

Special Volume 5 (2015): Raumwissen und Wissensräume. Beiträge des interdisziplinären Theorie-Workshops für Nachwuchswissenschaftler\_innen, ed. by Kerstin P. Hofmann – Stefan Schreiber, pp. 86–109.

Daniel Wendt

## Narrativer Nomadismus. Raum und Wissen bei Herodot (im Anschluss an Deleuze)

Received December 11, 2013  
Revised February 02, 2015  
Accepted March 03, 2015  
Published November 20, 2015

Edited by Gerd Graßhoff and Michael Meyer,  
Excellence Cluster Topoi, Berlin

eTopoi ISSN 2192-2608  
<http://journal.topoi.org>



Except where otherwise noted,  
content is licensed under a Creative Commons  
Attribution 3.0 License:  
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0>



Daniel Wendt

## Narrativer Nomadismus. Raum und Wissen bei Herodot (im Anschluss an Deleuze)

In ihrer *Abhandlung über Nomadologie in Tausend Plateaus* (1980) entwickeln Gilles Deleuze und Félix Guattari Nomadismus als raumtheoretisches und epistemologisches Konzept. Die ‚nomadische Wissenschaft‘ bietet einen ereignisorientierten Zugang zum Wissen über ein anderes Verhältnis zum Raum und setzt sich so der steten Reproduktion eines stereotypen Diskurses entgegen. Der Beitrag überführt die Nomadologie in narratologische Fragestellungen und analysiert programmatische Passagen aus Herodots *Historien* in Hinblick auf die Verbindung von Raum, Wissen und Text. Von besonderer Bedeutung sind in Herodots verstreuten methodischen Aussagen Verben des Gehens, Sehens und Hörens. Herodot inszeniert seine Forschungen als virtuelle Reise durch verschiedene Wissensräume. Er präsentiert, so die These des Beitrags, seine Methodik (im Gegensatz zur epischen Lehrdichtung) als nomadischen Weg, was sowohl narrativ als auch epistemisch zu einer Kartographie des Wissens führt. Nicht zuletzt durch die Kategorie des persönlichen Wissens schafft Herodot schließlich eine performative Geschichtsschreibung.

Nomadismus; Rhizom; Bewegung; Kartographie des Wissens; performative Geschichte; Barbaren; kollektives und persönliches Wissen.

In the *Treatise on Nomadology in Thousand Plateaus* (1980) Gilles Deleuze and Félix Guattari develop nomadism as a spacial and epistemological concept. ‚Nomadic science,‘ they say, offers an event orientated access to knowledge through another relation to space and thus resists to the reproduction of stereotype discourses. The paper transfers nomadology to narratological questions and analyses some programmatic passages from Herodotus’ *histories* regarding the connection of space, knowledge and text. Verbs of going, seeing and hearing are of great significance within these scattered methodological statements. Herodotus stages his research as virtual journey through different places of knowledge. He presents, I would argue, his own method as a nomadic track (in contrast to didactic poetry). This leads to a different narrative and epistemic approach, towards a cartography of knowledge. Finally, by introducing the category of personal knowledge Herodotus creates a performative historiography.

Nomadism; rhizome; movement; mapping of knowledge; performative history; barbarians; collective and personal knowledge.

Es fehlt eine Nomadologie, das Gegenteil einer Geschichte.

— Deleuze und Guattari 1992

## I Einleitung: Text, Raum und Wissen

Für den französischen Philosophen Gilles Deleuze (1925–1995) sind philosophische Begriffe, Konzepte oder Theorien nie etwas Abstraktes, sondern immer etwas Konkretes. Sie verweisen nicht auf etwas transzendental oder metaphysisch Höherstehendes, sind nicht Ideen im Sinne Platons, sondern beschreiben eine Praxis, stehen zwischen den Gegenständen. Konzepte haben selbst ein Werden und eine Geschichte und werden durch die Verknüpfung des bisher Unverbundenen auch produktiv und kreativ.<sup>1</sup> Konzepte sind Ereignisse.<sup>2</sup>

Ein solches Konzept ist die *Nomadologie*, die Deleuze gemeinsam mit dem Psychoanalytiker Félix Guattari in ihrem 1980 erschienen Buch *Mille Plateaux (Tausend Plateaus)* vorgelegt hat. Die Antike spielt in den Arbeiten von Deleuze und Guattari eher eine marginale Rolle,<sup>3</sup> ebenso wie umgekehrt ihre Konzepte in den Altertumswissenschaften meines Wissens bisher kaum rezipiert wurden. Das Reizvolle an ihren Konzepten besteht in der Ver- und Anbindungsmöglichkeit an die verschiedensten Bereiche und Disziplinen (was freilich auch die Gefahr der Schwammigkeit und Beliebigkeit in sich birgt).

Im vorliegenden Beitrag soll die Nomadologie als epistemologisches und raumtheoretisches Konzept mit narratologischen Fragestellungen konfrontiert werden.<sup>4</sup> Ich möchte *narrativem Nomadismus* als textueller Strategie der Ereignishaftigkeit nachgehen, die es ermöglicht, historisches Wissen (oder Wissen überhaupt) einerseits zu generieren und andererseits in Form eines schriftlichen Textes zu fixieren und zu vermitteln, ohne dabei Erkenntnisprozesse als ein für alle Mal abgeschlossen und beendet erscheinen zu lassen. Herodots *Historien* bieten eine solche Vorgehensweise geradezu an:<sup>5</sup> zum einen stehen

1 Vgl. Deleuze und Guattari 1996, 24: „Außerdem aber hat ein Begriff ein Werden, das nun sein Verhältnis zu anderen Begriffen auf derselben Ebene betrifft. Die Begriffe passen sich hier aneinander an, überschneiden einander, stimmen ihre Konturen aufeinander ab, bilden ihre jeweiligen Probleme, gehören zur selben Philosophie, selbst wenn sie verschiedene Geschichten besitzen. Denn mit einer endlichen Anzahl von Komponenten wird sich jeder Begriff in andere, anders zusammengesetzte Begriffe verzweigen, die jedoch andere Gebiete derselben Ebene konstituieren, anschließbaren Problemen entsprechen und an einer Mit-Schöpfung teilhaben. Ein Begriff verlangt nicht nur ein Problem, unter dem er vorangehende Begriffe umändert oder ersetzt, sondern einen Umschlagplatz von Problemen, an dem er eine Verbindung mit anderen koexistenten Begriffen eingeht.“

2 Vgl. Deleuze und Guattari 1996, 43.

3 Während die Literatur der Moderne eine besondere Stellung in seinen Texten einnimmt (vgl. hierzu etwa Ott 1998, den Sammelband Buchanan und Marks 2000 sowie Bryden 2007), beschränkt sich Deleuzes Interesse an der Antike größtenteils auf die philosophischen Schulen.

4 Zur Narratologie des Raumes siehe generell Dennerlein 2009. Im Kapitel zu „physischen Eigenschaften“ des Raums „als Element der erzählten Welt“ nimmt sie die Raumkonzeption von Deleuze und Guattari explizit auf, „da sie nur der Terminologie nach auf die physischen Eigenschaften bezogen ist. Tatsächlich handelt es sich aber um eine Unterscheidung von deterritorialiserten Räumen, in denen Nomaden leben und reterritorialiserten Räumen mit sesshaften Bewohnern.“ (Dennerlein 2009, 172 Anm. 22). Generell schließt sie auch den Bereich der Bewegung aus ihrer Raumdefinition aus. Demgegenüber soll hier gerade versucht werden, diese Konzepte auch für die Narratologie fruchtbar zu machen.

5 Es kann hierzu bereits auf einige narratologische Analysen zurückgegriffen werden. Zu nennen sind hier einerseits die (eher einführenden) Aufsätze zu Herodot in den von Irene de Jong herausgegeben Bänden der *Studies in Ancient Greek Narrative*, insbesondere den Beitrag von Timothy Rood in Band 3 (Rood 2012) zum Raum, sowie die Monographien zu narrativer Motivation (*reader-response*) von Emily Baragwanath (Baragwanath 2008), zu mythischen Erzählstrukturen von Katharina Wesselmann (Wesselmann 2011) und vor allem zu Zeit und Raum von Alex C. Purves (Purves 2010). Mein eigener Ansatz unterscheidet sich von diesen kurz gesagt darin, dass ich mich für die spezifische Ordnungsleistung des Raumes in Herodots Werk interessiere und diese wiederum im Rahmen bestimmter Diskurse (Alterität, Wissen-

sie an der Grenze zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit (und thematisieren diesen Umstand auch); zum anderen verknüpft die Erzählinstanz ‚Herodot‘ explizit Text, Raum und Wissen miteinander, produziert selbst Raumwissen und Wissensräume und inszeniert mit zahlreichen Verben des Gehens, Sehens, Sagens und Hörens den Text als virtuelle Reise.<sup>6</sup> Erkenntnis manifestiert sich in den *Historien* also gleichzeitig als diskursive Denk-Bewegung im Text und als physische Bewegung im geographischen Raum. Der/die Leser/in kann Herodot gewissermaßen bei seiner Arbeit als Wissens-Schaffer zusehen.<sup>7</sup>

In einem ersten Schritt sollen zunächst die Nomadologie als Wissenskonzept vorgestellt und die Möglichkeiten nomadisierender Schreibverfahren beleuchtet werden. Im zweiten Teil werden vor diesem Hintergrund einige Passagen aus Herodots *Historien* auf die Verknüpfung von narrativen und räumlichen Strukturen hin untersucht werden. Herodots innovative wissenschaftliche Methode, so soll gezeigt werden, besteht darin, Wissen nicht homogen und binär-hierarchisch, sondern heterogen und rhizomatisch zu organisieren, den Text damit zu einem flüssigen (glatten) und beweglichen Wissensraum zu machen. Herodot fungiert darin als immanenter, wandernder Erzähler, der die Welt nicht unbeteiligt und vertikal abbildet (kopiert), sondern sie horizontal erklärt, sie aktiv mit Sinn *beschreibt*.

## 2 Nomadologie und die Kartographie des Wissens

Das Denken von Deleuze und Guattari zusammenzufassen oder auf wenigen Seiten nachzuzeichnen ist kein leichtes Unterfangen. Dies liegt neben dem äußerst umfangreichen und heterogenem Werk, das von Philosophie und Psychoanalyse über Literatur, Architektur, Mathematik und Naturwissenschaften bis hin zu Malerei und Film reicht – und all diese Wissensfelder auf manchmal erstaunliche Weise miteinander verbindet – vor allem daran, dass ihr Denken (ähnlich wie bei Michel Foucault) selbst stets im Werden und in Bewegung begriffen ist, sich also schwer auf Definitionen fixieren lässt. Wer einmal einen Text von Deleuze und Guattari gelesen hat, stellt relativ schnell fest, dass es nicht sehr geordnet zuzugehen scheint, sondern die Autoren meistens recht unvermittelt ‚irgendwo‘ mittendrin anfangen. Man ist überrascht, welche unterschiedliche Dinge oder Disziplinen miteinander in Beziehung gesetzt werden, deren Nähe zunächst nicht unbedingt auf der Hand liegt.

Darin werden schon einige wesentliche Charakteristika ihrer Philosophie deutlich: Werden, Vielheit und Bewegung. Deleuze und Guattari stellen ganz bewusst keine Hierarchien zwischen verschiedenen Wissensfeldern auf, suchen nicht nach so etwas wie einem Ursprung oder Anfang, von dem andere Wissensfelder linear abhängig sind wie in einer Genealogie. Bestes Beispiel hierfür ist das Buch *Tausend Plateaus* selbst, dessen Kapitel zwar mit historischen Daten betitelt, aber nicht nach einem erkennbaren Muster (z. B. chronologisch) geordnet sind. Die Kapitel müssen und sollen also nicht unbedingt linear gelesen werden, sondern sind eher komplementär und relational konzipiert;<sup>8</sup> es gibt kei-

schaft und Literatur) als diskursive Praxis begreifen möchte, unter der Prämisse, dass ein sprachlicher Text solche Ordnungen nicht einfach reproduziert, sondern selbst erschafft, d. h. diskursive Ordnungen auch umkehren, umschichten oder gar erst hervorbringen kann. Narratologie soll daher weniger als ‚Werkzeug‘ im Sinne eines gebrauchsfertigen Erklärungsmodells dienen, sondern als Perspektive auf kulturelle Prozesse.

