernkette nicht eigens ausgesprochen, sondern, gleichsam zum Schutz des Verfassers, einem Dämon in den Mund gelegt werden. Es handelt sich um den kleinen Text „Ueber das Pathos der Wahrheit“, die erste der „Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern“, die Nietzsche zu Weihnachten 1872 als Geschenk für Cosima Wagner verfasste. [Nietzsche (KSA), Bd. 1: 755-760.] Etwa sechs Monate später, in *Wahrheit und Lüge*, erscheinen die anfänglichen Distanzierungsmetaphern ohne den Bezug auf eine dämonische Quelle, womit sie erst die Funktion einer performativen Bestätigung der Generalthese des Textes ausüben können. Anstelle der dämonischen Subjektivität ist ihre Quelle ein neutrales „Jemand“ geworden: „So könnte Jemand eine Fabel erfinden [...]“ [Nietzsche (KSA), Bd. 1: 875.] Siehe weiter unten.

168 *Ibid.*

selbst diese Angaben in einem weiteren Schritt als bloße Fabel ausgewiesen, die nicht hinreicht, selbst die *Wahrheit einer Genealogie der Wahrheit* zum Ausdruck zu bringen. Sie sind nicht mehr als eine *scheiternde* Illustration der Lage der Erkenntnis und lassen sich als solche zwar der Erfindungskunst eines Urhebers zuschreiben, aber *nur im Konjunktiv*: „So *könnte* Jemand eine Fabel erfinden und *würde* doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt [...]“. ¹⁶⁹ Selbst dieser Satz aber, der über den Fabelcharakter solcher Angaben aufzuklären scheint, soll ihrerseits lediglich die ungebrochene Macht der Fiktion illustrieren. Denn: Noch bevor er beendet ist, biegt er erneut in die Fabel ein, um diesmal den menschlichen Intellekt in eine *zeitliche* Ferne zu rücken: „[...] es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.“ ¹⁷⁰

Anhand des Distanzierungseffekts der Fabel und ihrer Metaphern wird also in einem ersten Schritt der kosmische *Ort* der Erkenntnis in einen fernen Winkel des Weltalls gerückt. In einem zweiten wird die kosmische *Dauer* der Erkenntnis in eine ferne und verlorene Minute gebannt, die zwar als „die hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘“ ¹⁷¹ einen herausragenden Stellenwert hat, letztlich „aber doch nur eine Minute“ ¹⁷² ist. Die Pointe dieser anfänglichen Ausführungen ist: Die Erkenntnis, die keine ihr vorausgehende Realität *repräsentiert*, sondern Realität *fingiert* und somit Fabeln zum Inhalt hat, ist selbst eine Erfindung. Sie ist weder eine wirkliche Kraft, noch ein Vermögen, sondern ihrerseits Produkt einer fiktionalen Tätigkeit wie ihre eigenen Inhalte.

Im engen Zusammenhang mit der Fiktionalität der Erkenntnis wird das Motiv der Kontingenz bzw. ‚Endlichkeit‘ des menschlichen Intellektes eingeführt, womit auch die Kontingenz der Begriffe dieses Intellektes einhergeht. Während im klassischen Zeitalter die Begriffe – das heißt in der Hauptsache die ‚wahren Namen‘ – Wesen, Mitte und Grenze des tropologischen Raumes bildeten, zeugen sie beim jungen Nietzsche von der Perspektive eines endlichen Intellektes, dem Attribute wie „kläglich“, „schattenhaft“, „flüchtig“, „zwecklos“ und „beliebig“ ¹⁷³ zukommen. Als Erzeugnisse eines kontingenten Intellektes müssen die Namen selbst als kontingent erscheinen. Sie erscheinen nicht mehr, wie im Rahmen des klassischen Diskurses und seiner ursprünglichen Wurzeln, als ideale Wesen und somit als absolut. Vielmehr sind sie schwankende und relative Interpretationen, die sich als Momente einer welterzeugenden metaphorischen Tätigkeit zu einem Spinnennetz lebensförderlicher Illusionen verbinden. Mit dem Motiv der Endlichkeit des Intellektes wird die Bewegung der Entgrenzung des tropologischen Raums in Gang gesetzt.

169 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)

170 *Ibid.*

171 *Ibid.*

172 *Ibid.*

173 *Ibid.*

Zur Fiktionalität der Erkenntnis und zur Endlichkeit des Intellekts gehört, dass diesem die Fähigkeit zur Transzendenz abzusprechen ist: „Denn es gibt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Ezeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten.“¹⁷⁴ Die Endlichkeit des Intellekts und das Fehlen eines Vermögens zur Transzendenz lassen auf den irreduziblen Anthropomorphismus der Erkenntnis und damit auf die ‚wesentliche‘ Metaphorizität des Diskurses ‚schließen‘. Denn die Abwesenheit von Transzendenz, das heißt, die Abwesenheit eines über sich selbst Hinausweisens führt zu einer ‚wesentlichen‘ Selbstbezüglichkeit des endlichen Erkennens. Die Endlichkeit des Intellekts bringt mit sich, dass die menschliche Erkenntnis auf einem irreduziblen Anthropomorphismus beruht, das heißt, auf einer unvermeidlichen *Übertragung* menschlicher Verhältnisse auf die unbekannten Gegenstände der Erkenntnis. Bereits auf dieser anfänglichen Stufe ihrer Entfaltung impliziert die Idee der Erkenntnis als anthropomorpher Übertragung den Einsatz von Tropen und ein unvermeidliches „Als-Ob“: „[...] als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten.“ Der Anthropomorphismus der Erkenntnis legt einen wesentlich *rhetorischen* Charakter der Sprache nahe, womit die bereits besprochene und Gerbers Werk entnommene Aussage in der Rhetorikvorlesung zum Ausdruck kommt: „In summa: die Tropen treten nicht dann u. wann an die Wörter heran, sondern sind deren eigenste Natur. Von einer ‚eigentlichen Bedeutung‘, die nur in speziellen Fällen übertragen würde, kann gar nicht die Rede sein.“¹⁷⁵

All dies kann als die Freilegung des immanenten Fiktionalismus der kantischen Kritik bewertet werden. Gleichzeitig mit dem Aufkommen des Neukantianismus und fast vier Jahrzehnte vor der Erstveröffentlichung von Hans Vaihingers neukantischer Theorie der Fiktion hat der junge Nietzsche die äußerste Konsequenz aus der kantischen Repräsentationskritik gezogen: die Konsequenz eines epistemologischen Fiktionalismus und einer fiktionalen Ontologie. Allerdings nötigt ihn gerade diese Konsequenz, den transzendentalphilosophischen Diskurs zu verlassen und den Weg einer Genealogie anzutreten, die ihm dazu verhelfen soll, die Wahrheit – in ihrer ‚wesentlichen‘ Verknüpfung mit Moral und Macht – als eine historische *Erscheinung* aufzuweisen.

Deshalb sieht sich der junge Nietzsche angehalten, die Fiktion der Erkenntnis nicht von ihrer Wahrheitstauglichkeit, sondern ihrer *Wirkung* her zu bedenken. Mit ihrer (genealogisch aufzuschlüsselnden) Tätigkeit der Wahrheitsproduktion bewirkt die Erkenntnis ein „Aufschwellen“¹⁷⁶ des Daseins und eine Selbstaufwertung des Erkennenden. Die Kraft des Erkennens wirkt als eine *Kraft der Eitelkeit* auf unser *Ethos* und verleiht dem Dasein so etwas wie ein

174 *Ibid.*

175 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 427.

176 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 875.

ontologisches Gewicht¹⁷⁷, um uns zum Leben zu verführen und im Leben zu erhalten. Denn der Intellekt ist „doch gerade nur als Hilfsmittel den unglücklichsten [...] Wesen beigegeben [...], um sie eine Minute im Dasein festzuhalten; aus dem sie sonst, ohne jene Beigabe, so schnell wie Lessings Sohn zu flüchten allen Grund hätten.“¹⁷⁸ Dabei ist zu beachten, (a) dass die Selbstaufwertung des Erkennenden nicht als eine *Verfälschung* in Bezug auf einen letztgültigen Wert zu fassen ist, sondern eher als eine *Differenz* oder *Steigerung* in Bezug auf einen augenblicklichen und vorläufigen Wert und (b) dass die Eitelkeit folglich nicht in denunziatorischer Absicht genannt, sondern als positive Kraft bestimmt wird.

Der Effekt der Wertsteigerung (des Erkennenden), der von dem Intellekt und der Kraft der Eitelkeit herrührt, ist auch ein Effekt der Umkehrung oder Umwertung der Werte. Er beinhaltet, dass der Mensch als das Wesen mit dem geringsten Wert, als das „unglücklichste [...] delikateste [...] vergänglichste [...] Wesen“¹⁷⁹, den Mittelpunkt des Universums abzugeben scheint und dass der Philosoph sogar meint, „von allen Seiten die Augen des Weltalls teleskopisch auf sein Handeln und Denken gerichtet zu sehen.“¹⁸⁰ Der Intellekt versteht die Menschen mit einem merkwürdigen und lebenserhaltenden „Hochmuth“¹⁸¹, der sie über den Wert des Daseins täuscht und der Daseinsdauer der Gattung der Erkennenden erst den Charakter der „hochmüthigsten und verlogenensten Minute“¹⁸² verleiht.

Diese Verbindung aus Eitelkeit und Intellekt erscheint als die Kulmination einer langen, evolutionsgeschichtlich motivierten Praxis der *Verstellung*, durch die „die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu

177 Später wird Nietzsche – ganz im Sinne dieses Verhältnisses zwischen Erkennen und Dasein – feststellen, dass der Gedanke der Ewigen Wiederkunft dem Dasein Gewicht, sogar das „größte Schwergewicht“, zu verleihen vermag. [Siehe „Das größte Schwergewicht“ in *Die fröhliche Wissenschaft* (341), Nietzsche (1882): 570.] Vgl. dazu Heideggers Anmerkung: „Für das Mitteninnestehen im Seienden im Ganzen soll der Gedanke der ewigen Wiederkunft ein ‚Schwergewicht‘, d.h. bestimmend sein.“ [Heidegger (1937): 20.]

178 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 875. Die Anspielung „Lessings Sohn“ bezieht sich auf einen Brief Lessings an seinen Freund J. J. Eschenburg [siehe Nietzsche (KSA), Bd. 14: 113] anlässlich des Todes seines Sohnes gleich nach der Geburt. Darin bescheinigt Lessing seinem Sohn Verstand, da er es verstanden hatte, die erste Gelegenheit zu ergreifen und sich gleich davonzumachen. Nietzsche zitiert hier also gerade eine Aussage, in der Lessing den Verstand als die umgekehrte Kraft behandelt, die, im Gegensatz zum Intellekt in Nietzsches Sinne, uns dazu führen müsste, aus dem Leben zu scheiden, statt uns zum Dasein zu verführen.

179 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 876.

180 *Ibid.*: 875-876.

