

**Schauder**

–

**Zur Dekonstruktion eines Spürens**

Dissertation zur

Erlangung des akademischen Grades eines

Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

am Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften, Institut für Philosophie,  
der Universität Kassel

Vorgelegt von

Gerhard Zarbock

aus Kassel

Kassel, den 07.07. 2014

Erstgutachter: Prof. Dr. Rolf-Peter Warsitz

Zweitgutachter: Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Tag der Disputatio: 14.04.2015



*Für Alana & Clarissa*

## Zusammenfassung

Gerhard Zarbock: Schauder – Zur Dekonstruktion eines Spürens

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades

eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

am Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften, Institut für Philosophie,  
der Universität Kassel

Erstgutachter: Prof. Dr. Rolf-Peter Warsitz

Zweitgutachter: Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Ziel der Arbeit ist den Sinn von Schauder philosophisch zu erhellen. An einem Einzelphänomen, wie es so bisher nicht behandelt wurde, wird zugleich das Geflecht von Affekt/Emotion/Gefühl, gestützt auf Hegel, Heidegger, Husserl, Freud und Lacan, in immer neuen Ansätzen kritisch reflektiert und Zug um Zug mit Derrida dekonstruiert. In einem Textverfahren, das sich auch grafisch durch gegenübergestellte Kolumnen auszeichnet, werden heterogene Ansätze zum Sinn von Schauder mit dekonstruktivistischen Einsichten konfrontiert. Die Ansätze, Schauder über Datum, Begriff, Phänomen oder Strukturelement bestimmen zu wollen, durchdringen sich dabei mit denjenigen, die sich einer solchen Bestimmung entziehen (Hegels Negativität, Heideggers Seinsentzug oder Lacans Signifikantenmangel). Am Fokus Schauder, an dem sich das Fiktive einer mit sich selbst identischen Präsenz besonders eindringlich darstellt, werden so spezifische Aporien der *Metaphysik der Präsenz* entfaltet und die Geschlossenheit logozentristischer Systeme in die Bewegung einer anderen Öffnung und Schließung im Sinn der *Schrift* bzw. des *allgemeinen Textes* transformiert. Neben der *différance*, dem *Entzug der Metapher*, dem *Supplement* und dem *Gespensischen* stützt sich die Arbeit auf die *Iterabilität*, bei der im selben Zug die Identität des Sinns gestiftet und zerstreut wird (*Dissemination*). Im Kapitel *Piloerection* werden Ambivalenzen und Paradoxien des Schauders am Beispiel von computergestützten empirisch-psychologischen Studien aufgezeigt. Im Kapitel *Atopologie des Schauders* prädikative, propositionale und topologische Bedingungen zum Sinn von Schauder analysiert und dekonstruiert. Ebenso, im Folgekapitel *Etymon*, etymologische und technisch-mediale Bedingungen. Im Schlußkapitel *Maß, Anmaß, Unmaß der Empfindung des Schauders* wird am Beispiel der konkreten Beiträge zum Schauder von Aristoteles, Kant, Fechner, Otto, Klages, Lorenz und Adorno aufgezeigt, dass (1) ein Schauder nicht von einem Außen aus *an-gemessen* werden kann, (2) sich im Schauder die metaphysische Opposition von Fiktion und Realität in einer Unentscheidbarkeit zerstreut, (3) dass trotz der Hete-

rogenität der Ansätze in diesen Beiträgen eine Komplizenschaft zum Ausdruck kommt: ein Begehren nach Präsenz, das durch den Ausschluß des Anderen zugleich die Gewalt des Einen produziert, (4) dass der Signifikant Schauder, der selbst in Abwesenheit eines Referenten, eines bestimmten Signifikats, einer aktuellen Bedeutungsintention, eines Senders oder Empfängers funktioniert, als verändertes Zurückbleiben eines differenzieller Zeichens betrachtet werden muss, als Effekt von Spuren, die sich nur in ihrem eigenen Auslöschen ereignen. Die Arbeit schließt mit dem Vorschlag, Spüren jenseits von *Arché*, *Telos* oder *Eschaton*, jenseits eines *Phallogozentrismus* in der derridaschen *Spur* zu denken. Nicht zuletzt über diese *Pfropfung*, wie sie im Französischen [*trace*] so nicht möglich ist, schließt sie als deutschsprachiger Beitrag an sein Werk an.

Schlüsselbegriffe:

*Schauder, Spüren, Spur, Affekt, Emotion, Gefühl, différence, Iterabilität, Phallogozentrismus, Metaphysik der Präsenz, Gewalt des Einen, Entzug der Metapher, Supplement, das Gespenstische.*

## Abstract

Gerhard Zarbock: Chills – Towards the Deconstruction of a Trace

A Thesis submitted to the Faculty of Humanities, Department of Philosophy,  
of the University of Kassel in partial fulfilment of the requirements  
for the degree Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

First Advisor: Prof. Dr. Rolf-Peter Warsitz

Second Advisor: Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik.

The thesis aims to provide a philosophical elucidation of chills. The work takes a novel approach to this singular phenomenon by using the works of Hegel, Heidegger, Husserl, Freud, and Lacan to critically reflect on how affect, emotion, and feeling are intertwined, while Derrida's works allow for a deconstruction of these approaches. By doing so, attempts to quantify the sensation of chills, define it as a concept, as a phenomenon, or as an element in a structure are to be gradually interpenetrated by those that escape such univocal definitions, such as Hegel's conception of negativity, Heidegger's notion of the withdrawal of being, or Lacan's notion of the lack of the signifier. The fiction of a self-identical presence is often associated with chills. But it is precisely for this reason that chills serve as a focal point for allowing the aporias of the *metaphysics of presence* to unfold. The deconstructive approach punctuates the openings and closures of self-contained logocentric systems anew by keying in on the dimensions of *scripture* or *textuality*. The work draws on the concepts of *différance*, *supplement*, the *retrait of metaphor*, and *spectrality*, as well as on the notion of *iterability*, a concept that helps us see that the identity of sense and its dissolution are accomplished in a single stroke (*dissemination*). In the chapter titled *Piloerection*, computer-aided empirical-psychological studies are criticized with the aim of revealing paradoxes and ambivalences bound up with chills. The chapter *Atopology of Chills* analyses and deconstructs the propositional, predicative, and topological dimensions of chills, while the chapter *Etymon* does the same with the etymological and technological-medial aspects. The final chapter, *Measure, Presumption, Ill Measure of the Sensation of Chills*, develops four theses by drawing on texts dealing with chills by Aristotle, Kant, Fechner, Otto, Klages, Lorenz, and Adorno. First, it shows that chills cannot simply be *measured* from an "outside"; second, that chills dissolve the metaphysical opposition of fiction and reality, leaving behind a residue of irreducible undecidability; third, that despite the heterogeneity of these approaches, there is complicity among them: the desire for presence, which institutes the violence of the One at the expense of the exclusion of the Other. Finally, it emphasizes the fact that the signifier chills maintains its function even in the absence of

a fixed referent, a univocal signified, an intended meaning, or an addressor or addressee. As such, it shows that the signifier chills must be seen as the residual effect of a differential sign, an effect of traces that only arise in their very erasure. The work concludes by suggesting that thinking about chills in terms of the Derridean *trace* will allow our understanding of it to go beyond the bounds of *phallogocentric* thought, beyond *arché*, *telos*, and *eschaton*. Not least of all, the dissertation aligns itself with Derrida's work by thinking sensation [*Spüren*] as a trace [*Spur*], a *citation* of the concept of trace that would not be possible in the French [*trace*].

Key Concepts:

*chills, sensation, trace, affect, emotion, feeling, différance, iterability, phallogocentrism, meta-physics of presence, the violence of the One, retrait of the metaphor, supplement, spectrality.*



**Inhalt:**

**Zur Textgestalt 10**

**Einleitung 12**

**Piloerection 27**

**Atopologie des Schauders 57**

**Erzittern, Erschauern, Erdbeben 97**

**Etymon 105**

**Maß, Anmaß, Unmaß der Empfindung des Schauders 145**

**Bibliographie 267**

**Erklärung gem. Promotionsordnung 301**

## Zur Textgestalt

„Man muss zu mehreren sein, um schreiben, aber auch schon um »wahrnehmen« zu können.“ (Derrida 1976c, 344).

Das verwendete Textprogramm lässt hier im Rahmen eines vertretbaren Aufwands keine sich gegenüberstehenden Kolumnen zu. Der vorliegende Text muss sich also nach der algorithmischen Vorschrift einer Linearität richten, die nicht nur hinter den allgemeinen technischen Möglichkeiten des Computers (Hypertext, Hyperlinks usw.) zurückbleibt, sondern ebenso hinter den technischen Möglichkeiten der Schrift<sup>1</sup> in der allgemeinen Äquivalenz und Iterabilität der Zeichen. (Vgl. etwa Derrida 2004b, 80ff.; 2001, 155; 2006h, 142). Um dennoch graphisch zu markieren, dass mit der *Kraft zum Bruch* (vgl. Derrida 2004b, 83; ähnlich 1988d, 335) die Ära des *Buches* an ein Ende kommt (vgl. Derrida 2004e, 31-67; 1983, 16-48), weisen die Kolumnen, in denen der vorliegende Text untergliedert ist, drei verschiedene Breiten auf. Vom Standardtyp in Seitenbreite, der dem Haupttext vorbehalten ist, unterscheidet sich derjenige für längere Zitate, der um sieben Millimeter eingezogen ist. Darüber hinaus gibt es einen dritten Typ mit einem Einzug von sechzig Millimetern, der sich auch typographisch von den übrigen absetzt. In den Kolumnen dieses Typs finden sich Textelemente, die sich der Linearität nicht fügen, also korrespondierende Kommentare, Exkurse oder das, was *übriggeblieben* ist. Die Vakanzen, die durch diese dritte Kolumne zusätzlich entstehen, betonen *a fortiori* die Möglichkeiten der Ellipse positionale Werte von Nullmengen zu markieren, oder, indem ihre supplementäre Differenz die Gegenwärtigkeit in ihrem originären Sich-selbst-fehlen vertritt (vgl. Derrida 2003a, 118), abwesende Sinnelemente aus dem Kontext der anwesenden Sinnelemente zu erschließen. Die Ellipse auch deshalb, weil sie den Zirkel dezentriert und von einem epochalen Einschnitt zeugt, bei dem der Sinn hervorgebracht und im selben (Atem-)Zug unwiderruflich zerstreut wird. Gerade dadurch aber öffnet sich der allgemeine Text auf irreduzible Weise zum anderen hin, so „[...] dass meine Signatur schon von dieser Alterität kontaminiert, dass sie in gewisser Weise schon die Signatur des anderen ist.“ (Bennington/Derrida 1994, 170f.).

---

<sup>1</sup> „Die Frage nach der Technik (vielleicht müsste man einen anderen Namen finden, um sie ihrer traditionellen Problematik zu entziehen) lässt sich nicht aus einer als selbstverständlich geltenden Opposition zwischen dem Psychischen und dem Nicht-Psychischen, dem Leben und dem Tod ableiten. Die Schrift ist hier die *τέχνη* als Beziehung von Leben und Tod, von Präsenz und Repräsentation der beiden Apparate. [...]. In diesem Sinne ist die Schrift die Szene der Geschichte und das Spiel der Welt.“ (Derrida 1976c, 347).

„Zwei ungleiche Kolumnen/Säulen (*colonnes*) [...], deren jede – Hülle oder Scheide – die andere umhüllt oder umschließt, auf unkalkulierbare Weise immer wieder wendet, umkehrt, ersetzt, re-markiert, überschneidet. Das Unkalkulierbare dessen, *was übriggeblieben ist*, wird (ein)kalkuliert, verarbeitet alle Schläge, verzerrt oder stapelt sie im Stillen, [...] jede Kolumne/Säule hebt/stiehlt sich mit unerschütterlicher Genügsamkeit fort (*s'enlève*), und dennoch bezieht das Element der Ansteckung, die unendliche Zirkulation der allgemeinen Äquivalenz, jeden Satz, jedes Wort [...] auf jeden anderen oder jede andere, in jeder Kolumne und von einer Kolumne zur anderen, von dem, was unendlich kalkulierbar (*übrig*)geblieben ist.“ (Derrida 2006i, 5).

## Einleitung

„Das Verhältnis des Affekts zum Signifikanten würde ein ganzes Jahr Theorie der Affekte erfordern.“ (Lacan 2010, 25).

Der *Schau(d)er* wurde bisher in der Philosophie und den Humanwissenschaften eher als Epiphänomen betrachtet und nicht gesondert behandelt. Vielleicht löst ein solches Thema eine gewisse Befremdlichkeit, eine Scheu oder ein Misstrauen aus. Zumeist wird der *Schau(d)er* als einer von zwei oppositionellen Unterbegriffen genannt, die zusammen auf einen Oberbegriff wirken oder von ihm abhängig sind. Klassisches Beispiel dafür ist die Opposition *Mitleid* und *Schauder* (bzw. *Mitleid* und *Furcht*) als Wirkursache, die im Begriff *kátharsis* (Reinigung, Läuterung) ihr Ergebnis bzw. ihre Synthesis findet. (Vgl. Aristoteles 1994, 18; Poetik 1449 b 24-28). Vorab erscheint der *Schau(d)er* als komplexer Sachverhalt, durchzogen von Polaritäten, Ambivalenzen und Paradoxa. So scheint ein Pol des *Schauders* in Momenten von Ehrfurcht, Erhabenheit und Heiligkeit zu bestehen, der andere in denjenigen des Abscheus, des Entsetzens, des Horrors. Trotz – oder vielleicht gerade wegen – seines ambivalenten Charakters wird jedoch der *Schau(d)er* mitunter *in den höchsten Tönen* gelobt. Goethe und Adorno mögen hier zunächst als Beispiele genügen:

„Doch im Erstarren such´ ich nicht mein Heil,  
Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil;  
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteure,  
Ergriffen fühlt er stets das Ungeheure.“  
(Goethe 1948, 191f.).

„Bewusstsein ohne Schauer ist das verdinglichte.“ (Adorno 1998, 490).

Der *Schauder* mag in der Poetik des Aristoteles im Syntagma το έλεος και ο φόβος (*eleos kai phobos*) (vgl. Aristoteles 1994, 18; Poetik 1449 b 24-28) eine Rolle spielen, aber die Mehrheit der Philologen, Literaturwissenschaftler, Philosophen, Schriftsteller oder Dramatiker, die sich damit beschäftigt haben, neigt heute dazu, „phobos“ nicht mit „Schauder“, sondern eher mit „Furcht“ zu übersetzen. (Vgl. Luserke 1991). Jedoch bleibt die Übersetzung von „phobos“ weiterhin strittig. Ohnehin ist der Diskurs der κάθαρσις (*kátharsis*), die mit έλεος και ο φόβος in direktem Zusammenhang steht, uferlos: „[...] (ein Gelehrter rechnete anlässlich der Publikation seiner Katharsis-

schrift mit diesem Ausruf der Leser: »Katharsis und kein Ende!«.“ (Luserke 1991, VII).<sup>2</sup> Man kann sogar sagen, dass selten so wenige, noch dazu eher beiseite hingeworfene und mehrdeutige Zeilen über die Jahrhunderte eine solche Flut an Deutungen und Kommentaren ausgelöst haben, wie diejenigen des Aristoteles über die *kátharsis*. Bereits die Anzahl von Übersetzungsangeboten ins Deutsche ist kaum noch überschaubar, die hier ausgewählte von Fuhrmann erhebt also nicht den Anspruch auf philologische Allgemeingültigkeit:

„Die Tragödie ist Nachahmung einer guten in sich geschlossenen Handlung von bestimmter Größe, in anziehend geformter Sprache, wobei diese formenden Mittel in den einzelnen Abschnitten je verschieden angewendet werden – Nachahmung von Handelnden und nicht durch Bericht, die Jammer und Schaudern und hierdurch eine Reinigung von derartigen Erregungszuständen bewirkt.“ (Aristoteles 1994, 18; Poetik 1449 b 24-28).

Eine gewisse Rechtfertigung sich des Themas *Schau(d)er* philosophisch anzunehmen, mag man darin erkennen, dass das *Historische Wörterbuch der Philosophie* dem Terminus *Schauder* immerhin zweieinhalb Spalten widmet. (HWPh 1995, Bd. 9, 1223-1225).

Die Begriffe *Schauder* und *Gänsehaut* lassen sich nicht streng gegeneinander abgrenzen, gelten vielfach als Synonyme. Zwar bezieht das Synonymwörterbuch des *Duden* das Substantiv *Schauder* nicht auf die *Gänsehaut*, jedoch das Verb *schaudern*:

„1. [durch]frösteln, kalt sein, [leicht] frieren, schauern; (gehoben) erschauern; (umgangssprachlich) eine Gänsehaut bekommen/kriegen; (norddeutsch, westmitteldeutsch) schudern; (bayrisch, österreichisch) frieseln. 2. [sich] grauen, [sich] grausen, [sich] gruseln, kalt den Rücken herunterlaufen, schauern, unheimlich zumute sein; (gehoben) erschauern, erschauern; (umgangssprachlich) sich graulen.“ (*Duden, Synonymwörterbuch*).

Als sinnvolles Kriterium für eine Unterscheidung von *Gänsehaut* und *Schauder* können jedoch einige kleine Punkte fungieren: Die Frieseln, Pusteln, *bumps*, *pimpels* mit ihren Härchen, die durch den sogenannten *musculus arector pili*, den „Haaraufriechermuskel“ aufgestellt werden. Man darf sie nicht unterschätzen, sie tragen eine metaphysische Beweislast: Im Feld des *Schauders* gelten sie als das herausragende, unmittelbar für Auge und Hand wahrnehmbare äußere Anzeichen für innere Zustände.

---

<sup>2</sup> Eggers, Josef: *Katharsis-Studien*; Wien 1883, 3; zitiert nach: Luserke 1991, VII, Anmerkung 1.

Zur Polysemie der Worte *Gänsehaut/Schauer* folgende englische Idiome: *It makes my skin crawl*: [von etwas] bekomme ich Gänsehaut. *A shiver ran through me*: Ein Schauer überfiel (überlief) mich. *I got goose pimples, I got goose bumps*: Ich bekam eine Gänsehaut. *It gives me the shivers*. Ich habe eine Gänsehaut bekommen. *Somebody just walked over my grave*: Ich kriege davon eine Gänsehaut.<sup>3</sup>

Während die synonyme Verwendung der Begriffe *Schauer* und *Gänsehaut* auf eine Wahrnehmung als ein und dasselbe Ereignis hinweist, bezeichnen antonyme Verwendungen offenbar zwei getrennte Ereignisse. Zwar drängen sich in jedem Fall Vorstellungen von kausalen Verknüpfungen auf, vorläufig muss jedoch offen bleiben, was denn genau verknüpft werden kann: ein *Phänomen Schauer*, wie es den Sinnen erscheint, oder ein *Schauer* als im Begriff Gedachtes (*Noumenon*). Ebenso bleibt die Verwendung des Begriffs *Kausalität* ungenau. Weitab von einem Laplaceschen Determinismus kann sich eine solche Vorstellung etwa auf eine Gewissheit im Rahmen eines *Sprachspiels* (vgl. Wittgenstein 1971, PU) stützen, oder auf ein *schwaches Kausalitätsprinzip* des alltäglichen Lebens, bei dem wir uns ...

... „[...] mit globalen statt rein kausalen Beziehungen begnügen müssen, und zwar deshalb, weil die Beziehungen zwischen den mathematischen Größen mit denen wir die mikroskopische Welt beschreiben, und der Welt des täglichen Lebens nicht in einer eindeutigen Weise hergestellt werden können.“ (Frank 1988, 18).

Unabhängig davon, ob *Schauer* und *Gänsehaut* als Simultanereignisse gewertet werden, oder als durch einen Intervall voneinander getrennt, muss dabei etwas durch etwas in irgendeiner Weise repräsentiert werden. Jede Art von Repräsentation ist jedoch auf eine gewisse Dauer oder Zeitlichkeit verwiesen. *Schauer* bzw. *Gänsehaut* werden außerdem durch ein Bündel von Oppositionen markiert: zwischen Außen und Innen, Somatischem und Psychischem, Bewusstem und Unbewusstem, Sympathetischem und Antipathetischem, Warmem und Kaltem, Profanem und Heiligem, Sinnlichem und Übersinnlichem usw. Bei *Gänsehaut/Schauer* verschränken sich zudem subjektives Erleben und beobachtbares Verhalten. Das, was als Seelisch gilt, kann sich in

---

<sup>3</sup> Vgl.: <http://www.dict.cc/?s=Mich+%C3%BCberkommt+ein+Schauer+%3B+Ich+bekomme+eine+G%C3%A4nsehaut>; abgerufen am 22.10.2013.

körperlich sichtbarer Weise als *Gänsehaut* manifestieren. Mehr oder weniger simultan wird eine körperliche Reaktion zugleich innerpsychisch und an sichtbaren Stellen des eigenen Körpers – etwa am Unterarm – wahrgenommen. Es wird normalerweise angenommen, dass eine solche „Reaktion“ unwillkürlich ablaufe, es könne jedoch Ausnahmen geben. *Schauer* bzw. *Gänsehaut* gelten auch deshalb als ambivalente Erfahrung(en), weil sie häufig als Folge eines Erschreckens interpretiert werden, ausgelöst durch eine eingebildete oder bestehende Gefahr. Auf dieses Erschrecken werde manchmal mit einem Totstellreflex reagiert, aber oft auch mit einer Gegenreaktion, mit einer Bereitschaft sich der Gefahr entgegen zu stellen. *Schauer* und *Gänsehaut* seien dann so etwas wie ein Imponiergehabe, das als eine Art selbst hervorgebrachtes Anstacheln zum Kampf angesehen werden könne. (Vgl. Lorenz 1985).

In der optischen Wahrnehmung eines Dings, – und sei es die Wahrnehmung von aufgestellten Härchen am Unterarm –, liegt für Husserl der Musterfall für intentionales Erleben, in dem sich ursprüngliche Anschauung allererst vollziehen soll. Bei der *Gänsehaut*, diesem besonderen „Ding“, muss es sich also um einen empirisch ausweisbaren, sichtbaren und messbaren Teil des eigenen Körpers handeln. Für Husserls Konstitutionsanalyse ist diese Gegenwärtigung im hier und jetzt, im Unterschied zur *Ver-gegenwärtigung* in der Erinnerung oder in der Phantasie, notwendige Bedingung der Anschauung in der Dingwahrnehmung und Voraussetzung, um Gegenstände als an sich-seiende erklären zu können. Damit wird deutlich, warum ein scheinbar so marginales Etwas wie die *Gänsehaut* ein so hervorragender Erkenntnisgegenstand sein kann. Da das Denken sich seit Platon primär am Sehen orientiert, also am „Aussehen eines Dings“, also an der *idée* (ἰδέα), – *Gestalt*, *Erscheinung*, *Aussehen*, *Urbild* –, und dieses Aussehen das »Was« des Dings ausmacht, als das je bestimmte *Et-was*, wird die Frage „Was ist dieses Ding?“ zur Ursprungsfrage der Philosophie. Denn das, was auf diese Frage geantwortet werden kann, ist die *quidditas*, die *Washeit* oder *Wesenheit* eines Dings, lateinisch die *essentia*, abgeleitet von *esse*, „sein“. Die Frage „was ist?“ – *ti esti* (τί ἐστι)? – zielt darauf im Sinne der *Maieutik* (μαιευτική) eine allgemeingültige *Definition* (ὁρισμός) in Bezug auf das Wesen oder die Natur eines Dinges zu finden und es auf diese Weise als Seiendes in die Unverborgenheit (*aletheia* – ἀλήθεια) des Seins zu bringen.

Im Bestreben die traditionelle Metaphysik zu überwinden, will Husserl die Erkenntnis auf *die Sachen selbst* zurückzuführen. So, wie sie sich von sich aus – originär – einem unverfälschten

Blick der Anschauung darbieten. In Anlehnung an die antike Skepsis bedient er sich dazu einer besonderen Methode der Urteilsenthaltung (ἐποχή), der sogenannten *phänomenologischen Reduktion*. Anders als die Skeptiker und auch nicht im Sinne von Descartes, der sich auf einen universellen Zweifel stützt, bestreitet Husserl nicht den Wahrheitsanspruch alltäglicher und philosophischer Meinungen, aber er klammert diesen ein. Bei der sogenannten *eidetischen Reduktion* oder *Wesensschau* geht es nicht um eine intellektuelle Anschauung rein geistiger Wesenheiten, sondern das Subjekt soll, indem es sich geistig auf einen bestimmten, leibhaftig gegenwärtigen Gegenstand konzentriert, alles Zufällige und Besondere, einschließlich der Existenz, als etwas Faktisches ausschalten, um stattdessen die allgemeinen Strukturen und unveränderlichen Begriffsmerkmale festzuhalten, die allem gemeinsam sein sollen, was unter einen bestimmten Begriff fällt. In der *transzendentalen Reduktion* wird nach Husserl eine bewusstseinsunabhängige Wirklichkeit ausgeklammert, und stattdessen angenommen, dass alle Gegebenheiten vom Subjekt konstituiert werden.

Wer über *Schauder* und *Gänsehaut* arbeitet, darf sich nicht so schnell abschrecken lassen: „Meist fängt sie am Kopf an, läuft den Nacken hinunter, den Rücken entlang und endet schließlich an Händen und Füßen: die *Gänsehaut*. Einst gute Waffe gegen Kälte und beeindruckende Drohgebärde sind die kleinen Pickelchen heute eigentlich sinnlos.“<sup>4</sup> Während man meint die Vergangenheit mit starken Metaphern beherrschen zu können, verlässt einem angesichts der Gegenwart offenbar der Mut, und man resigniert bei der Aufgabe ihr Sinn zuzusprechen. Vielleicht produziert eine „postmoderne Unübersichtlichkeit“<sup>5</sup> einen Rückzug in den Mythos.

---

<sup>4</sup> Schröder, Tomma: Schauer der Emotion, Manuskript zur Sendung vom 06.03.2011. <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/wib/1403678/>; abgerufen am 22.10.2013.

<sup>5</sup> Prägend für den Begriff „Postmoderne“ war Jean-François Lyotard, der mit seinem Bericht *Das postmoderne Wissen* das Ende der großen Erzählungen – Christentum, Humanismus, Fortschrittsgeschichte, Marxismus, Kapitalismus – zugunsten einer heterogenen Vielfalt ideologiefreier ästhetischer Entwürfe propagiert hat. (Vgl. Lyotard 2009). Den Begriff „neue Unübersichtlichkeit“ wurde von Jürgen Habermas ursprünglich als Kritik an der



„Jede Aussage, gleichgültig über welches Thema – also auch jede Aussage über die Metapher selbst –, wird sich ohne Metapher nicht bilden lassen, wird nicht ohne Metapher auskommen.“ (Derrida 1998b, 199).

Alltagssprachlich wird zwischen dem Wort *Gänsehaut* und dem Wort *Schauer* nicht streng unterschieden. Vielleicht kommt „*Gänsehaut*“ leichter von den Lippen als „*Schauer*“, letzteres klingt eher abstoßend und anrühlich, vielleicht vom Moder, der den *Schauer* umgibt, der aus *schaurigen* Grüften, Verliesen *schauerhaft* aufsteigt und im universalen *Schauer-Horror-Grusel-Splatter-Genre* nicht erst seit der *Schauerromantik* seinen Niederschlag findet. Doch was sich hier unverfänglich liest, gilt keineswegs als ausgemacht: Spielt der olfaktorische Sinn wirklich eine Rolle, wenn ein *Schauer* empfunden wird? Wie ist dieses ganze gespenstische Bündel von heterogenen und ambivalenten Reizen, Reaktionen, Repräsentationen eigentlich zu verstehen?

„Es ist nicht bequem, Gefühle wissenschaftlich zu bearbeiten.“ (Freud 2000f, 198).

Eine *Gänsehaut* habe ich, oder ich habe sie nicht, – denke ich, schreibe ich. Jetzt, beim Schreiben, beim Lesen dessen, was ich schreibe, habe ich keine *Gänsehaut*. Könnte ich dabei eine *Gänsehaut* haben? Wohl kaum. Aber vielleicht auf einem Umweg, einer *via obliqua kalkulierter Selbstüberlistung*, falls es so etwas gibt? Jedenfalls bin ich der Meinung, dass eine *Gänsehaut* zu haben und damit mehr oder weniger unmittelbar einen symbolischen Ausdruck zu verbinden, vielleicht sogar gezielt auf eine Koinzidenz, ein *Zusammen-mit-Einfallen* hinzuwirken, beim Sprechen eher möglich ist. Vor allem, wenn ich mir deutlich mache, dass Sprechen zugleich auch ein Hören ist und im *Sich-selbst-im-Sprechen-Vernehmen* ein Resonanzraum entsteht. Und dass diese, in diesem Sondierungskapitel zunächst nur cursorisch zu leistende Annäherung an eine solche, – nennen wir es vorläufig Koinzidenz, oder vielleicht besser, in Anlehnung an ein musikalisches Gestaltungsmittel: *Synkope*<sup>6</sup> –, einige Überraschungen birgt, die den aktuellen, überbordenden Dis-

---

Postmoderne eingeführt: Sie sei ein neokonservatives und antimodernes Projekt, das zur Selbstwidersprüchlichkeit und unüberschaubaren Beliebigkeit führe. (Vgl. Habermas 1985, 147). Vor allem unter dem Einfluss von W. Welsch hat die Postmoderne jedoch in Deutschland eine Rehabilitierung erfahren. Das Schlagwort „postmoderne Unübersichtlichkeit“ bildet also eine gewisse Synthese dieser ursprünglich gegensätzlichen Positionen. (Vgl. Welsch, 2002).

<sup>6</sup> Medizinisch bezeichnet die *Synkope* einen Kreislaufkollaps, eine jäh einsetzende, aber kurze Bewusstlosigkeit. In der Musik ist die *Synkope* ein Gestaltungsmittel, bei dem das übliche Schema der Betonung von Takten aufgebrochen wird, indem normalerweise unbetonte Schläge betont werden. Auf diese Weise wird eine ungewöhnliche rhythmische Spannung erzeugt.

kursen über Gefühle, Affekte, Emotionen einige bedeutsame Noten – vielleicht auch Komplikationen – hinzufügen könnten.

„Was man Gott nennt, der jede menschliche Schifffahrt mit Zweitrangigkeit schlägt, ist das nicht dieser Übergang: die verzögerte Reziprozität zwischen Lektüre und Schrift? Absoluter Zeuge, Dritter als Durchscheinen des Sinns im Zwiegespräch, in dem, was man zu schreiben beginnt, schon gelesen ist, in dem das, was man zu sagen beginnt, schon Antwort ist. Geschöpf und Vater des Logos in einem. Zirkularität und Traditionalität des Logos. Seltsame Arbeit der Umwandlung und des Geschicks, wo die Gnade nur als abwesende anwesend sein kann. Das einfache Frühersein der Idee oder der »inneren Absicht« gegenüber einem Werk, das sie lediglich ausdrücken würde, wäre demnach ein Vorurteil: das der traditionellen Kritik, die man idealistisch nennt.“ (Derrida 1976f, 23f.).

Doch wie verhält es sich beim *Sich-Sprechen-Hören-Gänsehaut-haben* tatsächlich? Wo soll ich anfangen? Finde ich geeignete Anfangsgründe im Rückgriff auf bekannte Theorien von Sprachlichkeit? Ich frage ich mich also, ob ich mich auf einen Diskurs des Monologs und des Dialogs beziehen kann, dessen monologischer Strang beim *Gespräch der Seele mit sich selbst* beginnt (vgl. Platon 2013, 220; Theaitetos 189e), von dort überleitet zum *inneren Dialog* im Sinne von Augustinus und vielleicht seinen Höhepunkt in der *inneren Stimme in der schweigenden Selbstpräsenz des Bewusstseins* nach dem Muster von Husserl findet? Und dessen zweiter Strang sich an den diversen Formen des intersubjektiven Dialogs orientiert: Zum Beispiel ausgehend vom sokratischen Dialog über die Humanisten zum religionsphilosophischen Dialog im Sinne von Buber. Habermas würde sich danach anbieten. Enden könnte dieser Strang vielleicht beim Dialog über den *symbolischen Anderen*, wie Lacan ihn vorschlägt, oder beim *Dialog vom anderen her*, für den Lévinas einsteht.

Wahrscheinlich wäre schon mit einer gründlichen Erörterung dieser wenigen Positionen der hier

gesteckte Rahmen ausgefüllt. *A fortiori*, wenn die Theorien, Modelle, Beiträge aus der Philosophie, der Sprachphilosophie und Linguistik, der Psychologie und Psychoanalyse, der Neurowissenschaft und der Medientheorie, der Literatur und dem Mythos, die ich doch eigentlich nach langer Vorbereitung für diese Arbeit über die *Gänsehaut* bzw. den *Schauer* für unverzichtbar halte, berücksichtigt würden: Goethe, Otto, Kant, Hegel, Schopenhauer, Herder, Humboldt, Klages, Freud, Saussure, Heidegger, Adorno, Merleau-Ponty, Girard, Kristeva, Nancy, – um nur einige Autoren zu nennen. Ich hege den Verdacht, dass eine voreilige thematische und schulmäßige Exklusivität dem Thema nicht gerecht werden kann, – als sei das abendländische Denken, auf das ich mich hier weitgehend beschränken müssen, nur als Ganzes oder gar nicht zu haben, als sei das *Hen kai pan*<sup>7</sup> noch eine gängiges Motiv für die Wissenschaft. Ich denke ebenso, dass ich mich doch zumindest im Resultat auf ein eindeutiges Verfahren, eine Methode, eine Richtung, ein Paradigma festlegen müssen, schon um eine Überprüfbarkeit meiner Ansätze, Thesen, Konklusionen nach den gängigsten Regeln der Wissenschaftlichkeit zu garantieren.

Ich setze zunächst diese Einwände, die, wie man ahnt, schnell zirkulären oder aporetischen Charakter annehmen, in Klammern, und meine, um keine Zeit zu verlieren, nicht ohne die Vorstellung einer *monologischen Rede* auszukommen, einer fiktiven Kommunikation, die ich sodann schriftlich fixiere. Ich will es auch vorläufig offen halten, ob ich dieses Vorgehen eine *Meditation*, eine *Spekulation*, eine *Introspektion*, eine *Intuition* oder eine *Reflexion* nenne. Es stellen sich jedoch sofort wieder Zweifel ein: Ob ein solcher Monolog in der Reinheit eines *Von-sich-zu-sich*, im Solipsismus eines *Allein-selbst* „Kommunikation“ genannt werden kann, ja, ob dergleichen überhaupt möglich ist? Zumal wir doch irgendwie an diese Niederschrift hier gebunden sind.

„Überall dort, wo sich die Werte des Eigentums, des eigentlichen (*propre*) Sinns, des Bei-sich-Seins, der Etymologie usw. im Zusammenhang mit dem Leib, dem Bewusstsein, der Sprache (*langage*), der Schrift usw. aufgedrängt haben, habe ich versucht, den metaphysischen Antrieb (*désir*) und die metaphysischen Voraussetzungen, die dabei am Werk waren, zu untersuchen.“ (Derrida 2009b, 81).

---

<sup>7</sup> Altgr. ἓν καὶ πᾶν – *hen kai pan*: Eins und alles, Alleinheit, unteilbare Einheit allen Seins. Dieses philosophisch-theologische Formel geht vermutlich auf Heraklit zurück und war unter anderem das gemeinsame Motto von Hegel, Schelling und Hölderlin während ihrer Studienzeit am Tübinger Stift.