6 Zur Idee vom Text als Raum und dem Lesen als Reise seit Homer siehe Purves 2010, 11–17.

7 Vgl. de Jong 2004, 103–104.

8 Vgl. die Vorbemerkung zu *Tausend Plateaus* (Deleuze 1992, ohne Seitenzahl): „Dieses Buch [...] besteht nicht aus Kapiteln, sondern aus ‚Plateaus‘. Warum das so ist (und auch, warum die Texte datiert sind), versuchen wir an anderer Stelle zu entfalten. Außer der *Schlussfolgerung*, die erst am Ende gelesen werden sollte, kann man die Plateaus in gewissem Maße unabhängig voneinander lesen.“ (Übersetzung an mehreren Stellen verändert, D. W.).

nen Anfang, sondern nur Verknüpfungen. Aus diesem Grund enthalten ihre Texte, wie im Folgenden zu sehen sein wird, auch vielerlei begrifflichen Jargon, der seinen Sinn erst in komplementärer Lektüre mit anderen Begriffen und zahlreichen Synonymen allmählich erahnen lässt.

## 2.1 Das Rhizom

Mit dieser Textorganisation wenden sich Deleuze und Guattari bewusst gegen die traditionelle Art der Wissensordnung, die eng verbunden ist mit der Metapher vom ‚Baum des Wissens‘: Diese seit der Spät-Antike (Boethius) gebräuchliche, auf Platons *Dihairesis* zurückgehende Metapher steht besonders in der Aufklärung seit René Descartes und Francis Bacon hoch im Kurs: Für Denis Diderots und Jean-Baptiste le Rond D'Alemberts *Encyclopédie* bildet die Baumstruktur das wesentliche Organisationsmodell. Sie weist aber gleichzeitig die Grenzen dieses Ordnungssystems auf, da später an einigen entscheidenden Stellen von der ursprünglichen *méthodique* abgewichen wird und auch Widersprüche zwischen einzelnen Artikeln entstehen.<sup>9</sup> Diese Probleme der Baumstruktur werden im 20. Jahrhundert – vor allem durch Ludwig Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (1953) und Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge* (*Les mots et les choses*, 1966) – zunehmend weiter hinterfragt. Deleuze und Guattari setzen gegen die Baum-Metapher ebenfalls einen botanischen Begriff: das Rhizom,<sup>10</sup> ein meist unterirdisch oder dicht über dem Boden wachsendes Sprossachsensystem: „Der Baum oder die Wurzel rufen ein trauriges Bild des Denkens hervor, das – von einer höheren Einheit, einem Zentrum oder Segment ausgehend – immer wieder das Mannigfaltige imitiert.“<sup>11</sup> Ein Rhizom dagegen ist ein vielwurzellig verflochtenes System, das nicht in Dichotomien aufgeht und kein Gegenstand der Reproduktion ist: „Ein Rhizom kann an jeder beliebigen Stelle gebrochen und zerstört werden, es wuchert entlang seiner eigenen oder anderen Linien weiter.“<sup>12</sup> Das Rhizom setzt auch heterogene Elemente miteinander in Beziehung, verbindet beliebige Punkte miteinander: „Jedes Rhizom enthält Segmentierungslinien, nach denen es geschichtet ist, territorialisiert, organisiert, bezeichnet, zugeordnet etc.; aber auch Deterritorialisierungslinien, an denen es unauffhaltsam flieht.“<sup>13</sup>

Ein Verbindungspunkt, ein Nexus, an dem Linien zusammenlaufen, bildet ein *Plateau*. „Subjekt und Sinn entstehen dann als ‚Effekte‘ der Feldorganisation, erklären sich aus Platzverteilung und Unterschiedsbildung im Feld.“<sup>14</sup> Differenzierungskriterien sind folglich Affekte, Rhythmen und unpersönliche, temporäre Anziehungskräfte; Denken vollzieht sich nicht in apriorischen Kategorien, sondern in zeitlichen Größen wie Ereignissen, Bewegungen und Ungleichzeitigkeiten. Sinnzuweisung erfolgt dabei in der Doppeldeutigkeit des französischen Wortes *sens* als ‚Bedeutung‘ und ‚Richtung‘.<sup>15</sup> Anders als bei Michel Foucaults Diskursanalyse handelt es sich beim Rhizom nicht um eine Archäologie des Wissens, d. h. Fragen der Entstehung und den Regeln bestimmter Diskurse,

9 Vgl. Darnton 1979, 452–454; Gumbrecht 2004, 50–56.

10 Zur Visualisierung der raumtheoretischen Ideen, die im ersten Kapitel von *Tausend Plateaus* entworfen werden, siehe die Zeichnungen des kanadischen Künstlers Marc Ngui unter [www.bumblenut.com/drawing/art/plateaus/index.shtml](http://www.bumblenut.com/drawing/art/plateaus/index.shtml). Es sei besonders darauf hingewiesen, dass Deleuze/Guattari das Rhizom nicht als Metapher begreifen. Die Welt ist für sie nicht *wie* ein Rhizom, sondern die Welt *ist* ein Rhizom. Sie wenden sich *grundsätzlich gegen die Idee der Metapher, weil diese Vorstellung wiederum Prozesse der Abstraktion, der Ableitung und der Hierarchisierung* (etwa konkreter und übertragener Sinn) voraussetzt.

11 Deleuze 1992, 28.

12 Deleuze 1992, 19.

13 Deleuze 1992, 19.

14 Ott 2005, 43.

15 Dieser Doppelsinn liegt auch Deleuzes sprachphilosophischer Arbeit *Logique du sens* (1967; = dt. *Die Logik des Sinns*: Deleuze 1993) zugrunde. Vgl. Ott 2005, 72; vgl. auch Barthes 1984, 292.

sondern um eine Kartographie des Wissens. Veränderung und Wandel werden nicht als Realisierung des Möglichen, sondern als Aktualisierung des „Virtuellen“ gefasst, d. h. die Ausbreitung im Raum erfolgt nicht nach den Regeln der binären und somit begrenzten Reproduktion – in eine Richtung – sondern rhizomatisch, durch Divergenzen – in alle Richtungen.<sup>16</sup> Nomadismus ist nach Deleuze und Guattari eine Denkform, die einer Fluchtlinie folgt und den Maschen institutioneller Kräfte entgeht;<sup>17</sup> eine Denkform, die auf Heterogenität, Varietät und Bewegung setzt und das Flüssige gegenüber dem Festen, das Ereignis gegenüber dem Ewigen, das Andere gegenüber dem Identischen präferiert.

An dieser Stelle kommen nun weitere raumtheoretische Überlegungen ins Spiel: Denn „[d]as Werden ist geographisch.“<sup>18</sup> Deleuze und Guattari unterscheiden im letzten Kapitel von *Tausend Plateaus* (nutzen aber auch zuvor bereits die Begriffe) einen *glatten Raum* (*espace lisse*) und einen *gekerbten Raum* (*espace striaté*). Der glatte Raum ist jener der Nomaden; der sesshafte Mensch hingegen hinterlässt durch seine Praktiken einen gekerbten Raum. Das Paradebeispiel eines gekerbten Raumes ist die Stadt: von außen durch Mauern begrenzt, mit festen, vermessenen und besetzten Strukturen, Häusern, Straßen, Besitz, etc. Ein glatter Raum ist dagegen etwa das Meer oder die Wüste. Der Nomade besetzt diesen zwar auch, aber er vermisst ihn nicht. „Das ist der Unterschied zwischen einem (vektoriellen, projektiven und topologischen) *glatten* Raum und einem (metrischen) eingekerbten Raum: in dem einen Fall ‚besetzt man den Raum, ohne ihn zu zählen‘; in dem anderen, ‚zählt man ihn, um ihn zu besetzen.“<sup>19</sup> Die Bewegung des Sesshaften und die Bewegung des Nomaden im Raum unterscheiden sich wesentlich voneinander: Der Sesshafte bewegt sich von A nach B, auf möglichst kurzem Weg mit einem Ziel, innerhalb bestimmter Grenzen, z. B. einer Straße (und nicht einem Pfad); der Weg ist dazu bestimmt, einen geschlossenen Raum unter den Menschen aufzuteilen, jedem seinen Teil zuzuweisen, zu territorialisieren. Der Nomade hat auch ein Territorium, er kennt zwar auch gewohnte Pfade, feste Punkte, an die er immer wieder zurückkehrt, z. B. Wasserstellen oder Weideplätze. Ein solcher fester Punkt existiert allerdings nur, um ihn wieder zu verlassen und weiterzugehen, als Zwischenstation: „jeder Punkt ist nur eine Verbindungsstelle und existiert nur als solche.“<sup>20</sup> Der Nomade folgt den Ereignissen, d. h. er folgt den Tieren, die er jagt, oder wechselt die Weideplätze je nach Jahreszeit. Er wird in dieser Hinsicht Tier.

16 Deleuze unterscheidet, in Anlehnung an Bergson, explizit das *Virtuelle* und das *Mögliche*. Vgl. Deleuze 2007, 122: „Das hängt damit zusammen, daß sich ‚Virtuelles‘ von ‚Möglichem‘ in mindestens zweierlei Hinsicht unterscheidet. In einer bestimmten Hinsicht ist das Mögliche zwar wirklich das Gegenteil des Wirklichen und steht ihm gegenüber; aber das Virtuelle – und das ist etwas ganz anderes – ist dem Aktuellen entgegengesetzt. Diese Begrifflichkeit müssen wir ernst nehmen: Das Mögliche hat keine Realität (obwohl es Aktualität haben kann); umgekehrt ist das Virtuelle nicht aktuell, *besitzt aber als solches Realität*. Die beste Formel, mit der virtuelle Zustände definiert werden, wäre wieder einmal mehr diejenige von Proust: ‚Wirklich, ohne aktuell zu sein, und ideell, ohne abstrakt zu sein.‘ Von einem anderen Gesichtspunkt aus ist das Mögliche dasjenige, das sich ‚realisiert‘ (oder eben nicht realisiert); nun gehorcht aber der Prozeß der Realisation zwei allgemeinen Regeln: Er verfährt nach Gleichartigkeit und ist limitativ. Denn vom Wirklichen wird gesagt, es sei das Bild des Möglichen, das es realisiert (zu ihm tritt lediglich die Existenz oder die Realität hinzu; das hat man auf die Formel gebracht, vom Begrifflichen her bestehe zwischen Möglichem und Wirklichem kein Unterschied). Und da sich nicht alle Möglichkeiten realisieren, beinhaltet die Realisation eine Limitation, durch die man bestimmte Möglichkeiten zurückdrängt und verhindert wähnt, während andere ins Wirkliche ‚übergehen‘. Das Virtuelle dagegen hat sich nicht zu realisieren, sondern zu aktualisieren; und die bestimmenden Regeln der Aktualisierung sind nicht mehr Gleichartigkeit und Limitation, sondern Unterschied und Divergenz sowie schöpferisches Hervorbringen.“ (Hervorhebungen im Original).

17 Mit dieser Aufwertung des Nomadischen als philosophischer Denkform stehen sie in der Tradition von Nietzsches „geistige[m] Nomadentum“, das wiederum etwa von Kant als Form des (aus dem Orient stammenden) Skeptizismus verurteilt wird gegenüber der griechischen, vernunftorientierten Philosophie, die mit Begriffen, Ideen und Ordnung operiere. Vgl. Günzel 2001, 54–56.