181 *Ibid.*

182 *Ibid.*: 875.

führen versagt ist.“¹⁸³ Als Lebenserhaltungsmittel ist der Intellekt somit in eine Naturgeschichte tierischen Lebens einzubetten. Wo keine Muskelkraft verfügbar ist, da setzt die Kunst der Verstellung ein, die dazu führt, dass die augenblicklichen Verhältnisse verschleiert werden, die augenblickliche Schwäche und Harmlosigkeit nicht erkannt werden. Die Naturgeschichte der Erkenntnis beginnt also mit einem großen Bluff: mit der Überlebensstrategie eines schwachen Tieres, mit dem strategischen Akt, *nicht erkennen zu lassen*, womit der Intellekt gleichsam geboren wird. Damit betreibt Nietzsche bereits auf dieser frühen Stufe seines Denkwegs eine Genealogie der Erkenntnis. *Er unternimmt eine heterologe Herleitung der Erkenntnis aus einer strategischen Situation und damit aus ihrem Anderen.*

Die Verstellungskunst des Intellekts ist bei den Menschen wirksam (a) als eine *wesentliche Verfälschung der Wahrnehmung*, die sie mit lebenserhaltenden Illusionen nährt¹⁸⁴ und (b) als *Traum*, in dem sie sich „ein Leben hindurch [...] belügen“¹⁸⁵ lassen. Im Element einer universellen Täuschung kommen also Traum und Wahrnehmungswirklichkeit überein, sie sind beide Praktiken der Verstellung. Allerdings beziehen sie unterschiedliche Positionen in einer Rangordnung, in der der Traum den höheren Rang genießt. Darin steckt gewissermaßen der Antikartesianismus dieser fiktionalen Erkenntnistheorie. Bei Descartes ist der Traum von den Repräsentationen ableitbar, die das Wachsein konstituieren: „Sei es denn: wir träumen! Mögen wirklich alle jene Einzelheiten nicht wahr sein [...] so muss man fürwahr doch gestehen, das während des Schlafes Gesehene verhalte sich gleichsam wie gemalte Bilder, die nur nach dem Muster wahrer Dinge sich abmalen konnten [...]“¹⁸⁶ Der Traum ist bei Descartes dem Wachsein untergeordnet. Bei Nietzsche hingegen ist der Traum, verstanden als das freie Spiel der Metaphern, dem Wachsein, samt seiner Logik und Wissenschaft, seinen Begriffen und seiner Wahrheit, neben- oder gar übergeordnet. Zur Veranschaulichung dieser Idee führt er das Beispiel des mythischen Alltags der frühen Griechen, der daraus, dass selbst im Wachsein das freie Spiel der Metaphern nicht ganz ausbleiben konnte, seinen traumartigen Charakter bezog: „Der wache Tag eines mythisch erregten Volkes, etwa der älteren Griechen, ist durch das fortwirkende Wunder, wie es der Mythos annimmt, in der That dem Träume ähnlicher als dem Tag des wissenschaftlich ernüchterten Denkers. Wenn jeder Baum einmal als Nymphe reden oder unter der Hülle eines Stieres ein Gott Jungfrauen wegschleppen kann, wenn die Göttin Athene selbst plötzlich gesehen wird, wie sie mit einem schönen Gespann in der Begleitung des Pisistratus durch die Märkte Athens fährt – und das glaubte der ehrliche Athener – so ist in jedem Augenblick, wie im Traume, alles möglich, und die ganze Natur umschwärmt den Menschen, als ob sie nur die Maskerade der Götter wäre, die sich nur einen

183 *Ibid.*: 876.

184 *Ibid.*

185 *Ibid.*: 876f.

186 Descartes (1915): 13.

Scherz daraus machten, in allen Gestalten den Menschen zu täuschen.“¹⁸⁷ Kants Entdeckung der Erkenntnis stiftenden Leistung des Subjekts wird hier radikalisiert und überschritten. Bei Kant ist die Erkenntnis ein Zusammenspiel der Rezeptivität (Sinnlichkeit) und der Spontanität (Verstand). Im Rahmen von Nietzsches Rhetorisierung und Fiktionalisierung der Erkenntnis entfällt diese Unterscheidung, so dass die Sinnlichkeit selbst als Kraft der Spontanität erscheint und darüber hinaus als eine strategische Kunst der Verstellung im Interesse der Lebenserhaltung.

Als Verstellung und Täuschung aber erweist sich die Erkenntnis an ihrem Ansatzpunkt als Selbsttäuschung und prinzipielle Unkenntnis des Menschen in Bezug auf sich selbst: „Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipiren? Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen! Sie warf den Schlüssel weg: und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Woher in aller Welt, bei dieser Constellation, der Trieb zur Wahrheit!“¹⁸⁸

Als eine erste Antwort auf diese Frage führt Nietzsche die Wahrheit auf den Herdentrieb zurück, der mit dem Überlebenstrieb eines schwachen Tieres zusammenhängt. Er bestimmt die Wahrheit als die Notwendige und darum auch *notwendige* Form einer Verbindlichkeit, die zur Überwindung von „Noth und Langeweile“¹⁸⁹ und damit zur Bildung der Herde dient. Die Haltung des Wahrhaftigen besteht in der Befolgung einer rhetorischen Konvention und diejenige des Lügners (im *moralischen* Sinne) im Konventionsbruch. Die konventionell erlaubten Metaphern, die als wahr anerkannt werden, dienen dem Überleben der Herde. Die Lüge hingegen gefährdet die Herde: In ihr wird die Konvention und das dem Überleben dienliche *Gesetz* subvertiert. Wenig später wird Nietzsche in seiner Vorlesung über die antike Rhetorik ebenfalls die Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer figurativen *Rede* auf den „Geschmack der Vielen“, das heißt, auf den Willen der Herde und die daraus hervorgehende Konvention zurückführen: „Eigentlich ist alles Figuration, was man gewöhnliche Rede nennt. Die Sprache wird geschaffen von einzelnen Sprachkünstlern, festgestellt aber dadurch daß der Geschmack der Vielen eine Auswahl trifft. Die einzelnen Wenigen reden *σχήματα*, ihre *virtus* vor Vielen. Dringen sie nicht durch, so beruft sich

187 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 887f.

188 *Ibid.*: 877.

189 *Ibid.*

Jeder ihnen gegenüber auf den usus u. spricht von Barbarismen u. Solöcismen. Eine Figur, welche keine Abnehmer findet, wird Fehler. Ein von irgendeinem usus angenommener Fehler wird eine Figur.“¹⁹⁰ Aber auch die herkömmliche (metaphysische) Unterscheidung zwischen einer eigentlichen und einer tropischen Bedeutung der *Wörter* wird unter Rückgriff auf die Konvention zurückgewiesen: „[...] wenn wir die Übertragungen mit den eher gebräuchlichen Ausdrücken vergleichen können, erscheint die Übertragung als freies Kunstschaffen, die usuelle Bezeichnung als das ‚eigentliche‘ Wort.“¹⁹¹ Da nun die Trennlinie zwischen Wahrheit und Lüge unlösbar verknüpft ist mit der gewohnheitsmäßigen Grenzziehung zwischen einem ‚natürlichen‘ und einem ‚rhetorischen‘ Gebrauch der Sprache, erhält die Wahrheit einen abgeleiteten Status gegenüber der Lüge, sobald es zu einer Entgrenzung des Spielraums der Rhetorik – archäologisch gesprochen, des tropologischen Raums – und daraufhin zur Feststellung der durchgängig rhetorischen Natur der Sprache kommt.

Somit ergibt der Rückgriff auf die Konvention eine erste Bestimmung von Wahrheit¹⁹², wonach die Wahrheit „eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge“¹⁹³ ist, so dass „die Gesetzgebung der Sprache auch die ersten Gesetze der Wahrheit“ gibt. Denn „es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge“.¹⁹⁴

190 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 427.

191 *Ibid.*: 443.

192 Da Nietzsches Umgang mit dem Begriff der Wahrheit eine polemische ist, scheint es nicht ratsam, in *Wahrheit und Lüge* so etwas wie ein implizites Vorverständnis von Wahrheit zu suchen, sondern sich strikt an die im Text tatsächlich ausformulierten Bestimmungen von Wahrheit zu halten. Als problematisch erscheint deshalb Anthonie Meijers Vorstellung, in *Wahrheit und Lüge* seien drei unterschiedliche Bedeutungen von „Wahrheit“ im Spiel, die dann alle Nietzsche selbst als seine ‚Kreationen‘ zu unterstellen seien: „Erstens meint die Wahrheit die Korrespondenz mit einer Welt an sich (Wahrheit im außermoralischen Sinne). Zweitens ist Wahrheit die verbindliche Bezeichnung der Dinge, die durch soziale Konventionen festgelegt ist (Wahrheit im moralischen Sinn). Und drittens meint Wahrheit das, was angenehme, lebenserhaltende Folgen hat. Es könnte sein, daß Nietzsche immerfort versuchte, analoge Bedeutungen zu kreieren, um sich der eindeutigen und endgültigen Interpretation und damit Festlegung seiner Philosophie zu entziehen.“ [Meijers (1988): 390.] Die erste dieser Fassungen von Wahrheit ist eine adäquationstheoretische und repräsentationalistische, so dass sie nicht Nietzsches eigene sein kann, da die ganze transzendentalphilosophische und rhetorische Kritik der Repräsentation in *Wahrheit und Lüge* gerade gegen sie gerichtet ist. Die zwei weiteren Bedeutungen von Wahrheit dagegen lassen sich zwar Nietzsche unterstellen. Allerdings handelt es sich dabei nicht um wirklich unterschiedliche Bestimmungen, sondern eher um verschiedene Aspekte einer einzigen Auffassung von Wahrheit, da die konventionelle Bezeichnung der Dinge nicht völlig beliebig, sondern auf die Bildung der Herde und auf die damit verbundenen „angenehmen“ und lebenserhaltenden Folgen abgestimmt ist.

193 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 877.

194 *Ibid.*

Die (moralische) Verpflichtung, die Wahrheit zu sagen, ist die „Verpflichtung, nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen.“¹⁹⁵ Das heißt: Die Frage nach der Verpflichtung zur Wahrheit ist untrennbar von einer Herdenmoral. Erst eine ‚außermoralische‘ Perspektive, die Nietzsche später als eine *aktive* oder *vornehme* Perspektive bestimmt, vermag diese Verbindung zwischen Erkenntnistheorie und Moral sichtbar zu machen. Sichtbar wird dabei auch die Tatsache, dass und wie diese Verbindung in Vergessenheit gerät: „Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben *durch diese Unbewusstheit*, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit. An dem Gefühl, verpflichtet zu sein, ein Ding als roth, ein anderes als kalt, ein drittes als stumm zu bezeichnen, erwacht eine moralische auf Wahrheit sich beziehende Regung: aus dem Gegensatz des Lügners, dem Niemand traut, den alle ausschliessen, demonstriert sich der Mensch das Ehrwürdige, Zutrauliche und Nützliche der Wahrheit.“¹⁹⁶ Das heißt: (1) Die Voraussetzung des Gefühls der Wahrheit ist das Vergessen der metaphorischen Herkunft der Wahrheit, genauer: das Vergessen und die Sedimentierung des ontologischen Raums des gleitenden Sinnes. (2) Die Wirkung des Gefühls der Wahrheit ist moralisch, nämlich die Errichtung einer Rangordnung zwischen der Wahrheit und der Lüge und, in Abhängigkeit davon, zwischen dem Wahrhaftigen und dem Lügner.