Zudem müsste ich doch zumindest gewisse Anfangsgründe definieren, die ich hier bereits als gegeben voraussetze: ein ursprüngliches *Setting*, eine entscheidende *Disposition*, ein *Womit-muss-der-Anfang-der-Wissenschaft-gemacht-werden?* (Vgl. Hegel 1970b, 65-79). Aber streng genommen habe ich den Anfang bereits gemacht, sogar mehrere, obwohl sie kaum abzählbar sein dürften. Zum Beispiel in der Verwendung eines Ich-Begriffs bzw. des Signifikanten *Ich*. Doch wer spricht hier, oder besser: wer signiert den Text? Ein *Ich* im Sinne eines *cogito*, eines *Ich denke*, *das alle meine Vorstellungen muss begleiten können*, eines *Ich bin* als Ausdruck einer *Tathandlung*, eines *Ich, das ein Wir ist (und eines Wir, das ein Ich ist)*, eines *Ich* in der *Transzendenz des Ego*, ein *Ich*, das sich – *barriert* – als *Je/moi* darstellt oder eines *Ich* als *Ich-Sager*? Unschwer wird man in dieser Aufzählung Positionen von Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Sartre, Lacan und der analytischen Philosophie wiedererkennen, je nach eigener Baustelle seine Auswahl treffen, und die anderen für obsolet erklären. In vielleicht vorschneller Abgrenzung, doch stets mit vermeintlich unhintergehbaren Gründen. Doch immer wird man auch fragen können, ob auch nur eine dieser Positionen je wirklich abgegolten ist. Aus einer gewissen Notwendigkeit, die noch zu hinterfragen sein wird, wird man eiligst allerlei Einwände, Gegenargumente, Widerlegungen anführen: Dieses eigentümliche *In-der-Schwebe-Halten* laufe etwa auf einen Skeptizismus, einen Eklektizismus, einen Reduktionismus, einen neuen Mystizismus hinaus. Zudem werde möglicherweise die Warnung Foucaults in den Wind geschlagen, Geschichte, respektive eine Geschichte der Philosophie, als lineare Kontinuität zu begreifen. (Vgl. Foucault 1974).

Immerhin finde ich einen gewissen Trost in Hegel: „[...] dies Einfädle, das sonst keine weitere Bedeutung hat, dies Leere ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.“ (Hegel 2012, 79). Um weiter voran zu kommen, stelle mir also die nicht sonderlich realistische, aber immerhin denkbare Situation vor, dass „ich [...] Anfang des Winters in einem Quartier“ (Descartes 1961, 12), schreibend, mit dem Rücken zum offenen Fenster sitze, der Wind würde mir Schneeflocken in den Nacken treiben und ich würde frösteln. Wo würde ich frösteln? Nur am Nacken, wo die Schneeflocken auf die Haut treffen? Am Rücken? Am ganzen Oberkörper? Bis in die Fußspitzen? Die auftauchenden Fragen überstürzen sich: Würde ich das begleitende Gefühl, das ich mir vorstelle, das ich aber meine zu kennen, wirklich „*Gänsehaut*“ nennen? Ist das Modell, das einen Außenreiz als Auslöser annimmt, ein begleitendes Gefühl als somatische Reaktion und einen semantischen Ausdruck als Repräsentation, also eine Trias von Welt-Leib-Sprache, noch stimmig? Was unterscheidet zum Beispiel eine „*Gänsehaut haben*“ von einem „*Frösteln*“? Finde ich etwa bei der Emotionspsychologie Rat, der Neurophysiologie, der Verhaltensforschung, dem Cluster „Langua-

ges of Emotion“?<sup>8</sup> Was ist überhaupt ein Gefühl? Sind Gefühle „[...] der Klebstoff, der uns zusammenhält“? (Precht 2007, 56). Hilft mir jetzt eine Extension des Begriffs „Gänsehaut“, eine Gefühlsskala, eine Taxonomie das fiktive Erlebnis zu beschreiben?

Obwohl es wahrscheinlich unmöglich wäre, den genauen Ort der *Gänsehaut* bzw. des *Schauers* innerhalb einer gegebenen Matrix zu definieren, so könnte ich doch aus dem gesichteten Material geeignete Kriterien entwickeln, um eine eigene Matrix zu konstruieren, die diese Aufgabe zureichend erfüllt. Es wäre also vermutlich nicht falsch, mich zunächst an den vier Affekten zu orientieren, die Platon aufzählt (*Lust, Leid, Begierde, Furcht*), mich danach den elf Affekten von Aristoteles zuzuwenden (*Begierde, Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, Liebe, Hass, Sehnsucht, Eifersucht* und *Mitleid*) und von ihm in einem Sprung zu den sechs Grundformen (und zahlreichen Zwischenformen) von Descartes zu kommen (*Freude, Hass, Liebe, Trauer, Verlangen, Bewunderung*). (Vgl. Descartes 1996). Um eine geeignete, nach einer bestimmten Lesart wissenschaftlich anerkannte Topologie der *Gänsehaut*/des *Schauers* zu erstellen, könnte ich dann – stellvertretend für aktuelle Taxonomien – entweder die sieben Basisemotionen bearbeiten, die in der *neurokulturellen Theorie der Emotionen* von Paul Ekman kulturübergreifend für alle Menschen gleichermaßen gelten sollen (*Fröhlichkeit, Wut, Ekel, Furcht, Verachtung, Traurigkeit* und *Überraschung*, ebenfalls mit entsprechenden Erweiterungen)<sup>9</sup> oder mich auf die Theorie der Affekte seines Lehrers Silvan Tomkins stützen, der neun genetisch programmierte elementare Affekte meist paarweise anordnet und um die Scham gruppiert, als den Zentralaffekt, der den gesamten psychophysischen Organismus strukturiert (*Interesse/Begeisterung, Vergnügen/Freude, Überraschung/Erschrecken, Leid/Qual, Ärger/Wut, Angst/Grauen, Scham/Demütigung, Ekel vor schlechtem Geruch, Ekel vor schlechtem Geschmack*).<sup>10</sup>

Einerseits fragt man sich, warum diese Aufzählungen, Taxonomien, Matrices, Tabellen der Affekte, Emotionen, Gefühle, von denen aus einer unüberschaubaren Vielzahl hier fünf fast wahllos herausgegriffen wurden, über einen so großen zeitlichen und für viele doch nahezu unüberbrückbaren konzeptionellen Abstand hinaus, so verblüffende Ähnlichkeiten aufweisen. Man kann sich

---

<sup>8</sup> „Languages of Emotion“ ist ein aus einer Exzellenzinitiative hervorgegangener „Cluster“ der Freien Universität Berlin unter Leitung von Winfried Menninghaus bei dem seit 2007 Wissenschaftler aus über 20 Disziplinen die Beziehungen zwischen Emotionen und Sprache, Kunst, Kultur und Gesellschaft in über 70 Forschungsprojekten untersuchen. Die entsprechende Publikationsdatenbank umfasst bisher fast 1000 Publikationen. [http://www.loe.-fu-berlin.de/Languages of Emotion](http://www.loe.-fu-berlin.de/Languages%20of%20Emotion); abgerufen am 15.10. 2013.

<sup>9</sup> Vgl. [http://www.bild-der-wissenschaft.de/bdw/bdwlive/heftarchiv/index2.php?object\\_id=31539539](http://www.bild-der-wissenschaft.de/bdw/bdwlive/heftarchiv/index2.php?object_id=31539539); abgerufen am 16.10. 2013.

<sup>10</sup> Vgl. <http://www.psychologytoday.com/blog/great-kids-great-parents/201007/silvan-s-tomkins-1911-1991>; abgerufen am 30.10.2013.

andererseits aber auch fragen, ob die genannten Autoren einige Affekte, Emotionen, Gefühle vielleicht gar nicht kannten (bzw. kennen), einfach vergessen haben zu erwähnen, eine andere Hierarchie von Gattung und Art unterstellen oder schlicht eine Variation einführen mussten, um sich abzugrenzen. Schließlich drängt sich die Einsicht auf: Diese Konzepte, Modelle der Aufzählung werden fortgeschrieben, sie entstammen einem *taxonomischen Denken*, das im Corpus der Metaphysik einen bestimmten Ort einnimmt, selbst wenn dies im Sinne eines *nachmetaphysischen Denkens* (vgl. Habermas 2012) verleugnet wird. Sie verweisen auf eine *Schrift*, die sich hier erstmals schemenhaft fassen lässt.

„Wir werden zu zeigen versuchen, dass es kein sprachliches Zeichen gibt, das der Schrift vorherginge.“ (Derrida 1983, 29).

Etwas gewaltsam schiebe ich auch diese Aspekte vorläufig beiseite und stelle mir weiter vor, dass ich auf meinem Unterarm nachschaue, ob sich die für eine *Gänsehaut* vermeintlich typischen Pusteln gebildet haben, sich die Härchen mehr oder weniger aufgerichtet haben – Piloerektion – und so, wie ich meine aus der Erfahrung schöpfen zu können, das intendierte Gefühl signalisieren. Bei der Interpretation dieser Beobachtung würde ich zunächst ein Reiz-Reaktions-Schema wählen, das sich entweder auf den gesamten Körper bezieht oder auf einige ausgezeichnete Stellen des Körpers, – oder auf einige Stellen des Körpers und danach auf einige andere. Jenseits des einfachen pawlowschen Musters würde ich mir vorstellen, dass sich diese Vorgänge vielleicht in regelmäßigen, diskreten, fraktalen oder chaotischen Wellen, Rhythmen, Spannungszuständen über den Körper verteilen, in Nervenbahnungen, neuronalen Reizmustern, elektrochemischen Synapsenverbindungen sich „syn“ (σύν) *zusammen*, „haptēin“ (ἅπτειν) *greifen, fassen, tasten* lassen. Mit dieser Vorstellung hätte ich jedoch ein Reiz-Reaktions-Schema bereits zugunsten eines komplexeren Modells neuronaler Netze ergänzt, ersetzt, aufgehoben, und so im Akt der Reflexion zu den zu beschreibenden Vorgängen eine höheres Maß an Strukturanalogie hergestellt. Ich hätte also den Erregungszuständen bei einer *Gänsehaut* nicht länger ein mechanisch-lineares Modell zu Grunde gelegt, sondern berücksichtigt, dass ein Modell eines kybernetisch-neuronalen Netzes über ein System, eine Terminologie oder eine Topologie von Synapsen, Transmittern, *gap junctions* und Membranen gleichzeitig Signale übertragen und diese dabei modularisieren kann, und dass dabei Informationen nahezu beliebig gespeichert, abgerufen, verkettet und kombiniert werden können. Ich hätte damit also auch eine gewisse Vorstellung von Algorithmen eingeführt. Es wäre bei dieser Formulierung kaum noch gerechtfertigt von „Strukturanalogie“ zu reden, da ich zumindest ansatzweise auf ein digitales Modell zugegriffen hätte. Ich

hätte jedoch weitere Schritte im Hinblick darauf unternommen, in einer Parallelität oder gar Simultaneität die bisher erst unzureichend erfasste Repräsentation, die Antizipation/Rekonstruktion, das Vor und Zurück des schreibenden Lesens, lesenden Schreibens und die komplexen Prozesse semantischer Modularisation und logischer Formalisierung ansatzweise zu erfassen, die mich ihrerseits weiter auf eine gewisse Zeitlichkeit verweisen würden.

„Alles spielt sich ab, alles und der Rest, das heißt das Spiel, spielt sich in dem *entre* ab, [...]. Wenn eine Schrift diese Unentscheidbarkeit markiert und re-markiert, so ist ihre formalisierende Potenz größer, selbst wenn sie dem Anschein nach »literarisch« oder scheinbar einer natürlichen Sprache tributpflichtig ist, als die eines Satzes von logisch-mathematischer Form, der sich diesseits dieses Typs Markierung hielte. Unterstellt, die noch metaphysische Unterscheidung zwischen natürlicher Sprache und künstlicher Sprache sei streng (wir rühren hier freilich an die Grenze ihrer Trefflichkeit), so gäbe es Texte der sogenannten natürlichen Sprache, deren Formalisierungspotenz derjenigen, die man bestimmten scheinbar formalen Notationen zuspricht, überlegen wäre.“ (Derrida 1995a, 248).

Dieses heuristische Modell, bei dem auch gegensätzliche Signale miteinander *verrechnet* werden können, könnte vielleicht fruchtbar mit dem freudschen Psychismus korrespondieren, mit der Beschreibung der Verhältnisse zwischen Wahrnehmung und Erinnerung, mit den Prozessen der „Bahnung“ (vgl. Freud, 2000s) und insbesondere mit den Prozessen der erregenden (exzitatorischen) bzw. hemmenden (inhibitorischen) Wirkung, wie sie ähnlich bereits Aristoteles als grundlegend angenommen hat, und Freud sie, vermittelt über Wilhelm Wundt und Gustav Theodor Fechner, übernommen hat. Eine mögliche Korrespondenz, so viel sei vorweggenommen, die auf eine Logik von Lust/Unlust, Hemmung/Abfuhr, Primärprozess/Sekundärprozess sowie Eros/Thanatos in einer paradoxalen Verschränkung verweisen würde.

Doch lässt sich die hier verwendete Art einer A-Systematik, A-Methodik mit ihrer wilden Kombinatorik von Selbstbeobachtung, Fiktion, Online-Recherchen, Sich-ins-Wort-Fallen, Zurücklesen, tak-

tischen oder willkürlichen Verschiebungen, in der Schwebel gehaltenen Definitionen, unbewiesenen Vorannahmen, empirisch-fiktiven Kombinationen, logischen Sprüngen und riskanten, disziplinübergreifenden Verknüpfungen wirklich rechtfertigen? Lässt sich zum Beispiel eine, noch dazu sehr transiente, das Semantische mit dem Neuronalen verknüpfende Beschreibung psychoanalytisch oder phänomenologisch einholen? Sind die Modelle kompatibel? Weiß ich, was ich fühle? Oder fühle ich, was ich weiß? Oder greifen diese Oppositionen und Fundierungen nicht oder nicht mehr? Und vor allem: Werden nicht in vielen üblichen Verfahren der logischen Abhandlungen, linearen Kompositionen, definitionsgestützten Analysen und methodischen Untersuchungen, die sich in einer nicht mehr überschaubaren Quantität, Heterogenität und einer kaum zu rechtfertigenden Abschottung gegen Interdisziplinarität in den globalen Archiven finden, wesentliche Zusammenhänge in dem bisher kaum verstandenen Feld von *soma*, *pneuma*, *psyche*, *logos* und *sema*, in dem sich der scheinbar so lächerlich banale Gegenstand *Gänsehaut* situiert, verdeckt?

Aber jetzt reflektiere ich, schreibe ich, und meine, dass ich nicht gleichzeitig etwas in der Art eines wissenschaftlichen Experiments über die Bildung von *Gänsehaut* durchführen kann. Ich bin also gleichzeitig schreibend und lesend an diese, meine introspektiv-formulierende Tätigkeit gebunden, – und im selben Moment an den Text. Oder muss ich Tätigkeit und Text zusammen denken? Bei der Beschreibung des Phänomens „Gänsehaut“, indem ich mir vorstelle, wie es sein würde, wenn es eintreten würde, wenn ich am offenen Fenster säße, die Schneeflocken auf meinem Nacken spüren würde, bin ich offenbar dem Phänomen voraus. Ich bin ihm voraus, aber ebenso bin ich ihm hinterher, denn ich muss mich doch dabei auf bereits Erlebtes berufen, ich meine doch, dieses *Gänsehautgefühl* bereits zu kennen. So ergibt sich ein Schwanken, ein Hin und Her zwischen Antizipation und Rekonstruktion, Protention und Retention.

„Diese Verwebung der Sprache, dessen, was in der Sprache rein sprachlich ist mit den anderen Fäden der Erfahrung bildet ein Gewebe. [...]. Das Diskursive bezieht sich auf das Nicht-Diskursive, die sprachliche »Schicht« mischt sich der vor-sprachlichen »Schicht« unter, gemäß dem Regelsystem einer Art von *Text*. Man weiß [...] dass [...] zumindest die sekundären Fäden auf die primären wirken; [...]; was sich als Sprache einschließt, beruht darauf, dass sich der diskursive Einschluß als



Einschuß unkenntlich macht und den Platz einer Kette einnimmt, die ihm nicht wirklich vorangegangen ist. Diese Textur ist umso unentwirrbarer als sie insgesamt bezeichnend ist: *die nicht-ausdrücklichen Fäden sind nicht ohne Bezeichnung.*“ (Derrida 1988b, 181).

Indem ich das Geschriebene erneut lese, frage ich mich jetzt, ob ich das, was ich bereits über eine Erscheinungsweise von *Gänsehaut* geschrieben habe, „typische Pusteln“ nennen kann. *Typische Pusteln* setzt voraus, dass diese Erscheinung mit einer gewissen Regelmäßigkeit beobachtet und im Sinne einer Eindeutigkeit bestimmt werden kann, intensional über ein wesentliches Merkmal oder über eine Schnittmenge notwendiger Merkmale, – um die bekannte Problematik von Sinn und Bedeutung hier nur anzudeuten. Und handelt es sich wirklich um „Pusteln“? Wie kann ich das wissen, ohne mich letztlich auf die Problematik des *Eigennamens* einzulassen? Sollte ich besser von *punktuell sich über den Haarwurzeln der Haut des Unterarms bildende Erhebungen* sprechen, schreiben? Oder mich an J. Hyrtl halten, der im *Lehrbuch der Anatomie des Menschen* schreibt: „Gänsehaut, cutis anserina, i. e. Schrumpfen der Haut mit kriebelndem Gefühl und stärkerem Hervorragen der Mündungen der Haartaschen“?<sup>11</sup> Immerhin, da ich nun ohnehin *online* im *Grimmschen Wörterbuch* recherchiere, wird dort meine Annahme bestätigt, dass eine *Gänsehaut* durch Kälte oder Schreck entstehen kann, wobei unter anderem diese Indifferenz in Bezug auf eine mögliche Ursache weitere Rätsel aufgibt.

„[...] stammt die Erfahrung der Zweitrangigkeit nicht aus jener seltsamen Verdopplung, durch die der hervorgebrachte – geschriebene – Sinn sich als vorher schon oder zu gleicher Zeit *gelesen* darstellt, wodurch das Andere anwesend ist, das Gehen und Kommen, die Arbeit zwischen Schrift und Lektüre bewacht und irreduzibel macht? Der Sinn ist weder vor noch nach dem Akt.“ (Derrida 1976f, 23).

Welcher Art ist diese Verfehlung der Sache als solche. Haben wir es hier mit einer Logik des

---

<sup>11</sup> Hyrtl, J.: *Lehrbuch der Anatomie des Menschen* (1857), 53. <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB lemma=gaensehaut>; Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm; 16 Bde. in 32 Teilbänden; Leipzig 1854-1961; Online-Version vom 15.10.2013; abgerufen am 22.10. 2013.

Mangels in dem Sinne zu tun, dass ein Symbol, indem es in die Konstruktion eines Subjekts eintritt, stets als Platzhalter eines Mangels anzusehen ist, wie Lacan meint? Oder ist dieses Zero nicht „[...] Zeichen des Mangels als solchen, sondern viel eher das Zeichen des Mangels eines Zeichens, sodass das letzte Wort, wenn man so sagen kann, der Materialität der Schreibweisen vorbehalten bleibt, und nicht der reinen Leere des Trägers“, wie Alain Badiou darlegt? (Badiou 2009, 23). Oder mangelt es selbst noch dem Mangel, müssen gewisse Möglichkeiten eines einfachen Mangels oder Fehlens zugunsten eines Denkens eines Nicht-Vollen, Nicht-Ganzen, eines „ohne des reinen Einschnitts“ aufgegeben werden, wie Derrida vorschlägt:

„Das *ohne* des reinen Einschnitts ist ohne Mangel, ohne den Mangel an irgendetwas. Und dennoch mangelt in meiner Erfahrung der vollendeten Tulpe, der Fülle ihres Systems meines Wissens etwas, dessen es bedarf, damit ich diese Ganzheit schön finde. Dieses irgendetwas ist nicht eine Sache, es ist kein Ding und noch weniger ein Teil eines Dings, ein Stück der Tulpe, ein Ende des Systems. Und dennoch ist es das Ende des Systems. Das System ist vollständig, und dennoch mangelt es meinem Blick von seinem Ende her, einem Ende, das also nicht ein Stück wie andere ist, das sich nicht mit den anderen totalisiert, sich nicht länger dem System entzieht, zu dem es nicht hinzutritt und das allein auf jeden Fall, durch die einfache Abwesenheit oder vielmehr durch die Spur seiner Abwesenheit (die Spur selbst ohne Ding, abwesend, der Abwesenheit von nichts) mir das zu verschaffen mag, was man nur mit Zögern noch die *Erfahrung des Schönen* nennen sollte.“ (Derrida 1992b, 112).

## Piloerection

„Nichts könnte daher den Psychoanalytiker mehr verwirren als der Versuch, sich an einem angeblich gefühlsmäßigen Zugang zur Realität des Subjekts zu orientieren.“ (Lacan 1986e, 90).

Der Artikel *Objective and continuous measurement of piloerection* erschien erstmals 2010 als sogenannter *brief report* in der Zeitschrift *Psychophysiology*, Ausgabe 47, auf den Seiten 989-993. (Vgl. Benedek/Wilfling/Lukas-Wolfbauer/Katzur/Kaernbach 2010). Die Zeitschrift wird herausgegeben von der *Wiley Periodicals, Inc.*<sup>12</sup> Das Copyright liegt bei der *Society for Psychophysical Research* (© 2010).<sup>13</sup> Diese Gesellschaft wiederum steht in Verbindung zum *National Institute of Health* (NIH).<sup>14</sup>

Der Artikel basiert auf der Zusammenarbeit von Mitarbeiter/innen des Instituts für Psychologie der Christian-Albrechts Universität zu Kiel und des Instituts für Psychologie der Karl-Franzens-Universität, Graz. Die Autorinnen Barbara Wilfling und Reingard Lukas-Wolfbauer arbeiten am Institut in Graz, die Autoren Björn H. Katzur und Christian Kaernbach in Kiel. Mathias Benedek sowohl in Graz als auch in Kiel.

Mit dem Artikel wollen die Autor/innen eine Methode zur Messung von Piloerektion vorstellen, die den aktuellen methodologischen Standards entsprechen soll, die für psychophysiologische Mes-

---

<sup>12</sup> Die *Wiley Periodicals Inc.* ist eine Tochterfirma des weltweit operierenden Konzerns *John Wiley & Sons* mit ca. 3500 Mitarbeitern und Sitz in Hoboken, NJ, US. Das Unternehmen wurde bereits 1807 gegründet und verlegte im 19. Jhd. unter anderem so bekannte Literaten wie Washington Irving, Edgar Allan Poe und Herman Melville. Mit Beginn des 20. Jhdts. wurde John Wiley & Sons zu einem der führenden Unternehmen für wissenschaftliche, technische und medizinische Publikationen. <http://www.speciation.net/Database/Companies/John-Wiley-amp-Sons/Wiley-Periodicals-Inc-;i674a2037>; abgerufen am 19.11.2013.

<sup>13</sup> Die *Society for Psychophysiological Research* (SPR) wurde 1960 gegründet und ist eine internationale wissenschaftliche Gesellschaft mit weltweit über 800 Mitgliedern. Sie hat sich zur Aufgabe gesetzt die Erforschung der Beziehungen zwischen physiologischen und psychologischen Verhaltensaspekten zu fördern. Sie steht in Verbindung mit der *Association for Psychological Science* (APS), der *American Association for the Advancement of Science* (AAAS) sowie der *Health and Behaviour Alliance*. <http://www.sprweb.org/>; abgerufen am 19.11.2013.

<sup>14</sup> „*The National Institutes of Health* is the nation's medical research agency and the leading supporter of biomedical research in the world. NIH's mission is to seek fundamental knowledge about the nature and behavior of living systems and apply that knowledge to enhance health, lengthen life, and reduce the burdens of illness and disability. Due in large measure to NIH research, a person born in the United States today can expect to live nearly 30 years longer than someone born in 1900. More than 80 percent of the NIH's budget goes to over 300,000 research personnel at more than 2,500 universities and research institutions throughout the United States. In addition, about 6,000 scientists work in NIH's own Intramural Research laboratories, most of which are on the NIH main campus in Bethesda, Md. The main campus is also home to the NIH Clinical Center, the largest hospital in the world totally dedicated to clinical research.“ <http://www.nih.gov/news/health/jun2013/nih-03.htm>; abgerufen am 19.11.2013.

sungen bei empirischen Erhebungen gefordert würden. Zu Beginn ihrer Arbeit hätten bereits mehrere Ansätze vorgelegen Piloerektion zu messen, die jedoch ausnahmslos noch nicht den geforderten Kriterien von Objektivität und Kontinuität entsprochen hätten. Die Autor/innen bemängeln vor allem, dass es sich bei diesen Versuchen stets nur darum gehandelt habe, Signale zu erfassen, denen subjektive Willensakte der Testpersonen vorausgegangen seien, dass also bestimmte Stimuli, die bestimmte emotionale Reaktionen ausgelöst hätten, stets nur über vorher vereinbarte Signale, etwa Handheben oder Knopfdrücken, hätten übermittelt werden können. Die Autor/innen können zwar auch bei ihrer Testserie nicht auf derlei subjektive Vermittlung verzichten, sie misstrauen einer solchen aber grundsätzlich und wollen sie mit Hilfe einer Kombination von optischer Aufnahmeapparatur und computationaler Analyse überwachen, justieren und zentrieren. Auf der Grundlage einer Präferenz des Gesichtssinns, einer Eidetik, die versucht sich über den Weg funktionaler computardiagnostischer Messregeln neu zu erfinden und sich dabei ihres metaphysischen Erbes (platonisch, aristotelisch oder husserlianisch) zu entledigen, soll die augenscheinliche Evidenz, dass sich die Härchen der Haut aufrichten können, in einem Experiment nackt, wahrhaftig und an sich selbst in Erscheinung treten, mit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit überall und jederzeit wiederholbar, in der Terminologie der Experimentalpsychologie also *objektiv und kontinuierlich messbar*.

Mit einer Strategie, die sich auch in der Wahl geeigneter Publikationsorgane abzeichnet, versucht die Forschergruppe gleichzeitig eine Standardmethode einzuführen und diese sukzessive mit darauf aufbauenden Forschungsprojekten zu etablieren. (Wie an einem Beispiel im Folgenden vorgestellt wird). Die zentrale Herausforderung: Vom „Außen“ einer sichtbaren physischen Erscheinung wie der Piloerektion sollen „funktional“ möglichst gesicherte Rückschlüsse auf ein „Innen“ emotionaler Erfahrung gemacht werden. Dabei soll diese physische Erscheinung in einer traditionellen, auch psychologische Größen erfassenden Kombination von Experiment und *mathesis universalis* sowie mit Hilfe von computationalen bildgebenden Messverfahren quantifiziert und objektiviert werden. Der Sinn von Emotion soll „perspektiveunabhängig“, mithin aus der Perspektive der dritten Person, ergründet werden.

Die Autor/innen legen in ihrem *abstract* dar, dass die Erforschung der Piloerektion, umgangssprachlich „Gänsehaut“, als Widerhall starker emotionaler Erfahrungen (*„in response to strong emotional experiences“*) seit etwa dreißig Jahren zunehmend Interesse wecke. Mit ihrer experimentellen Studie werde eine effiziente Methode zur objektiven und kontinuierlichen Messung von Piloerektion vorgestellt, die darauf basiere eine optische Aufzeichnungsapparatur mit einer *dis-*

kreten *Fourier Transformationsanalyse*<sup>15</sup> zu kombinieren, um so die Frequenzstärke in Relation zu sichtbarer Piloerektion zu quantifizieren. („*quantifying the frequency power related to visible piloerection*“). Die Validität der Methode habe in einem Machbarkeitsnachweis („*proof-of-principle experiment*“) mit einer Einzelperson demonstriert werden können, welche die außergewöhnliche Fähigkeit besessen habe („*person with the exceptional ability*“) Piloerektion kontrolliert hervorzubringen. Mit dieser Methode hätten zuverlässig sämtliche Vorkommnisse sichtbarer Piloerektion aufgezeichnet („*mapped all occurrences*“), und so Einblicke in die zeitliche Dynamik der grundlegenden physiologischen Prozesse gewonnen werden können. Dieses Verfahren sei deshalb auch für zukünftige experimentelle Erforschung der Piloerektion beim Menschen besonders geeignet. („*it thus proved suitable*“).

Bei dem englisch auch „horripilation“ genannten Vorgang würden die Härchen der Haut durch den sogenannten *musculus arector pili* aufgestellt. Dieser Muskel verbinde die basale Epidermis mit den Haarfollikeln. Er werde durch das sympathische Nervensystem aktiviert, eine Kontraktion produziere den doppelten Effekt, dass sich die Haut aufwölbe und sich die Haare aufstellten. Untersuchungen hätten gezeigt, dass diese Reaktion sowohl bei Kälte als auch bei starken emotionalen Erlebnissen auftreten könne. Normalerweise laufe dieser Prozess unkontrolliert ab, wenigstens eine Untersuchung berichte jedoch, dass eine bestimmte Einzelperson in der Lage gewesen sei Piloerektion willkürlich hervorzubringen. („*there is at least one report of a person who was able to voluntarily evoke piloerection*“).

Piloerektion und *chills*<sup>16</sup> bzw. *thrills*<sup>17</sup> würden im Bereich psychophysischer experimenteller Forschung als Indikatoren für intensiv angenehme Erfahrungen gelten, besonders als Reaktion auf Musik. („*piloerection and the sensation of chills (i. e. thrills or shivers down the spine) as indicators of intense pleasurable experiences especially in response to music*“). Dies hätten zahlreichen Untersuchungen belegt, bei denen die Teilnehmer aufgefordert worden seien, das Auftreten von Piloerektion (bzw. *chills*) fortlaufend durch Handzeichen oder Knopfdruck zu signalisieren. („*were*

---

<sup>15</sup> Die sogenannte *Diskrete Fourier-Transformation* (DFT) ist ein anerkanntes wissenschaftliches Hilfsmittel zur digitalen Signalbearbeitung. Dabei wird ein zeitdiskretes, endliches Signal, das periodisch fortgesetzt wird, auf ein diskretes, periodisches Frequenzspektrum, den sogenannten Bildbereich, abgebildet. Sie basiert auf der klassisch-harmonischen bzw. *Fourier-Analyse*, die benannt ist nach dem französischen Mathematiker *Jean Baptiste Joseph Fourier* (1768-1830), der erstmals 1822 in seiner Arbeit *Théorie analytique de la chaleur* Fourier-Reihen und Fourier-Integrale dargestellt hat.  
Vgl. <http://www.uni-koblenz.de/~physik/informatik/DSV/DFT.pdf>; abgerufen am 14.11.2013.

<sup>16</sup> *chill* = Kältegefühl, Frösteln, (Fieber)schauer. (Vgl. Langenscheidt 1994).

<sup>17</sup> *thrill* = Zittern, Erregung, prickelndes Gefühl, Sensation; Verb *thrill* = erschauern lassen, erregen, packen, beben, begeistern, elektrisieren, entzücken, jemanden durchlaufen Schauer; *thriller* = Reißer; *shivers down the spine* = Schauer die Wirbelsäule herunter. (Vgl. Langenscheidt 1994).

*asked to continuously report on their experience of piloerction (or chills) by pressing a button or by giving a hand signal“).*<sup>18</sup>

Diese auf subjektiven Aussagen basierenden Untersuchungen würden jedoch zwei methodologische Probleme mit sich bringen. Erstens erlaubten sie nicht den Grad an Objektivität, der gemeinhin für physiologische Messungen gegeben sein sollte. Zweitens verlangten sie von den Teilnehmern an sich selbst wahrgenommene körperliche Vorgänge wiederzugeben, was die Aufmerksamkeit von den eigentlichen experimentellen Stimuli ablenken könne. Andere Autoren hätten zwar Untersuchungen vorgelegt, bei denen diese Probleme reduziert worden seien, diese seien aber zeitaufwändig und würden das genannte Problem nicht völlig lösen, dass menschliche Urteilsfähigkeit dabei weiterhin benötigt würde. (*„may not fully resolve the aforementioned issue, as human judges are still required“*).

Über eine Anzeige habe man eine Testperson gesucht, die in der Lage sei willkürlich Piloerektion hervorzurufen. Ein 35-jähriger Mann habe sich gemeldet und als Testperson zur Verfügung gestellt. In einem vorausgehenden informellen Interview habe er erklärt, dass die Reaktion durch Anspannen seiner Gesichtsmuskeln und Konzentration auf einen Ort an seinem Nacken hervorgerufen werde, von dem aus sich ein *shiver*<sup>19</sup> und schließlich Piloerektion seine Wirbelsäule hinunter und in seine Arme ausbreite. (*„that the elicitation is brought about by flexing his facial muscles and focusing on a location in his neck from which a shiver and, eventually, piloerection spread down his spine and into his arms“*). Acht Jahre früher, so habe er sich erinnert, sei er imstande gewesen Piloerektion hervorzurufen, während er den Vibrationen eines elektrischen Haarschneiders ausgesetzt gewesen sei. Diese Erfahrung hätte ihn fasziniert, sodass er motiviert gewesen sei seine Fähigkeit weiter zu trainieren.

Für das Experiment sei am Unterarm der Testperson eine Webcam so fixiert worden, dass sie in einem Abstand von 46 mm einen Ausschnitt der Haut in einem Rechteck von 26,5 x 26,5 mm erfasst habe, und zwar mit 24 Bit Farbbildern und einer Auflösung von 288 x 288 Pixeln. (*Webcam: „QuickCam Express; Logitech, Morges Switzerland“*). Die Hautfläche sei dabei von drei weißen LEDs in einem Durchschnittswinkel von 15° beleuchtet worden, sodass sämtliche Erhebungen der Haut optimal hätten wiedergegeben werden können. Über ein USB-Kabel, das gleichzeitig

---

<sup>18</sup> Stellvertretend sei hier nur die Arbeit von Jaak Panksepp erwähnt: Panksepp, Jaak: *The emotional sources of ‘chills’ induced by music*, (1995); *Music Perception*, 13/1995; 171-207; zitiert nach: Benedek/Wilfling/Lukas-Wolfbauer/Katzur/Kaembach 2010.

<sup>19</sup> *Shiver*: Zittern, Schauer, Frösteln, – aber auch Splitter, Bruchstück, Scherbe. (Vgl. *Langenscheidt* 1994).

Strom für Kamera und LEDs geliefert hätte, sei die Aufnahmeapparatur mit einem PC verbunden worden. Zur Kontrolle der Betriebsbereitschaft hätte zusätzlich eine grüne LED gedient, die wiederum per USB-Kabel separat über ein 16 Bit I/O-Modul, einen sogenannten *Datenlogger* („*Red-Lab 1208LS, Meilhaus Electronic, Puchheim, Germany*“), geregelt gewesen sei und als Markierung in eine Ecke des PC Bildschirms übertragen worden sei. Die Video-Bearbeitung sei durch das Programm *VirtualDub 1.7.7* erfolgt. („*available at <http://www.virtualdub.org/download.html>*“).

Die Intensität der Piloerektion sei zunächst sequentiell über Video-Aufnahme des entsprechend festgelegten Ausschnitts der Haut erfasst, und danach über einen High-Pass-Filter in eine Grauskala umgewandelt worden, um die Lichtdiffusion zu reduzieren und die natürlichen Erhebungen der Hautoberfläche deutlicher sichtbar zu machen. Auf der Basis der so gewonnenen Bilder sei dann digital eine zweidimensionale diskrete Fouriertransformation (DFT) vorgenommen worden, um die spezifische  $1/f^2$  Charakteristik für natürliche Bilder korrigiert, und so angeordnet worden, dass die Null-Frequenz Komponente in der Mitte des zweidimensionalen Frequenzspektrums gelegen hätte. Sodann seien die Frequenzkomponenten im Durchschnittswinkel so dargestellt worden, dass sich im Ergebnis ein eindimensionales Spektrum radialer Frequenzleistung ergeben hätte. Zum Schluss sei die Intensität der Piloerektion quantifiziert worden als die maximum Amplitude innerhalb eines eingeschränkten Frequenzbandes von 0.23 bis 0.75 mm. Alle Stufen der Analyse seien mit Hilfe der Analyse-Software *GooseLab* („*available at [www.goosecam.de](http://www.goosecam.de) oder [www.sprweb.de](http://www.sprweb.de)*“) und von selbst entwickelten *Matlab* Routinen kompiliert worden. („*Matlab, The Mathworks, Natick, MA*“).