18 Deleuze und Parnet 1980, 45.

19 Deleuze 1992, 496.

20 Deleuze 1992, 522.

Der nomadische Weg „verteilt die Menschen in einem offenen Raum, der nicht definiert und nicht kommunizierend ist.“<sup>21</sup> Beide Räume existieren allerdings nur aufgrund ständiger Vermischung und in gegenseitiger Abhängigkeit.<sup>22</sup> „der glatte Raum wird unaufhörlich in einen gekerbten Raum übertragen und überführt; der gekerbte Raum wird ständig umgekrempelt, in einen glatten Raum zurückverwandelt.“<sup>23</sup>

## 2.2 Nomadische Wissenschaft und nomadisierende Schreibverfahren

Auch der Bereich des Wissens ist für Deleuze und Guattari nach solch räumlich-geographischen Prozessen organisiert. Aufgrund der Interdependenz und des kontinuierlichen Wechsels von Verstetigung und Verflüssigung des Wissens, also dem Wechselspiel von gekerbtem und glatten Wissensraum, verzichten sie auch nicht generell auf schriftliche Fixierung, sondern brechen mit der traditionellen Vorstellung vom Buch:

Ein Buch ist, entgegen einem fest verwurzelten Glauben, kein Bild der Welt. Es bildet mit der Welt ein Rhizom. Es gibt eine aparallele Evolution von Buch und Welt, wobei das Buch die Deterritorialisierung der Welt sichert, die Welt aber eine Reterritorialisierung des Buches bewirkt, das sich seinerseits in der Welt deterritorialisiert.<sup>24</sup>

Sie schreiben also dem Buch eine besondere, kreative Kraft zu. Das Buch selbst sehen sie als Immanenzebene. Es umfasst unterschiedliche, nicht-hierarchisch geschichtete Wissensfelder, denen es aber selbst wiederum innerlich ist.<sup>25</sup> Schreiben hat deshalb „nichts mit Bedeuten zu tun, sondern damit, Land – und auch Neuland – zu vermessen und zu kartographieren.“<sup>26</sup>

Darüber hinaus sprechen Deleuze und Guattari auch von „nomadischer Wissenschaft“, die sie als Gegenmodell zur „Königswissenschaft“ sehen:

Man muss zwei Typen von Wissenschaft oder von wissenschaftlichen Verfahren voneinander unterscheiden: das eine besteht darin, etwas zu ‚reproduzieren‘; das andere besteht darin, zu ‚folgen‘. Das eine ist ein Verfahren der Reproduktion, der Iteration, der mehrfachen Wiederholung; das andere, ein Verfahren der Itineration, des Umherziehens, ist die Gesamtheit der Umherziehenden, ambulanten Wissenschaft. Das Umherziehen wird allzu leicht auf eine Modalität der Technik oder der Anwendung und Verifizierung der Wissenschaft reduziert. Aber das ist nicht der Fall: Folgen ist etwas ganz anderes als reproduzieren, und man folgt nie, um zu reproduzieren. Das Ideal der Reproduktion, Deduktion oder Induktion ist immer und überall ein Teil der Königswissenschaft und behandelt die Unterschiede von Zeit und Raum als Variable, deren konstante Form durch das Gesetz freigelegt wird. Man braucht nur einen Raum, der gekerbt und der Schwerkraft unterworfen ist, und es zeigen sich dieselben Phänomene, wenn dieselben Bedingungen gegeben sind. [...] Reproduzieren setzt die Beständigkeit eines festen Blickpunktes voraus, der außerhalb des Reproduzierten liegt.<sup>27</sup>

21 Deleuze 1992, 523 (Hervorhebungen im Original).

22 Vgl. Deleuze 1992, 529.

23 Deleuze 1992, 434. Flüsse, die gleichzeitig auf etwas Festes, als Grenze, als auch auf etwas Flüssiges, sich Ausbreitendes hindeuten, sind in diesem Zusammenhang besonders interessant. Vgl. Deleuze 1992, 422–423.

24 Deleuze 1992, 22.

25 Deleuze 1992, 16.

26 Deleuze 1992, 14.

27 Deleuze 1992, 511 (Hervorhebungen im Original).



Wenngleich Deleuze und Guattari ausdrücklich betonen, dass es sich dabei nicht um eine Wertung handelt – die nomadische Wissenschaft ist nicht besser, sondern anders – kann dennoch über ihre eigenen Präferenzen und die Sicht auf die eigene Arbeit kaum ein Zweifel bestehen. Die Umsetzung der Programmatik einer nomadischen Wissenschaft bildet wiederum *Tausend Plateaus* selbst: „Wie bei allen Dingen gibt es auch in diesem Buch gliedernde und segmentierende Linien, Schichten und Territorien; aber auch Fluchtlinien, Bewegungen, die die Territorialisierung und Schichtung auflösen. [ ... ] Das alles, die Linien und die messbaren Geschwindigkeiten, bildet ein Gefüge. Ein Buch ist ein solches Gefüge [ ... ] Es ist eine Mannigfaltigkeit.“<sup>28</sup>

Mit dem Konzept des „Gefüges“ (*agencement*)<sup>29</sup> antwortet Deleuze auf das Problem des Strukturalismus, strukturelle Veränderungen und Übergänge von einer Struktur zu einer anderen zu erklären, und dass jede binäre Struktur nur durch ein Drittes stabil ist, das aus der Struktur ausgeschlossen wird, dass also die Strukturen niemals „ohne Rest“ aufgehen (Sinn entsteht nur dadurch, dass es auch Unsinn gibt). Raum, kritisiert Deleuze, erscheine im Strukturalismus als unausgedehntes, präextensives *spatium*, das zunächst eine ordinale Bedeutung (Topologie, Relationen, Position) habe, d. h. der Platz ist sinnkonstituierend und hat Vorrang vor dem, was ihn einnimmt; das schließt Veränderung eigentlich grundsätzlich aus.<sup>30</sup> Deleuze integriert daher in die Struktur selbst wiederum Prinzipien der Heterogenität und Vektoren der Mutation: „An Bedingungen der Homogenität sind die Strukturen gebunden, aber nicht die Gefüge.“<sup>31</sup> Wie in *Tausend Plateaus* erklärt wird, sehen Deleuze und Guattari darin allerdings keine Phänomene des Widerstands (im Sinne einer rein ablehnenden Negation), sondern Punkte der Kreation und der Deterritorialisierung. Es gehe nicht darum, etwas zu zerstören oder mit etwas zu brechen, sondern darum, etwas durcheinanderzuwirbeln, zu verflüssigen. Das Rhizom wuchere zwar in offenen und unbändigen, aber wiederum strukturierten Bewegungen. Wie Toni Negri betont, mündet Deleuzes Kritik am Strukturalismus nicht in resignierendem Relativismus oder Skeptizismus, nicht im „Ende der Geschichte“, sondern er belebt gerade die Geschichtlichkeit als ontologische Kategorie wieder. Er legt den Fokus auf die Produktion von Geschichtlichkeit, das Gewordene wird aus der Perspektive des Werdens gesehen. „Sein und Geschichte werden als Produktion und Produkt von subjektiven Gefügen bzw. Verkettungen betrachtet. Die Welt wird von unten konstruiert und rekonstruiert. Die Geschichtlichkeit ist als Präsenz gegeben.“<sup>32</sup>

28 Deleuze 1992, 12.

29 Siehe hierzu das letzte Kapitel „Was ist ein Gefüge?“ in Deleuze/Guattaris Buch zu Franz Kafka (Deleuze und Guattari 1976) sowie Deleuzes Rezension zu Foucaults *Surveiller et punir* (Deleuze 1975; überarbeitet und ergänzt wieder abgedruckt in Deleuzes Buch zu Foucault: Deleuze 1992). In den Fernseh-Interviews, die Deleuze 1988 mit seiner ehemaligen Studentin Claire Parnet geführt hat (*L'abécédaire de Gilles Deleuze*) erklärt er den Begriff am Beispiel des Stichworts „Begehren/Wunsch“ (*désir*). Deleuze begreift den *désir* nicht negativ, als Mangel, sondern als positive, kreative Kraft, die Verbindungen herstellt. Der *désir* richtet sich (im Gegensatz zu Freud) nie abstrakt auf ein Objekt, z. B. „ich begehre eine Frau“ oder „ich wünsche mir, eine Reise zu machen“. Man wünscht sich nicht einen bestimmten Gegenstand, sondern ein Ensemble, ein Objekt, das innerhalb eines (konkreten) Gefüges „fließt“, man konstruiert eine konkrete Situation, „fügt zusammen“ (*agencer*), etwa: „ich stelle mir vor, dieses Hemd oder dieses Kleid in einem bestimmten Raum zu tragen, zu einem bestimmten Anlass, mit bestimmten Menschen, die bestimmte Dinge sagen“. Das Gefüge setzt sich wiederum aus 4 Komponenten zusammen: 1. Sachverhalt (*état des choses*), 2. Aussagetypen (*types d'énoncés*), 3. Territorium (*territoire*), 4. Deterritorialisierung (*déterritorialisation*), d. h. die Art und Weise, Territorien zu verlassen. Vgl. auch Deleuze und Parnet 1980, 59–82 (dort übersetzt als ‚Verkettung‘).

30 Vgl. Deleuze 2003, 253–256.

31 Deleuze und Parnet 1980, 59 (Übersetzung hier leicht verändert, D. W.).

32 Negri 1993, 50.

Der Königswissenschaft wiederum liegt die Tendenz inne, alles Andersartige in etwas Gleichbleibendes zu übersetzen.<sup>33</sup> Deleuze und Guattaris Wissenschaftskonzepte berühren somit auch sprachphilosophische Probleme, etwa das Problem der Übersetzung von Alterität: Die Königswissenschaft behandelt demnach die Mannigfaltigkeit, „als sei sie in diesen homogenen und eingekerbten Raum der Reproduktion eingetaucht, statt ihr weiter in einer ‚Erforschung durch Laufen‘ zu folgen.“<sup>34</sup> Wichtig ist daher für die nomadische Wissenschaft die Bewegung. Denn Bewegung ist, wie Henri Bergson sagt, die Realität selbst.<sup>35</sup> Deleuze und Guattari unterscheiden in diesem Zusammenhang zwei Aspekte:

In der Tat ist die Bewegung als physische Erfahrung selbst ein Zusammengesetztes: Einerseits haben wir den vom Beweglichen durchlaufenen Raum, der eine numerische Mannigfaltigkeit bildet, unendlich teilbar ist, und dessen wirkliche und mögliche Teile ausnahmslos aktuell und nur dem Grad nach voneinander verschieden sind; andererseits haben wir die reine Bewegung, die eine *Veränderung* ist, eine qualitative und virtuelle Mannigfaltigkeit; etwa der Lauf des Achilles, der sich in eine Folge von Schritten unterteilen lässt, aber ein wesentlich anderer ist, je nachdem in welche Schritte er sich unterteilt.<sup>36</sup>

Das Ganze einer Bewegung, seine Dauer, ist also eine permanente Veränderung. Die Methode des *Folgens* in der nomadischen Wissenschaft bedeutet daher die Suche nach Singularitäten, nicht nach Allgemeinheiten. „Wie verfeinert und rigoros das ‚approximative Wissen‘ auch sein mag, es bleibt abhängig von sinnlichen und sensitiven Einschätzungen, die mehr Probleme stellen als sie lösen: die Problematik bleibt ihr einziger Modus.“<sup>37</sup> Die ambulante oder ereignisorientierte Wissenschaft, wie Deleuze und Guattari diesen Typus bisweilen auch nennen, geht daher zunächst nicht deduktiv oder induktiv (wie die Königswissenschaft) vor, sondern abduktiv, d. h. sie bildet „erklärende Hypothesen“ (Charles Sanders Peirce):

Abduction is the process of forming an explanatory hypothesis. It is the only logical operation which introduces any new idea; for induction does nothing but determine a value, and deduction merely evolves the necessary consequences of a pure hypothesis. Deduction proves that something *must* be; Induction shows that something *actually is* operative; Abduction merely suggests that something *may be*.<sup>38</sup>

Die Methode der Abduktion geht daher, wie Peirce weiter ausführt, von einer überraschenden Erfahrung aus, die die vorherrschende Überzeugung herausfordert, ihr zuwi-

33 Genau hier setzt auch Deleuzes eingangs beschriebenes philosophisches Verfahren an, weil „die Deterritorialisierung in dieser Wissenschaft eine Reterritorialisierung im Begriffsapparat [impliziert], d. h. entzieht sich der Gegenstand der Theorie, wird die Theorie so modifiziert, dass die Ausnahme integriert werden kann. Ohne diesen apodiktischen Kategorien-Apparat wären die differentiellen Verfahren gezwungen, der Entwicklung der Phänomene zu folgen.“ (Deleuze 1992, 513–514.).

34 Deleuze 1992, 512–513.

35 Bergson 1998, 159.

36 Deleuze 2007, 65. Vgl. Deleuze 1992, 524: „Der Nomade verteilt sich in einem glatten Raum, er besetzt, bewohnt und hält diesen Raum, und darin besteht sein territoriales Prinzip. Es wäre daher falsch den Nomaden mit Bewegung zu charakterisieren. Toynbee weist zu Recht darauf hin, daß der Nomade vielmehr *derjenige ist, der sich nicht bewegt*. Während der Migrant ein Milieu verläßt, das amorph oder feindlich geworden ist, ist der Nomade derjenige, der nicht fortgeht, der nicht fortgehen will, der sich an diesen glatten Raum klammert, aus dem die Wälder zurückweichen, in dem Steppe und Wüste wachsen, und der das Nomadentum als Antwort auf diese Herausforderung erfindet. Natürlich bewegt sich der Nomade, aber sitzend, er sitzt nur wenn er sich bewegt.“ (Hervorhebungen im Original).