46.3 Kritik der Repräsentation und Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik

Wird aber die Wahrheit als eine verbindliche und herdenbildende Bezeichnung der Dinge bestimmt, so wird gleich im nächsten Schritt, unter dem Einsatz des Satzes vom Grund, die Unmöglichkeit einer absoluten Bezeichnung von Außenwelt dargelegt. In der Darlegung dieser Unmöglichkeit liegt das entscheidende Stück dieser rhetorischen Repräsentationskritik, die, ganz im Einklang mit den Ansätzen von Gerber und Gruppe, die Gestalt einer Sprachkritik annimmt und – beim näheren Hinsehen – die Züge einer unausdrücklichen Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik und ihrer vier Sprachtheorien offenbart: der Theorien der *Designation*, des *Verbs*, der *Artikulation* und der *Derivation*.

Im letzten Abschnitt war zu sehen, dass beim jungen Nietzsche die Wahrheit zunächst von ihrer (herdenbildenden) *Wirkung* her bestimmt wird: als sprachliche Konvention, in der die „Gesetzgebung der Sprache“ und die „ersten Gesetze der Wahrheit“ zusammenfließen.¹⁹⁷ Wird nun diese Konvention daraufhin überprüft,

195 *Ibid.*: 881.

196 *Ibid.*

197 Die Konvention fixiert das, „was von nun an ‚Wahrheit‘ sein soll d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und *die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit*: denn

ob in ihr ein „adäquate[r] Ausdruck aller Realitäten“¹⁹⁸ vorliegt, meldet sich so gleich das kantische *Ding an sich* und zugleich auch das, was in der vorliegenden Arbeit unter dem (archäologischen) Titel „Trübung der Repräsentation“¹⁹⁹ behandelt worden ist.

Nietzsches Besprechung des *Dinges an sich* will jedoch weder bloß auf den kantischen Hintergrund aufmerksam machen, vor dem sich seine sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Erörterungen entfalten, noch auch nur auf die Trübung der Repräsentation als das Schwellenereignis der anthropologistischen Wissens epoche. In letzter Konsequenz will er den *unvermeidlichen* Anthromorphismus der Repräsentation aufzeigen²⁰⁰: „Das ‚Ding an sich‘ (das würde eben die reine folgelose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die *Relationen der Dinge zu den Menschen* [...]“²⁰¹ Die Trübung der Reprä-

es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen [...]“ [*Ibid.* (Hervorh. v. Verf.).] Diese Figur einer gleichzeitigen Geburt von Grammatik und Logik aus der Konvention ist auch in Foucaults „Archäologie des Schweigens“ in *Wahnsinn und Gesellschaft* wirksam, wo es um die Geburt der Sprache aus einer ursprünglichen Geste der Zurückweisung geht. Danach konstituiert sich die Sprache der Vernunft, aus der sich auch Geschichte zusammensetzt, auf Grund der Loslösung gegenüber einem ursprünglichen, sinnlosen, gesetzlosen Lärmen der Sprache. Später, in seinen zwei Besprechungen von Brissets Sprachauffassung [„Le cycle des grenouilles“, Foucault (1962), Nr. 9 und „Sept propos sur le septième ange“, Foucault (1970), Nr. 73], wird Foucault beschreiben, wie nach Brissets Vorstellung die heutige Sprache gleichsam aus dem ertümlichen Gemurmél – „Gemurmél der Frösche rund um den Sumpf; raschelndes Schilfrohr am Abend nach der Schlacht; quakend wird die Neuigkeit weitergegeben“ [„Sieben Worte über den siebten Engel“, Foucault (1970), *Schriften II*, Nr. 73: 24] – des ursprachlichen Schlamms herausgehoben wird. Entscheidend ist bei dieser Figur, dass mit der Geste der Zurückweisung (der anfänglichen Lüge bei Nietzsche; des Gemurméls der Sprache bei Foucault-Brisset) gleichzeitig „die Formen [...] [der] Syntax und die Konsistenz [...] [des] Vokabulars“ [WG: 11] einerseits und die Vernünftigkeit der Sprache andererseits entstehen, die zusammen erst die Sprache der Vernunft ergeben.

198 *Ibid.*: 878.

199 Siehe Kap. 6 dieser Arbeit.

200 Allerdings tut er dies noch im Modus einer absoluten und unhistorischen Sprechweise. Was in dieser frühen Schrift nicht zum Ausdruck kommt, ist der epochale Charakter des behaupteten Anthropomorphismus und der polemische Charakter dieser Behauptung selbst. Später, in den ausdrücklich genealogischen Überlegungen Nietzsches, wird der wesentliche Anthropomorphismus der ‚objektiven‘ Wissenschaften im Zusammenhang mit der *décadence* des modernen postrevolutionären Menschen gedacht.

201 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879. (Hervorh. v. Verf.) Wenig später heißt es in den Aufzeichnungen zur Rhetorikvorlesung im Sommersemester 1874: „Der sprachbildende Mensch faßt nicht Dinge oder Vorgänge auf, sondern Reize [...] Nicht die Dinge treten ins Bewusstsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen

sensation führt zum Anthropomorphismus der Erkenntnis, und der konkrete Ausdruck Nietzsches für Letzteres ist „Nervenreiz“, in dem ein Einwirken auf das erkennende Subjekt feststellbar ist, ohne dass die wirkende Ursache nennbar oder erkennbar oder auch nur als existierend denkbar wäre. Die Repräsentation offenbart uns eben nicht mehr das Sein, wie im klassischen Zeitalter. Sie ist nur noch eine ‚Wirkung‘ auf den erkennenden Menschen, kantisch gesprochen: eine *Affektion*.

Jedenfalls kann man den eben zitierten Satz Nietzsches – vor dem Hintergrund einer archäologischen ‚Analytik‘ der Transzendentalphilosophie, so wie dies im Teil III dieser Arbeit vorgestellt worden ist – als eine unausdrückliche Analytik betrachten, die das *Ding an sich* als fertiges theoretisches Produkt auf seine archäologischen Bedingungen zurückführt. Diese sind: (1) das Ereignis der Trübung der Repräsentation, (2) die Krise der Synthesis, die darauf folgt und (3) auf einer tieferen Ebene eine *Krise der Wahrheit*, auf die die genannte Trübung der Repräsentation hinausläuft und die für das postklassische Denken insgesamt kennzeichnend ist.²⁰² Vor dem Hintergrund dieser Krise der Wahrheit, die erst ein archäologisch informierter Blick in aller Schärfe zu fassen vermag, versucht der junge Nietzsche so etwas wie eine ‚metaphorologische‘ Ontologie und Erkenntniskritik zu entwerfen.

Foucaults Kennzeichnung der Trübung der Repräsentation in *Ordnung der Dinge* entspricht Nietzsches Formulierung fast bis auf den Wortlaut. Nach dem archäologischen Befund werden die Repräsentationen infolge ihrer Trübung zu *Erscheinungen für ein Bewusstsein*. Sie offenbaren nicht mehr die Identität der Dinge, „sondern die *äußerliche Beziehung*, die sie zum menschlichen Wesen herstellen.“²⁰³ Die Repräsentation ist nur noch die „mehr oder weniger verschwommene [...] Wirkung“²⁰⁴ der Empirizitäten auf das Bewusstsein. Damit werden die Repräsentationen infolge ihrer Trübung zu anthropomorphen Projektionen: zu Widerspiegelungen der Beziehungen des Menschen zu den Dingen. Nietzsches Beschwörung der Problematik des *Dinges an sich* zeigt an, dass seine Auffassung der Sprache als Rhetorik unter dem Eindruck der Trübung der Repräsentation steht. Auch wenn er nicht vermag, diesen Zusammenhang historisch zu verorten und ihn vor dem Hintergrund des klassischen Ordnungswissens aufzuschlüsseln, sind seine Argumente im Lichte einer Archäologie des klassischen Wissens einleuchtend. So erkennt eine archäologische Lektüre von *Wahrheit und Lüge* in Nietzsches philologisch motivierten Argumenten eine

das πῦθάνον. Das volle Wesen der Dinge wird nie erfasst.“ [*Vorlesung*, Nietzsche (1874): 426.]

202 Zuletzt erscheint auch Husserls Krisisbegriff in seiner „Krisis der Wissenschaften“ [Husserl (1977)] durchaus als Anzeige dieser grundlegenden Krise im Rahmen einer Geschichte der Wahrheit.

203 OD: 378.

204 *Ibid.*

beinahe systematische Negation der vier „theoretischen Segmente“ der Allgemeinen Grammatik.

Diese Negation kann sich allerdings nur erst vor dem Evidenzhintergrund der Trübung der Repräsentation entfalten, worin die archäologische Voraussetzung aller postklassischen Formen der Erkenntniskritik liegt, insofern diese als *Kritik der Repräsentation* in Erscheinung treten. Denn erst die Trübung lässt die Repräsentation zum Problem werden und als möglich erscheinen innerhalb von Grenzen, die fortan eine Kritik zu ziehen hat. Was jenseits solcher Grenzen liegt, etwa das *Ding an sich*, ist nach Nietzsche weder „fasslich“ noch „erstrebenswerth“ und, vor allem, gar nicht repräsentierbar.²⁰⁵ Deshalb können „nur die Relationen der Dinge zu den Menschen“ bezeichnet werden und deshalb muss man „zu deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe“ nehmen.²⁰⁶ Die Trübung der Repräsentation, das heißt, die Problematisierung und epistemische Unmöglichkeit von Transzendenz führt zur radikalen Metaphorisierung der Erkenntnis. Der tropologische Freiraum des klassischen Diskurses verliert seine Begrenzung durch den wahren Namen und wird zu einem überbordenden Raum der Metaphern, denen damit ein epistemischer Vorrang zukommt.

Dreh- und Angelpunkt der rhetorischen Repräsentationskritik Nietzsches ist die Feststellung der irreduziblen Differenz bzw. *Inkompatibilität* von Sphären, deren Zwischenraum durchsprungen wird, sobald Sprache zu funktionieren beginnt. Dieser der Sprache essentielle Differentialismus meldet sich, sobald die Frage nach dem Wesen des Wortes gestellt wird. Die Antwort darauf lautet: Das Wort ist die „Abbildung eines Nervenreizes in Lauten.“²⁰⁷ Die Sphäre der Nervenreize und diejenige der Laute erscheinen jedoch als gegenseitig inkompatibel, so dass bereits auf der Ebene des Wortes ein Durchspringen des Zwischenraums dieser Sphären unvermeidlich zu sein scheint.

Es ist aber nicht nur wegen der Inkompatibilität dieser zwei Sphären, dass der Nervenreiz keine Brücke zwischen dem Wort und ihren Bedeutungen sein kann und das Wort nicht mehr ihre klassische Rolle als doppelte Repräsentation des Seienden ausüben kann. Auch zwischen dem Nervenreiz und der Außenwelt besteht keine denkbare Verbindung. Denn: Von einem Nervenreiz auf eine Ursache „ausser uns“ zu schließen wäre „bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.“²⁰⁸ An der Grenze zwischen dem Sprachlichen und dem Nichtsprachlichen stehen also die Wörter und die Nervenreize einander gegenüber, ohne dass sie über einen gemeinsamen Bezug auf ein außenweltliches Seiendes übereinkommen könnten.

Dagegen standen im klassischen Zeitalter keineswegs ein Lautgebilde und ein Nervenreiz, sondern eine sprachliche Wurzel und die von ihr bezeichnete

205 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879.