Während der Durchführung des Experiments habe die Testperson in einer schalldichten Kabine auf einem bequemen Stuhl gesessen, die Arme platziert auf breiten Lehnen, vor einem 20“ TFT Bildschirm auf dem ein Rechteck gezeigt worden sei. Bei einem schwarzen Rechteck habe die Testperson entspannt abwarten sollen, beim Wechsel zu blau sei sie aufgefordert gewesen Piloerektion zu produzieren. Entspannungs- und Aktivierungsphasen hätten jeweils 30 Sekunden gedauert, die Sitzung habe aus zehn Paaren von Aktivierung und Entspannung bestanden und insgesamt etwa 30 Minuten gedauert. Die Aufnahmeapparatur sei am linken Unterarm der Testperson befestigt worden, diese Körperstelle sei nach einschlägigen Untersuchungen zur Messung von Piloerektion prädestiniert. In einer statistischen Analyse seien zudem Anfangs- und Endbedingungen für die Messung festgelegt, eine Grundlinie der Null-Aktivität definiert sowie der Abweichungsgrad durch relevante Methoden („*Greenhouse-Geiser*“) und einen post-hoc Test („*Bonferroni*“) korrigiert worden.

Im Ergebnis hätten die Messungen vor der ersten Aktivierung einen stabilen „nonzero“ Grundwert von ( $M = 44.01$ ;  $SD = 1.06$ ) angezeigt, während in den Aktivierungsphasen ein maximaler Wert von 127.90 bis 169.96 ( $M = 155.55$ ,  $SD = 12.90$ ) erzielt worden sei. Zusätzlich hätten vier Juror:innen, die das Videomaterial unabhängig voneinander begutachtet hätten, bestätigt, dass die Testperson in der Lage gewesen sei, während der Sitzung nach dem vordefinierten Schema zehnmal willkürlich Piloerektion hervorzurufen und zu stoppen.

Der Test habe ebenso bestätigt, dass Piloerektion nicht ohne spezifische Stimulation auftrete. Tests anderer Wissenschaftler mit anästhesierten Katzen hätten ein solches Ergebnis bereits nahegelegt. Die Versuchsperson sei in der Lage gewesen Piloerektion in weniger als drei Sekunden hervorzurufen. Dabei sei die Intensitätskurve zunächst steil, dann etwas abgeflacht angestiegen, habe in dem meisten Fällen während der gesamten Aktivierungsphase (30 Sekunden) angehalten, um dann relativ unvermittelt abubrechen. Piloerektion werde durch einen biomechanischen Prozess hervorgerufen (*„is indeed driven by a biomechanical process“*), bei der Aktivierung sei ein gradueller Verlauf zu beobachten, bei der Deaktivierung ein exponentieller Verlauf. Die Autor:innen betonen, dass die menschliche Beobachtung der Piloerektion (über die visuelle Kontrolle der Videoaufnahmen) weniger zuverlässig sei als die Schwellenanalyse (über Webcam und Fourier Transformation), die auf objektiven Messungen beruhe. Der Effekt sei in der einschlägigen Literatur als „change blindness“ bekannt. Die festgestellte Verzögerung aller Messungen führen die Autor:innen auf die definierten Schwellenkriterien zurück: Während beim Einschalten des Systems bereits ein geringer Aktivierungsgrad der Piloerektion genüge die Messschwelle zu passieren, müsse beim Ausschalten das meiste der Aktivierung bereits vergangen sein, bevor die Messung unter die Messschwelle falle. Diese Verzögerungen ließen vermuten, dass der Systemtreiber die physiologische Aktivierung von pilomotorischen Neuronen repräsentiere, die dem Prozess der sichtbaren Piloerektion zugrunde lägen. (*„This suggests that the driver represents the physiological activation of pilomotor neurons underlying visible piloerection“*).

Zunächst muss man einen auf die eine oder andere (metaphysische) Weise abgeleiteten Begriff der „Person“ vorausgesetzt haben, ehe man diesen Begriff/diese Person zu einer „Testperson“ erklären kann. Diese wird dann in das Modell eines psychophysischen Apparats eingeschrieben, und damit den Möglichkeiten und Grenzen der eingesetzten Apparatur – bzw. „der Technik“ – ange-



passt bzw. unterworfen. Gewisse „Eigenschaften“, die dieser Testperson als vorgängige positive Entitäten zugeschrieben worden sein müssen, – zum Beispiel „Piloerektion haben oder hervorzubringen“ –, werden dann in bestimmte Funktionen dieses psychophysischen Apparats eingeschrieben und in bestimmte mathematische Relationen umgeschrieben, um diese Relationen dann – so die Annahme – „mit Hilfe“ des mathematisch-technischen Apparats möglichst exakt abbilden zu können. Hinter dieser Apparatur soll einerseits eine (metaphysische) „erste Person“ in Gestalt des Forschers verschwinden, andererseits soll die Apparatur „nur“ aufzeichnen, also ebenfalls verschwinden. Im Ergebnis dieser transformatorischen Prozesse zwischen verschiedenen „apparativen Anordnungen“ sollen quantifizierte Daten in dem vorher bestimmten Feld von Relationen erscheinen. Diese sollen im Rückbezug Aussagen zulassen über die Funktionsweise des psychophysischen Apparats. Diese Aussagen sollen wiederum Rückschlüsse ermöglichen auf die Verfasstheit der „Testperson“ in Bezug auf die bestimmte, als vorgängig gedachte Eigenschaft, – zum Beispiel „Piloerektion haben oder hervorzubringen“. Diese Eigenschaft als Teil der Verfasstheit der „Person“ soll nachträglich „vor“ jeder transformativen Prozessualität erscheinen. Sie soll ebenso „objektiv“ erscheinen, – d. h. ohne „erste Person“, Apparatur, Prozessualität oder Verzeitlichung. Aus den so eruierten numerischen Daten soll ein „nonzero“ Grundwert gewonnen werden, der anschließend als Eichmaß für Folgeexperimente mit anderen Testpersonen dienen soll, bei denen diese Vor-, Zu- und Umschreibungen in Modi des Erscheinens und Ver-

schwindens, der Retention und Protention iteriert werden.

Die Autor/innen räumen einige Schwächen ihrer „*proof-of-concept*“ Studie ein. Zuerst, dass die Untersuchung nur mit einer einzigen Testperson durchgeführt worden sei, und zwar nur an einer einzigen Hautpartie, am dorsalen Unterarm. Unterschiede, etwa bei der Haardichte, hätten so nicht berücksichtigt werden können. Unterschiede bei anderen Haut-Charakteristika (Hautfarbe etwa) hätten zwar die absolute Amplitude verändern können, aber nicht die dominante Frequenz, sodass sich daraus kein Anlass ergeben hätte die Analyseparameter zu verändern. Die vorgestellte Methode sei also in Bezug auf unterschiedliche Hauttypen anwendbar und habe sich damit als ziemlich robust erwiesen. Eine andere Einschränkung habe darin bestanden, dass Piloerektion als willkürlich hervorgebrachtes Geschehen untersucht worden sei und nicht als emotionale Reaktion. („*as a voluntary, not as an emotional response*“). Aber gerade diese Art der Untersuchung habe es gestattet ein grundlegendes Reaktionsverhalten unter kontrollierten Bedingungen und vordefinierten Aktivierungsphasen zu untersuchen. Die Autor/innen gehen davon aus, dass Piloerektion bei willkürlicher Reaktion denselben physiologischen Bedingungen unterliege wie bei unwillkürlicher Reaktion. Sie versprechen sich jedoch von Experimenten mit emotionalen Stimuli mehr Variation in Bezug auf Intensität und Dauer der Piloerektion. Besonders da Untersuchungen anderer Wissenschaftler gezeigt hätten, dass Piloerektion durch dynamische Stimuli (z. B. Musik oder taktile Reize) stärker angeregt werde als durch statische (z. B. emotionale Bilder).

Die Autor/innen unterstreichen, dass ihr objektives und kontinuierliches Messverfahren in Zukunft eine intensivere und unvoreingenommene Erforschung des Phänomens Piloerektion erlaube. Es stelle adäquate Mittel zur Verfügung das Verhältnis von sichtbarer Piloerektion zu emotionalen Erfahrungen von Schauer bzw. Frösteln zusammen mit weiteren psychophysischen Korrelaten zu erforschen. Eine besonders vielversprechende Perspektive läge in der Erforschung der Qualität von emotionalen Erfahrungen und Zuständen, wie sie gewöhnlich von Piloerektion begleitet würden. Die robuste Stabilität des basalen Erregungsmusters und der kontrollierte Ausschluss von Störfaktoren seien wichtige Kriterien das psychophysische Phänomen Piloerektion weiter zu spezifizieren. Solche Untersuchungen könnten darüber hinaus der anhaltenden Debatte zwischen dimensional und modularen Modellen von Emotionen neue und interessante Impulse geben.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Diese Kontroverse soll hier nicht ausführlich erörtert werden, sie ist auch nicht neu in der Psychologie, gewinnt jedoch mit der Hirnforschung an Aktualität. *Dimensionale Modelle* von Emotionen gehen heute davon aus, dass letztlich mehrere vernetzte Systeme, die oft zu Oppositionen gruppiert werden (etwa Attraktion und Repulsion), für die Entstehung und Verarbeitung von Emotionen verantwortlich sind. *Modulare bzw. diskrete Modelle* haben eher basale Emotions-Kategorien (sowie deren Modulationen) zur Grundlage, die meist in Taxonomien angeordnet sind. In der Hirnforschung wird dabei tendenziell nach Entsprechungen dieser Basis-Emotionen zu bestimm-

Zusammengefasst werde so eine valide Methode zur objektiven und kontinuierlichen Messung von Piloerektion vorgestellt, und damit die Messmethode von Piloerektion an die methodologischen Standards angepasst, die allgemein für psychophysiologische Messungen bei empirischen Erhebungen gefordert würden.

Der Beitrag *Objective and continuous measurement of piloerection* beschreibt den Versuch einen Maßstab zu gewinnen. Für ein Phänomen, das in der psychologischen Literatur gewöhnlich als unwillkürliche Reaktion gilt, wird ein Medium gesucht, das die Ausnahmefähigkeit besitzt Piloerektion willkürlich hervorzubringen. Die Autor/innen wissen aus der Literatur, dass es offenbar Menschen mit solchen Ausnahmefähigkeiten gibt. („*Although this is naturally an autonomous reaction, there is at least one report of a person who was able to voluntarily evoke piloerection*“). Dies schließt die Annahme ein, dass eine Mehrheit anderer Menschen offenbar nicht über eine solche Fähigkeit verfügt. Ob dies „natürlicherweise“ so ist, gar im Sinne eines Naturgesetzes, ist zu bezweifeln, die Autoren Benedek und Kaernbach berufen sich jedoch in ihrer Folgestudie, die im Anschluss behandelt wird, auf die Autorität von Charles Darwin, der unmissverständlich von „*unvoluntary erection of the hairs*“ spricht.<sup>21</sup> Über eine Anzeige wird also ein 35-jähriger Mann gefunden, der offenbar auch mit einer gewissen Überzeugung ein Ausnahmetalent zu sein, den Wissenschaftler/innen seine Geschichte erzählt (der elektrische Haarschneider, die Faszination, das Trainieren der Fähigkeit über die Jahre usw.). Diese Erzählung ist jedoch nicht Teil der Untersuchung, sie wird nur beiläufig erwähnt und als „informelles Interview“ bezeichnet.

Was im Sinne des Experiments als informell ausgeschlossen wird, und was formell Gegenstand der Untersuchung sein soll, markiert eine fundamentale Opposition, die ihrerseits von zahlreichen weiteren Oppositionen durchzogen wird, und, kurz gesagt, eine Grenze zwischen *physis* und *psyche*, Natur und Kultur, Gegenstand und Begriff, Signifikant und Signifikat wiederholt, wie brüchig sich diese auch erweisen mag. Um zu verstehen, wie das Ergebnis der Untersuchung an die Methode gebunden ist, welche Ein- und Ausschließungen dabei vorgenommen werden, wie sich Sprach- und Erkenntnisbewegungen, Genese und Struktur der Psychophysik aufeinander beziehen, wie im Wissen-Wollen ein Begehren zum Ausdruck kommt und wie letztlich selbst die Wahl des Verfahrens (Piloerektion als Thema des psychophysischen Paradigmas) in ein endloses Kal-

---

ten Hirnregionen gesucht.

Vgl. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22890089> und <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9276845>; abgerufen am 18.11.2013.

<sup>21</sup> Darwin, Charles: *The Expression of the Emotions in Man and Animals*; 1872, 95; zitiert nach: Benedek/Kaernbach 2011, 320. Vgl. Anm. 30 in dieser Arbeit.

kül eingebunden ist, muss also hier in gebotener Kürze versucht werden, den Diskurs der Psychophysik zunächst in kritischer Weise daraufhin zu befragen, in welchen Figuren, Axiomatiken, Denkbewegungen *Piloerektion*, *Gänsehaut*, *Schauder* zur Sprache kommen und welche konstitutiven Bedingungen diesen Konstrukten zu Grunde liegen.

Die Gründe für eine solche Ausschließung des Narrativen stehen in der Tradition einer Wissenschaftlichkeit der Natur bzw. des Realen, deren paradigmatisches Selbstverständnis sich etwa an den Aussagen orientiert, dass bei der Beschreibung und Erklärung der Welt die Naturwissenschaften das *Maß aller Dinge* sind und dass das *Buch der Natur* in mathematischen Zeichen geschrieben ist.<sup>22</sup> In dieser Tradition wird also ein bestimmter Gebrauch des Zeichens, von Pythagoras, Kepler, Descartes, Leibniz oder Newton bis zu naturwissenschaftlichen Paradigmen des 19. und 20. Jahrhunderts, im Sinne der *mathesis universalis* aufgewertet. Die Mathematik wird dabei verallgemeinert und auf nicht mathematische Gegenstände angewendet, Differenzen der Qualität sollen als solche der Quantität abgebildet werden. Diese Tradition misstraut also nicht dem Zeichen generell, sondern nutzt das numerische Zeichen im Sinne des Kalküls formalisierter Wissenschaftssprachen. Diese Präferenz des mathematischen Zeichens im Zuge logisch-formaler Wahrheitsdiskurse kann sich nur konstituieren durch Ausschließung anderer Zeichenverwendungen, bei denen sich ein Zeichen nicht auf eine logische oder mathematische Bedeutung reduzieren lässt, mithin aller natürlichen Sprachen mit ihren schwer zu beherrschenden Polysemien. Das Narrative gilt daher als „informell“, was, wie das Beispiel zeigt, nicht einfach etwas weniger bedeutsam wäre, – etwa im Sinne von Leibniz, der den mathematischen Funktionalismus zu einem System prästablierter Harmonie von Perspektiven des Verstehens ausgestaltet –, sondern in der behandelten Studie explizit aus diesem Wahrheitsdiskurs ausgeschlossen wird. Gleichzeitig damit wird auch alles Metaphorische (das im Weiteren noch thematisch wird) als Uneigentlichkeit in die Bereiche von Literatur und Fiktion verbannt.

Diese Exklusion des Narrativen kennzeichnet auch die experimentelle Psychophysik, die als Teilbereich der Psychologie der Wahrnehmung Bewusstseinsprozesse mit naturwissenschaftlichen Methoden erforschen will, also objektive, d. h. quantitativ messbare physische Reize als Auslöser denkt, und subjektives psychisches Erleben als Reaktion darauf. G. T. Fechner (1801-1887), der gemeinhin als Begründer der Psychophysik gilt, gibt dafür eine einfache Erklärung, die er vom all-

---

<sup>22</sup> „Die Philosophie ist geschrieben in jenem großen Buche, das immer vor unseren Augen liegt; aber wir können es nicht verstehen, wenn wir nicht zuerst die Sprache und die Zeichen lernen, in denen es geschrieben ist. Diese Sprache ist Mathematik, und die Zeichen sind Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren, ohne die es dem Menschen unmöglich ist, ein einziges Wort davon zu verstehen; ohne diese irrt man in einem dunklen Labyrinth herum.“ Galilei, Galileo: *Saggiatore*, 1623; Abschnitt 6; zitiert nach: Behrends 2010.

gemeinen Postulat der Naturwissenschaften ableitet:

„Ein Grund aber für die Psychophysik, den Verfolg der Seite der Abhängigkeit der Seele vom Körper von der gegenteiligen zu bevorzugen, liegt darin, dass nur das Physische dem Maße unmittelbar zugänglich ist, indes das Maß des Psychischen erst in Abhängigkeit davon gewonnen werden kann, [...]“ Fechner ergänzt: „Die materialistischen Gründe für eine solche Bevorzugung kommen in der Psychophysik weder zur Sprache noch Geltung, [...]“ (Fechner 1860a, 9).

Fechner geht also von einem Imperativ der Messbarkeit aus. Das Verhältnis, das Fechner dabei zwischen Körper und Seele unterstellt, soll ein rein funktionelles sein, „[...] was man sich passend durch das mathematische Funktionsverhältnis erläutern kann, das zwischen den Veränderlichen  $x$  und  $y$  einer Gleichung besteht, [...]“ (Ibid., 9).

„Eine kurze Geschichte des Begriffs des Unbewussten macht dabei deutlich, dass die Psychoanalyse Freuds etwas sehr Spezifisches mit diesem Begriff unternommen hat, der weder einen Ort, eine Substanz, noch eine andere Zeit oder Sprache bedeutet, sondern schlichtweg eine »andere Szene« oder ein »anderer Schauplatz«. Diese Szene, dieser Schauplatz ist die Bühne des Subjekts, dort agiert *es*, um sich im Traum oder in der Alltagssprache einzuschalten. Dem Affekt, trotz verschiedener Bemühungen [...], ihn als virtuell zu bestimmen, fehlt diese Handlungsspanne, wodurch er immer nur in einer körperlichen Reiz-Reaktionsbeziehung verharren kann.“ (Angerer 2007, 13).

Wissenschaftstheoretisch werden dabei einige Hintergrundannahmen vorausgesetzt: Erstens ein Realismus in Bezug auf eine Wirklichkeit, die von menschlicher Erkenntnis unabhängige Strukturen aufweist. Zweitens ein Rationalismus, da diese Realität prinzipiell erkannt werden kann: Über einen sprachlichen Objektivismus, – Sprache gedacht als Repräsentationsmedium von Kognition und Funktion von Informationsvermittlung –, sowie über einen logischen Objektivismus, d. h. in

der Anwendung der Theorien formaler Systeme, unabhängig von sozialen oder kulturellen Kontexten. Drittens ein psychophysischer Parallelismus, wie er im 19. Jahrhundert und darüber hinaus zumindest in der Psychologie als Standardansatz zur Lösung des Leib-Seele-Problems angenommen wurde. Viertens ein methodischer Naturalismus, der im Gegensatz steht zu einem ontologischen Naturalismus. (Vgl. Bremer 2013). Die Psychophysik, wie sie Fechner konzipiert, versteht sich also nicht deduktiv, indem sie etwa physische Ereignisse im idealistischen Sinn von mentalen Ereignissen ableitet, sondern induktiv, indem sie mittels Experiment und Funktionsgleichungen von physischen Ereignissen auf mentale Ereignisse schließen will, bzw. die „funktionelle[n] Abhängigkeit der Empfindung vom Reize“ untersucht, wie es Fechner in einer späteren Arbeit für die innere Psychophysik präzisiert. (Vgl. Fechner 1877, XXI., Resumé, 211). Weder das Körperliche noch das Seelische sollen dabei im ontologischen Sinn als Wesen bzw. Substanz betrachtet werden:

„Alle Erörterungen und Untersuchungen der Psychophysik beziehen sich überhaupt bloß auf die Erscheinungsseite der körperlichen und geistigen Welt, auf das, was entweder unmittelbar durch innere oder äußere Wahrnehmung erscheint, oder aus dem Erscheinlichen erschließbar, oder als Verhältnis, Kategorie, Zusammenhang, Auseinanderfolge, Gesetz des Erscheinlichen fassbar ist; kurz auf das Physische im Sinne der Physik und Chemie; auf das Psychische im Sinne der Erfahrungsseelenlehre, ohne dass auf das Wesen des Körpers, der Seele hinter der Erscheinungswelt im Sinne der Metaphysik irgendwie zurückgegangen wird.“ (Fechner 1860a, 8).

Die Rede vom Dualismus von Körper und Geist, Noumenon und Phänomenon sowie von funktionalen Beziehungen zwischen den Erscheinungsgebieten von Körper und Seele legen es nahe, an einen schwachen methodologischen nicht-reduktionistischen Naturalismus zu denken, der die Frage nach Wesen und Substanz ebenso im Sinne einer Epoché behandelt wie diejenige einer Entscheidung zwischen Idealismus und Materialismus. Einige Absätze später heißt es jedoch: „Insofern das Psychische als direkte Funktion des Physischen betrachtet wird, kann das Physische der Träger, die Unterlage des Psychischen heißen.“ (Ibid., 10). Fällt es bereits bei dieser Passage schwer die Vorstellung einer zugrundeliegenden Substanz zu vermeiden, so gilt dies um so mehr für Aussagen, wie sie Fechners spätere Arbeit charakterisieren, wenn er von der „fundamentale[n] Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen“ spricht. (Fechner 1877, XXI., Resumé, 213). Diese Fassung des psychophysischen Parallelismus ist also durchaus noch „[...] mit einem reduktionistischen Materialismus verträglich.“ (Heidelberger 2010, 77).

Fechner stand in enger Verbindung zu W. M. Wundt (1832-1920) und hatte an dessen Gründung des ersten psychologischen Instituts 1879 in Leipzig maßgeblichen Anteil. Wundt bezieht sich in seinen *Beiträge[n] zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (Wundt 1862) auf Fechner und stellt, indem er die Seele als Naturphänomen und die Seelenlehre als Naturwissenschaft auffasst, ebenso wie jener die Psychologie als neue Disziplin unter die Prinzipien der Mathematik und des Experiments: „Die Wichtigkeit, welche das Experiment für die Psychologie noch haben wird, lässt sich kaum schon jetzt übersehen.“ (Wundt 1862, XXVII). Er geht dabei sogar so weit zu erklären: „Sinnesreize sind, um es kurz auszudrücken, für uns nichts anderes als experimentelles Hilfsmittel.“ (Ibid., XXIX).

In der Tradition der Psychophysik wird seit seit E. H. Weber (1795-1878) und G. T. Fechner versucht in einem bestimmten Dynamikbereich menschlicher Wahrnehmung Reizerkennung und -skalierung, absolute Wahrnehmungsschwellen oder Unterschiedsschwellen zwischen zwei Reizen („*just noticeable difference*“) in eine gesetzmäßige Ordnung zu bringen, sodass Unsicherheitsintervalle, die aus Unterschiedsschwellen (auch *Ebenmerklichkeiten* genannt) nach unten und oben bestehen sollen, gemessen werden können. Verändert sich ein Reiz über die Unterschiedsschwelle hinaus, so die Annahme, dann wird eine solche Veränderung wahrgenommen, ansonsten nicht. Wenn sich also aus der Bewertung der Untersuchungsergebnisse der hier behandelten Studien immer wieder entnehmen lässt, dass der Apparatemessung ein höherer Grad an Objektivität zugestanden wird als der menschlichen Wahrnehmung, besonders beim Erfassen geringer Intensitäten von Reiz oder Reaktion bzw. von kleinen Zeitintervallen, so steht diese Bewertung in Übereinstimmung mit den allgemeinen Annahmen der Psychophysik.

„Schwer könnte die Wissenschaft etwas Kunstfremderes sich ausdenken als jene Experimente, in denen man ästhetische Wirkung und ästhetisches Erlebnis am Pulsschlag zu messen sich einbildet.“ (Adorno 1998, 362f).

Bei der sogenannten *äußeren Psychophysik* sollen die Beziehungen zwischen Sinnesreizen und daraus resultierenden Empfindungen im Sinne eines funktionellen Verhältnisses gemessen werden. Bei der sogenannten *inneren Psychophysik*, die heute der kognitiven Neurowissenschaft zugeordnet wird, werden dementsprechend die neuronalen Korrelate des Bewusstseins erforscht. Die kognitive Neurowissenschaft beruft sich im Rahmen einer Renaissance der Psychophysik auf

## Überlegungen Fechners:

„Sinnliche Empfindungen stehen in unmittelbarer Abhängigkeit von gewissen Tätigkeiten in unserem Gehirne, sofern mit den einen die anderen gesetzt sind, oder solche in unmittelbarer Folge haben; aber nur in mittelbarer von den äußeren Reizen, welche diese Tätigkeiten erst durch Zwischenwirkung einer Nervenleitung zu unserem Gehirne hervorrufen. Unsere ganze geistige Tätigkeit hat unmittelbar eine Tätigkeit in unserem Gehirne von sich abhängig, führt eine solche unmittelbar mit sich, oder zieht solche unmittelbar nach sich, von der dann aber Wirkungen an die Außenwelt durch Vermittelung unserer Nerven- und Bewegungsorgane übergehen.“ (Fechner 1860a, 9f.).

Diese physiologischen bzw. neuronalen Korrelate werden in der heutigen Psychophysik in der Regel über digitale bildgebende Verfahren erfasst. Diese Verfahren gehören als Massenspektrometrie, Thermografie, Szintigrafie, Magnetresonanztomografie, Mikroskopie, Endoskopie, Teleoskopie, Rastertunnel- bzw. Elektronenmikroskopie oder Computertomografie in nahezu allen Feldern der Biologie, Medizin, Kern- bzw. Festkörperphysik, Kriminalistik, analytischen Chemie, Metrologie, Navigation oder Radioastronomie zum festen Repertoire naturwissenschaftlich ausgerichteter Forschung.<sup>23</sup>

Welche Dimensionen die digitale Revolution allein im Bereich der Psychophysik angenommen hat, demonstriert zum Beispiel der Internet-Beitrag von Hans Strasburger, der unter der Überschrift *Software for visual psychophysics* auf 62 Seiten insgesamt 68 Programme für die Verwendung in psychophysikalischer Forschung vorstellt, eingeteilt nach den spezifischen Anwendungen: Commercial Systems for Psychophysics (12), Psycho-physical data analysis, SDT (3), Ophthalmology/Optomety (7), Psychological Experimenting Systems (16), Cognitive Neuroscience (3), Computational Vision (1), General Experimenting (2), fMRI and EEG Analysis (4), Visual Neuropsychologie (5), Eye Movement Software (5), Virtual Reality

<sup>23</sup> [http://www.htw-saarland.de/Members/michael.moeller/BMTImgSys/bildgebendeverfahren\\_tdoh\\_2008\\_ohne\\_video.pdf](http://www.htw-saarland.de/Members/michael.moeller/BMTImgSys/bildgebendeverfahren_tdoh_2008_ohne_video.pdf), abgerufen am 11.12.2013.



(4). Hardware hints (5), Auditory Psychophysics  
(1).<sup>24</sup>

Die Veränderungen, die mit der digitalen Revolution einhergehen, durchdringen und formieren unter Begriffen wie *Neue Medien*, *ubiquitous computing* oder *Internet der Dinge* das Alltagsleben im weitesten Sinn und finden in der Politik ihren entsprechenden Niederschlag: „Deutschland wird zu einer echten digitalen Gesellschaft.“<sup>25</sup>

Die Implikationen und Konsequenzen dieser digitalen Revolution transformieren aber nicht nur jedes herkömmliche Wissen in den Naturwissenschaften, sondern ebenso in den Humanwissenschaften, den Geistes- und Kulturwissenschaften, den Wirtschafts- oder Gesellschaftswissenschaften, kurz gesagt, nichts, niemand, kein Bereich ist davon ausgenommen. Unter den Bedingungen dieser universalen Zäsur wird es um so dringender, grundlegende Fragen nach dem Verhältnis von Epistemologie und (medialer) Technik (stets) neu aufzunehmen.

„Die drei Hauptthesen: dass wir der Perfektion unserer Produkte nicht gewachsen sind; dass wir mehr herstellen als vorstellen und verantworten können; und das wir glauben, das, was wir können, auch zu dürfen, nein: zu sollen; nein: zu müssen [...] .“ (Anders 1987, VII).

„[...] die Iteration kennt keine Unterbrechung [...].“ (Anders 1995, 16).

Unter der Formel *Antiquiertheit des Menschen* (vgl. Anders 1987 und 1995) wird die Technik als eine Art Zauberbesen verstanden, der sich verselbständigt habe, ein Werkzeug also, das seinem Meister über den Kopf gewachsen sei, – die Negativfolie eines im Grunde anthropozentrischen Modells der Ungleichzeitigkeiten. Die hier behandelten Studien zur Psychophysik scheinen zunächst einem anderen Paradigma zu folgen. In ihnen werden bildgebende Verfahren und computationale Analysen als erweiterbare Möglichkeiten begrüßt sich eine empirische Realität anzueig-

---

<sup>24</sup> Vgl. Strasburger, Hans (Apl. Professor für Medizinische Psychologie der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Georg-August-Universität Göttingen): *Software for visual psychophysics*. <http://www.vision-science.com/documents/strasburger/strasburger.html>; abgerufen am 16.12.2013.

<sup>25</sup> *Deutschlands Zukunft gestalten. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD. 18. Legislaturperiode*; S. 143. [http://www.bundesregierung.de/Content/DE/\\_Anlagen/2013/2013-12-17-koalitionsvertrag.pdf?\\_\\_blob=publicationFile](http://www.bundesregierung.de/Content/DE/_Anlagen/2013/2013-12-17-koalitionsvertrag.pdf?__blob=publicationFile); abgerufen am 28.11.2013.

nen. Beiden Diskursen ist jedoch gemeinsam, dass sie als anthropologische Diskurse die Technik prothetisch verstehen, als verfeinertes Werkzeug für bestimmte menschliche Zwecke, und sich zugleich auf eine Epistemologie stützen, die sich auf die Wahrheit von Aussagen und die Wirksamkeit zielgerichteter Handlungen verlässt, auch wenn diese Diskurse im ersten Fall kritisch-humanistische und im zweiten Fall kognitiv-instrumentelle Züge tragen. Man kann also daraus schließen, dass mit einer gewissen Dynamik unter dem Namen *Technik* ein Begehren zum Ausdruck kommt sich das Reale anzueignen. Um die technisch-medialen Bedingungen, unter denen eine Studie über den Sinn von *Schauer* heute steht, besser einschätzen zu können, soll hier zunächst der Weg nachgezeichnet werden, den eine gewöhnliche Internet-Recherche ermöglicht.

Unter dem Überschrift *Rätsel Haut, Schauer der Emotion* findet sich im Internet ein Manuskript zur Sendung des Deutschlandfunks vom 06.03.2011, bei dem Thema und *setting* der hier behandelten wissenschaftlichen Beiträge unter anderen Vorzeichen bzw. medialen Bedingungen erneut auftauchen: die Testanordnung, die Apparatur, einige Aussagen und Ergebnisse, einer der Wissenschaftler, sogar die Testperson mit ihren „außergewöhnlichen Fähigkeiten“, deren Anonymität – anders als beim wissenschaftlichen Test – bei einer Radiosendung nicht mehr gewährleistet sein muss:

[Radiosprecher:] „Der Emotionspsychologe Björn Katzur will sich mit den vorläufigen Erklärungen [zum Sinn von Gänsehaut] noch nicht zufrieden geben. Er sammelt weiter Daten und hat dazu einen besonderen Gast in seinem Kieler Labor:

[Der Gast bzw. die Testperson:] »Müssen wir hier auch ran?«

[B. Katzur:] »Nein, heute nicht ans Bein, aber an beide Arme.«

[Radiosprecher:] Der große Mann schält sich aus seiner Motorradkleidung. Er war schon öfter hier und kennt die Prozedur.

[Der Gast bzw. die Testperson:] »Ich spanne meine Nackenmuskulatur an, und dann kommt so ein wohliger Schauer. Das ist ein schönes Gefühl. Das kribbelt überall, der ganze Kopf kribbelt.«

[Radiosprecher:] Matthias Köpke gehört zu den wenigen Menschen, die Gänsehaut auf Befehl auslösen können. Abwechselnd werden ihm blaue oder schwarze Kästchen auf einem Bildschirm präsentiert: Blau heißt: Gänsehaut bitte! Bei schwarz darf er entspannen. Dabei wird wieder alles erfasst, was von Belang sein könnte: Strom auf der Haut, Atmung, Blutdruck, Puls, Hautbild. Anschließend wird Matthias Köpke wieder entkabelt und muss beim Lösen der mit Tape befestigten Elektroden auch schon mal ein paar Haare lassen.

Köpke: »Das sind die einzigen Schmerzen, die ich hier erleiden muss. Beim Abziehen des Tapes.«

Katzur: »Für die Wissenschaft.«

Köpke: »Ja, ja.«

[Radiosprecher:] Während Matthias Köpke mit einer Aufwandsentschädigung von zehn Euro und einigen Haaren weniger nach Hause geht, hat Björn Katzur wieder Material, das es zu analysieren gilt. Vielleicht gibt es neben den für Massenerhebungen viel zu teuren Hirnscans schon bald eine weitere zuverlässige Messmethode für Gänsehaut. Bis dahin wird Matthias Köpke aber noch einige Haare lassen, und so manch ein Proband ergriffen auf die Leinwand des Labors schauen.<sup>26</sup>

Das Beispiel scheint zunächst banal: Warum sollte ein experimentelles *setting* zu einem interessanten wissenschaftlichen Thema nicht Gegenstand eines populärwissenschaftlichen Radiobeitrags werden? Auf diese Weise finden wissenschaftliche Themen ein größeres Publikum und die Sender erfüllen ihren Informations- und Unterhaltungsauftrag. Ein gewisses Kalkül lässt es heute auch sinnvoll erscheinen einen wissenschaftlichen Beitrag zusätzlich im Internet zu veröffentlichen, um mediale Synergieeffekte zu generieren. Es deutet sich dabei an, dass Fragen nach der Technik und der Medialität gesellschaftspolitische, ethische und juristische Fragen implizieren. Eine offene Gegenüberstellung des wissenschaftlichen und des populärwissenschaftlichen Modus, – d. h. ohne voreilige Einschreibung in die Terminologie einer *technoscience*, einer Medienphilosophie oder einer Diskurstheorie –, soll zunächst eine Zuspitzung der Frage nach dem Verhältnis von Epistemologie und Technik ermöglichen. Vielleicht lassen sich aus einer solchen kritischen Konfrontation gewisse immanente Kriterien entwickeln einen methodischer Zugang zum Sinn von *Gänsehaut* zu entfalten.

Zwanglos beschreibt der Radiobeitrag die Situation, die Beteiligten kennen sich und erledigen entspannt und routiniert ihre Aufgaben, eine Art fröhliche Laborwissenschaft, dem *Rätsel Haut auf der Spur*, im *Schauer der Emotion*, von dem die Zuhörer vielleicht auch ihren Teil abbekommen. So jedenfalls das Versprechen. Ein *großer Mann* in *Motorradkleidung schält sich* lässig aus seiner Montur, er besitzt *exzeptionelle Fähigkeiten*. An *beiden Armen* verkabelt, startet dieser Protagonist der Psychophysiologie zur abenteuerlichen Raumfahrt ins Innere der menschlichen Gefühlsregungen, dorthin wo es so *angenehm kribbelt*, wo sich *wohliger Schauer* einstellt. In diesem Wissenschaftsthiller fördern gut gelaunte Forscher in einer Art Sysyphosarbeit immer wie-

<sup>26</sup> Schröder, Tomma: *Rätsel Haut. Schauer der Emotion*; Deutschlandfunk, 06.03.2011; Manuskript zur Sendung. <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/wib/1403678/>; abgerufen am 11.10.2013.

der neues *Material* zu Tage, *das es zu analysieren gilt*: Im Dienste der Wissenschaft, zum Zweck schon bald eine weitere zuverlässige Messmethode für *Gänsehaut* zur Verfügung zu haben. Schon bald wird das Rätsel der *Gänsehaut* gelöst, der Sinn von Emotion erforscht sein, der wissenschaftliche Fortschritt lässt sich nicht aufhalten, – so jedenfalls der Tenor der Sendung. Mit Hilfe von *Hirscans*, dem offenbar probaten Mittel der Wahl bei der Messung von *Gänsehaut*, sollte das Problem eigentlich schon längst gelöst sein. Doch jene sind für *Massenerhebungen* viel zu teuer. (Welche Massenerhebungen?) Für das hohe Ziel der Wissenschaft müssen also einige Abstriche gemacht werden und auch ein paar Federn bzw. *Haare gelassen werden*. Eine schöne Abrundung, alles hat seinen Preis: *zehn Euro Aufwandsentschädigung*.