37 Deleuze 1992, 513.

38 Peirce 1994, Bd. 5, 171 (Hervorhebungen im Original).

derläuft. Deleuze und Guattari begreifen die Abduktion wiederum (gegenüber Peirce) nicht als Schluss vom Allgemeinen auf das Einzelne, sondern als transversale Effekte der Plateaubildung. Der/Die nomadische Wissenschaftler/in ist produktiv: „Man stellt nicht dar und stellt sich nicht etwas vor, sondern man erzeugt und durchläuft etwas.“<sup>39</sup> Nomadisierende Schriftverfahren vollziehen dieses Folgen auch auf textueller Ebene. Hier wird für Deleuze und Guattari die Literatur wichtig, etwa das „Tier-Werden“ bei Kafka (vor allem in der Erzählung *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*) oder der weiße Wal in Melvilles *Moby Dick*. Die Jagd auf den Wal entspricht einer Textbewegung, bei der der Signifikant mitgerissen wird.<sup>40</sup>

### 3 Herodots narrativer Nomadismus

Die Suche nach den Anfängen, nach Ursprüngen, *aitiai*, ist dem griechischen Denken fest eingeschrieben. Das Proömium von Hesiods *Theogonie* etwa schließt mit dem eindringlichen Appell an die Musen, ihren Gesang von der Kosmogonie bei den allerersten Dingen anzufangen (*ex archês*) und dieses Wissen genealogisch und chronologisch zu ordnen.<sup>41</sup> Gleichzeitig wird in der berühmten Dichter-Weihe eine derartige Weltordnung auf narrativer Ebene mit dem Umhergehen verbunden, Wissen also paradoxerweise nicht mit Stillstand, sondern mit Bewegung assoziiert.<sup>42</sup> Die Kosmogonie stellt sich bei Hesiod als Kosmologie dar. Ebenso waren auch die Naturphilosophen des 6. und 5. Jahrhunderts (v. Chr.) stets auf der Suche nach der *archê*, dem Urstoff, aus dem alles entstanden ist. Sie stellen sich in dem Anspruch der Weltdeutung in Konkurrenz zum Mythos. „Ihr Erfolg beruht nicht zuletzt darauf, dass sie, in einer quasi strukturalistischen Verfahrensweise, alles Konkrete mit seinem individuellen Werden und Vergehen konsequent ausklammert.“<sup>43</sup> Die Naturphilosophie ist also in Deleuzes Sinne eine Königswissenschaft. Den Sophisten, der zweiten großen philosophischen Bewegung des 5. Jahrhunderts, ging es demgegenüber nicht um eine allgemeine Deutung der Wirklichkeit im Ganzen, also einer Kosmologie, sondern darum, auf der Grundlage von Argumentation Wissen zu generieren und sich dabei über sich selbst und den Grundsätzen der eigenen Methode Rechenschaft abzulegen. Bewegung (als Wanderlehrer) und Wissensvermittlung spielen auch bei ihnen eine wichtige Rolle. In diesem Diskurssystem positioniert sich Herodot zu Beginn seiner *Historien*:

Dies ist die Darlegung [*apodexis*] der Erkundung [*historiês*] des Herodot aus Halikarnass, damit weder das von Menschen gemachte [*ta genomena*] mit der Zeit vergehe [*exitêlos genêtai*] noch große und wundersame [*thômasta*] Werke, die zum

39 Deleuze 1992, 500–501.

40 Vgl. Ott 2005, 93–94.

41 V. 104–115.

42 Im Proömium der *Theogonie* brechen die Musen vom Olymp auf (*apornumenai*), um Hesiod, der am Fuße des Helikon Schafe weidet, den Gesang zu lehren (*edidaxan*) und ihn damit zum Verkünder von Wissen auszuwählen. Ihr eigener Gesang wird als „unermüdlich“ (*akamatos*) charakterisiert. Bedeutsam scheint mir hier vor allem die nomadische Lebensweise des Hirten Hesiod zu sein. Der Berghang ist bei Deleuze/Guattari interessanterweise gerade Merkmal des nomadischen Raumes als nicht klar definierter Raum ohne Grenzen und Einfriedung (vgl. Deleuze 1992, 523); er verweist auch auf Plateaus. In Hesiods Dichter-Weihe kritisieren die Musen scharf die Faulheit des Hirten und treiben ihn zu Bewegung an (V. 26–28), seine Aufgabe besteht einerseits in einer Ordnungsleistung, andererseits in der nomadischen Verbreitung dieses Wissens. Für Stillstand stehen dagegen, wie ich meine, die vieldiskutierten „Eiche und Fels“ (V. 35). Die Bewegung im Raum wird hier also mit einer Bewegung im Text und der Schaffung von Wissen gekoppelt, der Anfang des Kosmos bildet darin auch den Anfang des Textes. Dennoch geht der Text im weiteren Verlauf nicht streng chronologisch vor, sondern ist von zahlreichen Anachronien gekennzeichnet, in der Regel Prolepsen, die teleologisch auf die Gegenwart der Erzählzeit verweisen, und so Werden und Sein narrativ in eins setzen.

43 Nicolai 1986, 8.

einen von den Griechen, zum anderen von den Barbaren dargelegt [*apodechthenta*] werden, ungerühmt seien, und darüber hinaus aus welchem Grunde [*aitiê*] sie gegeneinander Krieg führten.<sup>44</sup>

Erinnerung wird hier als etwas Flüchtliges, Bruchhaftes präsentiert, demgegenüber die Verschriftlichung dem Vergessen vorbeugt. Der Begriff *apodexis* gehört dem Bereich der Mündlichkeit an. Herodot thematisiert also gleich zu Beginn der *Historien* das Verhältnis von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit.<sup>45</sup> Mit der Ankündigung, berühmte Taten zu verkünden, zum Nachruhm von Helden beizutragen, stellt er sich in die epische Tradition (*klea andrôn*). Als Rahmen seiner Darstellung wählt er den Konflikt zwischen Griechen und Barbaren, der im Krieg zwischen Griechen und Persern kulminiert. Die hier angesprochene grundsätzliche Dichotomie, die antithetische Welteinteilung in Hellenen und Barbaren ist besonders seit den Perser-Kriegen virulent.<sup>46</sup> Die binäre Opposition, nach der im Rahmen des Barbarendiskurses die gesamte Welt aufgeteilt wird, hat die Tendenz, eine Mannigfaltigkeit, d. h. alles nicht-Griechische, in etwas Gleichbleibendes zu übersetzen und dieses auf einen allgemeinen Begriff, den des Barbaren, zu bringen. Gleichzeitig stellt das Barbarische einen asymmetrischen Begriff<sup>47</sup> dar, dem die Hierarchie und die Perspektive der kulturellen, ethischen, technischen Überlegenheit fest eingeschrieben ist. Mit dem ersten Satz seiner *Historien* schreibt sich Herodot also in diesen Barbarendiskurs ein. Das Auswahlkriterium für den Erzählstoff bildet ihm das *thômaston*, das Wundersame, Überraschende. Herodots Ansatz kann also in Peirces Sinne als abduktiv gelten.

Der abduktive Ansatz, den Herodot mit seinen *Historien* verfolgt, ist allerdings kein Selbstzweck, der lediglich der Verwirrung dient: „Its only justification is that from its suggestion deduction can draw a prediction which can be tested by induction, and that, if we are ever to learn anything or to understand phenomena at all, it must be by abduction that this is to be brought about.“ *Thômasta* dienen also dazu, wiederum neues Wissen zu generieren. Denn das grundlegende Prinzip der herodoteischen Geschichte ist der historische Wandel, der nach naturphilosophischen Gesetzen strukturiert ist, wie sie eingangs formuliert wurden (Aufstieg und Niedergang). Herodots Geschichten sind in ihrem Verlauf vorhersehbar,<sup>48</sup> er erzählt also nicht eine ihm selbst äußerliche Geschichte, sondern ist an ihrer Hervorbringung und Strukturierung beteiligt. Der abduktive Ausgangspunkt der *Historien* zielt dagegen gerade auf Exteriorität ab, setzt bei dem an, was der Struktur entgeht oder sich gegen sie richtet: „Nicht als Unabhängigkeit, sondern als Koexistenz und Konkurrenz, als ständiges Interaktionsfeld muß man sich das Verhältnis von Exteriorität und Interiorität [...] vorstellen.“<sup>49</sup>

Herodot folgt zunächst der gängigen sowohl epischen als auch wissenschaftlichen Herangehensweise, indem er nach dem Ursprung (*aitiê*) der Auseinandersetzung zwischen Griechen und Persern fragt. Doch diese Ankündigung ist trügerisch. Denn eine einfache Antwort verweigert Herodot. Stattdessen referiert er zunächst Hypothesen, die von Persern und Phöniziern gegeben werden. Auffällig ist in beiden Schilderungen, dass jeweils Grenzüberschreitungen als Entstehung des Konfliktes genannt werden, territoriale Grenzüberschreitungen einerseits, kulturell-normative Grenzüberschreitungen andererseits. Beide Erzählungen geben wie die *Ilias* einen Frauenraub, bzw. eine ganze Kette an solchen Ereignissen, als Ursache des Konfliktes an. Herodot produziert auf

44 Hdt. 1.1.0. Der griechische Text richtet sich nach der Ausgabe von Hude Herodotus 1957. Die Übersetzungen sind von mir.

45 Vgl. generell Thomas 1989.

46 Vgl. hierzu Hall 1989. Zur Begriffsgeschichte des Barbarischen als einem Grenzbegriff der Kultur siehe Moser und Wendt 2014.

47 Vgl. Koselleck 1979.

48 Etwa aufgrund eines tragischen Erzählmusters wie bei der Geschichte von Gyges und Kandaules, Hdt. 1.7–13.

49 Deleuze 1992, 494–495 (Hervorhebung im Original).

diese Weise zwei sich widersprechende gekerbte Wissensräume, d. h. zwei Antworten auf dieselbe Frage, die sich allerdings in ihrer jeweiligen Bewertung stark unterscheiden und die Geschichte dementsprechend an verschiedenen Stellen beginnen lassen. Wie im späteren Verlauf deutlich wird, legt Herodot allerdings Wert darauf, diese als holistische Systeme zu begreifen. Das bedeutet, derartige Erzählungen auch räumlich zu verorten oder bestimmte Sitten und Bräuche ausführlich zu beschreiben und aus dem jeweiligen sozialen System heraus zu verstehen, für das wiederum die Topographie eine wesentliche Rolle spielt.<sup>50</sup> Das Referat der beiden Anfangshypothesen schließt er folgendermaßen ab (1.5.3.):

Dies nun erzählen Perser und Phönizier: Ich aber will nicht (nach Hause) gehen [*erchomai*], indem ich erzähle [*ereon*], dass es so oder anders sich zugetragen hat; denjenigen aber, von dem ich selbst weiß [*autos oida*], dass er zuerst den Hellenen Unrecht zugefügt hat, will ich bezeichnen [*sêmaino*] und werde dann weiter gehen [*probêsomai*] in meiner Erzählung, indem ich auf gleiche Weise gegen kleine wie große Städte der Menschen ausrücke [*epexiôn*]: denn viele von ihnen, die von alters her groß waren, sind klein geworden; die aber zu meiner Zeit groß waren, waren vorher klein; da ich nun weiß, dass menschliches Glück nie auf demselben Stande verbleibt, will ich an beide auf gleicher Weise erinnern.

Dieser Abschluss, die Ablehnung einer mythischen Aitiologie,<sup>51</sup> lässt sich meines Erachtens als Leseanleitung für die gesamten Historien verstehen: Gegen die Barbaren-Hellenen-Dichotomie präsentiert Herodot die Welt als eine Welt des Wandels und der Vielheit, nach einem quasi naturalistischen Gesetz des Aufstiegs und Niedergangs. Gleiches mag auch für das Wissen gelten, es wird produziert und vergeht wieder, es hat ein Werden. Seine Forschungen gehen diesem Werden nach und präsentieren die Welt dabei aus einem bestimmten Blickwinkel. Geschichtsschreibung wird in diesen ersten Kapiteln als ein dynamischer Prozess präsentiert.<sup>52</sup> Anders als im Epos, wo die Musen (zeitloses) Wissen nur ausgewählten inspirierten Dichtern offenbaren, steht geschichtliches Wissen, d. h. Erzählungen von Menschen über Menschen, grundsätzlich jedem offen, jeder einzelne ist gar ein Teil des Erzählnetzes. Es gibt kein einheitliches, weltumfassendes Narrativ, sondern viele kleine, lokale Narrative. Die Figur des Kroisos, der im Folgenden genannt wird, ist also Herodots Zugang zur Geschichte, wie einer von unzähligen Eingängen eines großen Schlosses.<sup>53</sup>

Herodot kontrastiert hier explizit zwei Erzählmodi: „*erzählend gehen*“<sup>54</sup> und „*bezeichnen und ausrückend weitergehen*“. Erstere Herangehensweise, die nach Ursprüngen sucht, lehnt er für sich selbst ab. Die Bewegung, die dieser Methode zugrunde liegt, betont

50 Etwa Hdt. 4.104: „Die Agathyrsen sind die weichlichsten Männer und tragen auch am meisten Gold. Sie pflegen gemeinsam Verkehr mit den Frauen zu haben, damit alle miteinander Brüder und Verwandte seien, weder Neid noch Feindschaft gegeneinander hegen. In den übrigen Bräuchen aber nähern sie sich den Thrakiern an.“ Vgl. auch Anm. 57. Der nomadische Raum der Skythen wird gar zum Aktanten der Geschichte. Die Skythen sind den Persern überlegen, da sie mit dem Nomadismus eine Lebensweise entwickelt haben, die sie nach Herodot unbesiegbar machte, „weil das Land dazu gemacht war“ (Hdt. 4.47.1).