206 *Ibid.*

207 *Ibid.*

208 *Ibid.*

Repräsentation einander gegenüber. Die Wurzeln waren vor allem schriftliche Fixierungen, die allen wirklichen Sprachen zugrunde lagen und die als die etymologisch anfänglichen Bezeichnungen von Repräsentationen dienten. Die von den Wurzeln bezeichneten Repräsentationen wurden von Empfindungen oder Einbildungen vorgelegt, die in einem ersten Schritt von den Veräußerungen einer animalischen Gebärdensprache „verlängert“ und damit sichtbar gemacht wurden. Die Empfindung der Angst verlängerte sich in dem Schrei und die Empfindung des Hungers in der „ausgestreckten Hand“.²⁰⁹ Da aber diese ersten Veräußerungen nicht wiederholbar waren, konnten sie keinen zeichenhaften Ausdruck der Repräsentation bilden. Dieser wurde erst in den Wurzeln verfügbar.

Eine Wurzel war eine *konventionelle* Fixierung von zwei ähnlichen Schreien, denen die gleiche Repräsentation zugrunde gelegt wurde. Damit erst lag eine Repräsentation der Repräsentation vor, die auf Grund ihrer Wiederholbarkeit eine Repräsentation nicht nur auszudrücken, sondern diese auch im Gesprächspartner zu evozieren vermochte. Für die Allgemeine Grammatik war ein Wort in seinem innersten Kern eine Kombination aus Wurzeln, die durch und durch Repräsentation waren und sich damit auf Seiendes bezogen.

Bei Nietzsche entfällt dieser Seinsbezug. Denn das Wort ist nicht die *Repräsentation* eines Nervenreizes, sondern eine *Übertragung*, verstanden als das Durchspringen des Zwischenraums von zwei inkompatiblen Sphären. Auch der Nervenreiz ist keine Repräsentation eines außenweltlichen Inhalts, sie kann unter strenger Anwendung des Satzes vom Grund keinesfalls auf eine „Ursache ausser uns“²¹⁰ zurückgeführt werden. Die Sprache und die auf sie angewiesene Wahrheit beruhen auf *Konventionen* und nicht auf *Repräsentationen*. Im Unterschied dazu fasst die klassische Theorie der Designation die Sprache als eine Kombination aus Konvention und Repräsentation: Die Wurzeln sind konventionelle Festlegungen, die aber die von ihnen bezeichneten Repräsentationen zu repräsentieren vermögen. Unter Anwendung des Satzes vom Grunde unternimmt Nietzsche also eine Kritik der Repräsentation, die auf eine *Zurückweisung der Theorie der Designation* hinausläuft.

Die eben dargelegte Konzeption der Übertragung beinhaltet aber auch eine Zurückweisung der *Theorie des Verbs*. Die klassische Theorie des Verbs behandelte das Verb „sein“ als dasjenige Element der Sprache, das von innerhalb der Sprache das Sein des Seienden affirmierte und mit ihm in Beziehung zu treten vermochte. Aufgrund der Funktion der Affirmation war das Verb „sein“ also einerseits im Stande, den Diskurs mit dem Sein zu verbinden. Zugleich aber hatte es die Funktion der Attribution inne und vermochte es, die nominalen Elemente der Sprache zur Einheit des Satzes zu verbinden, womit sich der Diskurs in sich selbst zusammensetzte. Beim jungen Nietzsche hingegen vermag

209 Siehe OD: 147.

210 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 878.

nichts an der Sprache, die Sphäre der Wörter und der Nervenreize zu verlassen. Wenn man sagt, der Stein sei „hart“, dann wird damit keineswegs eine Qualität des Seienden repräsentiert, vielmehr ist damit nichts anderes gesagt, als eine „ganz subjektive Reizung“.²¹¹ Die Wörter haben keine *feste* Bedeutung im absoluten und extrakonventionellen Sinne. Sie haben kein Fundament außerhalb der Sprache und außerhalb des Sprechenden, auf das sie sich stützen könnten. Die Festigkeit ihrer Bedeutung ist vielmehr relativ zum Menschenwesen und geht ausschließlich auf Konventionen zurück. An die Stelle der Außenwelt und ihrer Repräsentation tritt also die herdenbildende Konvention, von der ausgehend sich die Bedeutungen stabilisieren und sich Wahrheit bilden kann. Nietzsches Anwendung des Satzes vom Grunde beinhaltet also auch eine *Negation der Theorie des Verbs*.

Die rhetorische Kritik der Repräsentation impliziert auch eine Zurückweisung der klassischen *Theorie der Artikulation*, die zeigte, wie Nomen und Adjektive gleichzeitig die Sprache und die Welt in Elemente einteilte. Zwar war diese Einteilung durch und durch konventionell, woraus sich die Vielfalt der realen und aktuellen Sprachen erklären ließ. Dennoch *gab es* eine Welt, die gleichzeitig mit der Sprache und auf die gleiche Weise und im Rahmen ein und derselben grammatikalischen Funktion einzuteilen war. Zudem erwiesen sich die artikulatorischen Elemente der Sprache über die ursprünglichen Wurzeln *als Repräsentationen* und waren damit auf das Seiende bezogen. Bei Nietzsche hingegen ist die Einteilung der Dinge vollkommen willkürlich und voller anthropomorpher Übertragungen wie etwa die Einteilung in Geschlechter oder die Kennzeichnung eines Wesens wie der Schlange anhand der nominalisierten Aktion des „Sichwindens“, die durchaus einem anderen Wesen wie dem Wurm auch zukommt: „Wir theilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! Wie weit hinausgeflogen über den Canon der Gewissheit! Wir reden von einer Schlange: die Bezeichnung trifft nichts als das Sichwinden, könnte also auch dem Wurm zukommen. Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen bald der bald jener Eigenschaft eines Dinges!“²¹² Bei Nietzsche ist also die Funktion der Artikulation reine Konvention. Damit gerät die Funktion der Artikulation gleichsam in einen Schwebezustand, ohne dass sie wie im klassischen Zeitalter von der Repräsentation eines Seienden gefestigt werden könnte. Darin liegt eine unausdrückliche *Zurückweisung der Theorie der Artikulation*.

Schließlich beinhaltet Nietzsches rhetorische Erkenntnistheorie auch eine *Negation der klassischen Theorie der Derivation*: „Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, dass es bei den Worten nie auf die Wahr-

211 *Ibid.*

212 *Ibid.*: 878f. Diese Beispiele sind alle Gerbers *Die Sprache als Kunst* [Gerber (1871)] entnommen, wie die Konkordanz von Meijers und Stingelin nachweist. Siehe Meijers/Stingelin (1988): 367.

heit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn *sonst gäbe es nicht so viele Sprachen*.²¹³ Für die Allgemeine Grammatik war die Tatsache, dass so viele Sprachen nebeneinander bestehen und die gleiche Welt bezeichnen konnten, kein Anlass, an der Gültigkeit der Figur der Repräsentation zu zweifeln. Zur Erklärung der Sprachvielfalt diente die Theorie der Derivation, indem sie eine Art historischer Genealogie der aktuellen menschlichen Sprachen zur Verfügung stellte. Diese Genealogie führte alle diese Sprachen, die untereinander verschieden und in ihrer gemeinsamen historischen Gegenwart gleichermaßen gültig waren, auf die ursprünglichen Wurzeln zurück, die ihnen allen zugrunde lagen. So wurden alle diese gegenwärtigen Sprachen über die Wurzeln auf die Repräsentation des Seienden bezogen und fanden darin ihre einzige denkbare Verwandtschaft. Die Wurzeln und ihre anfängliche Leistung einer Doppelung der Repräsentation waren so etwas wie der Schlussstein, den Nietzsches Kritik nun abstoßen muss, um das Gefüge der klassischen Sprachtheorie in sich einstürzen zu lassen. Zur Erklärung der Tatsache der Sprachvielfalt meldet sich auch da die *Konvention*, die die Stelle der *Repräsentation* einnimmt.

46.4 Der Raum der Übertragung als *Medium* des Vergleichs

1.

Wird Foucaults Archäologie des anthropologistischen Wissens als Hintergrund einer Lektüre der Rhetoriktexte Nietzsches herangezogen, so wird erst der Überschreitungscharakter des darin enthaltenen Diskurses deutlich. Was der archäologische Hintergrund sichtbar macht, ist nämlich, dass Nietzsches Kritik der Repräsentation und die daran geknüpfte Zurückweisung der Allgemeinen Grammatik zur Schwelle der Konstitution der vergleichenden Philologie – und insgesamt des anthropologistischen Wissens – zurückführen. Allerdings löst die Repräsentationskritik Nietzsches nicht denselben archäologischen Vorgang aus, der gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts einsetzte und bei Bopp, Schlegel oder Grimm sichtbar wurde. Sie bewirkt keineswegs, dass sich die Sprache gegenüber dem Sein abdichtet, um daraufhin selbst in ihrem *objektiven* Sein zu erscheinen: als ein philologisch beschreibbares und ins Geflecht historischer Verwandtschaftsbeziehungen eingebettetes *Objekt*.²¹⁴ Stattdessen erscheint bei Nietzsche erneut das Verhältnis zwischen Sprache und Sein am Horizont der Reflexion, insofern die Sprache als eine kollektive Einrichtung der fiktionalen (metaphorischen) Produktion erscheint und das Sein als ein Effekt dieser fiktionalen Tätigkeit der Sprache. Das gestattet ihm, erneut einen *allgemeinen* Blick auf die Sprache zu werfen, ohne allerdings zur Allgemeinen Grammatik zurückzukehren, die, wie im vorigen Abschnitt gezeigt wurde, gerade von seiner

213 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879. (Hervorh. v. Verf.)

214 Siehe Kapitel 8 dieser Arbeit.

fiktionalisierenden Kritik umgestoßen wird. Was Nietzsches *allgemeinem* Blick entgegentritt, ist also weder (1) ein Sprachviereck des Diskurses samt dem daran geknüpften tropologischen Raum (klassisches Zeitalter); noch (2) die Sprache als Objekt einer vergleichenden Philologie (Epoche des Menschen); sondern (3) der *ontologische* Raum (Epoche der Archäologie), in dem die Sprache sich sammelt und ‚Sein‘ fingiert, im Zuge einer nicht mehr tropologisch begrenzten metaphorischen Tätigkeit. Nietzsches Kritik überschreitet also den epistemischen Rahmen sowohl der Allgemeinen Grammatik als auch der vergleichenden Philologie.

2.

Die eben erwähnte metaphorische Tätigkeit der Sprache besteht in einer grundlosen und unaufhaltsamen Bewegung der Übertragung, die auf die Tatsache zurückgeht, dass es keine im Voraus bestehende und eindeutige Zuordnung zwischen Wort und Bedeutung gibt. Voraussetzung der Übertragung ist also nicht, wie im klassischen Zeitalter, eine ursprüngliche Bedeutung der Wörter, sondern ein *Raum* unbegrenzt vieler möglicher Beziehungen zwischen Wort und Bedeutung. In diesem Raum muss der Sinn der Wörter in ein unaufhörliches Gleiten geraten, so dass ein Diskurs, der wissenschaftlich und alltäglich für eine ‚Gemeinschaft der Sprecher‘ funktionieren soll, erst auf Grund einer Auswahl und Reduktion dieser ‚ursprünglichen Sinnvielfalt‘ zustande kommen kann.