„La mimesis prolifère à l'infini par autoduplication.“ (Derrida 1972, 235).

Die Laborsituation, ein und dieselbe reale Gegebenheit so scheint es, wird an dieser Stelle mindestens zu vierten Mal nacherzählt: In einem wissenschaftlichen Aufsatz, in einem Manuskript zur Sendung, in einer Radiosendung, als Beitrag im Internet und schließlich hier in Form eines kritischen Kommentars. Stets kann man schließen, dass die Intentionen, die Perspektiven, die Zielsetzungen, die zu einer Veröffentlichung geführt haben, anders gelagert sind. Meistens auch die Tonalität der Beiträge: Vom seriösen Artikel über die locker-interessante Sendung zum kritisch-ironischen Kommentar. Stets ändern sich auch die Trägermedien: Ein englischsprachiges Wissenschaftsjournal, ein Computerscript, eine Radiosendung, ein Internet-Eintrag, eine Dissertation. Im Wechsel der Medien und Perspektiven, Intentionen, Sprachen und Tonalitäten werden Brüche und Verwerfungen erkennbar, die neue Einblicke ermöglichen und gleichzeitig neue Fragen aufwerfen. So erhält die Testperson mit den *exzeptionellen Fähigkeiten* auf einmal einen Namen, erscheint nicht länger als anonymes, austauschbares Testobjekt, sondern als Individuum mit menschlichen Eigenarten. Denn außer dieser einen, erwünschten, zugleich sonderbaren Fähigkeit, – von der man schwerlich angeben könnte, wie sie streng zu isolieren wäre – , dürfen alle anderen für das Experiment keine Rolle spielen. Ob dieser *große Mann* gern Motorrad fährt oder am Ausreißen von Haaren gefallen findet, ob er sein Talent Piloerektion willkürlich hervorbringen wie ein *Bodybuilder* trainiert oder sich heimlich als Held der Wissenschaft feiert, ob er elektrische Maschinen als Fetische verwendet oder sich einfach nur über etwas Aufmerksamkeit freut, dies alles zählt zu dem, was menschliche Stärken oder Schwächen heißt, Hoffnungen oder Enttäuschungen, *Spleens* oder Tugenden, Angewohnheiten oder Kalküle, deren Mannigfaltigkeit sich nicht erschöpfend darstellen lässt und deren mögliche Interdependenzen, Vernetzungen

oder Klassifizierungen jede Grenze, jedes Maß und jede Objektivierung sprengen. Dennoch soll sich dieser einzelne Mensch, „das noch nicht festgestellte Tier“ (Nietzsche 1954, 624), gleichzeitig als Medium eignen, dessen psychophysische Sensationen ein Standardverfahren zur objektiven und kontinuierlichen Messung von Piloerektion begründen können. Sogar dann, wenn man nicht mit Gewissheit angeben kann, wie sich psychische und physiologische Prozesse, – um nur die gebräuchlichsten Klassifikationen zu erwähnen –, unterscheiden, ob sie sich überhaupt unterscheiden, ob sie als parallel verlaufend zu verstehen sind, als kausal bedingt oder einander bedingend, ob ihre Einheiten als Phänomene, als Entitäten, als Strukturelemente oder als mathematische Platzhalter einer operationalisierten Ontologie anzusprechen sind. Auch ohne die Legitimation einer wissenschaftlichen Disziplin pauschal in Frage zu stellen, deren spezifische Fundierungen und Methoden hier nicht weiter überprüft werden können, wird man aber sagen können, dass sich bereits bei der Auswahl von Testpersonen, die stets einen lebensweltlichen Horizont mitbringen, der die Testbedingungen, die doch idealerweise davon frei sein sollten, beeinflussen oder stören kann, ein Kardinalproblem empirischer positiver Psychologie zeigt. Um so mehr, wenn man, wie im vorliegenden Fall, gar keine Auswahl treffen kann, wenn man froh sein muss, gerade diese singuläre Testperson mit ihren *außergewöhnlichen Fähigkeiten* für das Experiment gewonnen zu haben.

„Nicht so sehr deshalb, weil diese Stunde hier, heute, an diesem Datum, dieses datierte Hier-Jetzt, nicht rigoros das Selbe, zum Anderen nur Analoge ist, sondern weil das ursprüngliche Datum, in seiner Eigenschaft als ein vom anderen Hier-Jetzt kodiertes Merkmal, bereits eine Art Fiktion war, die das Einzigartige nur in der Erzählweise der Konvention und der Allgemeinheit, jedenfalls der wiederholbaren Merkmale, wiedergibt.“ (Derrida 1986, 101).

Jemand der die seltene Fähigkeit besitzt auf Aufforderung hin, d. h. willkürlich und ohne andere erkennbare äußerliche Reize als das Zeigen eines blauen Quadrats, Piloerektion zu produzieren, soll also mit seiner physiologischen Reaktion, deren stillschweigend vorausgesetzte innere psychische Reizquelle zwar nicht untersucht wird, bei der aber von der willkürlichen Reaktion auf eine kognitive Leistung geschlossen werden muss, physisch messbare physiologische Werte für alle anderen zukünftigen Testpersonen liefern, die diese Fähigkeit nicht besitzen, bei denen sich

also Piloerektion nur unwillkürlich und aufgrund von äußeren Reizen, mithin ohne kognitive Leistung, einstellt. („*Piloerection in response to emotional stimuli is assumed to obey the same physiological principles as for voluntary piloerection*“). Diese physiologischen Reaktionen werden über eine Testapparatur äquivalent gemacht, sodass sie in Zahlenverhältnissen darstellbar werden, und so die quantifizierte bzw. objektivierte Grundlage bilden sollen, auf und mit der sich die physiologischen Reaktionen aller weiteren Testpersonen im Ergebnis der Testreihe vergleichen lassen sollen. Vorausgesetzt wird dabei, dass dasjenige, was in dieser Logik als psychisch bezeichnet wird, als *black box* nicht direkt zugänglich ist, sondern anhand der quantifizierten physiologischen Daten, über den Vergleich von Zahlenwerten also, erschlossen werden kann. Im Modellfall werden diese Zahlenwerte letztlich aufgrund einer kognitiven Leistung produziert, in allen anderen Fällen ist das Kognitive auszuschließen. Mit anderen Worten, ob das, was psychisch genannt wird, willkürlich oder unwillkürlich, bewusst oder unbewusst zustande kommt, darf keine Rolle spielen, wenn die Äquivalenz und damit das Verfahren insgesamt Gültigkeit haben soll.

Das Verfahren basiert also prinzipiell darauf, dass die Ausnahme von der Regel die Regel als solche erkennbar machen soll. Eine Null-Justierung soll mit Hilfe der Testperson einen stabilen „*nonzero*“ Grundwert beschaffen, der empfangen wird wie eine Offenbarung. Obwohl im informellen Interview eine mögliche Genese dieser Ausnahmefähigkeit angedeutet wird, spielt eine solche für die eigentliche Untersuchung keine Rolle, da sie die Idealität des Gegenstandes, im vorliegenden Fall also des emotionalen Zustands, verunreinigen, wenn nicht verunmöglichen würde.

„»Du bekommst das, was du misst«, lautet eine alte Managerweisheit.“<sup>27</sup>

Mit strategischer Konsequenz nutzen Mathias Benedek und Christian Kaernbach, die Leiter des Autorenteam, die mit ihrer „Standardmethode“ gelegte Basis und führen in Folgeexperimenten aus, was sie im Artikel „*Objective and continuous measurement of piloerection*“ von 2010 angekündigt haben. So erfassen sie in ihrer Studie „*Physiological correlates and emotional specificity of human piloerection*“ (Benedek/Kaernbach 2011)<sup>28</sup> gleichzeitig mit der kontrollierten optisch-digi-

<sup>27</sup> <http://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/oeffentliche-ausgaben-statistik-foerdert-verschwendung-a-937467.html>; abgerufen am 11.12.13.

<sup>28</sup> Die Studie erschien in: *Biological Psychology* 86/2011; 320-329. *Biological Psychology* ist eine Zeitschrift der Reed Elsevier Gruppe: „As the world's leading provider of science and health information, Elsevier serves more than 30 million scientists, students and health and information professionals worldwide. We partner with a global community of 7,000 journal editors, 70,000 editorial board members, 300,000 reviewers and 600,000 authors to help customers advance science and health by providing world-class information and innovative tools that help them make critical decisions, enhance productivity and improve outcomes.“ <http://www.elsevier.com/about/at-a-glance>. „Elsevier ist in den letzten Jahren aufgrund der aggressiven Preispolitik, vor allem im Zeitschriftenbe-

talen Aufzeichnung von sichtbarer Piloerektion Hautleitfähigkeit (*electrodermal activity* oder *EDA*), Herzkreislauf (kardiovaskuläres System) und Atmung. Sie gehen davon aus, dass diese physiologischen Reaktionen das Auftreten von Piloerektion begleiten. („*physiological response accompanying the incidence of piloerection*“). Als dynamische Stimuli wählen sie Musik bzw. Filmmusik, diese seien die in der Psychologie bekanntesten Auslöser für Piloerektion. Sie betonen, dass Piloerektion ein Indikator für starke emotionale Erfahrungen sei, und sind der Meinung, dass Emotionen intrinsisch an damit einhergehende Aktivitäten des autonomen Nervensystems gebunden seien. Deshalb gehen sie auch davon aus, dass über die schrittweise empirische Erforschung von immer mehr dieser physiologischen Indikatoren akkumulativ spezifische Subtypen von Emotionen ausdifferenziert werden könnten. Die Ergebnisse dieser in ihrem Experiment ermittelten physiologischen Reaktionsmuster wollen sie im Kontext der vorherrschenden Theorien über menschliche Piloerektion diskutieren.

„*Hardly any expressive movement<sup>29</sup> is so general as the unvoluntary erection of the hairs, feathers and other dermal appendages.*“<sup>30</sup> Dieses kurze Zitat von Charles Darwin gilt den Autoren als Bestätigung für die allgemeine Bedeutung von Piloerektion. Darwin stelle außerdem heraus, dass bei Tieren Piloerektion bei Zuständen von Angst und Wut auftrete. Vorausgegangene Untersuchungen hätten zudem gezeigt, dass Piloerektion auch beim Liebeswerben männlicher Schimpansen zu beobachten sei. In der Literatur würden, so Benedek und Kaernbach, Piloerektion und *chills* (Frösteln, Schauer) oftmals als Synonyme verwendet. Als Auslöser für Piloerektion würden besonders häufig ergreifende Musikstücke genannt, aber auch die Erfahrung von großer Schönheit in Natur und Kunst, das Sehen oder Lesen von etwas Heroischem, nostalgische Momente oder physischer Kontakt mit anderen Menschen. („*nostalgic moments or physical contact with other persons*“). Bei Musik als Auslöser seien einige musikalische Strukturen häufiger als andere

---

reich, in die Schlagzeilen geraten.“ <http://de.wikipedia.org/wiki/Elsevier>.

Die Studie erscheint ebenso unter dem Eintrag: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3061318/> unter „Elsevier Sponsored Documents.“ „PMC [PubMed Central®] is a free full-text archive of biomedical and life sciences journal literature at the U.S. National Institutes of Health’s National Library of Medicine (NIH/NLM).“ Das Archiv bietet nach eigenen Angaben 2.9 Millionen Artikel aus 4000 Zeitschriften an. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/>. Alle Internet-Adressen abgerufen am 21.11.2013.

<sup>29</sup> „Movements that manifest themselves during various (particularly emotional) psychological states and that serve as their external expression. The most important class of expressive movements is represented in mimicry and pantomime. In the broadest sense expressive movements include all shadings of the voice and intonations conveying emotions, as well as the autonomic reactions that accompany these emotions – vascular, respiratory, and secretory.“ <http://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Expressive+Movements>; abgerufen am 22.11.2013.

<sup>30</sup> Für Darwin ist Piloerektion nur unwillkürlich vorstellbar. *Die Studie Objective and continous measurement of piloerection* widerlegt diese Auffassung. Piloerektion steht für Darwin in einem Zusammenhang mit Sexualität. In der Studie wird zwar einen solchen Zusammenhang erwähnt, im Experiment selbst jedoch ausgeschlossen. Vgl. Darwin, Charles: *The Expression of the Emotions in Man and Animals*; 1872, 95; zitiert nach: Benedek/Kaernbach 2011, 320.

in der Lage Piloerektion hervorzurufen: Crescendos, Regelverletzungen (z. B. unerwartete Harmonien) oder der Einsatz einer Solostimme, eines Chors oder zusätzlicher Instrumente. Die Autoren schließen daraus, dass auch Urteilskraft bzw. kognitive Elemente an diesem Prozess beteiligt sein müssten, da diese Effekte ein intensives Zuhören erforderten. In einigen der herangezogenen Untersuchungen sei bekannten Musikstücken eine höhere Wirkung zugebilligt worden, *chills* oder Piloerektion hervorzurufen, als unbekanntem.

Aus der Literatur meinen die Autoren zwei dominante Hypothesen zum Sinn von Piloerektion ableiten zu können. Die erste nennen sie *Erregungshöhepunkt-Hypothese* („*peak arousal hypothesis of piloerection*“): Würden emotionale Erregungen eine bestimmte Reizschwelle überschreiten, werde dies nicht nur von höherer physiologischer Erregung begleitet, sondern auch von einer Zunahme spezifischer Piloerektion. Während in den Studien, die diese Hypothese stützten, *chills* und Piloerektion meist mit angenehmen Erfahrungen verbunden würden, zeigten die Untersuchungen von Jaak Panksepp<sup>31</sup> jedoch, dass *chills* eher mit Traurigkeit als mit Vergnügen oder Glück in Beziehung stünden. Außerdem würden Frauen *chills* häufiger erleben als Männer sowie den Faktor Traurigkeit bei *chill*-auslösender Musik höher bewerten als jene. Panksepp habe auf dieser Basis eine evolutionäre Erklärung für Piloerektion vorgelegt, welche die Autoren *Trennungsruf-Hypothese* nennen. („*separation call hypothesis*“). Panksepp argumentiere, dass die Trennungsrufe von verirrtten Jungtieren bei den Eltern Gefühle von Kälte und *chills* ausgelöst haben könnten, und diese wiederum die Motivation für soziale Wiedervereinigung gesteigert hätten. („*These calls might have induced internal feelings of coldness and chills which enhanced the motivation for social reunion*“). Die unkonditionierten Komponenten der *chill*-Reaktion seien also als Repräsentationen eines konservierten Ansprechvermögens auf bestimmte akustische Reize zu werten, etwa auf hohe Frequenzen, wie sie oft von Einzelstimmen vorgetragen würden.<sup>32</sup>

Als Ziel der Untersuchung geben die Autoren an, ein besseres Verständnis für Piloerektion als einen psychophysiologischen Index von Emotion gewinnen zu wollen. Die musikalischen Stimuli

---

<sup>31</sup> Jaak Panksepp (Ph. D. Baily Endowed Chair of Animal Well-Being Science and Professor, Integrative Physiology and Neuroscience (IPN), Washington State University). Panksepp forscht vor allem im Bereich der Analyse von neuroanatomischen und neurochemischen Prozessen emotionalen Verhaltens im Feld affektiver und sozial ausgerichteter Neurowissenschaften, mit einem Fokus darauf, wie affektive Prozesse evolutionär im Gehirn organisiert sind. Er wurde unter anderem bekannt durch seine Arbeit: Panksepp, Jaak: *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*; Oxford 1998. [http://www.vetmed.wsu.edu/research\\_vcapp/panksepp/](http://www.vetmed.wsu.edu/research_vcapp/panksepp/); abgerufen am 03.12.2013.

<sup>32</sup> „Der Neurobiologe Jaak Panksepp hat Hühnern »The Final Cut« von Pink Floyd [...] vorgespielt. Dem Geflügel sträubte sich darauf das Gefieder – dies entspreche einem Schauer, der einem Menschen den Rücken hinab läuft, so der Forscher.“ <http://www.sueddeutsche.de/wissen/zehn-dinge-ueber-musik-1.395062>; abgerufen am 06.12.2013.



seien in unterschiedlichen Kategorien dargeboten worden: a) Bekannte vs. unbekannte Musikpassagen, b) vorgegebene vs. von den Teilnehmern aus einem Fundus selbst ausgewählte Musikpassagen, c) reine Musikstücke vs. Passagen aus Filmmusik. Als psychophysiologische Korrelate von Piloerektion seien a) Hautleitfähigkeit (*electrodermal activity* oder *EDA*), b) Herzkreislauf (kardiovaskuläres System) und c) Atmung gemessen worden. 43 weibliche und sieben männliche Psychologiestudent/innen mit einem Durchschnittsalter von 21.9 Jahren hätten an der Untersuchung teilgenommen, die etwa 60 Minuten pro Teilnehmer/in gedauert hätte. Ausgehend von den beiden definierten Kategorien *Piloerektions-Bedingungen* und *Nicht-Piloerektions-Bedingungen* seien geeignete Parameter für die physiologische Reaktionsfähigkeit mit Hilfe eines *t-Tests*<sup>33</sup> ermittelt worden.

Insgesamt seien 400 Einzeltests durchgeführt worden, bei denen im Ergebnis in 18% der Fälle, also bei 70 von 400, Piloerektion aufgetreten sei. Benedek und Kaernbach schließen daraus, dass emotionale Piloerektion ein seltenes Phänomen sei. („*Emotional piloerction is a rare phenomenon, at least, when it is studied in the laboratory*“). Die unterschiedlichen musikalischen Stimuli hätten bei 40% der Teilnehmer/innen Piloerektion ausgelöst, und zwar bei fast der Hälfte der weiblichen Teilnehmerinnen (47%). Auffällig sei, dass im ganzen Verlauf der Untersuchung kein einziger männlicher Teilnehmer Piloerektion hervorgebracht habe. Die Autoren geben dabei zu bedenken, dass der geringe Anteil der männlichen Testpersonen das Ergebnis habe verzerren können. Dennoch stellen sie außer Frage, dass Frauen signifikant häufiger Piloerektion hervorerufen hätten als Männer ( $\chi^2 = 5.43$ ,  $p < .05$ ). Die für Piloerektion ansprechbarsten Teilnehmerinnen hätten in sieben von acht Tests Piloerektion gezeigt (88%). Interessanterweise sei bei 13% aller Tests Piloerektion bereits bei der Beschreibung der Musikstücke aufgetreten, also noch vor Einsatz der musikalischen Stimuli. Bei den Testpersonen, bei denen Piloerektion aufgetreten sei, sei die Häufigkeit im Verlauf der Tests angewachsen: von anfänglich 10% auf 24%. Die aus dem Fundus ausgewählten Stimuli hätten etwa ebenso häufig Piloerektion ausgelöst (17%) wie selbst ausgewählte Stimuli (18%). Filmmusik hätte signifikant häufiger Piloerektion hervorgerufen (24%) als reine Musikaufnahmen (11%). Die meisten Musiktitel seien den Testpersonen bekannt gewesen (89%), sowohl die selbst ausgewählten Titel (94%) als auch die vorgegebenen Titel aus dem Fundus (83%). Bekannte Titel hätten in 16% der Fälle Piloerektion angeregt, bei der relativ geringen Anzahl von unbekanntem Titeln habe der Wert aber interessanterweise signifikant höher gelegen (33%). Die musikalischen Stimuli hätten nach Angaben der Teilnehmer/innen in 61% al-

<sup>33</sup> „Der *t-Test* arbeitet mit den Populationsparametern der Streuung und des arithmetischen Mittels, die mit Hilfe der Stichprobe geschätzt werden. Er liefert eine Entscheidungshilfe dafür, ob ein gefundener Mittelwertsunterschied rein zufällig entstanden ist oder ob es wirklich bedeutsame Unterschiede zwischen den zwei untersuchten Gruppen gibt.“ <http://www.quantitative-methoden.de/Dateien/Auflage2/leseprobe.pdf>; abgerufen am 25.11.2013.

ler Fälle *chills* ausgelöst. Damit läge der für *chills* angegebene Wert deutlich höher als der von objektiv gemessener Piloerektion. Insgesamt 86% der Fälle von sichtbarer Piloerektion seien von subjektiver Erfahrung von *chills* begleitet gewesen. Die objektive Erfassung von Piloerektion stimme jedoch nicht in jeder Hinsicht mit den subjektiven Einschätzungen der Teilnehmer/innen überein: In 11% der Fälle hätten die Testpersonen angegeben Piloerektion hervorgebracht zu haben, obwohl objektiv keine Piloerektion gemessen worden sei. Andererseits hätten die Testpersonen in 6% der Fälle angegeben keine Piloerektion hervorgebracht zu haben, obwohl dies objektiv festgestellt worden sei. In 88% der Fälle bei denen die Testpersonen irrtümlich meinten Piloerektion hervorgebracht zu haben, hätten sie angegeben *chills* erfahren zu haben. Die beobachtete Inkonsistenz in Bezug auf diese Angaben führen die Autoren unter anderem auf die Schwierigkeiten zurück Piloerektion von *chill*-Sensationen zu unterscheiden. („*to distinguish piloerection from the sensation of chills*“). Das Ergebnis, dass 60% der Teilnehmer/innen keinerlei Piloerektion gezeigt hätten, obwohl doch die musikalischen Stimuli eigens zu diesem Zweck ausgesucht worden seien, bestätige vorausgegangene Studien anderer Forscher, bei denen die Rate von Piloerektion manchmal nur 20-30% erreicht habe. Andere Studien ließen ebenso keinen Zweifel daran, dass die Rate für Piloerektion bei Frauen deutlich höher liege als bei Männern.

Dass die Werte für hervorgebrachte Piloerektion im Verlauf der Tests zugenommen hätten, deuten die Autoren als Folge einer Reduktion hemmender Faktoren. Dieser Effekt beeinflusse sowohl kognitive als auch neuroviszerale Systeme. („*can be described as a breakdown of inhibitory processes, which is known to affect both cognitive as well as neurovisceral systems*“). Eine Serie relevanter Stimuli könne also zur Sensibilisierung beitragen. Am interessantesten fanden die Autoren, dass Passagen aus Filmmusik höher bewertet worden seien als reine Musikpassagen. Sie führen diesen Effekt auf die Kombination visueller und auditiver Informationen zurück, wodurch emotionale Bedeutungen umfassender übermittelt werden könnten. Im Zusammenhang mit dem hohen Bekanntheitsgrad dieser Stimuli (Filmmusik) ließe dies auf konditionierte Reaktionsmuster schließen. Das Hören der Filmmusik oder sogar das Lesen der Episoden-Beschreibung hätten dann möglicherweise ausgereicht die entsprechende Gesamterfahrung auszulösen.

„[...] dann eben deshalb, weil das, was man »Ästhetik« nennt, das »Spüren« (*aisthánomai*) betrifft, nicht so sehr als Vermögen, Sinnesdaten zu erfassen, sondern vielmehr als ein *Empfinden* (*ressentir*), das heißt als eine Fähigkeit, einen Sinn zu verleihen oder sich formen zu lassen, den

keine Sinnlichkeit, keine Empfindsamkeit ausschöpft, sondern der im Gegenteil aus ihnen schöpft und sie überschreitet, indem er sie an die Grenzen ihrer möglichen Intensität führt.“ (Nancy 2011, 34).

Nach Panksepp sei emotionale Piloerektion das Relikt einer wärmeregulatorischen Reaktion. Diese werde hervorgerufen durch die Erfahrung von Kälte, verbunden mit der emotionalen Qualität von Traurigkeit. Bei der *Erregungshöhepunkt-Hypothese* werde normalerweise angenommen, dass eine zunehmende Aktivität des sympathetischen Nervensystems eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für Piloerektion sei. Die in der Untersuchung festgestellte geringe Zunahme an phasisch-elektrodermalen Aktivität, die kurzzeitige Zunahme der Herzfrequenz sowie der peripheren Vasokonstriktion würden zwar zunächst eine Präferenz für die *Erregungshöhepunkt-Hypothese* nahelegen, die Unterschiede in den Messungen zwischen den Werten für Piloerektions-Bedingungen und Nicht-Piloerektions-Bedingungen seien jedoch nicht in einer Weise signifikant, dass sich die *Erregungshöhepunkt-Hypothese* insgesamt bestätigen ließe.

„Ich brauche Sie nur an die konfuse Art und Weise zu erinnern, in der sie [die Psychologie] bei den Affekten Zuflucht sucht. Ein solcher Rückgriff, selbst wenn er im Innern der Analyse erfolgt, führt immer in eine Art Sackgasse, wir merken daran, dass das nicht die Linie ist, auf der unsere Forschung wirklich vorankommen kann.“ (Lacan 1996b, 126).

Die *Trennungsruf-Hypothese* bringe Piloerektion mit Kälte und Traurigkeit in Verbindung. Charakteristische physiologische Reaktionen seien zunehmender Herzschlag und heftigeres Atmen. Die in der Untersuchung festgestellte kurzzeitige Zunahme von peripherer Vasokonstriktion und phasischer EDA würden zwar diesen Zusammenhang bestätigen, der Zuwachs an elektrodermalen Aktivität stehe dem jedoch entgegen, sodass eine Verbindung von Piloerektion mit gleichzeitig auftretenden Kälteempfindungen nicht völlig bestätigt worden sei. Nach Panksepp sei die Empfänglichkeit von Frauen für Piloerektion deshalb höher, weil sie aufgrund ihrer dominanten Rolle bei der Elternschaft auf Trennungsrufe besser ansprechen würden. Dies habe auch die eigene Untersuchung bestätigt. Während jedoch Panksepp seine Ergebnisse nur anhand von Selbstaussagen

kunft der Testpersonen habe ermitteln können, habe die eigene Untersuchung gezeigt, dass dies ebenso für objektiv messbare Piloerektion gelte. Schließlich habe die höhere Zuordnung von Piloerektion zu Ausschnitten aus Filmmusik gezeigt, dass Piloerektion prädisponiert sei für soziale Reize, denn Filme hätten gewöhnlich mehr sozialen Gehalt als Musik. Aus der Untersuchung sei also die *Trennungsruf-Hypothese* gegenüber der *Erregungshöhepunkt-Hypothese* als klarer Favorit hervorgegangen.

„Diese Vorstellung von „[...] unteilbaren Empfindungspflöcken, die in das Bewusstsein hineinschneien.“ (Held 2002, 22).

In Bezug auf die emotionale Bestimmung von Piloerektion habe die aktuelle Studie gezeigt, dass emotionale Piloerektion nicht mit einem hinzutretenden Erregungshöhepunkt in Zusammenhang stehe, sondern eher mit der Präsenz einer spezifischen emotionalen Qualität, die mit Traurigkeit und dem emotionalen Zustand des Gerührtseins verbunden sei. (*„but rather with the presence of a specific emotional quality which is related to sadness and the emotional state of being moved“*). Eine einfache Zuordnung von Piloerektion zu Traurigkeit sei aber deshalb ausgeschlossen, weil Piloerektion zwar oft mit Anzeichen von Traurigkeit verknüpft werden könne, aber umgekehrt, Traurigkeit nicht automatisch Piloerektion hervorrufen würde. Dies lege nahe, dass Piloerektion nicht einfach Traurigkeit repräsentiere, sondern einen spezifischeren emotionalen Zustand, möglicherweise einen Subtyp von Traurigkeit. Nach Panksepp könne man dabei auf einen emotionalen Zustand von Sozialverlust oder Trennungsschmerz schließen. Die aktuelle Studie bestätige diese Annahme insofern, als die beiden stärksten Stimuli des Experiments, – Musikbeispiele aus den Filmen *Armageddon* und *Titanic* –, Akte selbstloser Aufopferung beschreiben würden und mit dem Tod geliebter Menschen endeten. Andererseits müsse aber in Betracht gezogen werden, dass in der Literatur Piloerektion mit höchst angenehmen Erfahrungen in Verbindung gebracht werde, sodass es schwierig sei sich vorzustellen, wie dies mit einem emotionalen Zustand von Sozialverlust oder Trennungsschmerz in Zusammenhang gebracht werden könne. Alternativ könne der emotionale Zustand, der durch Piloerektion angezeigt würde, als ein Repräsentant des Zustands von Gerührtsein oder Berührtwerden angesehen werden. (*„be viewed to represent the state of being moved or touched“*). Die Autoren verweisen auf eine Untersuchung nach welcher der Zustand des Gerührtseins von feuchten Augen, Schauer, Frösteln oder Gänsehaut begleitet gewesen sei. Die Tränen seien bei der Vorführung sentimentaler Filme geflossen, es seien zudem plötzliche Gefühle von Wärme erfahren worden, insbesondere wenn der Tod eines guten

Menschen dargestellt worden sei. Im Deutschen seien *Rührung* oder *Ergriffenheit* geeignete Ausdrücke für diese Zustände. Diese Ergebnisse stünden mit der eigenen Studie in Übereinstimmung, nicht nur in Bezug auf Piloerektion, sondern auch auf die physiologischen Indikatoren von Traurigkeit. Auch andere Untersuchungen würden bestätigen, dass der Zustand des Berührt- oder Bewegt-seins normalerweise von Schauer und Frösteln als entsprechende physiologische Reaktionen begleitet sei. In einer anderen Studie sei die Rede davon, dass Berührt-sein von der emotionalen Erfahrung von Ehrfurcht abhängig sei. Dieselbe Untersuchung habe auch gezeigt, dass bewegende Geschichten über heroische Akte von selbstloser Aufopferung besonders starke Auslöser für Schauer bzw. Frösteln seien. Dabei würden Geschichten mit negativem Ausgang mehr Schauer bzw. Frösteln produzieren als solche mit gutem oder neutralem Ausgang. In der eigenen Studie hätten die Stimuli insgesamt eine Steigerung der Stimmung zur Folge gehabt. So gäbe es Grund für die Annahme einer starken Sozialkomponente im Zustand des Gerührt-seins, diese werde in anderen Untersuchungen mit Empathie, Intersubjektivität und der Aktivität von Spiegelneuronen in Verbindung gebracht. Solche Stimuli (Aufopferung) würden darüber hinaus komplexe emotionale Erfahrungen hervorrufen, die nicht immer zweifelsfrei positiven oder negativen Werten zugeordnet werden könnten. Dies sei besonders beim Thema Ehrfurcht der Fall, wobei Ehrfurcht als Zusammensetzung von Freude und Furcht verstanden werde. Der Zustand von Gerührt-sein (entweder zu Tränen oder durch Ehrfurcht) scheine deutlich zu traurigen oder ehrfurchtgebietenden Erfahrungen in Beziehung zu stehen, die andererseits auch Vergnügen bereiten würden. Es seien gerade diese ambivalenten emotionalen Erfahrungen, die gewöhnlich von Piloerektion angezeigt würden. Diese ambivalenten Erfahrungen von Gerührt-sein oder Berührt-sein im Verhältnis zum Erhabenen, zu Gefühlen von Verletzlichkeit oder Bedrohung würden eine evolutionäre Erklärung von Piloerektion stützen. Seit Darwin sei bekannt, dass das Aufrichten von Körperhaaren ein Mechanismus sei, Lebewesen größer und stärker aussehen zu lassen, bei Bedrohung ebenso wie bei der Liebeswerbung. Piloerektion könne also auch beim Menschen als ein Relikt der Evolution angesehen werden, als eine Art Rückmeldung gegenüber den bedrohlichen Aspekten von Gerührt-sein oder Berührt-sein.

Zusammenfassend ließe sich sagen, dass Piloerektion einen spezifischen psychophysiologischen Indikator für den ambivalenten emotionalen Zustand des Gerührt-seins repräsentieren könnte. („*may represent a specific psychophysiological indicator designating the ambivalent emotional state of being moved*“). Wenn man die generell niedrige Spezifität von einzelnen Parametern, die von der Aktivität des autonomen Nervensystem abgeleitet werden könnten, in Betracht ziehe, könne man Piloerektion als einen sehr verletzlichen zusätzlichen Indikator ansehen und

als solchen in die zukünftige Emotionsforschung aufnehmen.

„[...] aber man soll es niemals eilig haben, wenn es um Erektion geht, sondern die Sache sich entwickeln lassen.“ (Derrida 1992b, 153).

Um das Verfahren zu verdeutlichen werden im Folgenden aus den Untersuchungsreihen der Studie Ergebnisse einer einzelnen Untersuchungsreihe vorgestellt. Sie haben vielleicht nicht zufällig die Form einer *Hitliste*:

„Table A1

Audio track stimulus pool: pieces of music.

ID Title (interpreter or composer) Duration Selection ratio (%) a Chill ratio (%) b Piloerection ratio (%) c

M01	My Heart will go on (Celine Dion)	03:00d	100	50	14
M02	Only Time (Enya)	03:00d	100	46	8
M03	Pirates of the Caribbean-theme (Hans Zimmer)	01:30	20	50	10
M04	Canon in D major (Johann Pachelbel)	03:00d	0	--	--
M05	Postwar Dream (Pink Floyd)	03:02	0	--	--
M06	Dieser Weg [This way] (Xavier Naidoo)	04:08	4	50	0
M07	Last Unicorn (America)	03:07	4	50	50
M08	Back to Black (Amy Winehouse)	04:01	0	--	--
M09	Streets of Philadelphia (Bruce Springsteen)	03:16	4	0	0
M10	Wicked Games (Chris Isaak)	04:05	0	--	--
M11	The Scientist (Coldplay)	05:09	6	33	0
M12	Colorblind (Counting Crows)	03:25	14	57	0
M13	Zombie (The Cranberries)	04:45	8	50	25
M14	Time after Time (Cindy Lauper)	04:01	0	--	--
M15	Lacrimosa (W.A. Mozart)	03:49	2	100	0
M16	The Best of You (Foo Fighters)	04:13	2	100	0
M17	Tears in Heaven (Eric Clapton)	04:36	8	50	0
M18	Wonderwall (Oasis)	04:18	12	67	17
M19	Against all Odds (Phil Collins)	03:27	4	100	--

- M20 Purple Rain (Prince) 04:12 4 100 50
- M21 Hallelujah (Rufus Wainwright) 04:08 22 55 18
- M22 Angel (Sarah McLachlan) 04:30 4 50 0
- M23 Nothing Compares to You (Sinead O'Connor) 05:07 14 57 14
- M24 Hedonism (Skunk Anansie) 03:27 0 – –
- M25 Fields of Gold (Sting) 03:40 6 100 33
- M26 Bittersweet Symphony (The Verve) 03:00d 20 60 0“ (Benedek/Kaernbach 2011, 327).

Im Ergebnis dieser beiden Studien und unter Berücksichtigung der in ihnen herangezogenen Literatur ergibt sich in Bezug auf die Interpretation von *Piloerektion* und *Schauder* ein äußerst widersprüchlicher Befund. Zu berücksichtigen ist in der folgenden Auflistung, dass *Piloerektion* und/oder *Schauder* (*chills*) nicht immer isoliert als Phänomene genannt werden, sondern häufig in einen Kontext eingeschrieben werden: in einen *spezifischen emotionalen Zustand*, eine *ambivalente* bzw. *komplexe emotionale Erfahrung*, in *diese Zustände*, in *die Präsenz einer emotionalen Qualität* usw.:

- Piloerektion und Schauder sind seltene Phänomene.
- Piloerektion und Schauder können zusammen auftreten – müssen aber nicht.
- Es ist schwierig Piloerektion von *chill*-Sensationen (Schauder) zu unterscheiden.
- Piloerektion und Schauder können willkürlich hervorgebracht werden – gelten aber „eigentlich“ als unwillkürliche Reaktionen.
- Piloerektion und Schauder können als extrem unangenehm empfunden werden – aber auch als extrem angenehm.
- Piloerektion kann als Indikator für starke emotionale Erfahrungen gelten.
- Piloerektion kann apparativ aufgezeichnet werden – ohne dass dem eine subjektive Empfindung entsprechen muss.
- Piloerektion und Schauder können mit Kälteempfindungen einhergehen – aber auch mit solchen von plötzlicher Wärme.
- Piloerektion kann mit Anzeichen von Traurigkeit verknüpft werden, aber Traurigkeit bringt nicht automatisch Piloerektion hervor.
- Schauder (*chills*) kann mit Anzeichen von Traurigkeit verknüpft werden – aber auch mit Vergnügen oder Glück.
- Piloerektion und Schauder können mit Gerührt-sein, Berührt-sein oder einem Verhältnis zum Erhabenen in Verbindung stehen – aber auch mit Gefühlen von Verletzlichkeit oder Bedrohung.