51 Bruno Snell (Snell 1980, 142) erklärt dagegen dieses Referat und die lapidare Generalablehnung sämtlicher Hypothesen damit, dass Herodot solche Aitiologien zwar wohl nicht ernst genommen habe, der Grundgedanke von Kausalität, nämlich, dass Unrecht Vergeltung herausfordere, ihm aber dennoch grundsätzlich wichtig gewesen sei, wie sich auch andernorts in den *Historien* zeige.

52 Zur Interpretation dieser Kapitel als Programmatik einer dynamischen Historiographie und kultureller Diversität, die im Gegensatz steht zur traditionellen Griechen-Barbaren Antithese, wie sie zu Beginn der *Historien* angesprochen wird, siehe die Analysen von Vasunia 2012, 9; Rood 2010 sieht das Proömium als sophistisches Experiment.

53 Vgl. Deleuze und Guattari 1976, 7.

54 Vgl. auch Hdt. 2.99; 3.80; 7.49; 7.141 (*epos ereon*); 4.44 (*aletheian erein*); 7.129 (*thauma megiston ereo*).

das Zurückkommen (*erchomai*) an einen Ort, den man zeitweise verlassen hat, ist also eher als Reise zu verstehen, wie etwa die *Odyssee*. Es ist der Weg des Sesshaften. Eine solche Vorgehensweise ist deduktiv und dementsprechend eine reproduktive oder – im wörtlichen Sinne – wiederholende Wissenschaft, eine Königswissenschaft.

Demgegenüber beschreibt Herodot seine eigene Methode als nomadischen Weg, der immer ein Weitergehen (*probêsomai*) ist. Es gibt folglich für die eigene Erzählung keinen allerletzten Anfang, da man immer schon an andere Erzählungen anschließt, es immer schon vorgeformtes Wissen, Wissensnetze, gibt. Die *Historien* werden weder *ex nihilo* geschaffen noch werden sie in einem Vakuum rezipiert. Deshalb wird auch trotz der methodischen Vorbehalte kollektives Wissen verschiedener Wissensräume in die *Historien* aufgenommen (s. u.). Denn egal, wo die Erzählung beginnt, es ist immer ein Weitergehen, nicht ein Losgehen wie in der epischen Lehrdichtung; ein Gehen aber, das sich einen Ausgangspunkt setzt und eine Richtung. Setzt man einen anderen Anfangspunkt der Bewegung, ändert diese sich wesentlich und bekommt andere Merkmale. Beginnt man eine Geschichte an einem anderen Punkt, wird es eine andere Geschichte, die Positionen der erzählten Elemente verschieben sich, manche fallen ganz weg, andere treten hinzu.

Herodot macht mit diesem Proömium, wie ich finde, auf den hermeneutischen Vorgang beim Akt des Lesens aufmerksam: Verstehen setzt immer schon ein gewisses Repertoire an Vorwissen – kulturelle Normen, Vorerwartungen, Lesegewohnheiten – voraus, das als Referenzrahmen für das Verstehen, d. h. das Konkretisieren des angebotenen Sinnpotenzials fungiert. Lesen ist, wie Terry Eagleton es im Hinblick auf Wolfgang Iser's Rezeptionsästhetik sagt, „keine lineare Vorwärtsbewegung, kein rein additiver Vorgang“<sup>55</sup>, sondern ein selektiver, dynamischer Prozess, bei dem permanent verschiedene Bedeutungsschichten umgewichtet, Querverbindungen vorgenommen, Vorannahmen verworfen werden oder gewonnenes Wissen infrage gestellt wird. Die Hellenen-Barbaren-Antithese bildet für Herodot einen solchen Referenzrahmen, einen Horizont, vor dem sich die Geschichte entfaltet und gelesen wird. Thema und Leitmotiv (wie der Groll des Achill der *Ilias*), das Anfang und Ende der Erzählung setzt, ist Aufstieg und Niedergang der persischen Herrscher von Kroisos bis Xerxes. Herodot gibt der Welt einen Sinn, einen Sinn aber, der stetig herausgefordert wird (durch das *thômaston*), sich verschiebt und niemals völlig aufgeht. Es herrscht dabei allerdings auch keine Wissenshierarchie. Neben dem griechischen Wissensraum präsentiert Herodot zahlreiche andere Wissensräume, die jeweils als Immanenzebene sinnvoll sind. Herodots Wissen steigt nicht als *a priori*-Wissen vom Olymp zur Erde hinab (wie bei Hesiod), sondern er bewegt sich selbst in dem, was es zu verstehen gilt. Und auch umgekehrt ist es das Territorium (die griechische Gesellschaft bishin zur Rezeption in modernen Geschichtswissenschaft), das Herodot erst einen Sinn verleiht, ihm eine Position zuweist (als Epiker, Philosoph, Ethnograph, Sophist, Historiker, „Vater der Geschichte“, „father of lies“, historische Quelle, Stoff für Romane, etc.).

Dem Geschehenscharakter des Verstehens begegnet Herodot mit dem Ereignischarakter des Textes und legt dem Leser dessen eigenen hermeneutischen Vorgang offen. Nicht Überblick, sondern Einblick (auf Augenhöhe) verschaffen also Herodots *Historien*. Denn beim Gehen verliert man – anders als beim Laufen – den Kontakt mit dem Boden

55 Eagleton 1997, 44.

nicht.<sup>56</sup> Der Erzähler präsentiert seine Erzählung als hodologischen, ‚erlebten‘ Raum.<sup>57</sup> Der von Herodot angelegte Erzählraum holt also das Wissen vom Himmel auf die Erde. Vertikalität ist nach Jan Jost van Baak häufig mit Hierarchie belegt, Horizontalität dagegen mit Distanz und Ausdehnung.<sup>58</sup> Gehen bedeutet eine stete Verbindung mit dem vermeintlichen Objekt der Erzählung, die permanente Verschiebung der Berührungspunkte. Und die Geschichte ist bei Herodot bekanntlich aufs Engste mit dem Land verbunden:

Denken ist weder ein gespanntes Seil zwischen einem Subjekt und einem Objekt noch eine Revolution, ein Umlauf des einen um das andere. Denken geschieht vielmehr in der Beziehung zu dem Territorium und zu Terra, der Erde [...]. Die Erde ist kein Element unter anderen, sie vereinigt alle Elemente in einer Umfassung, bedient sich aber des einen oder anderen zur Deterritorialisierung des Territoriums.<sup>59</sup>

Indem Herodot also permanent unbekannte Sitten und Normen mit Bekanntem verknüpft, Vergleiche anstellt und Analogien sieht, spannt er Verbindungslinien, Fluchtlinien.

Das Verb *epexeimi* ist militärischem Vokabular entnommen, es sind also Konflikte zu erwarten.<sup>60</sup> Herodot geht rhizomatisch vor, denn „[d]as Verfahren des Rhizoms besteht in der Variation, Expansion und Eroberung“.<sup>61</sup> Auf Herodots Karte des Wissens, die eine recht konzise Weltordnung hervorbringt, gibt es daher auch Zonen des Nichtwissens, des ungelösten Widerspruchs und der Wunder. Herodot präsentiert solche Reisen der Grenzüberschreitung passenderweise nicht in Entfernungsangaben (des gekerbten Raumes) nach *Stadien* oder *Füßen* (nach denen die griechische Welt eingeteilt wird), sondern nach Tagesreisen eines εὔζωνος<sup>62</sup>, eines leicht bewaffneten Kriegers.<sup>63</sup> *Ausrücken* könnte also

56 Wie Rood 2012, 134 herausstellt, wechselt allerdings die Perspektive etwa in der Beschreibung der Stadt Babylon (Hdt. 1.178–187), von einer zunächst hodologischen Beschreibung (Zugang nicht durch eine Straße, sondern über den Fluss Euphrat) zu einer Panoramabeschreibung des Palastes, die allerdings offenbar von einem Turm aus gemacht ist, dessen Aufstieg (*anabasis*) Herodot detailliert beschreibt (1.181.3–4). Dieser raumperspektivische Wechsel von der Horizontale in die Vertikale geht mit einem thematischen Wechsel einher, hin zu dem Blickwinkel der Herrschenden, um die es im Anschluss geht.

57 Zur Hodologie bei Herodot siehe Purves 2010, 132–138. Vgl. auch Bollnows Konzept des ‚erlebten Raumes‘: Bollnow 1960.

58 Vgl. van Baak 1983, 55–78.

59 Deleuze und Guattari 1996, 97.

60 Die Idee, dass Erkenntnis und Wissen mit Gewalt einhergehen, scheint im 5. Jahrhundert im Zuge anatomischer Untersuchungen in Hippokrates’ Kreis sehr präsent gewesen zu sein. Vgl. Hippokr. morb. sacr. 11; dazu Hdt. 3.79; 6.75. Ich danke Liam Ahern (Sydney) für den Hinweis auf diese Zusammenhänge. Herodot propagiert hier also eine Methode, die in der Ethnologie des 20. Jahrhundert als *participant observation* bezeichnet wurde, und geht von einem holistischen Kulturbegriff aus. Die Welt besteht demnach aus einer Vielzahl an in sich geschlossenen Kulturen mit verschiedenen sozialen Systemen, deren innere Logik nur durch Penetration erkundet werden kann. „The goal is, briefly, to grasp the native’s point of view, his relation to life, to realize *his* vision of *his* world“ (Malinowski 1984, 25; Hervorhebungen im Original). Die Überschreitung dieser interkulturellen Differenzen bedarf erheblicher hermeneutischer Anstrengung. Herodot beschreibt diesen gewaltsamen Akt der Penetration mit dem Verb *epexeimi*.

61 Deleuze 1992, 36.

62 Hdt. 1.104.1.

63 Wie Geus 2014, 111 hervorhebt, wird die Angabe in Tagesreisen bei Homer nur für Reisen auf dem Meer, also dem glatten Raum, gebraucht. Indem Herodot dieses Maß auch für das Festland gebraucht, deterritorialisert er wiederum den erzählten Raum und betont gegenüber der Königswissenschaft die Ereignishaftigkeit seiner Geschichtsschreibung. Ich würde also gegenüber Geus darin, dass solche Angaben zwischen 15 und 120 km differieren können, nicht unbedingt ein anderes *mental modelling* sehen wollen im Sinne eines Mangels, dass also die Griechen die Rechenoperation des Durchschnittswertes nicht kannten und Herodot deshalb aus mehreren Quellenangaben diejenige ausgewählt hat, die ihm am plausibelsten erschien, sondern in positiver Weise eine textuelle Strategie des Nomadisierens, des Folgens und des Fragmentierens (persönliches Wissen vs. kollektives Wissen). Der Signifikant (eine Tagesreise) wird mitgerissen, versagt eine feste Referenz und wird somit zum singulären Ereignis.

meinen, was Deleuze und Guattari nomadische „Kriegsmaschine“ (*machine de guerre*)<sup>64</sup> nennen, eine kreativ-anarchische Kraft, die der ordnungsstiftenden Königswissenschaft des Staates, hier als *Heimgehen* beschrieben, gegenübersteht.

In Herodots Proömium wird meines Erachtens gleichermaßen die Entführung (*harpagê*)<sup>65</sup> als wissenschaftliches Paradigma der Deterritorialisierung präsentiert, wohingegen die jeweiligen Reaktionen (Rache, neue Entführung) als Prozesse der Reterritorialisierung, der Imitation, Reproduktion und reziproken Homogenisierung (eine Entführung gleicht eine andere aus) fungieren. Herodot entführt beispielsweise im Laufe der *Historien* die griechischen Sexualnormen und konfrontiert sie mit anderen Aktualisierungen der virtuellen Mann-Frau-Opposition. Diese fremden Normen dienen keinesfalls dazu, die griechischen Normen abzulehnen. Im Gegenteil, als Negativfolie wird das Griechische – nach François Hartogs bekannter Metapher<sup>66</sup> – wie in einem Spiegel ja überhaupt erst als solches sichtbar, aber eben in einem mannigfaltigen Spiegel mit verschiedenen Brechungswinkeln, der die Griechen in alle Richtungen umgibt. Das immer wiederkehrende Motiv der Sexualnormen in der ethnologischen Beschreibung der verschiedenen Völker fungiert z. B. als solch eine Fluchtlinie – nicht als Negation, sondern als Divergenz. Jedes Volk hat in dieser Hinsicht Schnittpunkte mit anderen Völkern, aber auch Unterschiede.