Empirisch meldet sich die potentielle Sinnvielfalt an der Wurzel der Sprache anhand der Schaffenskraft „von einzelnen Sprachkünstlern“²¹⁵, das heißt: im Erscheinen der *Literatur*, in der einem Wort unterschiedliche, neuartige und ‚unnatürliche‘ Bedeutungen zukommen können. Im Gegensatz dazu geht die *eigentliche* und als *natürlich* empfundene, ‚nichtrhetorische‘ Rede aus der konventionsgeleiteten Auswahl und Fixierung des Sinnes hervor. Nietzsches Genealogie der *eigentlichen* Rede verweist, über die Tätigkeit der *einzelnen Sprachkünstler* hinaus, auf den ontologischen Raum des gleitenden Sinnes. Denkbar wäre allerdings eine solche Genealogie nicht, ohne zuvor die Trennlinie zwischen einer *eigentlichen* und einer *unnatürlichen* (figurativen) Rede zu suspendieren. Die entsprechende genealogische Argumentation in Nietzsches Vorlesungsaufzeichnungen setzt mit einer solchen Suspendierung ein: „Eigentlich ist alles Figuration, was man gewöhnliche Rede nennt. Die Sprache wird geschaffen von einzelnen Sprachkünstlern, festgestellt aber dadurch, daß der Geschmack der Vielen eine Auswahl trifft.“²¹⁶

Der Raum also, in dem Sprache überhaupt zustande kommen und sich als Tätigkeit der Übertragung entfalten kann, ist ein Raum der prinzipiellen Instabilität des Sinnes: ein Raum der fortgesetzten und unabschließbaren Herausbildung von

215 *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 427.

216 *Ibid.*

Sinndifferenzen, die der Fixierung und Vereindeutigung von Sinn vorausgehen. Diese Bestimmung deckt sich durchaus mit Foucaults Erörterung des Wahnsinns, den er als Raum der „Abwesenheit des Werks“²¹⁷ bzw. als Raum des irreduziblen „Sinnrückhalt(s)“²¹⁸ bestimmt. Der so gefasste Raum des Wahnsinns ist vom ontologischen Raum der Sprache kaum zu unterscheiden. Wie der Wahnsinn geht auch dieser jedem vernunftgeleiteten, repräsentationalistischen und *eigentlichen* Diskurs voraus, den er zugleich umfasst und durchdringt so dass er als „Matrix einer Sprache“ gelten muss, „die, im strengen Sinne, nichts sagt“²¹⁹. Die Sprache des Wahnsinns, die im Sprachgebrauch des jungen Nietzsche ein *freies Spiel der Metaphern* heißen mag, in dem „neue Uebertragungen, Metaphern, Metonymien“ hingestellt und „die Rubriken und Zellen der Begriffe“ verwirrt werden²²⁰, sagt *nichts*, insofern sie *beliebig viel* sagt. In ihrem ungebändigten Hervorgang aus einem Raum der produktiven Sinndifferenzen und des im Vorfeld jeder Konvention sich beliebig vervielfältigenden Sinnes hat die Sprache des Wahnsinns ihren Ort diesseits jeder Unterscheidung zwischen einer *eigentlichen* und einer figurativen Rede.

3.

Die Transformation des tropologischen Raumes in den ontologischen Raum der Sprache besteht im Wesentlichen darin, dass die *Repräsentation* durch die *Konvention* ersetzt wird und die klassische *Bezeichnung*, die auf der Repräsentation beruhte, durch die *Übertragung*, die in einem mehr oder weniger kontrollierbaren Gleiten des Sinnes besteht. Im tropologischen Raum vollzieht sich dieses Gleiten nach Maßgabe der Tropen, die von der herkömmlichen, metaphysisch eingefassten Rhetorik als kanonisierte Formen der Abweichung von einer *eigentlichen* Bedeutung katalogisiert worden sind.²²¹ Es kann sich

217 Siehe, „Der Wahnsinn, Abwesenheit eines Werkes“, Foucault (1964) *Schriften* I, Nr. 25.

218 *Ibid.*: 547.

219 *Ibid.*

220 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 887.

221 Im Rahmen dieses Exkurses lassen wir die Unterschiede zwischen der antiken Rhetorik und der Rhetorik im klassischen Zeitalter außer Acht, die in einem anderen Untersuchungskontext zweifellos von Gewicht wären. Das liegt am Schwerpunkt dieser Untersuchung, die v. a. den Gegensatz ausarbeiten will zwischen dem tropologischen Raum, in dem das Gleiten des Sinnes präsenzmetaphysisch begrenzt ist, und dem ontologischen Raum der Sprache, in dem das Gleiten des Sinnes das tropologische Maß überschreitet und einen ‚ursprünglichen‘ Status erlangt. Deshalb erscheint es im engen und relativen Kontext dieser Untersuchung als statthaft, die Eigentümlichkeiten des tropologischen Raumes, die von Foucaults Archäologie auf die Regelmäßigkeiten des klassischen Wissens zurückgeführt werden, inhaltlich mit Nietzsches Beispielen zu verbinden, die vornehmlich aus dem Bereich der antiken Rhetorik stammen. Denn die Rhetoriktexte Nietzsches erheben keinerlei Anspruch auf die Originalität einer Neuinterpretation der antiken Rhetorik, sondern bezwecken vielmehr, anhand der Rhetorisierung der *eigentlichen* Rede, eine Kritik des wissenschaftlichen Wissens in der Epoche des

beispielsweise *erstens* um ein Gleiten vom Ganzen auf den Teil handeln, so dass der Teil für das Ganze steht, wie wenn man „Welle“ statt „Meer“ oder „Segel“ statt „Schiff“ sagt. Das gehört zum Bereich des Tropus *Synekdote*.²²² Das Gleiten des Sinnes kann *zweitens* aber auch als die Ersetzung der Teile eines bestimmten Bedeutungsganzen durch diejenigen eines anderen stattfinden, was der Tropus der *Metapher* zu tun gestattet. Diese „schafft Wörter nicht neu, sondern deutet sie um. zB bei einem Berg redet sie von Koppe Fuss Rücken Schlünde Hörner Adern.“²²³ Nach Cicero kann das Gleiten der Metapher in vier möglichen Formen stattfinden: als Übertragung zwischen zwei belebten Dingen, zwischen zwei unbelebten Dingen, von einem unbelebten Ding auf ein belebtes oder schließlich umgekehrt.²²⁴ Nach Aristoteles wiederum geschieht das metaphorische Gleiten „entweder von der Gattung auf die Art, oder von der Art auf die Gattung oder von der Art auf die Art oder nach der Proportion [...] Übertragung von der Gattung auf die Art zB. ‚dort ruht mir das Schiff‘ [...], denn im Ankerplatz sein ist eine Art des Ruhens. Von der Art auf die Gattung ‚schon tausende von edlen Thaten hat Odysseus verrichtet [...], denn die tausende sind viele u. der Dichter gebraucht hier jenen Ausdruck im Sinne ‚viele‘. Von der Art auf die Art ‚mit dem Erze das Leben wegschöpfend‘ [...] u. ‚mit dem unverwüstlichen Erze wegschneidend‘ [...], hier steht wegschneiden für schöpfen, dort schöpfen statt wegschneiden, beides sind Arten des Wegnehmen’s. Nach der Proportion, wie das Alter zum Leben, so verhält sich der Abend zum Tage, also kann man den Abend das Alter des Tages nennen u. das Alter den Abend des Lebens.“²²⁵ *Drittens* geschieht das Gleiten des Sinnes als Vertauschung zwischen Ursache und Wirkung: gemäß der Figur der *Metonymie* also, die vorliegt, „wenn zB. der Rhetor ‚Schweiß‘ für ‚Arbeit‘ sagt, ‚Zunge‘ statt ‚Sprache‘. Wir sagen ‚der Trank ist bitter‘ statt ‚er erregt in uns eine Empfindung der Art‘; ‚der Stein ist hart‘ als ob hart etwas anderes wäre als ein Urtheil von uns.“²²⁶ Und so lassen sich der Reihe nach die von der antiken Rhetorik katalogisierten Tropen vorführen: als Formen, gemäß denen der Sinn zwischen einer eigentlichen und einer abweichenden Bedeutung gleiten darf und kann. Insgesamt, schreibt Nietzsche, drückt „die Sprache [...] niemals etwas vollständig aus, sondern hebt nur ein ihr hervorstechend scheinendes Merkmal hervor [...] Eine einseitige Wahrnehmung tritt ein für die ganze u. volle Anschauung.“²²⁷

Menschen: Kritik unter anderem auch der Nietzsche geläufigen wissenschaftlichen Philologie.

222 Siehe *Vorlesung*, Nietzsche (1874): 426.

223 *Ibid.*: 427.

224 *Ibid.*: 444.

225 *Ibid.*

226 *Ibid.*: 427.

227 *Ibid.*: 426

In *Wahrheit und Lüge* dagegen bedeutet „Metapher“ im Wesentlichen nicht einen bestimmten Tropus, der das Gleiten des Sinnes auf eine spezifische Weise organisiert, und der abzusetzen wäre gegenüber etwa der Metonymie oder der Synekdoche. „Metapher“ hat hier vielmehr eine allgemeine Bedeutung und heißt die Bewegung des Gleitens als solche, auf der alles Rhetorische beruht und die jeder tropologischen Fixierung und Klassifizierung vorausgeht. Der Diskurs der antiken Rhetorik schwankte zwischen diesen zwei Bedeutungen von „Metapher“: verstanden einerseits als Übertragung im Allgemeinen, die in einzelne Tropen zu unterteilen ist, und andererseits selbst als einzelner Tropus. In seinen Vorlesungsaufzeichnungen bestimmt Nietzsche den Ausdruck „Metapher“ gemäß dieser Bedeutungsschwankung. In Anlehnung an antike Schriftsteller bestimmt er einerseits die Ausdrücke „Metapher“ und „Tropus“ gleichbedeutend als die allgemeine Bewegung der Übertragung, deren Unterarten die Tropen sind: „Als Bezeichnung für Übertragungen hatten die Griechen zuerst (z. B. Isocrates) μεταφορά, auch nach Aristoteles. Hermagoras sagt, daß bei den Grammatikern noch μεταφορά heiße, was die Rhetoren τρόπος nannten. Bei den Römern ist tropus angenommen, bei Cicero noch translatio immutatio, später auch motus mores modi. Über Zahl und Unterarten der Tropen gab es erbitterte Streitigkeiten: man kam zu 38 u. mehr Arten.“²²⁸ Wenig später im gleichen Text behandelt Nietzsche die Metapher als den ersten einer längeren Liste von Tropen: „Die *Metapher* ist ein kürzeres Gleichniß, wie wiederum das Gleichniß als μεταφορά πλεονάζουσα bezeichnet wird.“²²⁹

In *Wahrheit und Lüge* wird die Bedeutung von „Metapher“ als *Tropus* auf ihre *allgemeine* Bedeutung als Gleiten des Sinnes übertragen, so dass der Ausdruck „Metapher“ nur noch *metaphorisch* verwendet wird. Wenn Nietzsche also die Sprache wesentlich als Metapher kennzeichnet, dann unternimmt er eine im (tropischen Sinne) *metaphorische* Benennung der allgemeinen Bewegung des gleitenden Sinnes als „Metapher“. In diesem *übertragenen* und *allgemeinen* Verständnis sprengt die „Metapher“, die Nietzsche in Anlehnung an den griechischen Wortsinn von *metapherein* (= „anderswohin tragen“) auch *Übertragung* nennt, den formalen Rahmen der herkömmlichen Tropen. Die Doppeldeutigkeit des Ausdrucks „Metapher“ wird also *metaphorisch* überwunden, so dass der Ausdruck „Metapher“ nur noch als Metapher für alle Übertragungen gilt. Auf der Basis dieses Verfahrens einer „Metapher der Metapher“ versucht nun Nietzsche, eine Systematik und Rangordnung der Übertragungen zu entwerfen, wobei es freilich nicht mehr – wie in der herkömmlichen Rhetorik – darum gehen kann, Formen der Abweichung von einer eigentlichen Bedeutung zu bestimmen. Vielmehr handelt es sich um eine Kette diskontinuierlicher Bewegungen des Sinnes, die für das Zustandekommen von Sprache überhaupt konstitutiv sind.