- Piloerektion und Schauer können beim Hören bestimmter Musikstücke auftreten, bei der Erfahrung von großer Schönheit in Natur und Kunst, beim Sehen oder Lesen von etwas Heroischem, in nostalgischen Momenten oder im physischen Kontakt mit anderen Menschen.
- Piloerektion und Schauer können im Zusammenhang stehen mit der Urteilskraft bzw. mit kognitiven Elementen.
- Schauer (*chills*) wird von Frauen häufiger hervorgebracht als von Männern, sie bewerten den Faktor Traurigkeit bei *chill*-auslösender Musik höher als Männer.
- Piloerektion und Schauer werden bei Frauen signifikant häufiger hervorgerufen als bei Männern.
- Piloerektion kann bereits bei der Beschreibung von Musikstücken auftreten, also noch vor Einsatz der eigentlichen musikalischen Stimuli.
- Die Häufigkeit von Piloerektion kann im Verlauf von Testreihen mit auslösenden Stimuli anwachsen.
- Piloerektion und Schauer können mit höchst angenehmen Erfahrungen in Verbindung gebracht werden – aber auch mit einem emotionalen Zustand von Sozialverlust oder Trennungsschmerz.
- Piloerektion kann von Gerührt-sein, feuchten Augen, Tränen, Schauer oder Frösteln begleitet werden, insbesondere wenn der Tod eines guten Menschen dargestellt wird.
- Piloerektion kann mit der Erfahrung von Ehrfurcht verbunden sein.
- Bei Tieren kann Piloerektion bei Zuständen von Angst und Wut auftreten – aber auch beim Liebeswerben.

„Ich schlage vor, dass es eine *metapsychologische* Darstellung genannt werden soll, wenn es uns gelingt, einen psychischen Vorgang nach seinen *dynamischen, topischen* und *ökonomischen* Beziehungen zu beschreiben.“ (Freud 2000l, 140).



## Atopologie des Schauders

„Doch gerade wenn die Stimmungen uns dergestalt vor das Seiende im Ganzen führen, verbergen sie uns das Nichts, das wir suchen.“ (Heidegger 1996c, 111).

Sagen wir: *Schauder ist ein Feld*. *Feld* wäre also Definiens, *Schauder* Definiendum? Oder muss man umgekehrt verfahren? Eine erste Komplikation besteht darin, dass keine Seite der Relation von vornherein als Definiens bzw. Definiendum angeschrieben werden kann. Die Begriffe *Schauder* und *Feld* müssten sich also wechselseitig erhellen. Darin, dass bei einer intensionalen Definition ein nächsthöherer Begriff nicht einfach in einem Konventionalismus in der Art von *Humpty Dumpty* (vgl. Carroll 1963) zu bestimmen ist, liegt die zweite Komplikation: Ist *Schauder* Unterbegriff zu Gefühl, Stimmung, Affekt, Emotion, – oder doch eher zu Triebökonomie, Reiz-Reaktionsmuster, Gehirnaktivität? Es bleibt also nur eine extensionale Definition. Ein *Feld* genanntes soll einen Oberbegriff oder eine Menge bilden, geeignet alle divergierenden und heterogenen Momente, Elemente oder Spuren zu umfassen, die man einem *Schauder* genanntes zuschreiben kann. Über die Bildung von Unterbegriffen, Unter- oder Teilmengen soll man dann Eigenschaften oder Merkmale dieses *Schauders* genauer bestimmen können.

„[...] gerade in Bezug auf das, was wir »Grundstimmung« nennen, was in der Sprache seiner [Hölderlins] Zeit »Empfindung« genannt wird und auch damals mannigfaltiger Deutung unterliegt, freilich in seinem metaphysischen Wesen weder umfassend erfahren noch gar begriffen und begründet ist. Dass es bis heute nicht dazu kam, ist kein Zufall, sondern hat seinen Grund in der ungebrochenen Macht des neuzeitlichen Denkens, [...] der heutigen Alltäglichkeit.“ (Heidegger 1999c, 84).

Um bei den möglichen Merkmalen eines solchen *Schauderfelds* eine gewisse Ordnung einzuhalten, seien hier nur Adjektive genannt. Um nicht den Eindruck zu erwecken, es handele sich um atomisch kleinste Einheiten, die man nur aufzuzählen hätte, soll – zunächst im alltäglichen Wort-

gebrauch – von *Spuren* die Rede sein. Das Feld des *Schauers* wäre also u. a. von somatischen, bedrohlichen, physiologischen, pneumatologischen, emotionalen, rhythmischen, akustischen, abwesenden, verdoppelten, tonalen, unsympathischen, zeitlichen, kommunikativen, metaphysischen, überlagerten, medialen, erregenden, erhabenen, archaischen, schrecklichen, transzendenten, neuronalen, tödlichen, unbewussten, haarigen, grausigen, berührenden, ausgelöschten, heroischen, ephemeren, phänomenalen, undarstellbaren, psychischen, gewalttätigen, reflexiven, sphärischen, unheimlichen, imaginären oder graphischen Spuren beeinflusst, durchzogen oder würde sich aus ihnen zusammensetzen. Diese Spuren könnten sich überlagern, durchqueren, affizieren, gegenseitig auslöschen, erscheinen, verschwinden, oder, – was zunächst befremdlich erscheint –, als solche nicht in Erscheinung treten. Die Liste der Adjektive, die dem Feld *Schauder* assoziiert werden können, folgt hier nicht den gängigen Schemata, sie orientiert sich an der „chinesischen Enzyklopädie der Tiere“, wie sie Foucault seinerseits von Borges übernimmt. Unsere tausendjährige Handhabung des Gleichen und des Anderen (*du Même et de l' Autre*) ist jedenfalls in Unruhe versetzt. (Vgl. Foucault 1974, 17).

„Ein dekonstruierendes Projekt, ein Projekt um der Dekonstruktion willen, gibt es nicht.“ (Derrida 2013, 116).<sup>34</sup>

Dieses Bündel, *Rhizom* (vgl. Deleuze 2001), Geflecht oder Gewebe von Spuren kann und soll nicht auf einer konkreten oder empirischen Ebene liegen, der Ausdruck *Feld* soll nicht mit der Vorstellung einer Fläche in Verbindung gebracht werden. Ein solches *Feld* dürfte keine Ausdehnung von der Art haben, wie sie als *res extensa* oder *Form der Anschauung a priori* formuliert wird. Vielleicht könnte es den Charakter einer leeren Topologie annehmen.

„Welche Triebe darf man aufstellen und wie viele? Dabei ist offenbar der Willkür ein weiter Spielraum gelassen.“ [...]. „Es ist mir überhaupt zweifelhaft, ob es möglich sein wird, auf Grund der Bearbeitung des psychologischen Materials entscheidende Winke zur Scheidung und Klassifizierung der Triebe zu gewinnen.“ (Freud 2000n, 87f.).

---

<sup>34</sup> Bekanntlich macht Derrida beim Neologismus *Dekonstruktion* Anleihen bei Heideggers Begriff der *Destruktion*, – d. h. Abbau von Verdeckungen, Verstellungen, Verschüttungen. Das, was man sieht, wenn die Verdeckungen abgebaut sind, sind die Phänomene. „Die Phänomenologie ist [...] die Arbeit des freilegenden Sehenlassens im Sinne des methodisch geleiteten Abbauens der Verdeckungen.“ (Heidegger 1979, 118).

Dieses Feld von Spuren soll keiner Taxonomie folgen, etwa nach dem Schema: *Schauder* läge in einem Gattungsfeld *Empfindung*, es gäbe in diesem Feld so und so viele Arten von unterscheidbaren Einzelempfindungen, *Schauder* sei eine davon und erschiene auf einer solchen Empfindungsskala irgendwo zwischen *Angst* und *Schrecken* oder zwischen *Furcht* und *Jammer*. Die *differentia specifica* zu *Angst* oder *Furcht* oder zu beiden Skalenwerten bestünde dann etwa darin, dass *Schauder* von einer äußerlich sichtbaren, somatischen Reaktion begleitet sein könne: der *Gänsehaut*. Ein solches taxonomisches Schema würde auch dann ein *Feld Schauder* mit seinem proteushaften Charakter verfehlen, wenn man *Empfindung* durch *Gefühl*, *Emotion*, *Gehirnaktivität*, *Sentiment* oder *Stimmung* austauschen würde. Also keine Eindimensionalität einer Skala, keine Taxonomie.

„[...] lösen wir die Angst als die von jener Stimme [des Seins] gestimmte Stimmung aus dem Bezug zum Nichts heraus, dann bleibt uns die Angst als vereinzelt »Gefühl« übrig, das wir im bekannten Sortiment der psychologisch begafften Seelenzustände gegen andere Gefühle unterscheiden und zergliedern können. Am Leitfaden des billigen Unterschieds zwischen »oben« und »unten« lassen sich dann die Stimmungen in die Klassen der erhabenen und der niederziehenden verrechnen. Der eifrigen Jagd auf »Typen« und »Gegentypen« der »Gefühle«, auf Abarten und Unterarten dieser »Typen« wird die Beute nie ausgehen.“ (Heidegger 1996f, 307).

Dieses *Feld Schauder* soll und kann aber auch nicht quantifiziert, also über Messdaten empirisch erfasst werden. Obwohl zu einem Messfeld immerhin eine semantische Nähe besteht, soll das *Schauderfeld* kein Messfeld sein oder einem solchen gleichen. Einem Messfeld, das mehr oder weniger abgesteckt wäre oder vermessen werden könnte, dessen Koordinaten ermittelt werden könnten oder bereits bekannt wären. Kein Feld also, welches zusammen mit anderen Feldern in dem, was man *Naturzustand* genannt hat, objektivierbar wäre oder womöglich fertig da läge. Also kein Feld als Gegebenes oder eines Gegebenen.

„Ich habe zu erklären versucht, was den Gedan-

ken des *Gegebenen* so verführerisch macht. In der Tat erfüllt er aber seinen Zweck überhaupt nicht.“ (McDowell 2012, 31).

Aber auch kein Feld, das sich über eine sogenannte *Feld-Analyse* erschließen ließe. Das heißt also auch, dass hier keine *Feld-Forschung* betrieben wird. Eher ist an ein im weiten Sinne offenes *Forschungsfeld* gedacht. Aber gewiss kein Feld einer physiologischen oder biologischen Ordnung, etwa in der Art eines Nervengeflechts, einer Molekularverbindung oder eines neuronalen Netzes, bei dem bereits die Annahme einer empirischen, einer positiven oder einer mehr oder weniger bestimmten materialistischen Ordnung vorausgesetzt wäre. Aber auch kein Feld einer idealen, transzendentalen, phänomenalen, strukturalen Ordnung *a priori* oder eines *materialen Apriori des Selbstbewusstseins*, – obwohl wir uns vielleicht schon in einem dieser Bereiche bewegen.

Eine einfache Entgegensetzung von Materialität und Sprache ist schon deswegen nicht haltbar, weil „die Sprache sowohl das ist als auch auf das verweist, was materiell ist.“ (Butler 1997, 104). Ähnlich äußert sich auch Nancy: „Alle Körper sind Zeichen, genauso wie alle Zeichen (bezeichnende) Körper sind.“ (Nancy 2007, 60). Das, was materiell wäre, kann also dem Prozess, durch den es signifiziert wird, nicht entgehen. Aus diesem Grund muss zum Beispiel auch die Geometrie als historisch gefasst werden (vgl. Derrida 1987c), hat Naturwissenschaft niemals mit reiner Materialität zu tun: „Der Biologe als Forscher, arbeitet mit experimentell in einem Repräsentationsraum produzierten Graphemen. [...]. Die Interpretation eines Sequenzgels kann nichts anderes sein als ein weiteres Sequenzgel.“ (Rheinberger 2007, 22f.).

Dieses *Feld* sollte also keinem vorfindlichen Raum, keiner Empfindungsskala, keinem Messfeld unterworfen sein, möglichst gar keiner gegebenen *Ordnung der Dinge*. (Vgl. Foucault 1974). Es soll auch nicht in einer Sprache der Eigentlichkeit der Erde zugeeignet sein oder dem Himmel, auch nicht einem *Geviert*. (Vgl. Heidegger 1954c, 1954d). Sollte es aber mit einem *Ackerfeld*, ei-

nem *Minenfeld*, einem *Gräberfeld*, einem *Feld der Ehre* zu tun haben, in einer äußerlichen Analogie der Lexeme? In dem Sinne „[...] dass es das Überwiegen der Wortbeziehung über die Sachbeziehung ist.“ (Freud 2000I, 159). Gibt es vielleicht sogar etwas an diesem *Feld*, das *fällt* oder *fehlt*? Obwohl eine solche Kontiguität zunächst belanglos erscheint, kann man sie nicht völlig übersehen. Ein Spiel mit diesen lexikalischen Ähnlichkeiten mag man vorerst als unernst verwerfen.

„Die Destruktion des Diskurses ist [bei Bataille] [...] eine Art von Zeichenpotlatsch, der die Wörter in der fröhlichen Affirmation des Todes verbrennt, aufzehrt und verschwendet [...]. (Derrida 1976a, 416).

*Schauder ist also ein Feld*, sagten wir. Um keine Verwirrung zu stiften, wiederholen wir besser buchstabengetreu: *Schauder ist ein Feld*. Wir können dennoch nicht umhin festzustellen, dass zwar die verwendeten Zeichen annähernd gleich geblieben sind, jedoch der Satz selbst nun verschoben ist. Er erscheint in der Wiederholung an einem anderen Ort, in einem mehr oder weniger veränderten Kontext, und man wird fragen müssen, ob es unter diesen Umständen tatsächlich noch derselbe mit sich selbst identische Satz sein kann. Sind wir damit in der Sache weiter gekommen?

„Diese Idealität jedoch, die nur ein Name für die Ständigkeit des Selben und die Möglichkeit seiner Wiederholung ist, existiert nicht in der Welt und kommt auch nicht aus einer anderen Welt. [...]. Ihr ‚Sein‘ entspricht dem Maß des Wiederholungsvormögens. Die absolute Idealität ist das Korrelat einer Möglichkeit endloser Wiederholung.“ (Derrida 2003a, 73).

Vielleicht macht es einen gewissen Sinn, wenn wir sagen: Es gibt Wiederholungen und Verschiebungen, – wie könnte eine Sprache sonst funktionieren? Oder wir sagen: Es gibt *Iteration* (Sanskrit: „itara“ = anders) und es gibt *Metonymie*. Obwohl die Worte, Syntagmen und Sätze mit Bezug auf *Schauder* hier in diesem Kapitel eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen, wird man nicht einfach sagen können, dass ihr propositionaler Gehalt derselbe sei. Auch sind sie nicht nicht einfach aus-

tauschbar. Von Synonymen zu reden, könnte sich als trügerisch erweisen, wenn sie in bestimmten Kontexten zur Abgrenzung eingesetzt werden, zum Beispiel um eine Fachsprache von einer Normalsprache zu unterscheiden. Ob es sich etwa um eine modale oder eine aktuelle Aussage handelt, muss von Fall zu Fall entschieden werden. Es zeichnet sich aber ab, dass sämtliche Probleme der Übertragung, Übersetzung, Paraphrasierung in gewisser Weise an die Bedingung der Wiederholung bzw. Iterabilität gebunden sind, ohne die das Zeichen kein Zeichen wäre und ohne die es keine Sprache gäbe.

„Diese Iterabilität (*iter*, nochmals, kommt von *itara*, *anders* im Sanskrit, und alles Folgende kann als Ausbeutung dieser Logik verknüpft werden, die die Wiederholung mit der Andersheit verknüpft) [...]“ (Derrida 2004b, 80).

Doch hätten wir damit über den *Schauder als Feld* etwas Neues erfahren? Vielleicht dieses: Bei der Aussage *Schauder als Feld* wird etwas auf etwas übertragen. Diese Übertragung von etwas auf etwas stellt in gewisser Weise das Prinzip der widerspruchsfreien Verknüpfung des Gegebenen in Frage. Es kann nicht mehr ausschließlich unter den Bedingungen der Prädikation  $S = p$  erfasst werden, wenn diese grundlegende Operation die Form der Metapher annimmt, und sich so dasjenige, was gegenüber dem Begriff stets als Umweg und Uneigentlichkeit angesehen wurde, irreduzibel in den Prozess der Bedeutungsgenerierung einschleibt. Selbst wenn man sagt: *Schauder ist ein Feld als solches*, würde man dieser Metaphorizität nicht entkommen. Im Versuch die Metapher zurückzudrängen und zur Eindeutigkeit eines mit sich selbst identischen Begriffs zu kommen, hätte man sogar unter der Hand die Metaphern und Differenzen vervielfältigt. Würde man dieses Vorgehen, das sich hier eher zufällig ergeben hat, wiederholen, – und so muss man sich wohl die Bewegungen in einem *allgemeinen Text* vorstellen –, würden sich sukzessive differenzielle Effekte einer fortlaufenden, gleichwohl unterbrochenen und sich stets verschiebenden Kette einstellen. Der Sinn von Aussagen würde sich also stets nur als Effekt dieser differenzierenden Transformationen ergeben. Was ebenso bedeuten würde, dass er sich nur mit Verspätung einstellen könnte, da Transformationen nicht anders als mit räumlichen und/oder zeitlichen Intervallen einhergehend gedacht werden können. Wenn im Sinne von Saussure ein Zeichen seinen Wert nur in der Differenz zu allen anderen Zeichen eines Systems erhält (vgl. Saussure 2001, 143), kann sich aber diese Differenzialität nicht nur in der Linearität einer fortlaufenden auf die Zukunft gerichteten Kette abspielen, sondern müsste ebenso die zurückliegenden Aussagen

einbeziehen. „Es ist wie ein Zauderrhythmus im Leben der Organismen.“ (Freud 2000b, 250). Zugleich müsste dabei berücksichtigt werden, dass die allgemeine Funktion eines Zeichens darin liegt, die Sache selbst in ihrer Abwesenheit zu repräsentieren. Diese Funktion kann nicht einfach getilgt werden, da sie für die Signifikation konstitutiv ist. Der Sinn könnte sich also nicht in der einfachen Ruhe einer mit sich selbst identischen Präsenz aufhalten, sondern wäre einem ununterbrochen/unterbrochenen Prozess der Protention und Retention, der Absenz und Präsenz unterworfen, und daher stets davon bedroht sich zu zerstreuen. Wie man weiß, erlaubt die Schrift ein Hinken (vgl. Freud 2000b, 272), doch die Metaphorizität, die sich vorläufig als eine Art unterbrochene metonymische Verschiebung oder rhythmische Substitution darstellt, lässt sich nicht auf eine einsame Metapher reduzieren. Zumal ein Text niemals aus einer einzigen solchen Kette bestehen kann.

„Eine nicht durchkreuzbare Spur ist keine Spur.“  
(Derrida 1976a, 402).

Ein Zeichen muss grundsätzlich wiederholbar sein, damit es als Zeichen funktionieren kann. Es vertritt die Sache, die in einer vorgängigen Präsenz gedacht wird, in ihrer Abwesenheit, damit diese durch den Prozess der Signifikation hindurch nachträglich und in einer scheinbar endgültigen Präsenz – in der Parusie – erscheinen kann. Wenn sich herausstellen sollte, dass die Präsenz aber nicht in der Punktualität eines reinen, erfüllten *Jetzt* als *Urform des Bewusstseins* (vgl. Derrida 2003a, 87) gedacht werden kann, sondern ihrerseits durch einen Intervall von sich getrennt ist, würde dies nicht bedeuten, dass die Idee einer reinen *arché* ebensowenig haltbar wäre wie die eines reinen *telos*? Müsste man dann nicht sogar sagen, dass die Wiederholung der Identität vorausginge, in einer *Ursprünglichkeit des Sekundären*? Die Möglichkeit der Äußerungen verdankt sich ursprünglich der ihrer Wiederholung, – und das seit dem ersten Mal. (Vgl. Bennington/Derrida 1994, 48, 65). Das würde aber auch bedeuten, dass dasjenige, was das Erste wäre, das bezeichnete Etwas des *Schauers als Feld*, ob als Konkretion oder Abstraktion, auf diese Wiederholung durch das Bezeichnende warten müsste, um in seinem Sein gegeben zu sein oder darauf unmittelbar Bezug nehmen zu können, es also zumindest durch diese Signifikation infiziert wäre, wenn nicht sogar als Abgeleitetes aus seiner privilegierten Stellung vertrieben. Die Ordnung des Selben und des Anderen, des Primären und des Sekundären, des Originals und des Supplements wäre damit grundlegend in Frage gestellt.

„[...] man konnte sogar sagen, was die *alleinige*

*These* der Philosophie ist, jene, welche den Begriff der Metapher, die Gegensätze des Eigentlichen und Nicht-Eigentlichen, des Wesens und des Zufalls, der Intuition und des Diskurses, des Denkens und der Sprache (*langage*), des Intelligiblen und des sinnlich Wahrnehmbaren und so weiter bildet.“ (Derrida 1988f, 248).

Vielleicht könnte eine gewisse Lösung darin bestehen die Stellung von Repräsentant und Repräsentandum im Satz *Schauder ist ein Feld* einfach auszutauschen: *Das Feld ist ein Schauder*. Man kann diesen Satz durchaus als sinnvoll bezeichnen. Ist er jedoch als Prämisse oder methodischer Ansatz brauchbar? Vielleicht dann, wenn man das Wort *Schauder* bereits umfangslogisch als Begriff definiert hätte, um anschließend seine entsprechenden Merkmale in einem *Feld* eintragen zu können. Man hätte also bei dieser Inversion eine erhoffte begriffliche Eindeutigkeit nicht bestimmt, sondern höchstens erschlichen.

„Kein Weg ohne Umweg: der Umweg überkommt nicht den Weg, er konstruiert ihn. Er bahnt ihn sogar.“ (Derrida 1987a, 38).

Wenn wir annehmen, Sinn sei ein *Effekt* von differenzierenden und aufschiebenden, differenziellen und aufgeschobenen Transformationen, wäre es dabei möglich, diesen Effekt als kausal bestimmt zu denken? Etwa indem man in den intentionalen Akten eines souveränen Subjekts oder Autors eine definierbare Ursache für diese Verschiebungen erkennen wollte? „Nein, man kann nicht sagen vom Beschickten, dass er existiert avant la lettre.“ (Derrida 1982, 9). Selbst dann, wenn man auf einer Vorgängigkeit eines Subjekts bestehen würde, müssten man anerkennen, dass jeder Versuch einer Bestimmung bereits in der einen oder anderen Weise in das Gewebe von Metaphern und Metonymien eingeschrieben wäre. Denn „[...] man [verfügt] über keine nicht-metaphorische Sprache [...], die man den Metaphern entgegenhalten könnte.“ (Derrida 1983, 118). Dieser Abhängigkeit von der *μεταφορά*, der Übertragung, Übersetzung, Transformation im Sinne einer aufgeschobenen Gegenwart, bei der ein gegenwärtiges Element, das zunächst als anwesend erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal des vergangenen Elements an sich behält und sich durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen lässt (vgl. Derrida 2004c, 125), diesem Spiel der *différance* also, aus dem die Spur hervorgeht, entginge weder ein Subjekt, eine Substanz oder ein anderes



irgendwie gegenwärtiges Seiendes.<sup>35</sup> Wobei der ökonomische Begriff *différance* die Produktion des Differierens im doppelten Sinne des Wortes bezeichnet: *différer*: aufschieben/(voneinander) verschieden sein. (Vgl. Derrida 1983, 44).

„Wir können nicht zuerst das Wesen des Seins des Menschen bestimmen und dann außerdem und hinterher ihm noch die Sprache als Angebinde zuteilen, sondern das ursprüngliche Wesen seines Seyns ist die Sprache selbst.“ (Heidegger 1999c, 67f).

Gehen wir bei der Suche nach dem Sinn von *Schauer* noch einmal einen Schritt zurück: Für die Tradition der Rhetorik gehören die semantischen Figuren der Metapher und der Metonymie zu den Tropen, den Arten uneigentlicher Bezeichnung. Für Hegel etwa wäre eine Präferenz für die Metonymie ein Beispiel für *schlechte Unendlichkeit*. Mittels einer Operation, bei der ein Element nach der Formel  $n+1$  stets additiv wiederholt wird, kann die Endlichkeit nicht überwunden werden, um den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit zu erreichen. Dem Prinzip der Bildung von Oppositionen folgend, dass sich „in menschlichen Dingen [...] das meiste paarweise [vollzieht]“ (Laertius 2008, 83-89, 141), wird der Unendlichkeitsbegriff entsprechend dichotomisiert und hierarchisiert: in eine *wahre, positive* oder *affirmative* Unendlichkeit und in eine *schlechte, empirische* oder *falsche*:

„[...] die Hauptsache ist, den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit von der schlechten Unendlichkeit, das Unendliche der Vernunft von dem Unendlichen des Verstandes zu unterscheiden; [...]“ (Hegel 1970b, 149).

„Denn das Resultat enthält seinen Anfang, und dessen Verlauf hat ihn um eine neue Bestimmtheit bereichert. Das Allgemeine macht die Grundlage aus; der Fortgang ist deswegen nicht als ein *Fließen* von einem *Anderen* zu einem *Anderen* zu nehmen. Der Begriff in der absoluten Methode erhält sich in seinem Anderssein, das Allgemeine in seiner Besonderung, in dem Urteile und der Realität; es erhebt auf jede Stufe weiterer Bestimmung die ganze Masse

---

<sup>35</sup> Derrida greift damit gewisse Momente auf, wie sie Heidegger in *Kant und das Problem der Metaphysik* am Beispiel der transzendentalen Einbildungskraft entwickelt: „Die Modi der reinen Synthesis – reine Apprehension, reine Reproduktion, reine Rekognition – sind nicht deshalb drei an der Zahl, weil sie auf die drei Elemente der reinen Erkenntnis Bezug haben, sondern weil sie, in sich ursprünglich einig, zeitbildend die Zeitigung der Zeit selbst ausmachen.“ (Heidegger 2010a, 196). In dieser Zeitigung der Zeit wird für Heidegger das Bilden von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart überhaupt erst möglich.

seines vorhergehenden Inhalts und verliert durch sein dialektisches Fortgehen nicht nur nichts, noch lässt es etwas dahinten, sondern trägt alles Erworbene mit sich und bereichert und verdichtet sich in sich.“ (Hegel 1986a, 569).

Die gerade Linie ist für Hegel bekanntlich das Bild der *schlechten Unendlichkeit*, des *Unwahren* als des Unerreichbaren, an deren beiden Grenzen das Unendliche nur *ist und nicht ist*. Als *wahre Unendlichkeit*, und damit als ewig in sich ruhende Substanz, gilt Hegel hingegen die Figur des Kreises, in dem die Linie in sich zurückgebogen, geschlossen und ganz gegenwärtig ist. (Vgl. Hegel 1970b, 164). Die absolute Totalität wird folglich durch das Bild eines Kreises von Kreisen repräsentiert: „Jeder Teil der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein in sich selbst schließender Kreis, [...]. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar [...].“ (Hegel 1970g, 39). Dieser Kreis von Kreisen geht also aus von einer verlorenen Präsenz der Sache, aus der sich das Zeichen, das diese in ihrer Abwesenheit vertreten soll, abgeleitet hat, und schließt sich über die Stationen der Aufhebung zu einer endgültigen Präsenz der Sache. (Vgl. Derrida 2004c, 120). Ähneln diese Figur einem logischen, hermeneutischen oder ontologischen Zirkel? Und müssen wir versuchen aus diesem Zirkel herauszukommen, oder – wie Heidegger meint – „nach der rechten Weise in den Zirkel hineinzukommen“? (Heidegger 1993, 153).

„Vor allem ist die Bewegung der Metaphorisierung (Ursprung, dann Auslöschung der Metapher, Übergang vom eigentlichen sinnlichen Sinn zum eigentlichen geistigen Sinn über den Umweg der Figuren) nichts anderes als eine Bewegung der Idealisierung. Und sie wird unter der Hauptkategorie des dialektischen Idealismus, nämlich der Aufhebung begriffen, das heißt, das Gedächtnis, das die Zeichen hervorbringt, verinnerlicht (Erinnerung) sie, indem es die sinnliche Äußerung erhöht, wegnimmt und aufbewahrt. Um sie zu denken und aufzulösen, setzt dieses Schema den Gegensatz Natur/Geist, Natur/Geschichte oder Natur/Freiheit ein, welcher genealogisch mit dem Gegensatz der *physis* und deren anderer Paarhälft-

te und gleichzeitig mit dem Gegensatz sinnlich/geistig, sinnlich/intelligibel, sinnlich/Sinn verbunden ist. Nirgendwo anders ist dieses System so explizit wie bei Hegel. Er beschreibt den Raum der Möglichkeit von Metaphysik und der so definierte Begriff der Metapher gehört zu ihm.“ (Derrida 1988f, 245f.).

Vielleicht müssen wir doch noch einmal auf die Frage zurückkommen, was es eigentlich bedeutet, wenn man sagt: *Schauder ist ein Feld*. Wir haben damit einen sogenannten Elementarsatz ausgesagt, dem, so wird angenommen, ein logisches Urteil zugrunde liegen muss. Wir haben einem Etwas namens *Schauder*, das man *Gegenstand*, *Ding*, *Subjekt*, *Entität* genannt hat, ein anderes Etwas namens *Eigenschaft*, *Merkmal*, *Attribut*, *Prädikat* zugesprochen: *ist ein Feld*, – in logischer Hinsicht nach den Modalitäten einer formalen Gleichung, einer Einbeziehung in eine Klasse oder Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Bei Hegel ist der Begriff das Allgemeine, das zugleich bestimmt ist und die verschiedenen Bestimmungen einer Sache als Einheit in sich umfasst. Die Momente des Begriffs sind die Allgemeinheit, die Besonderheit und die Einzelheit. Ebenso wie jene Momente in der Bewegung der Allgemeinheit entstehen, besteht und erhält sich die Allgemeinheit in ihrer Identität aus der Bewegung ihrer Momente bzw. in der Arbeit des Begriffs. Negieren heißt bei Hegel sowohl bestimmen als auch begrenzen. Das Ergebnis der Negation der Allgemeinheit ist die Besonderheit als Moment der Vermittlung, die ihrerseits in der Negation der Negation in der Einzelheit aufgehoben wird, um in die ursprünglichen Einheit zurückzukehren und mit der Allgemeinheit identisch zu werden. Die Einheit des Begriffs liegt demnach für Hegel in der Einheit von Allgemeinheit und Einzelheit und wird im Urteil „S ist P“ expliziert. Dabei ist „S“ das Subjekt, die Einzelheit, und „P“ das Prädikat, die Allgemeinheit.

Wir haben für die Formulierung dieser Relation eine Kopula verwendet: „ist“, die privilegierte dritte Person des Singular im Indikativ des Präsens von „sein“. Diese Kopula „ist“ ist „[...] offenbar kein reales Prädikat, [...] es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.“ (Kant 1974a, 533; KrV, B 626/A 598). Und dennoch soll das *Sein* in einem ureigentlichen Sinn Bedingung für alle Prädikate sein, in einer universalen Transkategorialität über alle Sprachen hinweg, in seinen grammatikalischen ebenso wie in seinen lexikalischen Funktionen, selbst wenn einige Sprachen, wie die Ewe-Sprache oder das Altsemitische, das Verb „sein“ gar nicht kennen? Für eine solche lexikalische Absenz des Verbs „sein“ gibt es in vielen Sprachen bestimmte Ersatzfunktionen, die sich der lexikalischen Funktion des Verbs „sein“ hinzufügen kön-

nen, zum Beispiel, indem im Sprechen eine kurze Pause eingelegt wird oder durch eine Verdopplung am Ende der Proposition. Die Kopula kann also *supplementiert*<sup>36</sup> werden. Hieße das aber nicht, die „[...] Dominanz der formalen Funktion der Kopula als einen Prozess des Umsturzes, der Abstraktion, der Degradation, der Evakuierung der semantischen Fülle des Lexems »sein« und all dessen, was sich wie dieses ersetzen und auszehren ließ, zu betrachten?“ (Derrida 1988h, 225).

„[...] warum man aufhören will, *eidos*, »Wesen«, »Form«, »Gestalt«, »Ganzes«, »Zusammensetzung«, »Komplex«, »Konstruktion«, »Korrelation«, »Totalität«, »Idee«, »Organismus«, »Zustand«, »System« usw. zu sagen. Man muss verstehen, warum ein jedes dieser Worte sich als ungeeignet erwiesen hat.“ (Derrida 1976f, 10).

Keines der hier verwendeten Worte, keiner der Begriffe ist völlig harmlos, unbelastet, unschuldig, unstrittig. Jedes Wort, um so mehr jeder Begriff, ist über eine Etymologie, eine Traditionslinie, eine Definition, einen Kontext, eine Welt und eine Schule, eine *langue* und eine *parole*, ein Sprachspiel, einen Basissatz, eine Prämisse oder dergleichen erfasst, geregelt, verbunden, vorgeschrieben, genormt, geeicht, systematisiert, vorbestimmt oder belastet. Auch das Wort *Wort*, erst recht das Wort *Begriff*. Dabei gilt, dass die Sprache nicht Resultat einer Konvention sein kann, denn wir empfangen sie wie ein Gesetz, dem wir unterworfen sind. (Vgl. Saussure 2001, 83; Bennington/Derrida 1994, 188, 199).

„Nicht wir haben die Sprache, sondern die Sprache hat uns, im schlechten und rechten Sinne.“ (Heidegger 1999c, 23; ähnlich 74).

Das, was hier beim Versuch einer *Feld-Bestimmung* unter dem Neologismus *différance* gedacht wird, untersteht nicht länger der Geschlossenheit eines deduktiven oder axiomatischen Systems, das mit seinen Figuren, Urteilen, Konklusionen einzig auf die Präsenz eines vorgängigen Seins ausgerichtet ist. „Was ich hier vortrage wird sich also nicht einfach wie eine philosophische Rede

---

<sup>36</sup> „So verstanden ist die *Supplementarität* sehr wohl die *différance*, die Operation des Differierens, die in einem die Gegenwärtigkeit zerspaltet und verzögert und sie so im selben Zug der ursprünglichen Teilung und dem ursprünglichen Aufschub unterwirft. [...]. Die supplementäre Differenz vertritt die Gegenwärtigkeit in ihrem originären Sich-selbst-fehlen.“ (Derrida 2003a, 118).

entwickeln, die nach einem Prinzip, nach Postulaten, Axiomen oder Definitionen verfährt und sich entlang der diskursiven Linearität einer Ordnung von Begründungen verschiebt“ (Derrida 2004d, 115), – sondern berücksichtigt gewisse Bedingungen der Destruktion der Metaphysik im Sinne der ontologischen Differenz<sup>37</sup>, bei denen das Sein im Entzug, als kreuzweise Durchgestrichenes zu denken ist (vgl. Heidegger 1996d, 411f.), eines Seins, das in seinem Geschick einer *Vergessenheit* (vgl. Heidegger 1978) oder *Verlassenheit* untersteht: „Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen“ (Heidegger 1993, 29), „[d]as Sein hat das Seiende verlassen [...]“ (Heidegger 1998, 36).

„Dennoch ist diese kreuzweise Durchstreichung kein »bloß negatives Zeichen« [...]. Diese Ausstreichung ist vielmehr die letztmögliche Schrift einer Epoche. Unter ihrem Strich verschwindet die Präsenz eines transzendentalen Signifikats und bleibt dennoch lesbar. [...]. In dem Maße, wie sie die Onto-Theologie, die Metaphysik der Präsenz und den Logozentrismus begrenzt, ist diese letzte auch die erste Schrift.“ (Derrida 1983, 43).

Es gilt als ausgemacht, dass die hier in Reihen, Aufzählungen, Listen verwendeten Worte, Lexeme, Begriffe nicht ohne weiteres austauschbar sind. Von jedem könnte ebenso behauptet werden, dass es/er nicht in die jeweilige Reihe passe, aus seinem Zusammenhang gerissen wäre, einer anderen Sprachfamilie, einem anderen Code, einer anderen Syntax, Grammatik oder Disziplin angehöre, unüblich oder obsolet sei, falsch zugeordnet, missverstanden, verstümmelt, stilisiert, hyperbolisiert oder kastriert worden sei. Missverständnisse, Verzerrungen, Stilisierungen und Verfälschungen sind zwar stets möglich, sie sollen jedoch nicht im Sinne einer Beliebigkeit, eines *wilden Denkens* oder einer *Ästhetisierung* rehabilitiert werden. Dennoch kann auf Aufpfropfungen, Sprünge, Zitate, Vor- und Rückverweise oder Umwege nicht verzichtet werden. Einfach deshalb nicht, weil sie für eine Sprache konstitutiv sind.