Gerade das Barbarische als alteritäres und territoriales Prinzip eignet sich hervorragend für das Konzept der Perzeption:

Der andere wird stets als jeweils anderer wahrgenommen, in seinem Begriff aber ist er die Bedingung jeder Wahrnehmung, für die anderen wie für uns. Er ist die Bedingung, die den Übergang von einer Welt zur anderen garantiert. Der Andere lässt die Welt vorübergehen, und das ‚ich‘ bezeichnet nur mehr eine vergangene Welt („ich war ruhig...“). So kann etwa allein der andere schon aus jeder Länge eine mögliche Tiefe im Raum machen, und umgekehrt, und zwar in einem Maße, daß die Übergänge und Umkehrungen – wenn der Begriff im Wahrnehmungsfeld nicht seine Funktion erfüllte – unverständlich blieben und wir fortwährend gegen die Dinge stießen, da das mögliche nun verschwunden ist.<sup>67</sup>

Und das Barbarische hat als Begriff (wie jeder andere Begriff) eine Geschichte und ein Werden; es verweist auf ein Problem, ohne das er keinen Sinn hätte und das er lösen soll.<sup>68</sup> Der Signifikant „Barbar“ wird im Text der *Historien* permanent bewegt, seine Referenz verschoben und beim Folgen mitgerissen, gar bis hin zur Umkehrung der Asymmetrie. Denn wenn Herodot darauf hinweist, dass (auch) „die Ägypter Barbaren alle nennen, die nicht die gleiche Sprache sprechen wie sie“<sup>69</sup> werden die Griechen selbst zu Barbaren.

Herodot ist im Sinne Nietzsches ‚Geophilosoph‘; er untersucht die Verwobenheit von Geographie und Geschichte und reflektiert die Erschaffung von Begriffen bei gleichzeitiger Berücksichtigung der durch sie erzeugten Realität für die Geschichte.<sup>70</sup> Geschicht-

64 Vgl. Deleuze 1992,9, 482–495.

65 Vgl. Rood 2010, 55–59.

66 Hartog 1980.

67 Deleuze und Guattari 1996, 25.

68 Vgl. Deleuze und Guattari 1996, 23–24.

69 Hdt. 2.158.5.

70 Vgl. Günzel 2001, 144: „Die Kartographie Nietzsches, welche folglich als ‚abduktiv-empirisch‘ zu kennzeichnen ist, bildet die Basis für eine von ihm angestrebte ‚andere‘ Wissenschaft, deren Zielsetzung eine Ökonomie, eine Verwaltung bzw. ein aktives ‚Schreiben‘ des gesamten Globus bildet. Nietzsches neue Weise der Erdbeschreibung bzw. ‚Erd-Schreibung‘ befindet sich so in Verwandtschaft zu Herodot und seinem Konzept der ιστορίη. Ein zentraler Unterschied besteht jedoch zu Herodot: Nietzsches Analysen dienen nicht wie bei diesem dazu, einen Erinnerungsvorrat zu schaffen, um ‚etwas über die Welt zu erfahren‘; sondern durch Einübung des ‚Vergessens‘; die unvoreingenommene Wahrnehmung für die Ereignisse in ihr zu stärken, um jene letztlich verändern zu können. In dieser Hinsicht bleibt Herodot ‚vorwissenschaftlich‘; während Nietzsche bereits ‚nachwissenschaftlich‘ ist.“



lichkeit muss als Gefüge begriffen werden. Die Nomadologie organisiert, wie Toni Negri betont, eine Philosophie der Praxis: „Nomade in der Ordnung der produzierten und festen Geschichte sein, heißt frei sein in der Ordnung der Produktion von Geschichtlichkeit, heißt fortwährend Aussagengefüge produzieren, die neue rhizomatische Differenzen erschließen und auf diese Weise das Reale konstituieren.“<sup>71</sup> Und Herodot ist sich seiner produzierenden und ordnungsstiftenden Funktion sehr bewusst, wenn er etwa nach Referat und Abwägung der verschiedenen Schuldzuweisungen über den Verrat bei der Schlacht an den Thermopylen über Ephialtes sagt: „und darum schreibe ich ihn schuldig.“<sup>72</sup> Er begreift seine Erzählung nicht als Wiedergabe textvorgängiger Gegebenheiten, sondern präsentiert sich als Realitätsproduzent, der den Außenraum mitkonstruiert. Die Fluchtlinien auf Herodots Karte des Wissens sind zwar graduell (nach Distanzen und Vektoren), aber nicht symmetrisch angelegt.<sup>73</sup> Der Text bietet keine abgeschlossene Harmonie, der Leser wird nicht gänzlich vom Druck des Unbekannten befreit. Herodot konstruiert die Geschichte zwar als geordnet, aber nicht ohne Rest. Die *Historien* operieren also nicht wie die Biologie oder die Physik, sie klassifizieren nicht Singularitäten oder leiten aus einer bestimmten Anzahl an Phänomenen Gesetzmäßigkeiten ab (die unter denselben Voraussetzungen zu den selben Ergebnissen führen), sondern sie stellen so etwas wie mathematische Axiome auf (im Sinne persönlichen Wissens: „da ich nun weiß, dass menschliches Glück nie auf demselben Stande verbleibt“<sup>74</sup>), von denen ausgehend sich andere Strukturen und Operationen logisch ergeben und die Methode den Gegenstand erst erschafft. Es geht also nicht darum, die Welt (passiv) abzubilden, sondern sie perspektivisch zu erklären, sie (aktiv) zu beschreiben. Die *Historien* enthalten demnach wahre (aber nicht unbedingt beweisbare) Aussagen.

Geschichtsschreibung wird somit als *Praxis* beschrieben, als Bewegung im Raum, auch gewaltsam. Nicht nur dem alteritären Objekt der Repräsentation, sondern auch dem schreibenden Subjekt wird dabei Gewalt angetan, es riskiert sich, d. h. seine Identität, also auf diesem Weg. Der genannte König Kroisos, der als erster den Griechen Unrecht angetan habe, dient Herodot also nicht als Ziel seiner Suche, sondern umgekehrt als kurzzeitiger Aufenthaltspunkt, von dem aus die Erzählung wieder weiter geht, als Pause, als Nexus innerhalb der Erzählung. Er wird in einem glatten Raum mit einem Merkmal „markiert“<sup>75</sup>, ihm wird ein Zeichen angeheftet (*sêmaino*) – Kroisos das des Anfangs wie Ephialtes das des Verräters – und wieder verlassen. Die Erzählung (und auf einer anderen Ebene die gesamten *Historien*) bilden also ein (Wissens)Plateau, das durch diesen Akt des Bezeichnens gebildet wird. Herodots narrativer Nomadismus ist also im Sinne Iser eine Textstrategie der Perspektivität, die über die Beziehung von Vordergrund und Hintergrund jeweils unterschiedliche Hinsichten auf einen Gegenstand deutlich macht, den keine von ihnen total repräsentieren kann.<sup>76</sup> Und diese Positionen und Schichten im Text sind nicht voneinander gesondert, sondern eröffnen eine wechselseitige Beobachtung.

Herodot lässt also zu Beginn der *Historien* die wissenschaftliche Strategie der Aitiologie ins Leere laufen und fügt eine neue Kategorie ein, die des persönlichen Wissens (siehe hierzu auch Beitrag Schreiber): *autos oida* – eine Wendung, die in den *Historien* leitmo-

71 Negri 1993, 54.

72 Hdt. 7.214.3.

73 Vgl. zur Kritik an der Symmetrie etwa Hdt. 4. 36: „[...] Ich glaube überhaupt nicht an die Hyperboreer; denn wenn es ein solches Volk im höchsten Norden gäbe, müßte es auch eines im äußersten Süden geben. Ich muß lachen, wenn ich so manche Leute schon die Erde zeichnen sehe, indem sie auf Wegen gehen (*perihodoi*), und die doch die Gestalt der Erde gar nicht richtig zu erklären wissen. Sie zeichnen, dass der Okeanos die Erde umfließt und sie gänzlich rund ist wie mit dem Zirkel gezogen, und machen Asien und Europa gleich groß. Ich will dagegen kurz die Größe jedes Kontinents klären und wie ein jeder zu zeichnen ist.“

74 Hdt. 1.5.3.

75 Vgl. Deleuze 1992, 524.

76 Vgl. Iser 1984, 155–174.

tivisch wiederkehrt, und zwar insbesondere bei Erzählungen, die besonders wundersam und unglaubwürdig erscheinen. Trotz dieser Programmatik bleibt Herodot eine Darlegung seiner eigenen Methodik zunächst weiter schuldig. Diese ist nicht der eigentlichen Erzählung vorangestellt, sondern lässt sich nur aus über die *Historien* verteilten, fragmentarischen Äußerungen komplementär konstruieren. Im Rahmen des Ägyptenlogos etwa präsentiert Herodot sein methodisches Inventar:

Bis hierhin sind es mein eigener Anblick [*opsis*], meine Erkenntnis [*gnômê*] und meine Erkundigung [*historiê*], die dies erzählen, ab hier gehe ich [*erchomai*], indem ich ägyptische Erzählungen, wie ich sie gehört habe, verkünde [*ereôn*]. Dazu wird auch etwas von meinem eigenen Anblick [*opsis*] kommen.<sup>77</sup>

Wie zu Beginn der *Historien* wird auch hier zwischen zwei Modi der Bewegung im Wissensraum unterschieden. Das kollektive Wissen des ägyptischen Wissensraumes wird dabei dem *erzählenden Geben*, also der Königswissenschaft zugeordnet. Das persönliche Wissen arbeitet demgegenüber mit Autopsie (*opsis*) und mündlicher Informationsbeschaffung, fragmentiert also. Daneben steht die *gnômê*, Herodots eigene Gedankenarbeit, meistens Äußerungen über Glaubwürdigkeit oder Plausibilität einer Geschichte etwa durch Analogiebildung und Vergleiche. Herodot trennt streng zwischen dem, was er selbst in Erfahrung gebracht hat, und Informationen, die nicht auf konkrete Individuen zurückzuführen sind:

Von keinem anderen konnte ich etwas darüber erfahren, sondern nur so viel habe ich, soweit ich mich erkundigt habe [*historeôn*], in Erfahrung gebracht, indem ich zur Stadt Elephantine selber als Augenzeuge [*autoptês*] gekommen bin, von da an aber nur durch Hörensagen [*akoê*].<sup>78</sup>

Der Raum wird hier von Herodot epistemologisch semantisiert, er zieht eine Grenze zwischen persönlichem und kollektivem Wissen, die in diesem Fall die Stadt Elephantine bildet. Herodot stellt auf diese Weise eine Verbindung her zwischen Text und Raum, aber auch zwischen Wissen und Raum. Die *akoê* spiegelt auf Herodots Karte des Wissens<sup>79</sup> lokales Wissen wider, an das das eigene Wissen gekoppelt wird, sich reibt und somit produktiv wird. Dieses kollektive Wissen entspricht dem Staat oder dem gekerbten Wissensraum, der Königswissenschaft, und reproduziert sich unaufhörlich selbst. Es stehen dahinter zwar lange mündliche Erzähltraditionen, aber sie sind gleichermaßen statisch und reproduzieren eine schon dechiffrierte Realität. Demgegenüber stellt das persönliche Wissen ein fragmentarisches Wissen dar, das sich verschiebt und an Wissensgrenzen stößt.<sup>80</sup> Herodot bietet damit eine Theorie der Apperzeption von Geschichtlichkeit an, d. h. seine geschichtliche Darstellung ist von der sinnlichen Wahrnehmung, einem individuellen Blickpunkt abhängig und bleibt somit immer nur approximativ und im Werden begriffen.