228 *Ibid.*: 443.

229 *Ibid.*

4.

Insgesamt verzeichnet Nietzsche drei übereinander gelagerte Übertragungshandlungen. *Erstens* gibt es die Übertragung eines Nervenreizes in ein Bild. Nietzsche nennt das die *erste Metapher*.²³⁰ *Zweitens* wird das Bild in einem Laut „nachgeformt“²³¹, was eine *zweite Metapher* heißt.²³² Die Ebene der ersten Metapher schließt die *Empfindung* ein, die Ebene der zweiten hingegen den *lautliche Ausdruck der Empfindung*. Sowohl die Empfindung, als auch ihr lautlicher Ausdruck sind aber, wie bereits erwähnt, nicht imstande, Außenwelt adäquat wiederzugeben. Sie scheinen lediglich auf ein *Ding an sich* zu verweisen, das sich einmal als Nervenreiz, ein anderes Mal als Bild und ein drittes Mal als Laut zu zeigen scheint. Allerdings funktioniert diese Verweisungsleistung nur, wenn man *vergisst*, dass eine Übertragung stattgefunden hat, wenn also durch Wiederholung und Gewöhnung der Sprung durch den Zwischenraum zwischen zwei unvereinbaren Sphären in den Hintergrund tritt und vom Effekt der *Repräsentation eines transzendenten Dinges* verdeckt wird. Die genealogische Aufdeckung der tiefen und ‚wesentlichen‘ Bewegung der Übertragung zeigt, dass für die Sprache das *Ding an sich* nicht schlicht gegeben sein kann. Es gibt nur noch einen Nervenreiz, ein Bild und einen Laut, die je für sich auf ein Ding zu verweisen scheinen. Nietzsche vergleicht den Glauben an einen sprachlichen Dingbezug mit der Erwartung eines tauben Menschen, Klangnachbildungen im Sand entnehmen zu können, was Musik sei: „Wie der Ton als Sandfigur, so nimmt sich das rätselhafte X des Dings an sich einmal als Nervenreiz, dann als Bild, endlich als Laut aus.“²³³

Das Ergebnis der ersten zwei Übertragungshandlungen der Bildwerdung und der Lautbildung ist das *Wort* als Benennung einer *individuellen* Wesenheit. Der Übergang von einem Wort in einen Begriff setzt aber eine *dritte* Übertragung voraus: das „Übersehen des Individuellen und Wirklichen“²³⁴ im Hinblick auf ein Allgemeines. Mit der dritten Übertragung wird der Raum zwischen der Sphäre einzelner Dinge und ihrem allgemeinen Wesen übersprungen, beispielsweise der Raum zwischen einzelnen Blättern und dem *einen Blatt* hinter den Blättern; oder zwischen einzelnen Handlungen und der *qualitas occulta* namens „Ehrlichkeit“ hinter verschiedenen „ehrllich“ genannten Handlungen: „Wir wissen ja gar nichts von einer wesenhaften Qualität, die die Ehrlichkeit hieße, wohl aber von zahlreichen individualisirten, somit ungleichen Handlungen, die wir durch Weglassen des Ungleichen gleichsetzen und jetzt als ehrliche Handlungen bezeichnen.“²³⁵ Die dritte Übertragung, die zur Begriffsbildung führt, erzeugt den Ein-

230 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879.

231 *Ibid.*

232 *Ibid.*

233 *Ibid.*

234 *Ibid.*: 880.

235 *Ibid.*

druck von Kausalität, der etwa das Blatt als die Ursache der Blätter oder die Ehrlichkeit als Ursache ehrlicher Handlungen präsentiert und zuletzt das Subjekt als Ursache ‚subjektiver‘ Erscheinungen.²³⁶

Die Aufdeckung der ersten zwei Übertragungen – *Nervenreiz-Bild/Bild-Laut* – zeigt, dass zwei so unvergleichliche und disparate Sphären wie Sinnlichkeit und Sprache auf Metaphern zurückführbar sind. Der Nervenreiz lenkt von sich weg und hin zu etwas ganz anderem: dem Bild. Das Bild wiederum lenkt von sich weg und hin zu etwas ganz anderem: dem Laut. Jedes Mal gerät die Inkompatibilität der zwei Sphären, deren Zwischenraum in der Übertragungshandlung übersprungen wird, aus dem Blick. Jedes Mal ergibt sich ein *Anschein* von Repräsentation, Bezeichnung und Kausalität aus einem *Vergessen*, das seinerseits das Resultat zahlloser Wiederholungen einer langen Gewohnheit darstellt. : „[...] wenn [...] dasselbe Bild Millionen mal hervorgebracht und durch viele Menschengeschlechter hindurch vererbt ist, ja zuletzt bei der gesamten Menschheit jedesmal in Folge desselben Anlasses erscheint, so bekommt es endlich für den Menschen dieselbe Bedeutung, als ob es das einzig nothwendige Bild sei und als ob jenes Verhältniss des ursprünglichen Nervenreizes zu dem hergebrachten Bilde ein strenges Causalitätsverhältniss sei; wie ein Traum, ewig wiederholt, durchaus als Wirklichkeit empfunden und beurtheilt werden würde.“²³⁷ Im Element dieses Vergessens vollzieht sich also – „unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen“²³⁸ – der Sieg der Lüge *als* Wahrheit. Die Repräsentation und die Bezeichnung, die im klassischen Zeitalter epistemisch ursprüngliche Tatsachen waren, sind jetzt nur noch Effekte eines Vergessens und einer Gewohnheit.

236 Die Begriffsbildung beruht also auf einem Vorgang des Übersehens, der als die Gleichsetzung des Ungleichen funktioniert. Jahre später, im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Ewigen Wiederkehr, wird Nietzsche vermuten, dass es das Gleiche nur im Modus der Wiederkehr geben kann. Dagegen gibt es innerhalb einer einzelnen „Gesamtlage der Kräfte“ nur noch das Verschiedene, wobei er wieder einmal das botanische Beispiel der *Blätter* verwendet: „Ob es in Einer Gesamtlage etwas Gleiches geben kann, z. B. *zwei Blätter*? Ich zweifle: es würde voraussetzen, daß sie eine absolut gleiche Entstehung hätten, und damit hätten wir *anzunehmen*, daß *bis in alle Ewigkeit zurück* etwas Gleiches bestanden habe, trotz aller Gesamtlagen-Veränderungen und Schaffung neuer Eigenschaften – eine unmögliche Annahme!“ [Nietzsche (KSA), Bd. 9 (Frühjahr-Herbst 1881), 11 [202]: 523.] Das prinzipiell Ungleiche innerhalb einer Weltlage lässt sich also – um mit dem jungen Nietzsche zu sprechen – erst anhand der metaphorischen Übertragung, das heißt, des Übersehens und Vergessens, gleich setzen. Hinter allen Erscheinungen der Gleichheit muss man also nach Nietzsches *Praktiken der Gleichmachung* sehen. Siehe auch Anm. 159 dieses Exkurses.

237 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 884.

238 *Ibid.*: 881.

5.

Damit kommt es zur berühmten Definition von Wahrheit: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“²³⁹

An dieser Definition ist die Logik der Transformation des tropologischen Raumes in den ontologischen Raum zu erkennen. An die Stelle der Zeichenbeziehung treten die Beziehungen der Übertragung: Metaphern oder Metonymien. Diese sind menschliche Relationen, die „poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt“ und dann kanonisiert wurden. Das heißt, die Prozedur der Wahrheitsproduktion besteht aus vier Schritten: (1) Es tauchen ‚menschliche‘ Relationen auf, deren Pole erst nach Etablierung eines Wahrheitsregimes als Subjekt und Objekt erscheinen können. (2) Diese Relationen werden rhetorisch-poetisch gesteigert, übertragen und geschmückt. (3) Diese gesteigerten, übertragenen und geschmückten Relationen werden kanonisiert und verbindlich gemacht. (4) Schließlich wird der gesamte Vorgang vergessen. Die im ersten Schritt aufgetauchten menschlichen Relationen werden im zweiten Schritt rhetorisch gesteigert, das heißt, bestimmten der Sprache eigenen rhetorischen Relationen angeglichen und damit wiederholbar gemacht und anschließend übertragen, das heißt, nach dem Überspringen des Zwischenraums der Sphären in einer anderen Sphäre reproduziert. Im dritten Schritt wird die derart eingeführte figurative Ordnung der Welt kanonisiert und in einem vierten Schritt schließlich gerät diese Metaphorisierung und Kanonisierung der Wahrnehmung und Erkenntnis in Vergessenheit.

Die vier Schritte dieses viergliedrigen Vorgangs stellen die Umkehrung des klassischen Verhältnisses zwischen der Rhetorik und der Grammatik dar: nämlich der Ableitung der Metaphern aus den wahren Namen.²⁴⁰ Hier wird vielmehr die Wahrheit und die wahren Namen, genauer, das Gefühl von Wahrheit, damit auch Haltungen wie Ehrwürdigkeit usw., aus den Metaphern hergeleitet. Es handelt sich also um eine Umkehrung der im Kapitel 5 Abschnitt 11 vorgestellten Deduktion des Diskurses aus der Wahrheit der Repräsentation. Es geht um die *genealogische* Aufdeckung einer impliziten Deduktion der Wahrheit aus den Metaphern.

239 *Ibid.*: 880.

240 Siehe Kap. 5 dieser Arbeit.

6.

Diese Herleitung nimmt die Form einer spezifisch genealogischen Argumentation, allerdings ohne das Unterholz jener materialreichen Diskursanalysen, die man mittlerweile von Foucault her gewohnt ist.

Gemäß der genealogischen Perspektive ist die Wissenschaft unter der Optik der Kunst und die Kunst unter derjenigen des Lebens zu behandeln.²⁴¹ Da die begriffliche Abstraktion die Kunst, d.h. den Einsatz von Metaphern voraussetzt, ist sie, ebenso wie die Kunst, unter der Optik des Lebens zu bestimmen, das heißt, unter Berücksichtigung ihrer Funktion zur Erhaltung und Steigerung des Lebens. Denn auch als *vernünftiges* Wesen folgt der Mensch sozusagen den ‚Einflüsterungen‘ des Lebens, selbst wenn er sich mit Hilfe der Vernunft dagegen wehrt. Stellt man aber das Handeln „unter die Herrschaft der Abstractionen“²⁴², so ergibt sich daraus eine Art stoischer Distanz gegenüber der Ereignishaftigkeit der Anschauungen: „Er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen.“²⁴³ Später wird Nietzsche im Rahmen des gleichen Gedankengangs die Wissenschaft als Moral und Glaube²⁴⁴, die Logik als regulative Fiktion²⁴⁵ und den Satz des Widerspruchs als Imperativ²⁴⁶ ‚entlarven‘.