„An einer gewissen, klar festgelegten Stelle kann keine Reihe semantischer Wertigkeiten sich noch

---

<sup>37</sup> „Was haltet ihr von der Differenz, wenn sowohl das Sein als auch das Seiende je auf ihre Weise *aus der Differenz her* erscheinen?“ (Heidegger 1978, 55). „Die Erschließung der *ontologischen* Dimension (das Sein, die Welt) entspricht dem bloßen Stattfinden der Sprache als ursprüngliches Ereignis, während die *ontische* Dimension (das Seiende, die Dinge) dem entspricht, was in dieser Erschlossenheit gesagt und bedeutet wird.“ (Agamben 2007, 51).

schließen oder sammeln. Nicht dass sie für einen unerschöpflichen Reichtum oder die Transzendenz eines semantischen Überschusses offen wäre. Ein Zeichen (*marque*) bezeichnet (*marque*) mit diesem Winkel, dieser Falte, dieser Doppelfalte (*re-pli*) eines Unentscheidbaren zugleich das Bezeichnete (*marque*) und das Zeichen, den bemerkten Ort des Zeichens. Die Schrift, die sich in diesem Augenblick selbst bemerkt (*re-marque*) [...], kann nicht mehr in der Liste der Themen hinzugefügt werden [...], sie muss abgezogen (Höhlung) und hinzugefügt (Relief) werden. Die Höhlung ist die Erhebung, aber der Mangel und der Überschuss können sich nie in der Fülle einer Form oder einer Gleichung, in der aufgehaltene Entsprechung einer Symmetrie oder einer Homologie stabilisieren.“ (Derrida 2009b, 71f.)

Wiederholen wir also noch einmal unsere Aussage: *Schauder ist ein Feld*. Betrachtet man diesen Satz, diese Lexeme, Morpheme, Buchstaben kann man unter anderem ihren materiellen Charakter hervorheben. Also etwa *Druckerschwärze auf Papier*. Jeder Signifikationsprozess muss auf die eine oder andere Weise die Materialität, die materielle Oberfläche des Zeichens voraussetzen. Man könnte, ausgehend von dieser *Materialität des Signifikanten* und letztlich darauf zurückkommend, den Strukturalismus als einen Materialismus verstehen, – eine Auffassung wie sie mehr oder weniger von der Gruppe *Tel Quel*<sup>38</sup> verfolgt wurde.

Indem *Julia Kristeva*, eine der prominentesten Vertreterinnen dieser materialistischen Position, dem *Phallus* ein *Gynäkeion* (eine bewegliche, semiotisch-semantische Mater-Matrix-Materialität) entgegenstellt, rivalisiert sie mit Lacan, – und macht sich gleichzeitig zur Komplizin. Diese Komplizenschaft markiert zugleich gewisse Grenzen

---

<sup>38</sup> *Tel Quel* ist der Name einer kritischen Literatur-Zeitschrift, die von Philippe Sollers, Jean-Edern Hallier und Jean-Pierre Faye gegründet wurde und von 1960 bis 1982 in Paris erschien. In der Übersetzung bedeutet der Name „so wie es ist“, (man sagt *tel quel*, wenn man etwa einen Gebrauchtwagen rein nach Augenschein kauft, ohne Garantie), er lässt sich auch übersetzen mit „diejenige, welche“. Zu der Gruppe der Autoren/innen zählten neben den Herausgebern u. a. Michel Foucault, Jacques Derrida, Roland Barthes, Gérard Genette und Julia Kristeva.

des Strukturalismus. Zur *Materialität des Signifikanten* schreibt etwa Reinold Werner in der Einleitung zu Julia Kristeva: *Die Revolution der poetischen Sprache*: „Denn nur Sprache als Materie begriffen kann zu ihrer Voraussetzung ein Subjekt machen, dessen Präsenz sich durch Gebrochenheit auszeichnet, [...]“ (Kristeva 1978, 13).

Kristeva selbst präzisiert diese Aussage: „[...] ein Wort zur rechten Zeit, richtiges, vereinheitlichtes Sprechen, Weissagung selbst, so wie es die Ahnen wollen; doch der Akt, der in gewissem Maße stets ver-rückt, weil überschreitend ist, markiert durch seine Setzung hindurch zufällige, sich direkt in der Materie abspielende Diskontinuitäten [...]. Das heißt, dass die verbotene Mutter ihre Rechte nicht wirklich verliert: sie kehrt wieder in der Gestalt des Familiengeschlechts, der Ahnenreihe, der Art, die erhalten bleiben, deren Wissen fortleben soll. Das Gesetz dieses Gynäkeion schützt *Igitur*<sup>39</sup> Spiel in den Grüften [...]. [...] so dass, dank dieser Praxis, die Geschichte wieder ihren Antrieb in der »Materie«, den »Blöcken«, den »Würfeln« findet.“ (Kristeva 1978, 224f.). „Insofern kann man sagen, dass der mütterliche Körper das symbolische Gesetz vermittelt, welches die gesellschaftlichen Verhältnisse regelt, und dass dieser Mutterkörper im Zeichen von Destruktion, Aggression und Tod zum Fundament der Auflage wird.“ (Ibid., 38f.).

Der letzte Satz von Julia Kristeva nimmt *in nuce* die Argumentation in *Pouvoirs de l'horreur* (Kristeva 1982) vorweg: Die symmetrische Positionie-

---

<sup>39</sup> *Igitur* ist der Name des Protagonisten aus dem gleichnamigen Gedicht von Stéphane Mallarmé. Für Kristeva ist das Gedicht „[...] ein gewagter Akt der mit dem Verlöschen des Symbolischen spielt.“ (Kristeva 1978, 220). *Igitur* ist „[...] der Wahnsinnige, der die Verbote (vor allem die der Mutter) übertreten hat, [...]“ (Ibid., 221). (Vgl. Mallarmé 2007).

rung des mütterlichen Körpers im Zeichen des *Abjekts*<sup>40</sup> gegenüber dem väterlichen *Phallus* im Zeichen der *Kastration*, wie in Lacan konstruiert. Phallus wie mütterlicher Körper treten jedoch mit dem Anspruch als jeweiliger Signifikant der Signifikanten das symbolische Gesetz begründen und vermitteln zu wollen in eine Rivalität. Gerade in diesem Begründungsanspruch der Macht zeigt sich aber auch die uneingestandene Komplizenschaft:

„Man darf zum Beispiel nicht versuchen, (die) *chora*<sup>41</sup> mit der Mutter zu *identifizieren* – wenn anders man nicht erneut dem eine Eigenheit oder Eigentlichkeit verleihen will, was als vorgängige quasi-metaphorische Bedingung einer jeden nicht selbst noch eigen(tlich) sein kann. Ebenso wenig darf das, was sich als Mutter denken lässt, in Opposition zum Vater gedacht werden – aus denselben Gründen, aus denen die Schrift der Stimme nicht entgegengesetzt werden konnte [...]. [...], vielmehr, dass jenes, was man stets unter dem »Vater« (ja unter der »Macht«) verstanden hat, erst ausgehend von einer Vorgängigkeit konstituiert wird, die »Mutter« einzig unter der Bedingung genannt werden darf, dass man sie nicht mit

---

<sup>40</sup> *Abiecto* (lat.): abwerfen, wegwerfen, hinwerfen, erniedrigen; *abjectus* (lat.): gemein, verächtlich, niedrig; *Abjection* (fr.): Abscheu, Verworfenheit, Schande. Das *abject* bei Kristeva kann gleichgesetzt werden mit dem, was in einem ursprünglichen Prozess, d. h. vor der Urverdrängung, zwar mit der Mutter identifiziert, aber verworfen wurde. Da dieser Prozess der Symbolisierung und damit der Subjektwerdung vorausgeht, kann das *abject* keinen Objektcharakter aufweisen, sondern fungiert in der psychischen Struktur als Pseudo-Objekt. In einem Prozess der Nachträglichkeit tritt es dann hervor, wenn die Urverdrängung aufbricht (*was Mutter war, wird abject*). In dieser Funktion kann es alles repräsentieren, was mit Aversion, Ekel, Fremdheit, Horror und Tod in Verbindung steht, einschließlich Phobien vor Spinnen oder Ekel vor der Haut der Milch.

<sup>41</sup> Kristeva betont bei der *Chora* im Anschluss an Timaios 49a-52d (vgl. Platon 1994) die Aspekte der *Amme* und des *Gefäßes*, die sich auch bei Platon finden. Für sie geht es bei der *Chora* um eine kinetische Funktionalität, um präödiopale, sogenannte „semiotische“ Funktionen, um Energieabfuhr, die den Körper (des werdenden Subjekts) im Verhältnis zur Mutter binden und orientieren, – Mutter gedacht als vorgängiges Prinzip der Mater/Materie. (Vgl. Kristeva 1978, 38f.). *Chora – triton genos* – interpretiert Derrida als dritte Gattung, drittes Geschlecht, weder sinnlich noch intelligibel, in einer „Kippbewegung“ zwischen Logik der Ausschließung und Logik der Teilhabe, unter dem Gesichtspunkt einer Aporie der ursprünglichen Einschreibung, der Verwehrung einer Form der Anwesenheit bzw. Anwesenheit der Form sowie einer Nähe zu einem Denken des Spur. (Vgl. Derrida 2005a, 12, 81). „[...] die *khora* [...] erzeugt nicht die sinnlichen Formen, die sich in ihr einschreiben [...]“ (Derrida 2006g, 74).



dem geläufigen Begriff der Mutter verwechselt.“  
(Bennington/Derrida 1994, 216f.).

Die These von der Materialität des Signifikanten hat jedoch ihre Grenzen. Denn man kommt nicht umhin anzuerkennen, dass eine Wiedererkennung des Zeichens sich nicht ausschließlich auf eine materielle Oberfläche stützen kann, da jede Wiederholung des Zeichens stets mit einer – und sei es noch so geringen – Variation des Akzents, der Betonung, der graphischen Gestalt oder dem Ort der Einschreibung einhergeht. Die Möglichkeit der Wiedererkennung muss also an eine Idealität gebunden sein, die „[...] den geläufigen Begriff des »sinnlichen Signifikanten« im Prinzip ad absurdum führt.“ (Derrida 1983, 22). Denn auch diese Idealität des Zeichens ist nicht im Sinne einer Identität mit sich selbst zu verstehen, sondern steht unter der Bedingung der von Saussure formulierten Differenz. Diese Differenz hätte nicht zwischen Termini zu vermitteln, die ihre Bestimmung irgendeiner vorgängigen Ordnung verdanken, sondern ermöglicht gerade eine solche Begrifflichkeit, ohne jedoch selbst wieder in einer sinnlichen oder intelligiblen Ordnung fassbar zu sein: „Die *différance* ist nicht. Sie ist kein gegenwärtiges Seiendes, [...]“ (Derrida 2004b, 138). Denn das Spiel der Differenzen entzieht sich dem Blick und dem Gehör (vgl. Derrida 2004b, 113) und lässt sich nicht als Einheit eines Begriffs und eines Lautes vergegenwärtigen (vgl. Derrida 2004b, 123), sondern nur als graphematische Spur remarkieren, die nicht nur in der Schrift wirksam ist, sondern ebenso in der Stimme. Wenn man aber von daher der Ausdruckssubstanz Stimme nicht länger ein Privileg vor der Ausdruckssubstanz Schrift einräumen kann, steht damit der die Metaphysik beherrschende Phonozentrismus auf dem Spiel, das Sich-in-der-Stimme-selbst-Vernehmen.

„Die Geschichte der Metaphysik ist das absolute  
Sich-Sprechen-hören wollen.“ (Derrida 2003a,  
138).

Ausgehend von der allgemeinen Bestimmung eines Zeichens, dass es die Sache selbst in ihrer Abwesenheit vertritt, muss das Zeichen durch alle Kontexte hindurch wiederholbar sein, um zu funktionieren. Wiederholungen gibt es einerseits nur als diskrete, sie wirken als solche nur durch den Zwischenraum, der sie auseinanderhält. (Vgl. Derrida 1976c, 309). Bei jeder Wiederholung muss es andererseits eine gewisse Selbstidentität einer signifikanten Form geben, sonst wäre kein Wiedererkennen möglich. Paradoxerweise wird aber gerade diese Einheit der signifikanten Form einzig durch die Spaltung und Ablösung des Zeichens von sich selbst in der *Iterabilität* er-

möglich. Allein die Möglichkeit in Abwesenheit eines Referenten, eines bestimmten Signifikats, einer aktuellen Bedeutungsintention, eines Senders oder Empfängers zu funktionieren, macht aus allen Zeichen – auch den phonetischen – *Grapheme* im Sinne einer *réstance*, also eines veränderten Zurückbleibens differenzieller Zeichen. „Sie müssen sich verdoppeln, um zu werden, was sie gewesen sind.“ (Rheinberger 2005, 27). Mit anderen Worten: die *Iterabilität* macht sie zu einer Spur. Eine solche Spur ist niemals anwesend, kann also nicht zu Tage treten, und ist zugleich von jeder vorgeblichen Produktion oder jedem Ursprung abgeschnitten. Es gibt keine bewusste Spur, die Sprache der Anwesenheit oder der Abwesenheit, der metaphysische Diskurs der Phänomenologie ist ihr inadäquat. (Vgl. Derrida 2004c, 137). Der Verlust der Spur wird jedoch in einem *Text* in Gestalt des Anwesens und des Eigenen als Effekt der Schrift verzögert und bewahrt, und ebenso die Merkmale des Verlorenen, Zurückgehaltenen, beiseite Gelegten. (Vgl. Derrida 2004c, 142f.). Die Spur kann sich nur in ihrem eigenen Auslöschen ereignen. (Vgl. Bennington/Derrida 1994, 84).

„Die Ursprungslosigkeit ist es die ursprünglich ist.“ (Derrida 1976c, 312).

Es deutet sich damit auch eine Bewegung an, die Derrida *Ökonomie des Todes* nennt. (Vgl. u. a. Derrida 2004c, 112). Die allgemeine Iterabilität, der sich das Zeichen wesentlich verdankt, eröffnet nicht nur die ursprüngliche Möglichkeit jeder Repräsentation, sie bleibt auch gegenüber dem faktischen Tod des Schreibenden und Lesenden, Sprechenden und Hörenden gleichgültig: „Ob ich tot oder lebendig, ein Mensch oder ein Roboter bin – das ist ein für die Bedeutung, selbst für die einer Aussage wie »ich bin«, vollkommen gleichgültiges Faktum.“ (Bennington/Derrida 1994, 119). Die *différance*, der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen, welcher der Name Ursprung nicht mehr zukommt (vgl. Derrida 2004c, 123), verabschiedet sich damit auch von einer Philosophie des Bewusstseins im Sinne einer Idealität des unendlichen Fortschritts, wie sie etwa durch Husserl vertreten wird. Im Sinne des klassischen Wahrheitsbegriffs sollen dabei alle bloß anzeigenden Elemente der Sprache durch vernünftige, objektive, unendliche und unsterbliche Ausdrücke bzw. Begriffe ersetzt werden. Die allgemeine Iterabilität, die gegenüber dem Faktum des Lebens und des Todes gleichgültig bleibt, verweist jedoch Bewusstsein oder Subjekt auf die Position einer irreduziblen Endlichkeit. Die wesentliche Orientierung der Philosophie auf die Wahrheit wäre also eine Fiktion, bei der die Falschheit der Aussage „ich bin unsterblich“ für die Wahrheit ausgegeben wird. (Vgl. Bennington/Derrida 1994, 78).

„Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, dass auch und gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt.“ (Heidegger 1969, 11).

In der Bewegung der Bedeutung bewirkt die *différance*, dass sich jedes sogenannte „gegenwärtige“ Element stets auf eine sogenannte Zukunft und eine sogenannte Vergangenheit beziehen muss, also auf etwas, was es selbst nicht ist, von dem es durch einen Intervall getrennt ist, damit es es selbst sei. Dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muss diese Gegenwart also gleichzeitig in sich selbst trennen, und scheidet so mit der Gegenwart alles, was man von ihr aus in der „Evidenz einer Anwesenheit“ denken kann: Seiendes, Subjekt, Substanz usw. (Vgl. Derrida 2004c, 125f.). Vereinfacht gesagt zeugt also die *différance* von einer „fundamentalen Simultaneität des Ungleichzeitigen in jeder sprachlichen Äußerung.“ (Quadflieg 2007, 151). Dieses dynamische, sich konstituierende, sich teilende Intervall in der Bewegung der *différance* nennt Derrida *Verräumlichen*, also das Raum-Werden der Zeit oder das Zeit-Werden des Raumes.

„Ein Text beruhigt sich niemals in der Einheit eines zuletzt (wieder)gefundenen Sinns.“ (Bennington/Derrida 1994, 64).

*Schauer ist ein Feld*: Aussagen sind also möglich in Abwesenheit eines lebendigen Senders oder Empfängers, eines Referenten, eines Signifikats, einer Bedeutungsintention oder einer objektiven Bedeutung, – sogar in Abwesenheit dessen, was man gewöhnlich Sinn nennt. (Vgl. Derrida 2004b). Doch was heißt Abwesenheit eines gewöhnlichen Sinns? Der Satz *Schauer ist grün* würde in einem anderen Kontext – etwa einem Gedicht – durchaus funktionieren. *Schauer ist Abrakadabra* würde immer noch als Beispiel für einen unsinnigen Satz Sinn machen. (Vgl. Derrida 2003a, 123).

Mit dem Satz *Schauer ist ein Feld* hatte also dieser Text begonnen. „Mit dem Wort mit beginnt also dieser Text / Dessen erste Zeile die Wahrheit sagt [...]“<sup>42</sup> „Ähneln die Proposition des ersten Satzes derjenigen des zweiten? Wird das Spiel der Zeichen beliebig? Dass es keinen voraussetzungslosen, reinen oder absoluten Anfang gibt, heißt noch nicht, dass der Ausgangspunkt belie-

---

<sup>42</sup> Nach einem Gedicht von Francis Ponge; zitiert in: Bennington/Derrida 1994, 27f.

big sein kann. Man muss zumindest eine Garantie auf eine wahre Grundlegung in Aussicht stellen. Wir mussten mit etwas anfangen. Wir wollten einen Horizont freilegen, ein Feld abstecken, oder dafür wenigstens den Boden bereiten. *Wie man einen Anfang in der Wissenschaft macht*, hat Hegel gezeigt: Er kann nicht wie *aus der Pistole* (Hegel 1970b, 65f.) kommen. Man kann mit Nichts beginnen, man kann mit *Etwas* beginnen, man kann mit *Gott* beginnen, mit dem *Sein*, mit der *unmittelbaren Gewissheit*, mit einfachsten oder kleinsten *Elementen* oder Bausteinen, *Atomen* etwa oder *Morphemen*. Man kann auch einen zeitlichen Anfang machen, mit einer *Kosmogonie*, einer *Theogonie* oder einem *Urknall*. Aber immer muss schon etwas stattgefunden haben, immer wird es ein Werden, ein Vermittelndes geben müssen, wird es etwas davor gegeben haben und etwas danach geben müssen. *Dynamisches Raum-Zeit-Kontinuum*, *reines Dieses*, *Veräumlichung und Verzeitlichung*, *cogito*, *Nullmenge*, *Urgrund*, *Identität von Identität und Nicht-Identität*, *alpha und omega*, *Aleph*, *creatio ex nihilo*. Immer wird man von Vorannahmen ausgehen müssen, die in der Retrospektive zu beweisen sein sollen. Auf dem *Weg der Verzweiflung*. (Vgl. Hegel 1970a, 72). Im Kreis. Oder in einem Versprechen. Vielleicht ist der Ausgangspunkt mit einer gewissen Notwendigkeit kontingent. Wenn er immer schon gegeben wäre, von welcher Art wäre diese Gabe?

In *Zeit und Sein* (Heidegger 1969) erweist sich die Frage nach dem Sein letztlich als die Frage nach der Gabe: „Es gibt das Sein, aber dieses »es gibt«, das nichts gibt, das ein Gegenwärtiges sein oder sich in ein Gegenwärtiges versammeln könnte, es (ver-)heißt wie ein Versprechen, es heißt Versprechen, Verpflichtung, Einladung [...]“ (Derrida 2005c, 192).

Und wären wir dann nicht auf einen Dialog verpflichtet, in der Verantwortung auf eine Art Frage, eine Art *Komm, das vom anderen kommt*? Diese Fragen und „[...] diese Arbeit muss auch die Gestalt einer Trauerarbeit annehmen.“ (Bennington/Derrida 1994, 64). Trauerarbeit als philosophische Tätigkeit *par excellence*. (Vgl. *ibid.*, 140). Kein *Schauder* ohne Trauer also. Vielleicht erklärt sich so, dass mit einem *Schauder* auch Tränen kommen können.

„Diese Endlichkeit ist eine Herausforderung für jede Totalisierung und überweist uns an eine Szene der Allegorie, an eine Fiktion der Prosopopöie,

mit anderen Worten an Tropologien der Trauer [...].“ (Derrida 2005c, 50).

Es hatte schon alles begonnen, jeder der verwendeten Worte oder Begriffe war von seiner Geschichte, seiner Verwendung, seinem Duktus, seinen Kontexten, Transformationen, Markierungen gezeichnet, verkettet, geprägt, hypertrophiert, ausgefüllt, pervertiert, entleert, infiziert oder gespurt, – und jedes Zeichen hatte nur in der Wiederholung zum funktionierenden Zeichen werden können und hatte in dieser Wiederholung oder Iteration niemals mit sich identisch bleiben können.

„[...] es ist sinnlos, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.“ (Derrida 1976b, 425).

*Schauder ist ein Feld.* Könnten wir eine Seite der Relation, der Gleichung, der Proposition kürzen, gibt es eine *Mitternachtsformel* der Prädikation? Wir könnten zum Beispiel das „ist“ streichen, weglassen, endgültig vergessen, ungeschehen machen, in einer bekannten Geste auskreuzen: „Ist“ ist nicht, soll nicht sein. Wir könnten so die Kopula entziehen, sie supplementieren, genau genommen in einem Zug, den man de-ontologisch nennen könnte, einen Entzug machen: *Schauder Feld.* Wir könnten es auch so schreiben: *Schauder: Feld.* Wir könnten einen Imperativ daraus machen: *Schauder: Feld!* In jedem Fall wäre zwischen einer konstativen und einer performativen Aussage nicht mehr klar zu unterscheiden. Wir könnten die Form allerdings auch einem kreationistischen Performativ angleichen: *Es werde Licht! – Es werde Schauder!* Wir könnten es auch so schreiben: *SCHAUDER WERDE!* Oder so:

*SCHAUDERE!*

Diese Spielereien haben uns fast beiläufig in die Nähe einer Anrufung, einer gebietenden Stimme, einer Unmittelbarkeit des Erschrecken-könnens, eines *Tremendum und Faszinosum* (vgl.

Otto 1936) gebracht. Ein *Schauer* müsste vielleicht, – in einer Terminologie der Präsenz, in die wir hier gezwungen sind immer wieder zurückzufallen –, um physisch auf, unter oder in der Haut eine Gänsehaut auszulösen oder durch eine solche äußerlich in Erscheinung zu treten, gegen einen gewissen Widerstand eine Reizschwelle überwinden, um uns auf diese Weise aus der Position des Schreibens/Lesens herauszureißen in eine Position des Erschauerns. Was vielleicht nicht ohne ein gewisses Überraschungsmoment möglich wäre.

„Einen Gottes-schrecken werde ich vor dir hersenden und alle Völker unter die du kommst in Verwirrung bringen.“ (2. Mos. 23,27; zitiert nach: Otto 1936, 15).

Ein solches Begehren nach einer „unmittelbaren“, „lebendigen“, „originären“, „authentischen“, „spontanen“ oder „evidenten“ „Erfüllung“ einer Präsenz wird sich nicht tilgen lassen. Es liegt darin das Versprechen eines kommenden Spektakels schlechthin. In jeder „Echtzeit“, jedem „Nervenzitzel“, „Sport-Event“, „Erlebnis-Einkauf“, „Ereignis des Jahres“, „Life-Auftritt“ oder „Gänsehautpur-Versprechen“ wird versucht, den kommenden Augenblick als den unmittelbar bevorstehenden auszubeuten, indem gleichzeitig ein permanenter Erregungszustand inszeniert, ein *Affekt-Artefakt* produziert wird. Eine *unsublimierte Vorlust* (vgl. Horkheimer/Adorno 1968, 166) wird nicht zu einem Recht auf Erfüllung kommen. Aber was, wenn jede Lust, gleich welcher Art, *immerwährend* auf einen Aufschub hinausliefere?

„Immerwährend betrügt die Kulturindustrie ihre Konsumenten um das, was sie verspricht.“ (Horkheimer/Adorno 1968, 166).

Eine Garantie, dass es bei jenen Aufforderungen, Imperativen, Verführungen und Versprechen zu einer Erfüllung kommt, wird nicht gegeben, weil sie nicht gegeben werden kann. Wir können uns deshalb nicht aus der Position des Schreibens/Lesens herausreißen in eine Position des Erschauerns, weil wir niemals in dem, was Derrida „Buch“ nennt, eingeschlossen waren. Wahrscheinlich kommt auch deshalb niemand auf die Idee eine solche „Garantie“ einzuklagen. Vielleicht könnte man aus der *Vorgängigkeit des anderen* einen gewissen Anspruch auf *affektive Zuwendung* (vgl. Lévinas 2002) ableiten, aus der Idee der *Gerechtigkeit* oder der *Gabe* (vgl. Derrida 1993), aber einen Rechtsanspruch kann es dabei nicht geben. Übrigens ebenso wenig wie einen „Tatbestand“. Das Begehren nimmt vielmehr die Form eines endlosen Aufschubs an, bei dem

sich das *object petit a* (Lacan), Ursache zugleich und Objekt des Begehrens, immer wieder metamorphotisch verschiebt. Wenn Lacan sagt, dass „das Begehren des Menschen das Begehren des Andern ist“ (Lacan 1986a, 220), ist darunter auch diese Substitution zu verstehen.

„Ich habe bei Gelegenheit zu sagen versucht, was der Affekt nicht ist. Er ist nicht das in seiner Unmittelbarkeit gegebene Sein und auch nicht das Subjekt in seiner rohen Form. Er ist keineswegs protopathisch.<sup>43</sup> [...]. Umgekehrt habe ich über den Affekt gesagt, dass er nicht verdrängt sei. Das sagt Freud genauso wie ich. Er ist aus seinen Vertäuerungen gerissen, er driftet ab. Man findet ihn verschoben, verrückt, verkehrt und verwandelt (*métabolisé*) wieder, nur verdrängt ist er nicht. Verdrängt sind die Signifikanten, die ihn vertäuen.“ (Lacan 2010, 25).

Dieser Befund entspricht der Annahme einer hochgradigen Flexibilität der libidinösen Komponenten, die „[...] in großem Ausmaße vikariierend füreinander eintreten und leicht ihre Objekte wechseln können.“ (Freud 2000n, 89). Das Begehren wird auf dem Weg zur (unmöglichen) Befriedigung von seinem ursprünglichen, unbewussten Triebziel abgedrängt, pendelt hin und her zwischen Lust- und Realitätsprinzip, prozessiert zwischen bewusster Lust, unbewusster Unlust, unbewusster Lust und bewusster Unlust. (Vgl. Freud 2000b, 220; 2000l, 136f.). Ist vielleicht Lust als unterschiedene/aufgeschobene Unlust zu verstehen, Unlust als unterschiedene/aufgeschobene Lust? Eine „Potenzialität“, die ihren Ursprung im Begehren nach der Sensation hat, scheint also eine „Aktualität“ zu beherrschen, die sich nirgends in einer Präsenz wiederfindet. Mit anderen Worten, eine supplementäre Differenz vertritt die Gegenwärtigkeit in ihrem originären Sich-selbstfehlen. (Vgl. Derrida 2003a, 118). Das Versprechen einer kommenden Präsenz kann dabei stets auch die Form einer apokalyptischen Prophezeiung annehmen, als die Verkündigung einer Offenbarung oder die einer schauderhaften Katastrophe. (Vgl. Derrida 1985).

---

<sup>43</sup> Obwohl sich sowohl Lacan als auch Kristeva bei der Bestimmung von Affekten auf Freud berufen, sind die Diskrepanzen zwischen beiden kaum irgendwo deutlicher auszumachen als auf diesem Feld. Insbesondere Kristevas Versuch, das sogenannte „Semiotische“ als getrennt vom Symbolischen – als verdrängte „protopathische“ bzw. „rohe Form“ – einzuführen, ermöglicht ihr zwar einen Subjektbegriff unter den Bedingungen der Entfremdung aufrecht zu erhalten, jedoch um den Preis einer erneuten Substanzialisierung: „[...] es handelt sich um verdrängte Reste, die nicht in das Symbolische eingegangen sind, um das, was Freud als »affektiv« bezeichnet: Trieb- und Körperbasen aus der konkreten Geschichte des konkreten (biologischen, familialen, gesellschaftlichen) Subjekts.“ (Kristeva 1978, 168).

„[...] es gibt keine Erfahrung reiner Gegenwart, nur Ketten differenzieller Zeichen [...].“ (Derrida 2004b, 85).

Wir können versuchsweise nach dem Entzug der Kopula zusätzlich das Prädikat entziehen. Ein S, kein p: *Schauder*. Wäre das Wort *Schauder* damit ein leerer Gegenstand eines Begriffs (*nihil privativum*), ein leerer Begriff ohne Gegenstand (*ens rationis*), eine Fiktion, also eine leere Anschauung ohne Gegenstand (*ens imaginarium*), oder ein leerer Gegenstand ohne Begriff (*nihil negativum*)? Für Hegel wäre der *Schauder* so bloß „[...] der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begriffslose Eins bezeichnet [...]. Wenn auch von diesem Subjekte spekulative Wahrheiten gesagt werden, so entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als Subjekt vorhanden ist, und sie bekommen durch diesen Umstand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit.“ (Hegel 1970a, 62).

Die Bedeutung von Wörtern und/oder Sätzen kann man primär an die Syntax, die Semantik oder die Pragmatik koppeln. Man kann sich dabei an einem synchronen oder einem diachronen Modell orientieren. Man kann dazu bevorzugt die Wahrheitsbedingungen (Wittgenstein I, Frege, Davidson), die Verifikationsbedingungen (Carnap) oder den Gebrauch in der Sprache (Wittgenstein II) untersuchen. Man kann prinzipiell von einer Ikonizität (Peirce) oder einer Arbitrarität (Saussure) ausgehen. Es werden externalistische Theorien der Bedeutung vertreten (Davidson, Dummett, Kripke). Letzterer stellt sich Eigennamen wie an einen Gegenstand angebrachte Etiketten vor, die durch eine Art Taufakt entstehen. Eine externalistische Theorie der Bedeutung vertritt auch Putnam II, der davon überzeugt ist, dass die Generierung von Bedeutung gerade nicht im Kopf stattfindet. Charakteristisch für die *Philosophie des Geistes* ist hingegen, dass Bedeutung in mentalen Zuständen gesucht wird (Searle, von Kutschera, Dennett, Chalmers, Damasio). Morris und Mead wollen die



Bedeutung durch den Gebrauch von Sprachzeichen nach einem behavioristischen Reiz-Reaktions-Schema erklären, Quine mit einem holistischen Netz von Erfahrungssätzen und Habermas als Sprechakte auf Grundlage einer Universalpragmatik. In den Bedeutungstheorien von Frege und Russell werden Namen als Synonyme von Kennzeichnungen angesehen, bei Searle als Bündel von Kennzeichnungen und bei Kripke als starre Designatoren. Für Frege gilt: „Jeder Behauptungssatz, in dem es auf die Bedeutung der Wörter ankommt, ist also als Eigenname aufzufassen, und zwar ist seine Bedeutung, falls sie vorhanden ist, entweder das Wahre oder das Falsche.“ (Frege 2008, 30). Sätze sollen also, laut Frege, als Eigennamen von Propositionen fungieren und diese sollen jeweils einen Referenten zum Gegenstand haben, der entweder als „das Wahre“ oder „das Falsche“ bezeichnet wird. Frege markiert damit vielleicht einen der konsequentesten Versuche, über den Eigennamen einen Referenten, ein Text-Außerhalb, eine Opposition von wahr und falsch, einen Logozentrismus des „Buches“ gegen die „Schrift“ zu retten. Er stützt sich dabei auf die scheinbare Evidenz, dass genau *diese* singuläre Person, *dieser* singuläre Gegenstand auf die bzw. den gezeigt werden kann und die bzw. der unter das in der Kennzeichnung enthaltene Prädikat fällt, auch wirklich existieren muss. Davidson schließlich meint, dass man die Bedeutung von Äußerungen nicht anhand einzelner Begriffe festmachen kann, sondern nur durch eine ganzheitliche Theorie, eine Auffassung, die ihn – mit einigem Vorbehalt – in die Nähe von Jacques Derrida bringt.

Könnten wir vielleicht behaupten, – angelehnt an Freges Logik –, *Schauder* als Gattungsname

ließe sich letztlich auf einen Eigennamen reduzieren, um an diesem *Prototyp der Sprache* (vgl. Bennington/Derrida 1994, 113) so etwas wie ein regulatives Ideal einer eigentlichen Benennung zu demonstrieren? Um es kurz zu machen: Selbst wenn man sich einen solchen *Schauer* als konkretes Individuelles vorstellen könnte, kann der Eigenname eigentlich kein Name des Eigenen mehr sein:

Denn „[...] es gibt keinen Eigennamen. Auch das, was durch den Gattungsnamen [...] »Eigennamen« bezeichnet wird, muss durchaus innerhalb eines Systems von Differenzen funktionieren: dieser oder jener Eigenname bezeichnet (eher als ein anderer) dieses oder jenes Individuum (eher als ein anderes) und wird folglich innerhalb einer sei es auch nur zweigliedrigen Klassifikation [...] von der Spur jener anderen markiert. Mit den Eigennamen sind wir bereits in die Schrift eingetreten. [...]. Der Eigenname tilgt das Eigene und die Eigentlichkeit, die er verspricht.“ (Bennington/Derrida 1994, 114f.).

Einen eigentlichen Eigennamen, der den differenziellen Verweisungen und Wiederholungen entgegen sollte, könnte es nur ein einziges Mal geben. Ein wahrhaft einziger Name wäre allerdings kein Name mehr, sondern ein Vokativ, – nicht nach dem Muster: *Schauer!* –, sondern ein absoluter Vokativ. Doch selbst der einzig mögliche Name dafür – Gott – wäre wieder in die Differenzen eingeschrieben, im Sinne einer Ur-schrift, bei der man mit jedem Zug gewinnt und verliert:

„Benennen, die Namen geben, die es unter Umständen untersagt ist auszusprechen,<sup>44</sup> das ist die ursprüngliche Gewalt der Sprache, die darin besteht, den absoluten Vokativ in eine Differenz einzuschreiben, zu ordnen, zu suspendieren. Das Einzige *im* System zu denken, es in das System einzuschreiben, das ist die Geste der Ur-Schrift: Ur-Gewalt, Verlust des Eigentlichen, der absoluten Nähe, der Selbstpräsenz, in Wahrheit aber Verlust dessen, was nie stattgehabt hat, einer Selbstpräsenz, die nie gegeben war, sondern erträumt und immer schon entzweit, wiederholt, unfähig, anders als in ihrem eigenen Verschwinden in Erscheinung zu treten.“ (Derrida 1983, 197).

Nehmen wir die oben angeführten Möglichkeiten der Negativität noch einmal auf, indem wir sagen: *Schauer ist ein leeres Feld*. Damit haben wir vielleicht wenig gesagt, doch nach Saussure kann sich die Sprache „[...] begnügen mit der Gegenüberstellung von Etwas mit Nichts; [...]“

---

<sup>44</sup> Derrida bezieht sich dabei auf den Begriff des Eigennamens, wie ihn Lévi-Strauss in *Traurige Tropen* (vgl. Lévi-Strauss 1978) gebraucht, und speziell auf die Verbote der *Nambikwara* bestimmte Gattungsnamen auszusprechen.