Kollektives Wissen wird aber dennoch von Herodot wiedergegeben. Ausdrücklich betont er, er erzähle, was erzählt wird, *weil* es erzählt wird,<sup>81</sup> und fügt an anderer Stelle hinzu: „Ich aber muss das, was erzählt wird, erzählen; glauben allerdings muss ich es ganz und gar nicht. Und dieses Wort [*epos*] soll mir für die gesamte Erzählung [*logos*] gelten.“<sup>82</sup> Herodot verweist hier meines Erachtens auch darauf, dass Geschichte

77 Hdt. 2.99.1.

78 Hdt. 2.29.1.

79 Vgl. Luraghi 2006, 83–84.

80 Auch in den mythischen Entführungen (Hdt. 1.1–5) werden Gruppenentführungen und Entführungen durch Einzelpersonen gegenübergestellt.

81 Hdt. 3.9.2.

82 Hdt. 7.152.3.

immer schon sprachlich vorgeformt ist und kollektives Wissen selbst somit ontologischen Charakter hat, der unabhängig ist von einer eventuell übergeordneten Wahrheit. Denn die Erzählungen sind als diskursive Praxis sinnstiftend, ein kultureller Referenzrahmen. Gegen diesen Referenzrahmen rückt Herodot aus und nomadisiert. Herodot betätigt sich als rhizomatischer Kartograph, d. h. er kopiert nicht eine geschlossene, präexistente Welt, im Sinne eines Abziehbildes, sondern er konstruiert sie und bildet mit ihr selbst ein Rhizom. Herodots *Historien* können also an jeder beliebigen Stelle gebrochen, ergänzt oder weitergeschrieben werden, es geht weniger um Kompetenz (wenngleich Herodot diese natürlich beansprucht) als um Performanz, um Selektionsprozesse.<sup>83</sup>

Dem erzählenden Ich – „Herodot“ – kommt somit die Funktion einer „Begriffsperson“ (*personnage conceptuel*) zu, in der sich der Autor entpersönlicht.<sup>84</sup> Die *Historien* vollziehen eine fortgesetzte Verschiebung des Denkvorgangs, um „die absoluten Territorien, Deterritorialisierungen und Reterritorialisierungen des Denkens zu manifestieren“.<sup>85</sup> Indem er kollektives Wissen, gesellschaftliche und geographische Strukturen beschreibt, macht er unpersönliche Größen ausfindig, die wiederum das Gefüge für ein künftiges Werden bilden. Trotz der wissenspeichernden Funktion der Schrift<sup>86</sup> bietet sich Herodot eher als Kurzzeitgedächtnis an, d. h. er betont den performativen Prozess der Wissensgenerierung. Das so gewonnene Wissen kann daraufhin wieder zur Information „zerfallen“, aus dem von jemand anderem wiederum Wissen generiert werden kann, das jemand anderer „entführen“ kann.

Die Schrift wird im 5. Jahrhundert bekanntlich auch kritisch gesehen, schriftliche Fixierung isoliert einen Gedanken aus seinem Realkontext.<sup>87</sup> Das Prinzip der *historiê* als Vermündlichung der Schriftlichkeit entgegnet diesem Problem einerseits durch eine zweite Erzähl-Ebene (*meta-historiê*), d. h. durch die Thematisierung dieses Prozesses, und zweitens durch die Verortung eines Gedankens in einem Gefüge. Die erzählten Räume werden dadurch zu Ereignisräumen.<sup>88</sup> Die Schrift bekommt auf diese Art und Weise einen Ereignischarakter. Andererseits entstehen somit auch rhizomatische Potenziale, da das Wissen durch die Verschriftlichung als Kerbung gleichermaßen deterritorialisiert wird. Denn durch die Trennung von Stimme und Graphismus bleiben die Benennungen nicht mehr an den Personen heften. Ein Signifikant verweist nach Deleuze nicht auf ein transzendentes Signifikat, sondern Bedeutung entsteht erst in einer Praxis, durch den Bezug auf etwas und im Verhältnis zu anderen Signifikanten. Das sprachliche System erhält so (an Stelle der Stimme) einen „despotischen Signifikanten“, der als höherer Signifikant wie ein äußeres Signifikat fungiert und die Verweisstruktur auf sich hin zentriert und somit zusammenhält. Die Schrift ist also nicht ein Punkt, sondern wird zu einer Linie.<sup>89</sup> Ein solcher despotischer Signifikant, der, wie Deleuze betont, immer „übercodiert“ ist, also eine zusätzliche Dimension enthält,<sup>90</sup> ist meiner Ansicht nach in den *Historien* paradoxerweise der ‚Barbar‘, der ja entsprechend der Barbarentopik eigentlich von Natur aus durch eine

83 Vgl. Deleuze 1992, 23–24.

84 In der oben zitierten Stelle (2.99.1) unterscheidet Herodot nicht nur epistemologische Grenzen, sondern verknüpft diese auch mit unterschiedlichen Sprechern. So gibt er sich selbst (in der ersten Person) als Erzähler des kollektiven Wissens an, während paradoxerweise das Zusammenspiel von Anblick, Verstand und Erkundigung (also die 3. Person) als Urheber des Textes des persönlichen Wissens angegeben wird.

85 Deleuze und Guattari 1996, 79.

86 Vgl. Hdt. 1.1.0.

87 Diese Kritik an der Schrift wird bekanntermaßen bei Platon im *Phaidros* (274a6–275d3) ausgeführt und erkenntnistheoretisch fundiert. Vgl. dazu Deleuze und Guattari 1997, 259–276.

88 Vgl. Dennerlein 2009, 127: „Dem Vorschlag von Kahrmann/Reiß/Schluchter folgend möchte ich diejenigen Ereignisregionen, in denen Erzählakte stattfinden, als ‚Erzählräume‘ bezeichnen. Diese lassen sich von den ‚erzählten Räumen‘ abgrenzen – denjenigen Ereignisregionen, in denen kein Erzählakt situiert ist.“

89 Vgl. Deleuze und Guattari 1997, 264–265; vgl. auch die Kritik an Derrida: Deleuze 1992, 156–203.

90 Vgl. Deleuze und Parnet 1980, 140.

Sklavennatur bestimmt ist. Herodot kehrt also somit diesen Topos geradezu um und macht den Barbaren zum Herren, dem die griechische Identität (als seine Negation) unterworfen ist.

Im Rahmen der Makrostruktur der *Historien* bildet das 4. Buch, der sogenannte Skythen-Logos,<sup>91</sup> eine besondere Fluchtlinie, eine Deterritorialisierung der herodoteischen Welt. Das Land der Skythen wird als glatter Raum präsentiert.<sup>92</sup> Demgegenüber versuchen die Perser unter Deiros, Kerbungen in diesem Raum vorzunehmen, ihn zu besetzen, zu erobern, zunächst mit einer Brücke über den Bosphorus, dann mit Befestigungsanlagen. Alle Versuche der Perser, die nomadischen Skythen festzusetzen, scheitern aber. Die Befestigungsanlagen erweisen sich gegen die nomadischen, sich stets deterritorialisierenden Skythen als nutzlos und bleiben als Ruinen im Wüstensand liegen, die, wie Herodot hervorhebt, auch in seiner Zeit noch sichtbar seien.<sup>93</sup>

Herodots *Historien* sind folglich das, was Deleuze und Guattari eine kleine Literatur nennen, deren Funktion sie folgendermaßen beschreiben: „Schreiben besteht in der Erfindung eines Volkes, das fehlt. Es gehört zur Fabulierfunktion [*fonction fabulatrice*], ein Volk zu erfinden.“<sup>94</sup> Kleine Literatur ist die Literatur einer Minderheit gegenüber einer normgebenden Mehrheit, und zwar in dem Sinn, dass sie Alternativen und Zwischenbereiche, Möglichkeiten des Werdens aufzeigt und nicht einfach gegen die Mehrheit agiert. Klein-Werden bedeutet also bei Herodot Barbar-Werden, Nomade-Werden, d. h. für eine gewisse Zeit nicht mehr ganz Grieche zu sein, die Welt aus der Perspektive eines Skythen, eines Persers etc. zu sehen. Es bedeutet nicht, sich gegen griechische Normen zu wenden oder die Asymmetrien und Hierarchien gänzlich umkehren zu wollen. Herodot geht zur Bestimmung einer griechischen Identität von der strukturalen Opposition Hellene-Barbaren aus, integriert aber das *thaumaston* als Vektor der Mutation, als abduktives Element. Er agiert nicht gegen die Struktur, sondern verschiebt die Oppositionen (Griechen/Perser; Perser/Skythen; Skythen/Ägypter), zieht neue Linien. Herodot präsentiert Gedächtnis als „virtuelle Koexistenz“.<sup>95</sup>

Zu Herodot äußert sich Deleuze explizit in seinem Kurs *Verité et Temps*.<sup>96</sup> Im Zusammenhang mit verschiedenen Zeitkonzepten kommt er auf einen Wandel im griechischen Denken über die menschliche Zeit im Laufe des 5. Jahrhunderts zu sprechen. Zunächst herrsche die Vorstellung von Zeit und Geschichte als geordneter Kreisbewegung – gegenüber der reinen und wilden göttlichen Zeit. Hybris sieht er wiederum als Akt der Abweichung von dieser Kreisbewegung, als Verstoß gegen das Gleichgewicht und die Symmetrie dieser Ordnung, für den Kompensation nötig ist, gewissermaßen als Revanche der göttlichen Zeit. Diese Vorstellungen sind seiner Ansicht nach vor allem bei Aischylos (im tragischen Helden als jemandem, dem das rechte Maß fehlt) und bei Herodot zu finden. „Und auf Herodot folgt der schreckliche Thukydides, der die Geschichte als reine

91 Siehe hierzu Hartog 1980.

92 Siehe hierzu meine Analyse des Skythenlandes als glatten Raum: Wendt 2014, 183–184. Rood 2012, 135 hebt „the looser structure of the Scythian *logos*“ gegenüber „the more formal structure for Egypt“ hervor. Ferner finden sich in Buch 4 zahlreiche Versuche, das skythische Land (im Stile eines *periplous*, also vom Wasser aus) zu beschreiben, während Ägypten nach einem geordneten Muster geographisch und ethnographisch durchwandert wird. Herodot folgt also in der Darstellungsform dem beschriebenen Raum.

93 Vgl. Hdt. 4.124. Die persischen Befestigungsanlagen haben also ihre ursprüngliche Funktion verloren, sich verflüssigt; sie haben sich aber nicht in Nichts aufgelöst, sondern sind in den glatten Raum eingetaucht. Herodot gibt ihnen in seinem Text nun eine neue Kerbung, einen neuen Sinn als Mahnmal für die gescheiterte Expedition der Perser.

94 Deleuze 2000, 14.

95 Vgl. Deleuze 2007, 69–94.

96 In der Sitzung vom 07.02.1984 an der (von ihm mitbegründeten) Universität Paris 8 (Audiodatei sowie Transkription von Héctor González Castaño unter: [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id\\_article=330](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=330)).

Zeit entfaltet, als wilde Zeit, als ungezähmte Zeit. Es ist nun kein Abweichen von der Bewegung mehr, sondern die Zeit hat sich schon befreit von der Bewegung.<sup>97</sup>

Ausgehend von Deleuzes und Guattaris Raumkonzepten könnte also ein gekerbter Wissensraum kollektives Wissen, kollektive (mythische) Erzählungen der *akoe* beschreiben. Demgegenüber stellt das persönliche Wissen des Erzählers einen glatten Wissensraum dar: Durch textuelle Praktiken wird Wissen verstetigt im Sinne eines rhizomatischen Nexus. Literarische Formen und Gattungen, Motive und Topoi bilden narrative Strukturen, in der Herodot den Dingen eine Position zuweist, die der Leser wiedererkennt und der Erzählung damit einen Sinn gibt wie einem Mythos. Wie zahlreiche Untersuchungen der Struktur der *Historien* gezeigt haben, enthalten sie trotz ihrer Vielheit eine große Zahl wiederkehrender *patterns*, die es dem/der Leser/in überhaupt erst ermöglichen, sich zurechtzufinden, dem Text und damit der Geschichte einen Sinn abzugewinnen. Geschichtlicher Sinn wird hier also auch über Erzähl-Strukturen als Plateaus produziert. Solche narrativen *patterns* sind etwa die Naturanalogie, die Gnome vom Wuchs und vom Vergehen, mit der die Einleitung abgeschlossen wird, oder die tragische Struktur vieler Erzählungen, Anekdoten, etc. Diese Erzählformen sind wiederum meist mündlicher, performativer Natur. Ihnen liegt damit gleichermaßen die Tendenz zur Deterritorialisierung, zum Weitererzählen, inne. Herodots Plateaus haben aber – im Gegensatz zum Mythos – keinen festen Sinnkern, keine mythische Funktion im Sinne eines zweiten semiologischen Systems, dessen Signifikat nicht mehr hinterfragt wird.<sup>98</sup> Sie sind als persönliches Wissen zunächst an den Erzähler Herodot gebunden. Durch das Prinzip der Ereignishaftigkeit wird die erste Erzählebene, die *meta-historiê*, gleichzeitig zur Fluchtlinie, zum Ort der Destabilisierung und der Verflüssigung des Wissens.<sup>99</sup> Auf dieser Ebene folgt Herodot den Ereignissen, nomadisiert das kollektive Wissen; er durchbricht die Erwartung einer systematischen Vollständigkeit einerseits und eines abgeschlossenen Erkenntnisprozesses andererseits. Der Leser kann sich des von Herodot generierten Wissens niemals völlig sicher sein. Dazu trägt auch Herodot als „unreliable narrator“ bei.<sup>100</sup>

97 „Et à Hérodote succède le terrible Thucydide, qui déploie l'histoire comme temps pur, comme temps sauvage, comme temps non domestiqué. Ce n'est plus une aberration du mouvement, c'est que le Temps s'est libéré du mouvement, déjà.“ (dt. Übersetzung D. W.).