Der Weg, der von einer Anschauung bzw. einem Bild über die Laute zu einem Begriff führt, beruht, wie gesagt, auf dem Doppelvorgang der Kanonisierung und des Vergessens. „Alles, was den Menschen gegen das Thier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen.“²⁴⁷ Die Begriffe aber sind nichts anderes als Metaphern, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind. Alles, was den Menschen als vernunftbegabtes Tier ausmacht, ist also von einem *Vergessen* herzuleiten: einem für den wissenschaftlichen Diskurs

241 Siehe das Vorwort des späten Nietzsche zu *Geburt der Tragödie* unter dem Titel „Versuch einer Selbstkritik“. Nietzsche (1872): 14.

242 *Ibid.*: 881.

243 *Ibid.*

244 Siehe den Abschnitt „Inwiefern auch wir noch fromm sind“ in *Die fröhliche Wissenschaft*, Nietzsche (1882): 574.

245 *Ibid.* Siehe auch Nietzsche (KSA), Bd. 6:181; Bd. 11, 34[249]: 505; Bd. 11, 40[12]: 633.

246 Siehe Nietzsche (KSA), Bd. 12, 9[97]: 389f.

247 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 881. Diese Aussage unterscheidet sich in einem wesentlichen Aspekt von der bereits erwähnten Feststellung Gerbers, dass das bloße Sprechvermögen und das damit verknüpfte *Fürsich* die Menschen vom Tier abhebt. [Gerber (1871): 124.] Bei Nietzsche ist das, was den Menschen vom Tier unterscheidet, weder das Bewusstsein, noch das Sprechvermögen, sondern ein Typ von Vergesslichkeit, der für den begriffssprachlichen Diskurs geradezu konstitutiv ist.

konstitutiven Vergessen der anfänglichen Metapherbildung. Dieser Stellenwert des Vergessens bei der Konstitution der menschlichen Rationalität scheint im Gegensatz zu stehen zur Rolle des Vergessens bei der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier in *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, wo der Mensch im Unterschied zum übrigen Getier als das *nicht vergessende* Tier gilt. Diese zwei scheinbar konträren Überlegungen des jungen Nietzsche lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Während der Mensch als *geschichtliches* Wesen am Vergangenen hängt und nicht vergessen kann, so wie Tiere es tun, und ein solches tierisches Vergessen nicht einmal zu lernen vermag²⁴⁸, ist er als *diskursives* Wesen – das heißt, als wahrheitsfähiges Wesen – von einem anders gearteten, spezifisch menschlichen Vergessen konstituiert.²⁴⁹ Diese Bestimmung des Menschen ergibt sich aus dem Einsatz des genealogischen Verfahrens. Dabei ist allerdings zu beachten, dass Nietzsches Herleitung der Begriffe von den anfänglichen Metaphern den Vorgang des Vergessens umkehrt und damit auf so etwas wie eine *genealogische Aufklärung* hinausläuft.

Zwei Momente enthält also das genealogische Verfahren: (1) die Herleitung der Begriffe von den anfänglichen Metaphern und (2) die Freilegung jenes tiefen Vergessens, infolge dessen die Metaphern für eine wissenschaftliche Kultur unsichtbar werden. Es liegt auf der Hand, dass erst eine Genealogie der Begriffe in der Lage ist, den *wirklichen* Unterschied zwischen den Begriffen und den anfänglichen Metaphern sichtbar zu machen. Dies ist in erster Linie nicht als ein Unterschied des *Wesens* bestimmbar, etwa indem die Begriffe als *erstarrte Metaphern* gekennzeichnet werden, sondern als ein Unterschied der *Wirkung*. Denn: Im Unterschied zu den Metaphern haben die begrifflichen Schemata eine *gesellschaftsbildende* Wirkung, insofern unter ihnen jene *hierarchischen* Strukturen – und damit auch Machteffekte – anzutreffen sind, die später in den gesellschaftlichen Rangordnungen spürbar werden: „[...] im Bereich jener Schemata nämlich ist etwas möglich, was niemals unter den anschaulichen ersten Eindrücken gelingen möchte: eine pyramidale Ordnung nach Kasten und Graden aufzubauen, eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Gränzbestimmungen zu schaffen, die nun der anderen anschaulichen Welt der ersten Eindrücke gegenübertritt, als das Festere, Allgemeinere, Bekanntere, Menschlichere und daher als das Regulirende und Imperativische.“ Was also im Bereich der begrifflichen Schemata stattfindet, ist eine anfängliche Einrichtung von *Rangordnung*.²⁵⁰

248 Nietzsche (1874a): 248.

249 Allein vermittelt einer solchen Betonung des Vergessens – gleichsam als Gegenkraft zum Selbstbewusstsein – entfernen sich Nietzsches Überlegungen zu Sprache und Rhetorik von der sprachkritischen Bahn Gerbers.

250 Beim späten Nietzsche taucht die Unterscheidung zwischen Begriff und Metapher auf einem komplexeren Niveau auf: Die wissenschaftlichen Begriffe und die unter ihnen waltende Logik werden einer Unterart der Fiktion zugeschlagen, deren

Mit dem *Begriff* hält also die Macht Einzug in das Reich der Anschauungen und der anfänglichen Metaphern. Das heißt genauer, dass an der Wurzel begrifflicher Erkenntnis nicht nur die Metapher am Werk ist, sondern darüber hinaus der Einsatz von Macht. Denn der Vorgang der Erstarrung der Metaphern in begriffliche Wahrheit beinhaltet erstens die kanonisierende Hervorhebung bestimmter Metaphern und zweitens das Vergessen dieser Kanonisierung. Insgesamt erscheinen das Auftauchen von Metaphern und ihre Verwandlung in Begriffe als ein Akt der Bändigung der Anschauung, der auf drei Momenten beruht: (1) das Gleichmachen des Nichtgleichen (Metapher), (2) das Nichtgleichmachen der Metaphern unter einander (Kanonisierung und Hervorhebung bestimmter Metaphern) und (3) die anschließende Erstellung einer Rangordnung unter dem Nichtgleichgemachten (begriffliche Ordnung).

7.

Metapher heißt das Gleichmachen des Nichtgleichen oder das Überspringen des Zwischenraums inkompatibler Sphären. Auch in der kartesischen Metaphysik vermag das Denken von der Sphäre des *res cogitans* auf die von dieser wesentlich verschiedenen Sphäre des *res extensa* zu springen. Dazu bedient sich das Denken der Figur der Repräsentation. Dennoch scheint dieser Sprung, unter Voraussetzung des ontologischen Gottesbeweises, die Wahrheitsfähigkeit der Erkenntnis nicht zu beeinträchtigen. Die Diskontinuität zwischen den zwei Sphären wird ontotheologisch überbrückt und vom Diskurs aufgehoben, allgemeiner: vom Zeichen als *Medium des Vergleiches*. Bei Nietzsche dagegen klappt der Unterschied an der Wurzel von Sprache überhaupt, als ein zweifacher Bruch innerhalb eines neurodiskursiven Gesamtbereichs: (1) als der Bruch zwischen einem Nervenreiz und dem Sichtbaren eines Bildes und (2) als der Bruch zwischen dem Sichtbaren eines Bildes und dem Hörbaren bzw. Sagbaren eines Lautes. Die Sprache stellt uns keine Wesenheiten, sondern nur Differenzen zur Verfügung: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als *Metaphern der Dinge*, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.“²⁵¹

Die Metapher ‚verbindet‘ also zwei Sphären, zwischen denen keine dritte Sphäre als vermittelnde Instanz und als positives Medium besteht. Deshalb haftet der Übertragung, die so etwas wie eine *fiktionale Vermittlung* von zwei inkompatiblen Sphären leistet, eine irreduzible Kontingenz an: „[...] hätten wir noch, jeder für sich eine verschiedenartige Sinnesempfindung, könnten wir selbst nur bald als Vogel, bald als Wurm, bald als Pflanze percipiren, oder sähe der eine von uns denselben Reiz als roth, der andere als blau, hörte ein Dritter

Quelle im Allgemeinen die Metaphern sind. Damit können, wie bereits gesagt, die Begriffe und ihre Ordnung zu *regulativen Fiktionen* und der Satz des Widerspruchs zum *Imperativ* erklärt werden.

251 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 879. (Hervorh. v. Verf.)

ihn sogar als Ton, so würde niemand von einer solchen Gesetzmässigkeit der Natur reden, sondern sie nur als ein höchst subjectives Gebilde begreifen.²⁵² Die Kontingenz der Erkenntnis ist zurückzuführen auf den synästhetischen Zwischenraum zwischen einem Nervenreiz und einem visuellen Eindruck; und zwischen diesem und einem akustischen Eindruck. Diese unüberbrückbaren Zwischenräume, von denen die Sinnlichkeit gleichsam durchlöchert ist, ermöglichen das unaufhörliche Gleiten des Sinnes, denn, wie an der eben zitierten Stelle behauptet wird: einem und ‚demselben‘ Nervenreiz kann eine ‚bestimmte‘ Farbe oder auch eine ‚andere‘, oder gar etwas völlig ‚anderes‘ wie ein Ton ‚entsprechen‘.

Insgesamt also herrscht zwischen den Sphären des Subjekts und des Objekts ein Abgrund der Inkompatibilität, den nur eine Übertragung überspringen kann, wofür Nietzsche, mit der Doppeldeutigkeit des Ausdrucks ‚Übertragung‘ spielend, das Bild der Übersetzung zwischen zwei Sprachen verwendet: „[...] zwischen zwei absolut verschiedenen Sphären wie zwischen Subjekt und Objekt giebt es keine Causalität, keine Richtigkeit, keinen Ausdruck, sondern höchstens ein *ästhetisches* Verhalten, ich meine eine andeutende Uebertragung, eine nachstammelnde Uebersetzung in eine ganz fremde Sprache.“²⁵³ In der Abwesenheit Gottes – die bereits diesen frühen Überlegungen Nietzsches eingeschrieben zu sein scheint, ohne dass sie, wie später in *Die fröhliche Wissenschaft* oder *Also sprach Zarathustra*, zum Inhalt der expliziten Diagnose vom „Tod Gottes“ geronnen wäre – erscheinen Subjekt und Objekt als absolut verschiedene Sphären, zwischen denen es mangels eines transzendenten Mittlers keine Vermittlung geben kann, so dass auf den Tod Gottes eine Ästhetisierung, genauer, Fiktionalisierung der Erkenntnis folgen muss. Die Begriffe erweisen sich als Schein, und was ihnen zu Grunde liegt, ist nicht etwa die grundlegende Instanz einer ‚Realität‘, sondern erneut Schein: der Schein der Bilder. Der Begriff ist im Innersten ein Bild, das heißt das Gleichmachen des Ungleichen. In der Abwesenheit Gottes aber wird alles in der Welt zum Ungleichen. Es gibt keine Identitäten mehr, die vielmehr erst mit Hilfe der Metaphern und Bilder herzustellen sind.

Nietzsche stellt also eine ‚grundlegende‘ (dionysische) Diskontinuität zwischen den unterschiedenen Sphären der Sinnlichkeit fest, so dass er dem (apollinischen) Ausdruck ‚Erscheinung‘ mit Skepsis begegnet, insofern eine Erscheinung etwas von einem erscheinenden Ding zu verraten scheint: „Das Wort Erscheinung enthält viele Verführungen, weshalb ich es möglichst vermeide: denn es ist nicht wahr, dass das Wesen der Dinge in der empirischen Welt erscheint.“²⁵⁴ In der Abwesenheit Gottes, genauer, des göttlichen Mittlers zeigen sich die Dinge in ihrem unversöhnlichen Unterschied, so dass nicht mehr von

252 *Ibid.*: 885.