(Saussure 2001, 103). Und für Deleuze kann es keine *Struktur* geben ohne dieses leere Feld, „[...] das zugleich Wort und Objekt ist [...], seine eigene Metapher und seine eigene Metonymie.“ Er nennt das leere Feld auch „Objekt = x, Rätselobjekt oder großes Mobile“ (Deleuze 1992, 41-45) und führt als Beispiel für ein solches *Objekt = x* das *Mana* an, diesen „flottierenden Signifikanten.“ (Lévi-Strauss 1974, 39):

„Gewiss ist in jeder Strukturordnung das *Objekt = x* keineswegs ein Unerkennbares, ein reines Unbestimmtes; es ist vollkommen bestimmbar, selbst in seinen Verschiebungen und durch die Verschiebungsweise, die es charakterisiert. Es ist nur einfach nicht zuweisbar; das heißt, es ist nicht auf einen Platz fixierbar, als eine Gattung oder Art identifizierbar. Weil es nämlich selbst die äußerste Gattung der Struktur oder seinen totalen Platz konstituiert: es hat also nur Identität, um sich dieser Identität zu entziehen, und einen Platz, um sich im Verhältnis zu jedem Platz zu verschieben.“ (Deleuze 1992, 51).

Weil es als Signifikant selbst vollkommen leer bleibt, d. h. ihm kein Signifikat zugeordnet werden kann, und es auch keinen festen Ort einnimmt, ist das *Objekt = x* in der Lage, sich im Verhältnis zu sich selbst zu verschieben, so in der Struktur zu zirkulieren, und darüber allen anderen Signifikanten ihre Plätze zuzuweisen. Die Konstruktion eines solchen leeren Feldes hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der aus der Mengenlehre bekannten Nullmenge, mit der Bedeutung des Phallus als »imaginäre« Zahl (*Wurzel aus - 1*) (vgl. Žižek 2010, 512), vielleicht auch mit dem Platz Gottes einer negativen Theologie. Für Foucault eröffnet das leere Feld die „[...] Entfaltung eines Raums, in dem es [...] möglich ist zu denken.“ (Foucault 1974, 412). Ein leeres Feld hat vielleicht auch eine gewisse Ähnlichkeit mit der Wirkung eines Flashmobs auf uneingeweihte Zuschauer, als ein wie durch Geisterhand gesteuertes Arrangement. (Die Frage nach dem Zusammenhang von virtuellen Netzen mit dem Geisterhaften, Gespenstischen, dem Spuk taucht hier auf). Das *Objekt = x* könnte also auf diese Weise Ereignisse simulieren. Doch: „Die Strukturen sind unbewusst, da sie notwendig von ihren Produkten oder Auswirkungen verdeckt werden.“ (Deleuze 1992, 33). Diese *leere Feld Objekt = x* fungiert für Deleuze nicht als letzte Antwort einer Transgression, sondern vielmehr als „Ort einer Frage, eines »Gesuchten«.“ (Deleuze 1992, 50).

„Strenght is vanity and time is illusion  
I feel you breathin', the rest is confusion  
Your skin touches mine, what else to explain  
I am the hunter of invisible game“

(Bruce Springsteen: *High Hopes*, 2014)

Doch vielleicht müssen wir uns auf der Suche nach dem Sinn von *Schauder* auf eine Art Phantomjagd begeben, vielleicht hat er sein Feld gerade dort, wo man es nicht vermutet. Vielleicht müssen wir das leere Feld, das *Objekt = x* befragen, wie es Lacan konstruiert, also den *Phallus* ( $\Phi$ ) (vgl. Lacan 1975a): in seiner Nachbarschaft zum *Mana* (vgl. Lévi-Strauss 1974), zum *Simulakrum* (vgl. Baudrillard 1982), zum *blinden Fleck* (vgl. Sollers 2005), zum *Platz des Königs* (vgl. Foucault 1974) sowie einer ganzen Reihe ähnlicher *Objekte = x*, *Rätselobjekte* oder *großen Mobilis* in strukturalistischen Diskursen. (Vgl. Deleuze 1992, 42). Eine Struktur, sei sie linguistisch, familiär, ökonomisch oder sexuell, wird erstens durch symbolische Grundelemente bestimmt, die in differenzielle Verhältnisse eintreten, – atomisch und über die Linguistik hinausweisend (vgl. Deleuze 1992, 52). Zweitens durch Verteilung besonderer Punkte, Orte oder Plätze in einem topologischen Raum, die man auffinden muss. Sie müssen diesen differenziellen Verhältnissen entsprechen, und sie sind wichtiger, als das, was sie ausfüllt. Drittens durch gewöhnlich zwei Serien, die in komplexen Beziehungen zueinander stehen. Der Konvergenzpunkt dieser divergenten Serien ist dieses *besondere Objekt* bzw. das *leere Feld*: „Kein Strukturalismus ohne diesen Nullpunkt.“ (Deleuze 1992, 45). Die (symbolischen) differenziellen Verschiebungen innerhalb der Glieder der Serien und zwischen ihnen hindern die Serien daran, sich gegenseitig nur (imaginär) zu spiegeln. Metonymien und Metaphern gelten dabei als wesentliche (symbolische) strukturelle Faktoren. Innerhalb dieser Struktur kommt nun dem Register des Symbolischen die differenzierende Rolle zu, dem Imaginären die reflektierende, verdoppelnde und dem Realen die Rolle des Unverfügbaren, „[...] das, was sich immer an derselben Stelle wiederfindet.“ (Lacan 1996a, 87).

Im Realen gibt es nur Relationen zwischen autonomen Elementen (Beispiel:  $2+3$ ). Im Imaginären gibt es Relationen zwischen Gliedern ohne spezifizierten Wert, die aber immer einen bestimmten Wert annehmen müssen (Beispiel:  $x+y=R$ ). Im Symbolischen gibt es differenzielle Verhältnisse, d. h. Relationen zwischen Elementen ohne bestimmten Wert, die aber in wechselseitiger Abhängigkeit stehen (Beispiel:  $xdx+ydy=0$ ). (Vgl. Deleuze 1992).

Das *Objekt x* ist dabei immer – wie das Symbolische auch – das Dritte, ist immer im Verhältnis zu

sich selbst und seinem Ursprung verschoben, hat nur Identität, um sich dieser Identität zu entziehen (ist also kein Begriff), entzieht sich ebenso einer Ähnlichkeit mit sich selbst (ist also kein Bild) und hat nur einen – ordinalen – Platz, um sich im Verhältnis zu jedem Platz zu verschieben (ist also nichts Reales). Um durch die wechselnden Verhältnisse zirkulieren zu können, muss dieses Objekt also vollkommen leer sein. Strukturen existieren niemals rein, sind weder phänomenal, fiktiv, real oder möglich, da sie von ihren eigenen Effekten verdeckt werden, sind sie notwendig unbewusst. (Vgl. Deleuze 1992, 33). Das Unbewusste ist in diesem Sinne immer leer, da es einzig in den strukturalen Gesetzen besteht, die es den Repräsentationen und Wünschen aufrichtigt. Man kann die Strukturen also immer nur von ihren Effekten her lesen. Sie sind am ehesten als *Virtualität von Koexistenz* zu betrachten, die den Wesen, Gegenständen oder Werken vorgängig ist. Da das Symbolische „tiefer reicht“ (vgl. *ibid.*, 13) als das Reale oder das Imaginäre, versteht es sich, dass ein symbolisches Erfüllen jedem sekundären Erfüllen oder Einnehmen von Plätzen durch reale Entitäten vorausgeht. Entgegen dem üblichen Sprachgebrauch ist unter dem Wort „Symbol“ kein sinnlich wahrnehmbarer oder vorstellbarer Bedeutungsträger (Lebewesen, Ding, Handlung, Vorgang) zu verstehen, sondern das Symbolische stellt eine dritte Ordnung dar, die von traditionellen Theorien nicht erfasst wird. Die Elemente des Symbolischen beziehen sich – wie erwähnt – weder auf eine präexistente Realität noch auf imaginäre bzw. begriffliche Inhalte, sondern gehen einzig aus einer Kombinatorik hervor, die sich der topologischen Stellung dieser Elemente verdankt. Anders gesagt: Diese Elemente haben weder eine äußerliche Bezeichnung noch eine innere Bedeutung, sondern nichts anderes als „[...] einen Sinn, der einzig aus der Stellung hervorgeht.“ (*ibid.*, 15). *Sie sind also selbst nicht bezeichnend*. Eine Struktur kommt nicht ohne Dichotomien aus. Die traditionellen Dichotomien von Noumenon und Phänomenon, Intelligibilität und Sensibilität, empirisch und transzendental usw. werden jedoch, da sie gewöhnlich nur das Reale mit dem Imaginären, das Sein mit dem Bewusstsein usw. in Beziehung setzen, durch das Symbolische überbortet und damit obsolet. Entsprechend ist auch dieses proteusartige *Objekt x* „nur“ als Funktion in Strukturgesetzen anzusehen, als leerer Konvergenzpunkt einer funktionalen Strukturanalogie von – in der Regel – zwei Bereichen. Deshalb ist der Phallus bei Lacan weder als sexuelle Gegebenheit noch als empirische Bestimmung eines Geschlechts zu verstehen, sondern als das symbolische Nicht-Organ, der Signifikant aller Signifikanten, also derjenige Signifikant, der als Nullwert frei flottiert und so allen anderen Signifikanten ihre Plätze zuweist.  $\Phi$ , der Phallus ist also dazu bestimmt, „[...] der Signifikant zu sein, der kein Signifikat hat.“ (Lacan 1986e, 88). Er begründet als leeres Zentrum strukturell die Sexualität, – eine Art Null-Joker. Entsprechend verteilen sich dem Phallus gegenüber die von Männern oder Frauen eingenommenen Plätze ebenso wie die Serien von Bildern und Realitäten. Da der Phallus im Ver-

hältnis zu sich selbst immer verschoben ist, wird er dort gefunden, wo er nicht ist, und ist nicht dort, wo man ihn sucht (etwa in Richtung auf die Mutter). Nur das, was seinen Ort wechseln kann, kann ihn auch verfehlen. Der Phallus ist also immer das, was an seinem Platz fehlt. (Vgl. Deleuze 1992).

Dass etwas im Verhältnis zu sich selbst verschoben sein kann, dort gefunden werden kann, wo es nicht ist, und nicht dort ist, wo man es sucht: vor allem diese paradoxalen Figuren von Anwesenheit und Abwesenheit, Beschleunigung und Verzögerung, Begehren und Täuschung werden wir auf der Spuren des *Schauers* erneut aufnehmen und es unter anderem um das „Gespenst des Augenblicks“ (Derrida 1997c, 73) erweitern müssen. „Spectral“ kann zum Beispiel über seine lateinische Herkunft (*spectare*) die Grenze zwischen dem Sinnlichen und Intelligiblen auf einer Achse von Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit ausspielen und ins Wanken bringen: *spectateur*, *spectroscope*, *speculateur*, *spéculum*, *spéculation*, *spectacle* usw.

„Damit es Spuk gebe, bedarf es einer Rückkehr zum Leib, aber zu einem abstrakteren Leib denn je. Der spektrogene Prozess antwortet also auf eine paradoxe Verleiblichung. Wenn die Idee oder der Gedanke einmal von ihrem Substrat abgelöst sind, zeugt man Gespenster, indem man ihnen einen Leib gibt. Nicht, indem man zu dem lebendigen Leib zurückkehrt, von dem die Ideen oder Gedanken abgezogen sind, sondern indem man diese letzteren in einem anderen, *artefakthaften* Leib inkarniert, in einem *prothetischen* Leib, einem Phantom des Geistes, man könnte fast sagen in einem Phantom des Phantoms [...].“ (Derrida 2004a, 174).

Im *digitalen Grimm* finden sich zum Lemma „Gespenst“ folgende Einträge: „gispanst (ahd.)“, „gespensz“, „Gespinst“, „gespeis in der Bedeutung von »gespuke« (kölnisch)“, „die fleischlichen kispenta“, Gespenst „im Sinne von Verlockung, Verführung auch Blendwerk und Täuschung“, „besonders gern vom Teufel gebraucht“, „ich widersag mihm teuvil und allen sînen zîren und allen sînen gespensten“, „gespenst auch im Sinn von gaukelei“, „das gespenst, wenn einer wâhnt es seie etwas und ist aber nichts“, „Goethe *gebraucht in den na-*

*turwissenschaftlichen Schriften* gespenst für spectrum, scheinbild“, „gespenst kann auch für *abstraction* stehen“, „gespenster citieren, veraltete überlebte einrichtungen [...] wieder beleben wollen“, „schrecken und grauen erregende erscheinung, schreckbild“, „wahngebilde, hirngespinst“, „gespenster sehen, ohne hinreichenden grund schwarz sehen, unheil wittern.“ (Der digitale Grimm 2004a).

Im *Schauder* müsste sich etwas verdoppeln, das in gleicher Weise überraschend, unheimlich, gespenstisch ist, – aber kein Hirngespinst. Das Geschehen müsste in einer Leiblichkeit stattfinden, die aber keine Substanz im Sinne einer bei-sich-seienden Präsenz sein kann. Es müsste einen Spektral-Effekt geben, der zusammen mit der Bedrohlichkeit eine inspirierende Wirkung entfalten kann, – vielleicht indem er die Opposition zwischen der wirklichen Anwesenheit und ihrem anderen außer Kraft setzt. (Vgl. Derrida 2004a, 62). Der *Schauder*, den es, – da es kein Eigenname sein kann –, nur im Plural geben kann, müsste auf eine bestimmte Weise gedacht werden: in dem in das Geflecht von Signifikant und Signifikat, Protention und Retention, An- und Abwesenheit ein Einschnitt vorgenommen wird, von einer Hand die blind ist, da sie immer nur die beiden Seiten eines Gewebes gesehen hat (vgl. Derrida 1988i, 28), in einem *Text* also, der kein absolutes Text-Außerhalb hat. (Vgl. Derrida 1995c, 43).

„Zu behaupten, dass es kein absolutes Text-Außerhalb gibt, heißt nicht, eine ideale Immanenz, die unablässige Wiederherstellung einer Selbstbeziehung der Schrift zu postulieren. Es geht nicht mehr um eine idealistische und theologische Operation, die nach Hegelscher Manier das Draußen des Diskurses, des Logos, des Begriffs, der Idee aussetzt und aufhebt. Der Text *bejaht* das Draußen, markiert die Grenze der spekulativen Operation, dekonstruiert und reduziert alle Prädikate, worüber die Spekulation sich das Draußen aneignet, auf »Effekte«. Wenn es nichts gibt außerhalb des Textes, so impliziert das zusammen mit der Umwandlung des Textbegriffs im allgemeinen, dass dieser eben nicht mehr das abgedichtete Drinnen einer Innerlichkeit oder einer Identität mit sich sei (wiewohl das Motiv des »Draußen um

jeden Preis« mitunter eine beruhigende Rolle spielen kann: ein gewisses Drinnen kann fürchterlich sein), sondern eine andere Anbringung von Effekten der Öffnung und der Schließung.“ (Derrida 1995c, 43).

Deleuze versucht die zirkuläre Tendenz des strukturalen Diskurses, bei dem die Elemente kombinatorisch um ein Zentrum angeordnet werden, das zwar leer, dessen Ränder jedoch bestimmbar wären, dadurch zu entschärfen, dass er das leere Feld als Ort einer Frage formuliert. Eine solche Geste ist legitim, vielleicht notwendig im Sinne eines offenen Systems, sie wirft aber auch für den vorliegende Versuch einer Topologie die Würfel neu aus.<sup>45</sup>

Was wäre zum Beispiel, wenn statt von einem *Feld* von einem *Netz* die Rede wäre? *Schauder ist ein Netz*. Kann mit Netzen oder über Netze heute nicht buchstäblich alles eingefangen werden, ist nicht alles bereits in Netzen verfangen? Zunächst scheint es, dass man diese Frage bejahen muss, selbst wenn diese Dateien hier nicht im Cloud Computing, also einem Web 2.0-Rechner-Netzwerk im onlinebasierten Speicher- und Serverdienst abgespeichert sind.<sup>46</sup> Wir könnten also das Adjektiv *virtuell* zur oben stehenden Liste adjektivischer Merkmale von *Schauder* hinzufügen, und darüber hinaus einige zusätzliche Präfixe (tele-, post-, trans-, sub-, meta- usw.), um den komplexen Transformationen von elektronischen Netzen gerecht zu werden.

„Ja, insofern es [das Zeichen] in seiner Identität als Zeichen [...] auch in Abwesenheit von diesem oder jenem [...] »Subjekt« konstituiert ist, [...] impliziert [dies], dass es keinen Code gibt – Organon der Iterabilität – der strukturell geheim wäre. Die Möglichkeit, die Zeichen (*marques*) zu wiederholen und damit zu identifizieren, ist in jedem Code impliziert, macht aus ihm ein kommunizierbares, übermittelbares, entzifferbares Raster, das für einen Dritten, also für jeden möglichen Benutzer überhaupt, iterierbar [also lesbar] ist.“ (Derrida 2004b, 80).

---

<sup>45</sup> Der *Würfelwurf* bezieht sich auf das Gedicht von Stéphane Mallarmé: *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*. (Vgl. Mallarmé 2007). Im Sinne eines *Kalküls von Zufall und Notwendigkeit* ist dieses Gedicht ein häufig genutztes Motiv bei französischen Denkern der *Postmoderne*. (Vgl. Derrida 1995a).

<sup>46</sup> Eine Feststellung, die streng genommen nur für den Zeitraum vor der Veröffentlichung gelten kann.



Doch hätte die Aussage *Schauder ist ein Netz* wirklich mehr Berechtigung als die Aussage *Schauder ist ein Feld*? Zunächst ist offensichtlich, dass es sich bei *Feld* und bei *Netz* um Metaphern handelt, sodass wir hier erneut auf die Metaphorizität verwiesen sind. Die Metapher gilt allgemein als Trope der Ähnlichkeit, sowohl zwischen Signifikant und Signifikat als auch zwischen zwei Zeichen, von denen das eine das andere bezeichnen soll. (Vgl. Derrida 1995a). Etwas Abstraktes, Unbekanntes soll auf etwas Sinnliches und Bekanntes zurückgeführt, das Unbeseelte soll beseelt werden. (Vgl. Derrida 1995a, 258). Gleichzeitig zielen diese Metaphern auf etwas, das – mit Hilfe von Maschen oder Rainen – eingegrenzt bzw. eingefangen oder, mit anderen Worten, als Begriff diskursiv bestimmt werden soll. In jedem Fall würden diese Begriffsbestimmungen auf einen Kontext verweisen. Wir könnten also versuchen die Vorstellungen, die mit *Netz* in Verbindung gebracht werden können, mit Hilfe eines Konzepts zu präzisieren. Ob wir uns dabei auf das Konzept vom „Baum der Erkenntnis“ (vgl. Maturana/Varela 1987) stützen würden oder auf das Gegenkonzept vom „Rhizom“ (vgl. Deleuze/Guattari 2002) würde nichts daran ändern, dass wir bei diesem Versuch, die uneigentliche Metapher in einem eigentlichen Begriff aufzulösen bzw. aufzuheben, eine erste Metapher gegen eine zweite, und diese gegen eine dritte ausgetauscht und dabei das Ziel einer eigentlichen Bestimmung unentwegt verschoben hätten. Auf diese Weise „[...] eröffnet die Metapher auch die Irrfahrten des Semantischen.“ (Derrida 1995a, 259). Denn es ist abzusehen, dass keine Metaphorologie oder Meta-Metaphorik das Feld der Aussagen je abschließend beherrschen wird. Indem die Metapher sich nicht in irgendeiner Form der Identität, der Eigentlichkeit oder des Eigennamens schließt, entzieht sie sich permanent gegenüber „sich selbst“, tritt also „sich selbst“ gegenüber in eine Differenz und schiebt gleichzeitig einen eigentlichen Sinn, der „unter“ dem „Als-ob“ der Metapher als „ursprüngliche Figur“ liegen soll, permanent auf.

Für Aristoteles ist die Metapher ein zwar untergeordnetes, aber sicheres Erkenntnismittel. Er unterscheidet zwischen „guter“ und „schlechter“ Metapher und versucht darüber hinaus die Metapher aufzuheben. (Vgl. Derrida 1988f). Ausgehend davon erklärt Derrida die Metaphorizität als grundlegend für die Philosophie und die Metaphysik zu einer Tropik, einen metaphorischen Umweg im Entzug des Seins im Hinblick auf Wiederaneignung in der Parusie. (Vgl. Derrida 1988f, 173). Er bündelt diese Überlegungen in seinem aporetischen

schen Konzept vom „Entzug der Metapher“ (*Retrait de la métaphore*). (Vgl. Derrida 1998b; 1988f). Dieser Entzug entspricht in den Epochen der Metaphysik einer *epoché*, einem suspendierenden Sich-Entziehen des Seins. Einerseits werden beim Versuch die Metapher auf ihre Eigentlichkeit zurückzuführen stets neue Metaphern hervorgebracht, andererseits entsteht dabei immer eine Metapher *zuviel*. Denn stets, wenn eine der begründenden Tropen der Metaphysik versucht, als Metapher der Metaphern die Ganzheit des Feldes zu umfassen, aus der sie als Abstraktion oder Extraktion hervorgegangen ist, wäre dies nur von außerhalb dieses Feldes denkbar, – dem sie jedoch gleichzeitig noch angehören müsste. Die Metapher als solche zu bestimmen, würde also bedeuten, sie von sich selbst abziehen. (Vgl. Derrida 1988f, 240). „Die Philosophie kann die Totalität ihres Feldes (hier zeigt sich noch einmal die Analogie zu Gödels Gesetz der Unentscheidbarkeit) nicht unter Verwendung eines der Begriffe eben dieses Feldes begreifen.“ (Bennington/Derrida 1994, 136).

Wie sich am Beispiel von *Feld*, *Netz*, *Baum* und *Rhizom* andeutet, vervielfältigen sich die Metaphern bei der Suche nach dem Sinn, der sich gleichzeitig immer wieder entzieht und so die Form einer Verweisungsstruktur annimmt. Für die Tradition gilt die Metapher im Prozess der zirkulären Wiederaneignung des Sinns als unvermeidlicher Umweg. Sie ist einerseits der Intuition, – dem Bewusstsein als Nähe der Selbstpräsenz –, und dem Begriff, – als Bemächtigung oder eigentliche Präsenz des Signifikats –, entgegengesetzt, andererseits unentbehrliche Komplizin, insofern dieser Umweg von der Funktion der Ähnlichkeit bestimmt wird und von daher unter das Gesetz des Gleichen fällt. Statt sich als Opposition gegenüber zu stehen spiegeln sich also uneigentliche Metapher und eigentlicher Begriff immer nur wechselseitig. (Vgl. Derrida 1988f).

Dabei beschränkt sich dieser Prozess nicht auf die Linguistik, sondern stellt die philosophische Opposition von Metaphysik und Metaphorik grundlegend in Frage. Indem die Metaphysik die To-

totalität des Seins im Begriff als Heimstatt der Eigentlichkeit denkt, – als *ousia*, als *hypokeimenon*, als *idea* oder als *Sein als solches* –, wird sie bereits von ihrem Anderen, dem differenziellen Als-ob der Metapher durchquert, also von jenem Uneigentlichen, das stets nur als Umweg oder Aufschub auf dem Weg zum eigentlichen Sinn von Sein gedacht wurde. Wenn Heidegger sagt: „Die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: dass sie das Haus der Wahrheit des Seins ist“ (Heidegger 1996e, 318), klingt darin zwar der Entzug des Seins an, den Derrida mit dem *Entzug der Metapher* verbindet, doch noch bevor diese Bestimmung Heideggers zum Tragen kommen kann, muss ihr eine *différance* vorausgehen, eine „Philosophie vor der Linguistik“ (vgl. Derrida 1988h), die ihrerseits nicht eine Totalität der Sprache wieder zur Wahrheit des Seins erheben kann.

„Man bemerkt die Metapher nicht mehr und hält sie für den reinen Sinn. Doppelte Auslöschung. Die Philosophie wäre dann dieser Prozess der Metaphorisierung, der sich selbst wegpült.“ (Derrida 1988f, 232).

Dieser Prozess von Entzug und Vervielfältigung der Metapher ist weder eigentlich noch uneigentlich, weder anwesend noch abwesend, hat weder phänomenologischen noch ontologischen Status und kann daher nur in seinen nachträglichen Effekten oder Spuren im Text aufgefunden werden. Den Zug, den die Metapher vollzieht, kann man als Mittel eines taktischen Verbergens und einer Täuschung begreifen (*Dissimulation*). Denn was sich als Zug im Entzug zurückbiegt und den Zug bezeichnet, deckt denselben zu, lässt ihn aus dem Blick geraten und täuscht vor ihn sichtbar zu machen, weil er die Grenze, die die Möglichkeit des Sinns eröffnet – und daher nicht mit ihr zusammenfällt – als Sinn erscheinen lässt. (Vgl. Derrida 1998b). Diese *Dissimulation* gibt also die Phänomenalität aus sich frei, stiftet die Nähe der Erscheinungen als Spur.

„Spüren bedeutet sich spüren zu spüren, was ganz einfach heißt, dass man den Effekt – und also den Affekt – eines Nicht-Selbst, eines Außen (sei es nun der angenommene »eigene« Körper oder das »Subjekt« selbst) auf sich selbst bezieht.“ (Nancy 2011a, 111).

Kann man solche Spuren vielleicht als Spüren denken? Man müsste dabei all jene zirkulären Wiederaneignungen, Reifizierungen, Substanztialisierungen oder Subjektivierungen sorgfältig ver-

meiden, die stets die Metaphysik der Präsenz bestimmt haben, – etwa in der „Formel von einer »Wiederkehr des Ungleichen als eines Gleichen«“ (Waldenfels 2009, 181), in den „Modi leibhaftiger Erfahrung“<sup>47</sup> oder in der Vorstellung von einem „Zeitfeld [...], das als Präsenzfeld in der lebendigen Gegenwart seinen Kern hat.“ (Ibid., 215). Wie könnte man aber ein Spüren denken, ohne es als Schauderfeld-als-Leibfeld-als-Zeitfeld-als-Präsenzfeld anzuschreiben? Eingedenk, „[...] dass es keinen Präsenzkern gibt, [...]“ (Bennington/Derrida 1994, 71). Oder müsste man Spüren vielleicht gerade als ein solches Feld-als-Feld-als-Feld denken, um so die Effekte von *Metapher* und *Metonymie*, – wie Lacan die freudschen Termini *Verdichtung* und *Verschiebung* (vgl. Freud 2000k) überschreibt –, als spezifische Ökonomie zur Umgehung der Zensur berücksichtigen zu können?

Lacan kombiniert in gewisser Weise Freud und Jakobson, indem er den freudschen Terminus „Verdichtung“ mit dem von Jakobson übernommenen der „Metapher“ überschreibt. (Vgl. Jakobson 1979). Die Wirkungsweise der *Metapher* auf der paradigmatischen bzw. selektiven Ebene demonstriert er an Freuds Beispiel aus der *Traumdeutung*: Das Traumwort „Propylen“ (vgl. Freud 2000k, 295f.) verweist auf einen nach Amylen riechenden Likör, nach dem Modus „ein Wort für ein anderes“. (Lacan 1975b, 32). Dem entsprechend steht die *Metonymie* für die freudsche „Verschiebung“, sie arbeitet auf der syntagmatischen bzw. kombinatorischen Ebene: Das Traumwort „Propylen“ verweist auf einen Freund, den man an den Münchner *Propyläen* getroffen hat, nach dem Verknüpfungsmodus „Wort für Wort“. (Lacan 1975b, 30).

„Der schöpferische Funke der Metapher entspringt nicht der Vergegenwärtigung zweier Bilder, das heißt zweier gleicherweise aktualisierter Signifikanten. Er entspringt zwischen zwei Signifi-

---

<sup>47</sup> Untertitel von: Waldenfels, Bernhard: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*; Frankfurt a. M. 2009.

kanten, deren einer sich dem andern substituiert hat, indem er dessen Stelle in der signifikanten Kette einnahm, wobei der verdeckte Signifikant gegenwärtig bleibt durch seine metonymische Verknüpfung mit dem Rest der Kette.“ (Lacan 1975b, 32).

Die Spur lässt sich nur in der Retention der Differenz in ihrer Verweisungsstruktur denken. Indem die Differenz einen Spielraum zwischen den Termini eröffnet, vergegenwärtigt sich in der Spur eine irreduzible Abwesenheit in der Anwesenheit in Form eines anderen Hier-und-Jetzt, einer anderen transzendentalen Gegenwart, eines anderen Ursprungs. (Vgl. Derrida 1983, 82). In der Spur, die vor dem Seienden zu denken wäre, drückt sich also ein Verhältnis zum Anderen aus, die das Andere nicht länger auf das Gleiche zurückführt.

„Denken *auf der Spur*, das sollte heißen [...], wiedererwägen die stillen Evidenzen des »es gibt« und »es gibt nicht« »in« einem »Korpus« im Hinausgehen über, auf der Spur, den Gegensatz des Präsenten und des Absenten, die *unteilbare* Einfachheit des *limes* oder des marginalen Zuges, die Vereinfachung des »dies ist gedacht worden« oder »das ist nicht gedacht worden«, das Zeichen dessen ist präsent oder absent, S est P. Man wäre also gehalten, wiederauszuarbeiten von Grund auf all die Werte, sie selbst unterschieden (bis zu einem gewissen Punkt) und oft vermischt, des *Un-gedachten*, des *Nicht-Thematisierten*, des *Impliziten*, des *Ausgeschlossenen* im Modus der *Forklusion* oder der *Verneinung*, der *Introjektion* oder der *Einverleibung* usf.“ (Derrida 1987a, 120).

Liest man die Dekonstruktion als eine Art radikale Kritik scheint im Verständnis der *différance* und der mit ihr verwandten Neologismen bzw. *Paläonyme* (Derrida 2009b, 87) wie *Hymen* (vgl. Derrida 1995a), *Pharmakon* (vgl. Derrida 1995d), *Chora* (vgl. Derrida 2005a) oder *Supplement* (vgl. Derrida 1983), all jenes zugänglicher, was darin – vereinfacht gesagt – den „Anteil“ des Anderen oder Nicht-Identischen ausmacht und dessen, was sich damit verbindet: also die *Dissemination*

(vgl. Derrida 1995b), die *Dissimulation* (vgl. Derrida 1998b), der *retrait* (vgl. Derrida 1998b) oder die *Sollizitation*<sup>48</sup> (vgl. Derrida 1983, 128; 2004b, 138). Wie ist es aber möglich, dass die *différance* usw. gleichzeitig den „Anteil“ des Gleichen stiftet?

Es scheint zunächst als würde die Philosophie als A-Diaphorie sich darin erschöpfen unter den Postulaten und Axiomen der Identität in der Wiederaneignung die Differenz zu marginalisieren, zu reduzieren oder zu eliminieren. Sie ist jedoch in derselben Logik blind gegenüber dem Gleichen, das zwar nicht mit sich selbst identisch sein kann, jedoch ebenso aus der *Iterabilität* bzw. der *différance* hervorgeht. Die *différance* produziert die Differenzen, indem sie unterscheidet/auf-schiebt, ist also aufgeschobener und verdoppelnder Übergang von einem Differenten zum anderen. Damit erlöschen die traditionellen Oppositionen der Philosophie nicht, sie stehen jedoch nicht länger unter der Logik der *Aufhebung*. Stattdessen erscheint einer der Termini als *différance* des anderen. Also der eine als der unterschiedene/aufgeschobene andere, das Andere als unterschiedenes/aufgeschobenes Gleiches, der Begriff als unterschiedene/aufgeschobene Metapher, das Sinnliche als unterschiedenes/aufgeschobenes Intelligibles, die Kultur als unterschiedene/aufgeschobene Natur, jedes Andere der *physis* als unterschiedene/aufgeschobene Geschichte, Freiheit, Geist usw., Lust oder Gegenwart als unterschiedene/aufgeschobene Unlust, Verlust von Gegenwart, Leben als unterschiedener/aufgeschobener Tod. (Vgl. Derrida 2004c, 132f.). Dabei fungiert das Differenzielle der *différance* als Unterschied, Abweichung, – also als Verräumlichung –, und das Aufschiebende als Umweg, Verzögerung, Reserve, – also als Verzeitlichung (*Temporisation*). Wenn demnach in dekonstruktiven Texten immer wieder gewisse „paradoxe Codes“ der *Durchdringung*, der *Spiegelung*, des *Hantologischen*<sup>49</sup>, des *Postalischen*, des *Telematischen*, der *Unenscheidbarkeit* (z. B. von An- und Abwesenheit) oder *des Anderen im Selben* auftauchen, so bietet sich über die *différance* und verwandte *Paläonyme* die Möglichkeit einer gewissen Dechiffrierung, ohne dass jedoch diese erneut in die Position einer *arché* oder eines *telos* eingeschrieben werden könnten.

Es ist evident, dass man das Gleiche und das ganz Andere nicht zusammen denken kann, wenn man nicht bereit ist, die „restringierte Ökonomie“ in der privilegierten Gestalt der hegelschen Aufhebung auf die „rückhaltlose Verausgabung“, den Un-Sinn, die Gefahr, den Tod im Sinne der „allgemeine Ökonomie“ (vgl. Bataille 2001; Derrida 1976a) zu beziehen, indem man also dem Vollzug der Aufhebung mittels der *Schrift* Rechnung trägt. Man muss akzeptieren, dass „[...] das Set-

---

<sup>48</sup> *Sollicitare* hat im Altlateinischen die Bedeutung etwas als Ganzes zu erschüttern, ins Schwanken zu bringen. (Vgl. Derrida 2004b, 138).

<sup>49</sup> Vgl. S. 164f. dieser Arbeit.

zen der reinen Gegenwart ohne Verlust, [...] mit derjenigen des absoluten Verlustes, des Todes, verschmilzt.“ (Derrida 2004c, 136).

Die berühmte Passage aus der Vorrede der *Philosophie des Geistes* „[...] wäre Bataille zufolge das Zentrum des Hegelianismus. Der »grundlegende Text« [...] jener, wo das Wissen »das Tote festzuhalten« hat.“ (Derrida 1976a, 385; Hegel 1970a, 36). Vor allem im Zusammenhang mit dem Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft gehört sie zum Standard-Repertoire jeder ernsthaften Hegel-Lektüre (z. B. Marx, Lucákcs, Sartre, Kojève, Lacan, Heidegger, Foucault, Adorno, Günther, Hyppolite, Bataille, Honneth, Derrida). Bereits für Adorno liegt eine Komik darin, dass an der Hinfälligkeit des empirischen Einzelwesens die Ewigkeit seiner allgemeinen Bestimmung, der Geist, aufgehen soll: „Durch den Triumph des Intelligiblen im Einzelnen, der geistig dem Tod standhält, plustert er [der Einzelne] sich auf, als wäre er, Träger des Geistes, trotz allem absolut.“ (Adorno 1998, 295). Doch der zugleich notwendige und unmögliche Überstieg über die Dialektik bricht mit dem bataillschen Lachen an: über die Komödie der *Aufhebung*, über die Philosophie, die sich in der *Ernsthaftigkeit* der Arbeit erschöpft und mit Poesie, Lachen und Ekstase nichts anzufangen weiß. (Vgl. Derrida 1976a; Bataille 2001). Nichts geht bei Hegel endgültig durch den Tod verloren. Die Philosophie, die bei Hegel eine Arbeit ist, kann durch die Aufschiebung des Genusses jedem Einsatz stets Sinn, Ernst und Wahrheit verleihen. Alle Negativität wird wieder angeeignet, in eine Investition verwandelt, die sich amortisieren, dem Tod einen Sinn verleihen soll. Das Komische dabei ist die Angst vor der unwiederbringlichen Verausgabung und der rückhaltlosen Aufopferung des Sinns. Diese Unterwerfung unter die doppelte Knechtschaft der Arbeit und des Sinns ist gleichzeitig Wesen und Element der hegelschen Onto-Logik. (Vgl. Derrida 1976a, 389). Doch Obwohl der Tod in der Selbstbewegung des absoluten Geistes, der Identität von Identität und Nichtidentität, in der Idealisierung ohne Rest aufgehoben, bzw. in der Parusie wieder angeeignet wird, ist Hegel „[...] auch der Denker der irreduziblen Differenz. Er hat das Denken als ein Zeichen produzierendes Gedächtnis wieder zu Ehren gebracht. Und er hat [...] die wesensmäßige Notwendigkeit der geschriebenen Spur in einem philosophischen, [...] Diskurs, der sich ihrer immer entledigen zu können glaubte, von neuem eingeführt. Hegel ist der letzte Philosoph des Buches und der erste Denker der Schrift.“ (Derrida 2004e, 64). Mit ähnlichen Wendungen wie bei Heidegger nimmt Derrida damit bei Hegel eine Gegenzeichnung vor. (Vgl. Derrida 1983, 43).