98 Vgl. Barthes 2012.

99 Im Anschluss hieran wäre es meines Erachtens interessant, auch die (film)-narratologischen Konzepte von Deleuze und Guattari mit einzubeziehen. Durch Einschübe von Markern des Hörens wie „sagen sie“ (*phasin*), durch die Herodot zunächst einmal eine Distanz herstellt, wird gleichzeitig an die Erzählebenen erinnert. Durch solche ‚Geräusche‘ des *hors champ* werden die Kollektiv-Erzählungen meines Erachtens zum *Bewegungsbild* (vgl. Deleuze 1989). Sie sprechen den Platz der Erzählung in einem Weltganzen, an oder besser gesagt ihre Funktion als gekerbter Wissensraum. Die Erzählungen auf dieser Ebene fungieren vornehmlich als *Aktionsbild*, d. h. sie funktionieren nach dem Prinzip von Aktion-Reaktion, wie sie auch in den Eingangskapiteln präsentiert werden: der Raub der Griechin hat den Raub einer Perserin zur Folge, etc. Das „Aktionsbild ist strukturaler Art, denn die Plätze und Elemente sind in ihren Oppositionen und Komplementaritäten wohldefiniert“ (Deleuze 1989, 206). Das *Bewegungsbild* ist immer unmittelbar und nicht reflexiv. Demgegenüber wäre die *meta-historiê* ein *Zeit-Bild*, ein „lesbares, denkendes Bild“ (Deleuze 1991, 39), das mit Brechungen, Rückblenden, Chronozeichen etc. arbeitet. „Zeit ist nicht mehr das Maß der Bewegung, sondern die Bewegung wird zu einer der Perspektiven der Zeit“ (Ott 2005, 136). Die Zeit ist also nicht nur ein Faktor innerhalb der Erzählung, sondern wird als solche thematisiert. „Im Gegensatz zur Aktualität des Bewegungs-Bildes ist das *Zeit-Bild* virtuell“ (Deleuze 1991, 61). Wesentlich für die *meta-historiê* ist, wie gesehen, das Sehen und das Hören: „Das >Off< verschwindet tendenziell zugunsten einer Differenz zwischen Gesehenem und Gehörtem, einer Differenz, die konstitutiv für das Bild ist. Es gibt kein *hors-champ* mehr. Das Außerhalb des Bildes wird durch den Zwischenraum zwischen den beiden Kadrierungen ersetzt“ (Deleuze 1991, 235). Durch das Verweisen auf die Bildhaftigkeit (Perspektive) und auf Bewegung im Grenzbereich von Realem und Imaginärem (auch Wundersamen), lässt Herodot also gerade aus Fabulierungen Realität entstehen. Durch diese *meta-historiê* als *Zeitbild* lassen sich Stereotype (wie der Barbarentopos) zerstören, die Leser aus ihrer passiven rezeptiven Rolle herausholen, seinerseits zu deterritorialisieren.

100 Vgl. Baragwanath 2008, 32–33; 55–59.

Er fordert damit den Leser heraus, das von Herodot produzierte Wissen seinerseits zu deterritorialisieren.

In der *Abhandlung über Nomadologie in Tausend Plateaus* kritisieren Deleuze und Guattari die Geschichtsschreibung im Allgemeinen: „Geschichte ist immer nur aus der Sicht der Sesshaften und im Namen eines einheitlichen, zumindest eines möglichen Staatsapparates geschrieben worden, selbst wenn von Nomaden die Rede ist. Es fehlt eine Nomadologie, das Gegenteil einer Geschichte [*histoire*].“<sup>101</sup> Zumindest bei Herodot ist dies nun vielleicht doch kein Gegensatz mehr.

101 Deleuze 1992, 39 (Übersetzung leicht geändert, D. W.).

## Literaturverzeichnis

van Baak 1983

Jan Joost van Baak. *The Place of Space in Narration: A Semiotic Approach to the Problem of Literary Space*. Amsterdam: Rodopi, 1983.

Baragwanath 2008

Emily Baragwanath. *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford Classical Monographs. Oxford und New York: Oxford University Press, 2008.

Barthes 1984

Roland Barthes. *Le bruissement de la langue: Essais critiques IV*. Paris: Seuil, 1984.

Barthes 2012

Roland Barthes. *Mythen des Alltags*. Berlin: Suhrkamp, 2012.

Bergson 1998

Henri Bergson. *La pensée et le mouvant: Essais et conférences*. 6. Aufl. Quadrige 78. Paris: Presse Universitaire de la France, 1998.

Bollnow 1960

Otto Friedrich Bollnow. „Der erlebte Raum“. *Universitas* 15.8 (1960), 397–412.

Bryden 2007

Mary Bryden. *Gilles Deleuze: Travels in Literature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

Buchanan und Marks 2000

Ian Buchanan und John Marks, Hrsg. *Deleuze and Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

Darnton 1979

Robert Darnton. *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775–1800*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1979.

Deleuze 1975

Gilles Deleuze. „Ecrivain, non: un nouveau cartographe“. *Critique* 343 (1975), 1207–1227.

Deleuze 1989

Gilles Deleuze. *Das Bewegungs-Bild: Kino 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

Deleuze 1991

Gilles Deleuze. *Das Zeit-Bild: Kino 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

Deleuze 1992

Gilles Deleuze. *Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992.

Deleuze 1993

Gilles Deleuze. *Logik des Sinns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993.

Deleuze 2000

Gilles Deleuze. *Kritik und Klinik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000.

Deleuze 2003

Gilles Deleuze. *Die einsame Insel: Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.

Deleuze 2007

Gilles Deleuze. *Henri Bergson zur Einführung*. 4. Aufl. Zur Einführung. Hamburg: Junius-Verlag, 2007.

Deleuze und Guattari 1976

Gilles Deleuze und Félix Guattari. *Kafka: Für eine kleine Literatur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.

Deleuze und Guattari 1992

Gilles Deleuze und Félix Guattari. *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie 2*. Berlin: Merve-Verlag, 1992.

Deleuze und Guattari 1996

Gilles Deleuze und Félix Guattari. *Was ist Philosophie?* Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1483. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.

Deleuze und Guattari 1997

Gilles Deleuze und Félix Guattari. *Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie 1*. 8. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

Deleuze und Parnet 1980

Gilles Deleuze und Claire Parnet. *Dialoge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.

Dennerlein 2009

Katrin Dennerlein. *Narratologie des Raumes*. Narratologia 22. Berlin und New York: de Gruyter, 2009.

Eagleton 1997

Terry Eagleton. *Einführung in die Literaturtheorie*. 4. Aufl. Sammlung Metzler 246. Stuttgart: Metzler, 1997.

Geus 2014

Klaus Geus. „A Day’s Journey in Herodotus’ Histories“. In *Features of Common Sense Geography. Implicit Knowledge Structures in Ancient Geographical Texts*. Hrsg. von Klaus Geus und Martin Thiering. Antike Kultur und Geschichte 16. Berlin: LIT Verlag, 2014, 110–118.

Gumbrecht 2004

Hans Ulrich Gumbrecht. *Diesseits der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004.

Günzel 2001

Stephan Günzel. *Geophilosophie: Nietzsches philosophische Geographie*. Berlin: Akademie Verlag, 2001. [www.stephan-guenzel.de/Texte/Guenzel\\_GeoNietzsche.pdf](http://www.stephan-guenzel.de/Texte/Guenzel_GeoNietzsche.pdf).

Hall 1989

Edith Hall. *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*. Oxford Classical Monographs. Oxford: Clarendon Pr, 1989.



- Hartog 1980  
François Hartog. *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard, 1980.
- Herodotus 1957  
Herodotus. *Herodoti Historiae*. 3. Aufl. Oxford classical texts. Oxonii: Clarendon, 1957.
- Iser 1984  
Wolfgang Iser. *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. 2. Aufl. München: Fink, 1984.
- de Jong 2004  
Irene J. F. de Jong. „Herodotus“. In *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature*. Hrsg. von Irene J. F. de Jong. Mnemosyne: Supplementum 257. Leiden und Boston: Brill, 2004.
- Koselleck 1979  
Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.
- Luraghi 2006  
Nino Luraghi. „Meta-historiê: Method and Genre in the Histories“. In *The Cambridge Companion to Herodotus*. Hrsg. von Carolyn Dewald und John Marincola. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 76–91.
- Malinowski 1984  
Bronoslaw Malinowski. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Long Grove: Waveland Press, 1984.
- Moser und Wendt 2014  
Christian Moser und Daniel Wendt. „Einleitung: Das Barbarische. Ein Grenzbegriff der Kultur“. In *Texturen des Barbarischen*. Hrsg. von C. Dauven van-Knippenberg, C. Moser und D. Wendt. Heidelberg: Synchron, 2014, 7–27.
- Negri 1993  
Toni Negri. „Tausend Plateaus des neuen historischen Materialismus“. In *Karten zu „Tausend Plateaus“*. Hrsg. von Clemens-Carl Härle. Berlin: Merve-Verlag, 1993, 41–65.
- Nicolai 1986  
Walter Nicolai. *Versuch über Herodots Geschichtsphilosophie*. Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften: Reihe 2, Band 77. Heidelberg: Winter, 1986.
- Ott 1998  
Michaela Ott. *Vom Mimen zum Nomaden*. Passagen Philosophie. Wien und Hamburg: Passagen-Verlag, 1998.
- Ott 2005  
Michaela Ott. *Gilles Deleuze zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2005.
- Peirce 1994  
Charles S. Peirce. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1994.

Purves 2010

Alex C. Purves. *Space and Time in Ancient Greek Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Rood 2010

Timothy Rood. „Herodotus’ Proem: Space, Time, and the Origins of International Relations“. *Ariadne* 16 (2010), 43–74.

Rood 2012

Timothy Rood. „Herodotus“. In *Space in Ancient Greek Literature*. Hrsg. von Irene J. F. de Jong. Mnemosyne. Supplements 339. Leiden und Boston: Brill, 2012, 121–140.

Snell 1980

Bruno Snell. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 5. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Thomas 1989

Rosalind Thomas. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 18. Cambridge und New York: Cambridge University Press, 1989.

Vasunia 2012

Phiroze Vasunia. „Between East and West: Mobility and Ethnography in Herodotus’ Proem“. *History and Anthropology* 23.2 (2012), 183–198.

Wendt 2014

Daniel Wendt. „‘I Have Never Seen Anything Like It’: Der Topos des Barbaren und das Schreiben der Geschichte in Herodots Historien und J.M. Coetzee’s Waiting for the Barbarians“. In *Texturen des Barbarischen*. Hrsg. von C. Dauven van-Knippenberg, C. Moser und D. Wendt. Heidelberg: Synchron, 2014, 171–193.

Wesselmann 2011

Katharina Wesselmann. *Mythische Erzählstrukturen in Herodots „Historien“*. MythosEikonPoiesis 3. Berlin und New York: de Gruyter, 2011.

Daniel Wendt

ist Doktorand in Klassischer Philologie im Rahmen des trinationalen Graduiertenkollegs „Gründungsmythen Europas in Literatur, Kunst und Musik“ der Universitäten Bonn, Paris-Sorbonne und Florenz mit einer Arbeit zur Rezeption der obszönen Literatur der Antike in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert. Seine Arbeitsschwerpunkte bilden neben der Antikenrezeption die Literaturtheorie, kulturelle Grenzbegriffe sowie antike Historiographie, die Römische Satire und das antike Epigramm. Er ist Mitherausgeber des Sammelbandes „Texturen des Barbarischen“ (Heidelberg 2014).

Daniel Wendt

Kaiser-Karl-Ring 35

53111 Bonn

E-Mail: wendt.da@gmail.com