253 *Ibid.*: 884.

254 *Ibid.*

Vermittlung und Erscheinung die Rede sein kann, sondern von Differenz und Übertragung, letztlich vom ontologischen Raum der Sprache, den das Verschwinden Gottes gleichsam freilegt. Und wenn Nietzsche für die Übertragung zwischen den Sphären des Subjekts und des Objekts doch noch die Notwendigkeit eines Mittlers feststellt – „einer frei dichtenden und frei erfindenden *Mittel-Sphäre* und *Mittelkraft*“²⁵⁵ – und wenn er diese gleichsam an die Stelle Gottes getretene Mittelkraft als „künstlerisch schaffendes Subjekt“²⁵⁶ bezeichnet, dann hat das wenig zu tun mit überhistorischen apriorischen Regeln der Erkenntnisproduktion oder gar mit dem subjektphilosophischen ‚Selbstbewusstsein‘. Denn: Der Zweifel an der Identität der Dinge, an ihrer Vorgegebenheit und nichtproduzierten Dinglichkeit, führt gerade zur Destabilisierung des Selbstbewusstseins und lässt an dessen Stelle das „künstlerisch schaffende Subjekt“ spürbar werden.²⁵⁷ Mit der Mittelkraft und -Sphäre ist also keineswegs eine im Voraus gegebene transzendente Instanz gemeint, sondern eher jener Gesamtzusammenhang aus Differenzen und Inkompatibilitäten, die von den Übertragungen übersprungen werden. Dieser Zusammenhang aus Differenzen, den Nietzsche in gut kantischer Manier ein „künstlerisches Subjekt“ nennt, ist tatsächlich der ontologische Raum der Sprache, dem in einem postanthropologistischen Wissenszusammenhang die Rolle einer Mittelsphäre oder eines *Mediums des Vergleichs* zukommt.²⁵⁸

Erst diese Bestimmung des ontologischen Raumes als Medium und Mittelsphäre offenbart den eigentümlichen Mischcharakter dieses Raumes. Als Gesamtzusammenhang aller synästhetischen Zwischenräume erscheint er als ein diskontinuierlicher Zusammenhang unterschiedlicher Orte, oder, in Foucaults Terminologie, als *Heterotopie*, in der sich die Räume des Leibes und der Metapher durchdringen. Denn der genealogische Blick entdeckt an der Wurzel der Begriffe den Ort der (leibbedingten) Sinnesempfindung, an dem gerade die Metapher ihren Einsatz findet. Das heißt aber, dass die Übertragung nicht nur auf der Ebene der Wörter und Begriffe stattfindet, sondern auch auf derjenigen des Leibes, insofern sie den Raum der Diskontinuität zwischen einem *fühlbaren* Nervenreiz und einem *sichtbaren* Bild voraussetzt. Deshalb beruht das der begrifflichen Wahrheit vorgängige *figurative* Gleiten des Sinnes auf dem *synästhetischen* Gleiten zwischen einem Nervenreiz und dem diesem ‚entsprechenden‘ Bild. Das gemeinsame Element, in dem der Diskurs und die Wahrnehmung stattfinden

255 *Ibid.* (Hervorh. v. Verf.)

256 *Ibid.*: 883.

257 Siehe *ibid.*: 883 f.: „[...] wenn er [der Mensch] einen Augenblick nur aus den Gefängniswänden dieses Glaubens heraus könnte, so wäre es sofort mit seinem ‚Selbstbewusstsein‘ vorbei.“

258 Es wäre im Rahmen einer anderen Arbeit zu zeigen, inwiefern sich dieses Medium bei unterschiedlichen Vertretern des postanthropologistischen Wissens wie Derrida, Deleuze oder Lyotard unter unterschiedlichen Titeln als Voraussetzung des Denkens meldet: als *différance*, *Differenz an sich* oder als *Widerstreit*.

können, ist das *Gleiten* selbst, einmal das synästhetische, einmal das rhetorische. Leib und Metapher sind im ontologischen Raum der Sprache miteinander ‚wesentlich‘ verschränkt.

8.

Inmitten einer wissenschaftlichen Kultur, deren Herkunft solcherart ‚freigelegt‘ wird, kommt der Kunst die Rolle eines Störenfrieds zu, der mit Vergnügen die begrifflichen Kategorien durcheinander wirft und an das anfängliche Vergessen der Metaphern *erinnert*. Damit verfolgt die Kunst das gleiche Ziel wie die rudimentäre Genealogie der Wahrheit, die in *Wahrheit und Lüge* vorgelegt wird und die sich auf Nietzsches weiterem Denkweg zu einer Genealogie von Wissenschaft und Moral ausweitet. Die Kunst bricht in die Sphäre der Wissenschaft herein als eine karnevaleske Praxis der Freiheit: „Der Intellekt, jener Meister der Verstellung, ist so lange frei, und seinem sonstigen Sklavendienste enthoben, als er täuschen kann, ohne zu *schaden* und feiert dann seine Saturnalien; nie ist er üppiger, reicher, stolzer, gewandter und verwegener. Mit schöpferischem Behagen wirft er die Metaphern durcheinander und verrückt die Gränzsteine der Abstraktion, so dass er z. B. den Strom als den beweglichen Weg bezeichnet, der den Menschen trägt, dorthin, wohin er sonst geht. Jetzt hat er das Zeichen der Dienstbarkeit von sich geworfen: sonst mit trübsinniger Geschäftigkeit bemüht, einem armen Individuum, dem es nach Dasein gelüftet, den Weg und die Werkzeuge zu zeigen und wie ein Diener für seinen Herrn auf Raub und Beute ausziehend ist er jetzt zum Herrn geworden und darf den Ausdruck der Bedürftigkeit aus seinen Mienen wegwischen.“

Grundlage der künstlerischen Übertretung der begrifflichen Ordnung ist also die Freiheit des Intellekts. Diese Freiheit ist keine andere als jene *Freiheit von der Repräsentation*, die uns Foucaults Archäologie als Kennzeichen des *literarischen Gegendiskurses* sehen lehrt. Ebenso wie das „wilde und beherrschende Sein der Wörter“²⁵⁹ im literarischen Sprechen signalisiert die Herrschaft der Metapher in den diskursiven „Saturnalien“ der Kunst eine Umkehrung des klassischen Verhältnisses zwischen den Tropen und den Begriffen. Für das klassische Wissen sind die Tropen geregelte Abweichungen von den wahren Namen und als solche von den Begriffen abhängig. Die Begriffe ihrerseits lassen sich von der Repräsentation herleiten, weshalb die Begriffsbildung als Gegenstand einer grammatikalischen Theorie der Artikulation zu behandeln ist. In Nietzsches künstlerischen Saturnalien dagegen erscheinen die Begriffe im Augenblick ihrer karnevalesken Verabschiedung als spezifische Erstarrungszustände der unendbaren Bewegung der Übertragung. Von ihrer Parallelbahn her bewirkt die Kunst, dass jene transzendente Kritik, die aus der Trübung der Repräsentation erfolgte und anhand einer Grenzziehung den Bereich allen wahrheitsfähigen Gebrauchs der Begriffe zu isolieren suchte, umgestoßen wird

und in einen Rausch der poetischen Übertretung und der „Verrückung der Gränzsteine“ übergeht.

Damit ergibt sich das Gesamtbild einer zwischen Wissenschaft und Kunst zerrissenen Erkenntniskultur, die durchaus dem archäologischen Bild der anthropologistischen Zerstreuung des Diskurses entspricht. Nietzsche schildert diese Zerrissenheit als die Unvereinbarkeit von zwei unterschiedlichen Haltungen: „Es giebt Zeitalter, in denen der vernünftige Mensch und der intuitive Mensch neben einander stehen, der eine in Angst vor der Intuition, der andere mit Hohn über die Abstraction; der letztere eben so unvernünftig, als der erstere unkünstlerisch ist. Beide begehren über das Leben zu herrschen: dieser, indem er durch Vorsorge, Klugheit, Regelmässigkeit den hauptsächlichsten Nöthen zu begegnen weiss, jener indem er als ein ‚überfroher Held‘ jene Nöthe nicht sieht und nur das zum Schein und zur Schönheit verstellte Leben als real nimmt. [...] Während der von Begriffen und Abstractionen geleitete Mensch durch diese das Unglück nur abwehrt, ohne selbst aus den Abstractionen sich Glück zu erzwingen, während er nach möglichster Freiheit von Schmerzen trachtet, erntet der intuitive Mensch, inmitten einer Kultur stehend, bereits von seinen Intuitionen, ausser der Abwehr des Uebels eine fortwährend einströmende Erhellung, Aufheiterung, Erlösung. Freilich leidet er heftiger, *wenn* er leidet; ja er leidet auch öfter, weil er aus der Erfahrung nicht zu lernen versteht und immer wieder in dieselbe Grube fällt, in die er einmal gefallen. Im Leide ist er dann ebenso unvernünftig wie im Glück, er schreit laut und hat keinen Trost.“²⁶⁰

Die Zerrissenheit der Nietzsche zeitgenössischen Moderne lässt sich also erst durch eine ‚letzte‘, entscheidende „Verrückung der Gränzsteine“ überwinden. Diese letzte Verrückung wird von der Genealogie unternommen. Sie besteht in der Suspendierung der Grenzmarke zwischen Wahrheit und Lüge und lässt den ontologischen Raum der Sprache auftauchen als einen Raum der Differenzen, in dem die Spaltlinie zwischen Wahrheit und Lüge bzw. zwischen Wissenschaft und Kunst, sowie die Streulinien zwischen den anthropologistisch inkompatiblen Seinsweisen der Sprache komplexere Formen annehmen. Die genealogische Verschiebung, die die Grenze zwischen Wahrheit und Lüge in eine anders geartete Grenzziehung zwischen den zwei genannten Haltungen und Perspektiven des rationalen und des künstlerischen Menschen übergehen lässt, zeitigt den Effekt einer *Fiktionalisierung des Wissens*, die vom jungen Nietzsche – vor dem Hintergrund seiner philologischen und kulturwissenschaftlichen Untersuchungen des tragischen Griechentums – als eine Re-Mythisierung der modernen Kultur geschildert wird: „Wo einmal der intuitive Mensch, etwa wie im älteren Griechenland seine Waffen gewaltiger und siegreicher führt, als sein Widerspiel, kann sich günstigen Falls eine Kultur gestalten, und die Herrschaft der Kunst über das Leben sich gründen; jene Verstellung, jenes Verläugnen der Bedürftigkeit, jener Glanz der metaphori-

260 *Wahrheit und Lüge*, Nietzsche (1873): 889-90.

schen Anschauungen und überhaupt jene Unmittelbarkeit der Täuschung begleitet alle Aeusserungen eines solchen Lebens. Weder das Haus, noch der Schritt, noch die Kleidung, noch der thönerne Krug verrathen, dass die Nothdurft sie erfand; es scheint so als ob in ihnen allen ein erhabenes Glück und eine olympische Wolkenlosigkeit und gleichsam ein Spielen mit dem Ernste ausgesprochen werden sollte.“²⁶¹

261 *Ibid.*: 889.