„In ihr [der Metaphysik Artauds] ist die notwendige Zugehörigkeit aller destruirenden Diskurse genannt, die das, was sie niederschlagen, bewoh-

nen und darin eine unzerstörbare Begierde nach voller Präsenz, nach Differenzlosigkeit unterbringen müssen: Leben und Tod in einem. Das ist die Frage, die wir *aufwerfen* wollten – so wie man ein Netz auswirft –, indem wir eine Grenze mit einem ganzen textuellen Netz umspannten, wodurch der Diskurs: der erzwungene Umweg über Orte, an die Stelle der Punctualität der *Aufwerfung* trat.“ (Derrida 1976g, 300).

Womit wir erneut daran erinnert werden, dass die Spur sich nur in ihrem eigenen Auslöschen ereignen kann (Vgl. Bennisgton/Derrida 1994, 84), – und *Schauern* ein Spüren sein muss.



## Erzittern, Erschauern, Erdbeben

„Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.“ (Heidegger 1993, 136).

Je mehr man versucht den *Schauder* einzukreisen, seine Phänomenalität in ihren möglichen Attributen und Modi genauer zu erfassen, zu umfassen und letztlich zu bestimmen, desto hartnäckiger macht sich eine gegenläufige Tendenz bemerkbar: sich zunächst und zumeist gerade nicht zu zeigen (vgl. Heidegger 1993, 31), der Analyse Widerstände entgegenzusetzen, auf gespenstische Weise im Erscheinen zu verschwinden, im Verschwinden zu erscheinen. Es ist, als würde der Diskurs vom Phantom des Gegenstandes heimgesucht. Vielleicht in Form eines Symptoms, einer *mise en abyme*, einer tückischen Verstellung, einer rätselhaften *Mimikry*, einer *Metalepse*. Könnte der *Schauder* auf diese Weise in einem *mysterium tremendum* (vgl. Otto 1936), in einem allgemeinen *Fürchten und Zittern* (vgl. Kierkegaard o.J.), „[...] in der Kantischen Beschreibung des Gefühls des Erhabenen als einem zwischen Natur und Freiheit in sich Erzitternden“ (Adorno 1998, 172), einem *Erzittern des Bewusstseins vor dem Tod*, einem *Erzittern des Lebens* oder einem *Erzittern alles Existierenden* (vgl. Heidegger 2010a, 238) eingekapselt sein? Wie in einer *Krypta*? (Vgl. Derrida 2008). Und sich vielleicht gerade auf eine Weise zeigend verbergen, indem er sich ins Allgemeine überbietet und sich gleichzeitig ins Belanglose zerstreut, – *in den Schacht des Allgemeinen, mitten im Besonderen hinabsteigt*? (Vgl. Adorno 1998, 270).

„Dies Bewusstsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.“ (Hegel 1970a, 153).

Für den *Kampf der Anerkennung* hat das Erzittern keine gesonderte Relevanz, es wird als Begriff an dieser Stelle von Hegel nicht weiter verfolgt, – selbst wenn dabei das Bewusstsein *in sich selbst erzittert* und sich somit eine bemerkenswerte Differenz ankündigt. Für Derrida kommt jedoch dem Begriff des *Erzitterns* für die *Ästhetik* Hegels eine entscheidende Bedeutung zu (vgl. Derrida 1976d, 153), bezogen vor allem auf das *innere Erzittern der Körper in sich selbst im Klang*:

„Die Idealität, die hierin gesetzt ist, ist eine Veränderung, die ein doppeltes Negieren ist. Das Negieren des (außereinander) Bestehens der materiellen Teile wird ebenso negiert als das Wiederherstellen ihres Außereinanderseins und ihrer Kohäsion; sie ist eine Idealität als Wechsel der einander aufhebenden Bestimmungen, das innere Erzittern des Körpers in ihm selbst, – der Klang.“ (Hegel 1970e, § 299, 170). [...] „Damit, dass diese Form so im Erzittern, d. i. durch die momentane ebenso Negation der Teile wie Negation dieser ihrer Negation, die aneinander gebunden eine durch die andere erweckt wird, und so, als ein Oszillieren des Bestehens und der Negation der spezifischen Schwere und Kohäsion, am Materiellen als dessen Idealität ist, ist die einfache Form für sich existierend und kommt als diese mechanische Seelenhaftigkeit zur Erscheinung.“ (Ibid., § 300, 171).

Nach Derrida versteht Hegel in der *Enzyklopädie* und in der *Jenaer Naturphilosophie* den Klang als einzigartiges Wiederhallen der Innerlichkeit in der Äußerlichkeit. (Vgl. Derrida 2006i, 276). Zusammen mit der Wärme soll der Klang auf eine (frappante) ideelle Weise die Materie aufheben. (Vgl. ibid., 276f.):

„Wir werden ständig auf diesen Begriff der Vibration, des Erzitterns, des schwingenden Zitterns verwiesen. In der »Naturphilosophie« steht er im Mittelpunkt der Physik des Klanges; er bezeichnet dort immer den – durch die Operation der Negativität bewirkten – Übergang vom Raum zur Zeit, von der Materialität – über die »abstrakte Materialität« zum Ideellen. Dieser teleologische Begriff des Klanges als eine Bewegung der Idealisierung, eine *Aufhebung* der natürlichen Äußerlichkeit, Aufhebung des Sichtbaren im Hörbaren, ist im Verein mit der ganzen Naturphilosophie die grundlegende Voraussetzung der Hegelschen Interpretation der Sprache, [...]“ (Derrida 1988g, 117).

Der Logik des Klanges und der Bewegung der Idealisierung folgend, zeigt Derrida in seinem Beitrag *Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie* (Derrida 1988g), wie Hegel die Physik seiner Zeit, die Teleologie und die Lexikologie in eine umfassende Kette des Logozentrismus einschreibt. Einer der Ansatzpunkte ist dabei die *teleologische Hierarchie der Schriften*, wie sie Hegel in der *Enzyklopädie* vorstellt: Während etwa bei den ägyptischen Hieroglyphen und der chinesischen Schrift eine ausgebildete Grammatik erforderlich sei, die der Veräumlichung der Schrift Rechnung trage, sei die vergleichsweise unvollkommenere Grammatik der auf das phonetische Alphabet aufbauenden Tonsprachen geradezu ein Kennzeichen der ge-

bildeteren Völker.<sup>50</sup> Derrida weist nach, wie Hegel, indem er die stumme Schrift gegenüber der Phonie abwertet, das Sichtbare einer Materialität im Hörbaren einer Idealität aufhebt. Über das Bewusstsein als Aufhebung der Natur im Geist eignet sich der Logos in der Präsenz des erfüllten Wortes, im Sich-selbst-Vernehmen der Stimme im Prozess der Aufhebung, den idealen Sinn ohne Verlust wieder an, und spaltet dabei sein Anderes, also alles, was sich in der Schrift nicht tilgen lässt, von dieser Idealisierung ab: das unabschließbare differenzielle Verweisungsspiel der Signifikanten in der Iteration, bei der die Präsenz zerteilt und gleichzeitig aufgeschoben, der Sinn produziert und gleichzeitig zerstreut wird, und dabei, unentscheidbar zwischen Präsenz und Abwesenheit, Spuren hervorgebracht werden, die, da sie selbst nicht erscheinen können, sich nur in ihren Effekten lesen lassen. Damit einher geht eine *Supplementierung*<sup>51</sup> der Äquivalenzen des Verstandes, des Mathematischen, des Negativen, der Äußerlichkeit, des Rechnens, der Maschine und des Todes. Bei Hegel kann allein die Aufhebung die jeweilige Investition in das Negative, die Äußerlichkeit, den Tod usw. sichern und in Gestalt eines Resultats, eines Ziels, eines Mehrwerts oder Einkommensüberschusses lohnenswert machen. Hegel kann keine Maschine denken, die funktionieren würde, ohne von einer Ordnung der aufhebenden Wiederaneignung reguliert zu werden, keine Maschine, die sich in einen Effekt des reinen Verlusts einschreibt. Man ist also bereits im Labyrinth des hegelschen Systems verfangen – eines *Unvermögens-ohne-Aufhebung-zu-denken* – sobald man sich vernehmen lässt, das heißt zu Sprechen anhebt. Indem Hegel die iterative Kraft zum Bruch verwirft, die Wiederholung als einen Kreis denkt, der ohne Verlust sein Resultat zum Anfang hat, kann Derrida sagen: „Gegeben ist ein System von Zwängen, das (sich) regelmäßig den »lebendigen« und »denkenden« und »sprechenden« Protest gegen die Wiederholung wiederholt, [...]“ (Derrida 1988g, 132).

„Und indem man diesen Zirkel in seinen eigenen historischen Möglichkeiten rigoros wiederholt, sollte sich vielleicht in der Differenz der Wiederholung eine *elliptische* Verschiebung hervorbringen lassen: sicherlich schwach, aber von einer Defizienz bestimmt, die noch nicht oder nicht mehr Absenz, Negativität, Nicht-Sein, Mangel, Schweigen wäre. Weder Materie noch Form nichts, das

<sup>50</sup> Hegels Logo-zentrismus wird man also gleichzeitig als einen Euro-zentrismus verstehen müssen.

<sup>51</sup> „Die supplementäre Differenz vertritt die Gegenwärtigkeit in ihrem originären Sich-selbst-fehlen.“ (Derrida 2003a, 118). Zur Ununterscheidbarkeit: „Ein unentscheidbarer Satz ist, wie es Gödel 1931 der Möglichkeit nach bewiesen hat, ein Satz, der bei einem gegebenen Axiomensystem, das eine Mannigfaltigkeit beherrscht, weder eine analytische oder deduktive Schlussfolgerung aus den Axiomen noch im Widerspruch mit ihnen, weder wahr noch falsch im Hinblick auf diese Axiome ist. *Tertium datur* ohne Synthese.“ (Derrida 1995a, 245f.).

irgendein Philosophem, das heißt irgendeiner Dialektik, in irgendeinem Sinn, der sie bestimmt, wieder aufnehmen könnte. Ellipse zugleich des Bedeuten und der Form: weder volle Rede noch vollständiger Kreis. Mehr oder weniger, weder mehr noch weniger. Vielleicht eine ganz andere Frage.“ (Derrida 1988e, 194).

In welchem Zusammenhang verortet nun Heidegger das *Erzittern*? Er bezieht sich in der folgenden Passage auf die Endlichkeit des Daseins im Sein-zum-Tode und stellt das Erzittern im Sinne der ontisch-ontologische Differenz in den Entzug des Seins. Was er dabei für eine Analytik des Daseins gewinnt, verliert er jedoch im Bezug auf das *Erzittern*, das bemerkenswert unbestimmt bleibt:

„Die so fundamentalontologisch verstandene »Angst« nimmt der »Sorge« von Grund aus die Harmlosigkeit einer kategorialen Struktur. Sie gibt ihr die dem Grundexistenzial notwendige eigene Schärfe und bestimmt so die Endlichkeit im Dasein nicht als vorhandene Eigenschaft, sondern als das ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden.“ (Heidegger 2010a, 238).

Obwohl sich in der Erschlossenheit des Heideggerschen Durchbruchs die gedachte Überwindung der Metaphysik lesen lässt, so finden sich doch bei ihm auch manche Sätze und Schlüsse, bei denen dieser Durchbruch Halt macht. (Vgl. Derrida 1988c, 87). Dies mag zutreffen, bedenkt man die angeführte Passage Heideggers, doch wie belanglos dieses *Erzittern* für jenen im Grunde bleibt, lässt sich schon daran erkennen, dass er noch auf der selben Seite ein für ihn zweifellos wichtigeres Kapitel eröffnet: *Das Ziel der Fundamentalontologie*. (Vgl. Heidegger 2010a, 238).

Wie jedoch ein solches *Erzittern* als Zentrum einer sich phänomenologisch verstehenden Lebensphilosophie bedeutsam werden kann, belegt das folgende Zitat, das der Arbeit *Existenz und Selbstaffektion in Therapie und Phänomenologie* von Rolf Kühn entnommen ist:

„Da Gott den Menschen seit altersher »das Leben« schlechthin bedeutet, gilt dieser Satz auch unbedingt vom Absoluten des Lebens. Und das Höchstmögliche an menschlicher Erfahrung wie die Mystik, die Kunst, das Ethos, die Gemeinschaftlichkeit, die Liebe, das Erkennen in den Wissenschaften ist gerade gut genug, um das »Alltäglichs« in seiner Unersetz-

barkeit zu bezeugen, nämlich jenes zarte Erzitern durch all unser Tun und Denken hindurch, welche das «stumme» Sichereignen des Lebens in uns selbst ist und uns dem Nichtsein ununterbrochen entreißt. Wer diesen inneren »Geschmack« ohne jede Verminderung kosten kann, der ist in allen Gefühlen geborgen, weil er ganz im Leben geborgen ist, ohne es jemals selbst zu sehen.“ (Kühn 1994, 115).

Wenn es gleichzeitig um ein *Höchstmögliches*, ein *Alltäglichstes in seiner Unersetzbarkeit*, ein *zartes Erzitern*, ein *stummes Sichereignen des Lebens*, ein *in allen Gefühlen Geborgenes* sowie ein *ganz im Leben Geborgenes* geht, spricht eine absolute, lebendige Präsenz zu sich selbst. Von ihr ist alles abgeschnitten, was man unter den Begriff der *Allgemeinen Ökonomie*<sup>52</sup> subsumieren kann: die rückhaltlose Verausgabung, der verfemte Teil, die Gefahr des Un-Sinns usw. In der Selbstaffektion eines absoluten *Lebens* soll sich eine ureigenste Möglichkeit von-sich-zu-sich in reiner Präsenz einstellen, bei der das Selbe *blind und stumm* stets das mit sich selbst identische Selbe bleibt. Kühns Studie kündigt auf diese Weise vom Mythos einer „[...] unbewohnten, einer der Spur fremden Welt: reine Präsenz des reinen Präsens, die man unterschiedslos Reinheit des Lebens oder Reinheit des Todes nennen kann [...]“ (Derrida 1983, 499). Indem die *différance*,<sup>53</sup> – die Operation des Differierens, die im selben Zug die Gegenwärtigkeit zerspaltet, verzögert und sie der ursprünglichen Teilung und dem ursprünglichen Aufschub unterwirft (vgl. Derrida 2003a, 118) –, auf ein *zartes Erzitern* reduziert und damit suspendiert wird, kann sich das *Absolute des Lebens stumm und blind* in der *Geborgenheit* einer Blase *ununterbrochen dem Nichtsein entreißen* lassen und vom ewigen Leben träumen. Es wird jedoch *unterbrochen*. Denn gerade in der Bestimmung des Seins als Gegenwärtigkeit, Idealität und absoluter Möglichkeit einer Wiederholung liegt der Bezug zu *meinem* Tod, zu *meinem* Verschwinden schlechthin. Die Möglichkeit des Zeichens ist dieser Bezug. Die Bestimmung und Auslöschung des Zeichens, – und Kühn folgt dabei dem allgemeinen Muster der Metaphysik –, sind die Verheimlichung dieses, meines Bezugs zum Tod, der freilich in der Iteration die Bedeutung hervorbrachte. (Vgl. *ibid.*, 75).

„[...] und es gibt niemals und nirgendwo eine allgemeine Empfindsamkeit: Die *aisthesis* ist we-

<sup>52</sup> Der Begriff der *Allgemeinen Ökonomie* geht auf Georges Bataille zurück: „Das menschliche Leben kann in keinem Fall auf die geschlossenen Systeme reduziert werden, auf die es nach rationalen Auffassungen gebracht wird. Die ungeheuren Anstrengungen der Selbstaufgabe, des Sichverströmens und Rasens, die es ausmachen, legen vielmehr nahe, dass es erst mit dem Bankrott dieser Systeme beginnt.“ (Bataille 2001, 30). Derrida setzt sich vor allem in seinem Beitrag *Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein Rückhaltloser Hegelianismus* mit diesem Begriff auseinander. (Vgl. Derrida 1976a).

<sup>53</sup> „Die zwei anscheinend verschiedenen Bedeutungen von *différance* verbinden sich [...]: das *différer* als Unterscheidbarkeit, Unterscheidung, Abweichung, Diastema, Verräumlichung, und das *différer* als Umweg, Aufschub, Reserve, Temporalisation.“ (Derrida 2004b, 134; 1988a, 47).

sentlich differenziell.“ (Nancy 2011, 57).

Kühns Studie thematisiert unter anderem die *Selbstaffektion*. Um einen möglichen Bezug dieses Begriffs zum *Schauder* zu überprüfen, sollen deshalb einige wesentliche Momente der *Selbstaffektion* aufgegriffen werden. Aus Kants Bestimmung der Zeit, dass sie „jederzeit affektieren müsse“ (Kant 1974a 116; KrV, A 77/B 102), und seiner Entdeckung der reinen Sinnlichkeit, rein von jeder Beziehung auf die Empfindung (vgl. Derrida 1983, 498), leitet Heidegger ab, dass die Zeit ihrem Wesen nach reine Selbstaffektion ist, und von daher keine wirkende Affektion sein kann, die auf ein bereits vorhandenes Selbst trifft, sondern als solche die Wesensstruktur der Subjektivität in der endlichen Selbstheit erst bildet. Sie ist also die endliche reine Anschauung, die den reinen Begriff (den Verstand) ermöglicht und trägt. Die Idee der reinen Selbstaffektion bestimmt auf diese Weise das innerste Wesen der Transzendenz und konstituiert als Grund der Möglichkeit der Selbstheit in der reinen Apperzeption das Gemüt, verstanden als Inbegriff aller sinnlichen und intelligiblen Vorstellungen, also Erkenntnisvermögen, Begehungsvermögen sowie die Gefühle der Lust und Unlust. Zeit und *cogito* sind also für Heidegger dasselbe. (Vgl. Heidegger 2010a, 188ff.).

Obwohl Heidegger mit der Verzeitlichung der Subjektivität einen entscheidenden Beitrag zur Destruktion der Metaphysik der Präsenz leistet, soll hier zumindest angedeutet werden, worin die Dekonstruktion den Logos des Seins, „das Denken, gehorsam der Stimme des Seins“ (Heidegger 1996f, 311) übersteigt. Denn „[...] die Zeit kann deshalb keine absolute Subjektivität sein, weil man sie nicht von der Gegenwärtigkeit und der Selbstgegenwart eines gegenwärtig Seienden ausdenken kann.“ (Derrida 2003a, 116). Bezogen auf ein *Ich* bedeutet dies, dass das *ich bin* allein als *ein ich bin gegenwärtig* erlebt wird. Indem dieses jedoch in sich selbst den Bezug auf die Gegenwärtigkeit des Seins im Allgemeinen voraussetzt, also auf eine Idealität, die sich nur in der Wiederholung des Selben im Unendlichen herstellen kann und sich nicht auf eine empirische Realität reduzieren lässt, liegt in dieser Wiederholung – und damit in der Möglichkeit des Zeichens – der Bezug zu meinem Tod. *Ich bin* bedeutet also originär *ich bin sterblich*. (Vgl. Derrida 2003a, 75f.).

„Das »Subjekt« der Schrift existiert nicht, versteht man darunter irgendeine souveräne Einsamkeit des Schriftstellers. Das Subjekt der Schrift ist ein *System* von Beziehungen zwischen den Schichten: des Wunderblocks, des Psychischen,

der Gesellschaft, der Welt. Im Innern dieser Szene ist die punktuelle Einfachheit des klassischen Subjekts unauffindbar.“ (Derrida 1976c, 344f.).

Wenn also kein Diskurs auf der Basis der Positivität bzw. der Präsenz eines mit sich identischen Subjekts eine kohärente Verbindung vom *Erzittern* zum *Erschauern* herstellen kann, könnte man dann vielleicht in einer „Archäologie dieses Schweigens“ (Foucault 1969, 8) oder in einer Analyse des *leeren Zentrums* (vgl. Deleuze 1992) ein solches Fehlen – diesen unterstellten Mangel – irgendwie ersetzen oder umgehen? Man könnte zum Beispiel über eine Analyse lacanianischen Typs den Mangel im Symbolischen bearbeiten, – denn das Symbolische ist immer das, was an seinem Platz fehlt, weil es stets seinen Ort wechseln kann. (Vgl. Lacan 1986c, 24). Oder man müsste versuchen, über eine Logik der *Supplementarität* das Ungesagte, dasjenige, was der metaphysische Diskurs einbehält, freizulegen:

„Und doch sagt Rousseau, der, wie die Logik der Identität, *in* der Graphik der Supplementarität befangen ist, was er nicht sagen will, und er beschreibt, was er nicht schlussfolgern will: dass das Positive das Negative (ist), das Leben der Tod (ist), die Präsenz die Absenz (ist), und dass diese repetitive Supplementarität in keiner Dialektik erfasst wird, [...]“ (Derrida 1983, 422).

Derrida kehrt zunächst die Oppositionen um und stellt der Logik der Identität die Graphik der Supplementarität gegenüber, also die unterscheidende und aufschiebende Bewegung der Schrift in der Iteration. Indem er minutiös die Aporien aufspürt, die aus dem hervorgehen, was der Bewegung der Wiederaneignung im Sinne der Aufhebung entgeht, aus dem Abfall oder dem Rest, – aus dem, was die Gegenwärtigkeit in ihrem originären Sich-selbst-fehlen supplementiert –, und diese Elemente in einer Umschrift remarkiert, bringt er letztlich den Logozentrismus ins Wanken:

„So verstanden ist die Supplementarität sehr wohl die *différance*, die Operation des Differierens, die in einem die Gegenwärtigkeit zerspaltet und verzögert und sie so im selben Zug der ursprünglichen Teilung und dem ursprünglichen Aufschub unterwirft. [...]. Die supplementäre Differenz vertritt die Gegenwärtigkeit in ihrem originären Sich-selbst-fehlen.“ (Derrida 2003a, 118).

Man könnte auf diese Weise, – ausgehend von der zitierten Passage Kühns –, dessen Text ins-

gesamt aufgreifen, um zu versuchen darin die Werte des Eigentums, des eigentlichen Sinns, des Bei-sich-Seins zu untersuchen, im Zusammenhang mit dem Leib, dem Bewusstsein, der Sprache, der Schrift usw., und so den metaphysischen Antrieb und die metaphysischen Voraussetzungen, die dabei am Werk waren, freilegen. (Vgl. Derrida 2009, 81). Man könnte in einem solchen dekonstruktiven Verfahren aufzeigen, dass es keine Erfahrung reiner Gegenwart geben kann (vgl. Derrida 2004b, 85), dass *jenes zarte Erzittern durch all unser Tun und Denken hindurch* auf dem traditionellen idealistischen Vorurteil beruht, ein einfaches Frühersein der Idee oder *der inneren Absicht* gegenüber einem Werk zu unterstellen, das diese Elemente lediglich ausdrücken würde. (Vgl. Derrida 1976f, 23f.). Um das Ungesagte dieses Diskurses aufzufinden, könnte man bei dem beginnen, was kontextuell um dieses *Erzittern* gelagert ist, also die supplementären Metaphern und Hyperbeln vom *Höchstmöglichen, Alltäglichstem in seiner Unersetzbarkeit, stummem Sichereignen des Lebens, in allen Gefühlen* oder *ganz im Leben Geborgenen*. Es würde sich dabei wahrscheinlich bestätigen, dass das absolute Eigentum die ungeschiedene Nähe von sich zu sich ein anderer Name für den Tod ist, womit der Raum des Eigentums mit einer toten Oberfläche zusammen fallen würde. Der so markierte und remarkierte Text würde dabei offen die Verkehrung der Szene herbeiführen. (Vgl. Derrida 1995b, 374).

Wie sich diese Szene schreibt, indem sie sich in der *différance* ein- und entschreibt, wie Gramm und Gramma, Grammatik und Ontologie (Vgl. Derrida 1995d, 185) in ein und demselben Zug des Differierens<sup>54</sup> hervorgebracht, verschoben und zerstreut werden, wie dabei mit den Stätten sogar die strukturelle Topologie mitgerissen wird (und sogar die Monumentalität der Grabstätten und Pyramiden in der Aufrichtung des Gedächtnisses im System der Dialektik) (vgl. Derrida 1988g; 2006i.), – und fast nebenbei das *Erschauern* ins Allgemeine überboten und gleichzeitig ins Belanglose zerstreut wird, zeigt das folgende Zitat von Nancy:

„Der winzige Aufwand von ein paar Gramm(a), das Erschauern der erschaffenen Welt schreibt sich ein und entschreibt sich ebenso wie ein Erdbeben: Die Verschiebung ist auch das Grollen der tektonischen Schwere und der Ruin der Stätten.“ (Nancy 2007, 89).<sup>55</sup>

Das *Erschauern* wäre also unter anderem die Metapher eines Erdbebens.

<sup>54</sup> Dieses *Differieren* kann aus den genannten Gründen nicht seinerseits zum Zentrum gemacht werden, es unterliegt sozusagen seinen eigenen Bedingungen der (Un-)Möglichkeit. Man kann aber mit gewissem Vorbehalt sagen, dass es gerade deshalb das „Instrumentarium“ der Dekonstruktion aus sich freisetzen kann: die *différance*, den paradoxalen Einschnitt der Iteration, den Entzug der Metapher, die Supplementarität der Präsenz usw.

<sup>55</sup> *Gramm*: physikalische Maßeinheit für die Masse, entsprechend einem Tausendstel Kilogramm. *Gramma* (lat.): Buchstabe, Schriftzeichen, Geschriebenes, kleines Gewicht, – Skrupel. *Gramme* (gr.): *Linie* bei Aristoteles, *Spur* bei Derrida.



## Etymon

„Als Technik-Wissenschaft und Wissenschafts-Technik kann die Wissenschaft in ihrer tatsächlichen Bewegung nur in einer Transformation der Techniken der Archivierung, des Drucks, der Einschreibung, der Reproduktion, der Formalisierung, der Chiffrierung und der Übersetzung von Markierungen bestehen.“ (Derrida 1997a, 31).

„Ετυμον, abgeleitet von gr. *étymos* (ἔτυμος): wahr, wahrhaftig, eine Nebenform von gleichbedeutend gr. *eteós* (ἔτεός), meint soviel wie *der wahre Sinn des Wortes*. Die *Etymologie*, gr. *etymología* (ἐτυμολογία), ist daher ursprünglich als *Lehre vom wahren Sinn der Wörter* zu verstehen. Nach der bis in die Neuzeit verbreiteten Auffassung sollte die Kenntnis der ursprünglichen Wortbedeutung zu Erkenntnissen über das Wesen der bezeichneten Sache führen. In diesem Sinne wird zum Beispiel Isidor von Sevilla interpretiert: „Die *Etymologiae* (ετυμον – wahrer Wortsinn) sollen durch seine [Isidors] Begriffserklärungen die Einzelphänomene der Welt deuten und das gesamte Wissen seiner Zeit erschließen.“ (Möller 2008, 12). In konventioneller Interpretation steht die Etymologie auch heute noch für die Lehre von der Herkunft, Grundbedeutung, formalen und inhaltlichen Entwicklung der Lexeme einer Sprache sowie ihrer Verwandtschaft mit Lexemen gleichen Ursprungs in anderen Sprachen. Diese Definition schließt ein, dass Lexeme bzw. Morpheme auf ein nach den Prinzipien der Lautgesetze rekonstruiertes *Etymon*, d. h. ihre Ursprungsform und Grundbedeutung zurückgeführt werden könnten, ebenso könne aber auch die gesamte Geschichte eines Lexems im System eines Wortschatzes untersucht werden. (Vgl. *Metzler Lexikon Sprache* 2010). Auf diese Weise wird vorausgesetzt „[...], dass es eine Reinheit der anschaulichen Sprache am Ursprung der Sprache gegeben habe und dass das *etymon* der Grundbedeutung (*sens primitif*) noch immer, obwohl verdeckt, zuschreibbar sei; [...].“ (Derrida 1988f, 231).

Die Digitalversion des *Deutschen Wörterbuchs von Jacob und Wilhelm Grimm* (1852–1960) umfasst nach Angaben der Herausgeber „etwa 320.000 Stichwörter“ (*Der digitale Grimm* 2004c, 73). Unter dem Stichwort „Gänsehaut“ findet sich folgender Eintrag:

„GÄNSEHAUT [Lfg. 4,6] *f. membrana anserina* [...] *angewandt auf die menschenhaut, wenn sie durch kälte oder schreck zusammenschaudert, wo sie dann eine ähnlichkeit zeigt mit der haut von einer gerupften und gebrühten gans* [...] *volksm. eine gänsehaut kriegen, aber auch*

in ... [an dieser Stelle endet der Text im Artikelfenster, über einen Mausklick auf die Angabe „weiter“ lässt sich der Abschnitt jedoch expandieren] ... *anderen wendungen*: jetzt geht dir allemal eine gänshaut aus, wenn du eins von uns beiden erblickst. H. L. WAGNER kinderm. 60; hu! wenn ich dessen gedenk mit grausen, so überläuft mich eine gänsehaut. KOTZEBUE 1, 309; ich empfand alsbald ein kaltes misgefühl, als überzöge eine gänsehaut die glieder. HEINE *Atta Troll* 128; gänsehaut, *curtis anserina*, i. e. *schrumpfen der haut mit kribbelndem gefühl und strärkerm hervorragten der mündungen der haartaschen*. J. Hyrtl *lehrb. der anatomie des menschen* (1857) 53. *ebenso nd. goæsehûd* SCHAMBACH 66<sup>b</sup>. gôshût K. SCHILLER 3, 11<sup>a</sup>, *nl. ganzevel, engl. goose-skin, goose-flesh, auch henflesh, fries. einefel, entenhaut*, s. HALBERTSMA *lex. fris.* (1872) 876. *tirol. gänsrupfen pl.:* anfangs wären dem Hans bald die gänsrupfn aufgestanden. ZINGERLE *kinder- u. hausm.* 141.“ (*Der digitale Grimm* 2004a).

Ein Mausklick auf die Angabe „[Lfg. 4,6]“ unmittelbar hinter dem Stichwort „GÄNSEHAUT“ öffnet ein Popup-Fenster mit allgemeinen Informationen zu diesem Lemma: „Band 4.1.1 (4DTV) Lieferung 6 galmei – garten Erscheinungsjahr 1874, Bearbeiter: R. Hildebrand.“ Das Erscheinungsjahr markiert den beschränkten Zeithorizont, alle Verwendungsweisen des Begriffs *Gänsehaut* nach 1874, – etwa Wortverschiebungen oder neue Komposita –, können also ebensowenig berücksichtigt sein, wie Angaben darüber, welche Wörter seitdem aus dem Gebrauch gekommen sind. Der Geltungsbereich des Artikels zur *Gänsehaut* im *digitalen Grimm* ist also durch diesen historischen Einschnitt limitiert.<sup>56</sup> In der Regel wird sich niemand bei der Recherche zu einem bestimmten Wort auf ein einziges Wörterbuch beschränken. Man wird dabei mehr und mehr auf elektronische Wörterbücher, Lexika oder Enzyklopädien zugreifen, solche, die auf CD lieferbar sind oder solche, die sich im Internet abrufen lassen, weil man sich von ihnen umfassendere Informationen, ein höheres Maß an Aktualität und ein bequemerer *handling* verspricht als von gedruckten Ausgaben.

Dem irritierenden Verhältnis von Büchern als klassischen Trägern und „[...] der Quasi-Immateri-

<sup>56</sup> Auch sonst bietet *Der digitale Grimm* in der Ausgabe von 2004 nicht das, was man sich von einem *Deutschen Wörterbuch* idealerweise versprechen würde. So sind unter anderem die Möglichkeiten Textstellen zu exportieren eingeschränkt und – noch gravierender – über das *Quellenverzeichnis* kommt man nicht zu den Band-, Seiten-, Spalten- oder Zeilenangaben der Quelltexte, denn diese sind nicht Bestandteil des *digitalen Grimm*, sondern finden sich nur im Extraband *Quellenverzeichnis* der gedruckten Ausgabe des *Deutschen Wörterbuchs* (DWB). Ein korrektes Zitieren ist also ohne diesen Zusatzband nicht möglich, was einen wissenschaftlichen Gebrauch des *digitalen Grimm* streng genommen vereitelt. Zudem bleiben die Möglichkeiten von Hyperlinks deutlich unter dem Standard vergleichbarer Programme.

rialität oder Virtualität elektronischer oder telematischer Operationen, von dynamischen Trägern also, [...].“ (Derrida 2006, 17).

So bietet sich zum Beispiel die Website <http://woerterbuchnetz.de> an, bei der das *Grammatisch-Kritische Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, das *Deutsche Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, *Meyers Großes Konversationslexikon*, das *Pfälzische Wörterbuch*, das *Rheinische Wörterbuch* und die *Oekonomische Encyclopädie von J. G. Krünitz* zu einer einzigen Suchmaschine zur deutschen Sprache kombiniert wurden. Freud konnte bekanntlich 1919 bei seinem Aufsatz *Das Unheimliche* reichen Nutzen aus dem Gebrauch dieser und vergleichbarer Wörterbücher ziehen. (Vgl. Freud 2000e). Was zunächst als ergiebige und brauchbare Quelle erscheint, bei der sich die gesuchten Stichwörter schnell aufrufen und abgleichen lassen, sich also vor allem für eine Synopsis anbietet, entpuppt sich jedoch in der Praxis der Recherche als relativ beschränktes Instrumentarium, als eine voluminöse Sammlung lexikalischer Antiquitäten, die für Germanisten, Linguisten und Literaturwissenschaftler mit der Fokussierung auf das 19. Jahrhundert sicher von wissenschaftlichen Wert ist, deren Umfang für eine aktuelle Forschung jedoch im umgekehrt proportionalen Verhältnis zum Ertrag steht.

„Das absolut Eigene steht also als Anfang: Ein Zeichen pro Ding, ein Repräsentant pro Leidenschaft. Dies ist auch der Augenblick, wo die Lexik proportional zur Beschränktheit der Erkenntnisse anwächst.“ (Derrida 1983, 478f.)

„Indem sich das Archiv das Wissen [...] einverleibt, wird das Archiv größer, geht es schwanger, gewinnt es an *auctoritas*. Im gleichen Zug verliert es jedoch die absolute und meta-textuelle Autorität, auf die es Anspruch erheben könnte. Man wird es niemals restlos objektivieren können. [...] das Archiv [wird] niemals abgeschlossen sein.“ (Derrida 1997a, 123).

Denn die angegebenen Wörterbücher erfassen im Grunde nur den Bestand der deutschen Sprache des 19. Jahrhunderts, über die Entwicklung im 20. oder 21. Jahrhundert erfährt man so gut

wie nichts. Der einfache Grund: Die Copyrights für diese Wörterbücher sind abgelaufen, sie stehen daher für eine beliebige Vervielfältigung zur freien Verfügung. Weil zusätzlich für die Erstellung, Redigierung und Katalogisierung der Artikel keine Tantiemen oder Honorare entstehen, sondern bei einer Veröffentlichung nur die Kosten für Reproduktion und Vertrieb anfallen, bleiben also die Gesamtproduktionskosten niedrig. Weil aber bei einer Veröffentlichung im Internet Reproduktions- und Vertriebskosten kaum mehr eine Rolle spielen, findet man als Internet-User dort unter anderem Wörterbücher aus dem 19. Jahrhundert zur kostenlosen Nutzung. Ob die Anbieter Imagepflege betreiben, auf Werbeeinnahmen hoffen oder sich auf Grund einer wissenschaftlichen bzw. publizistischen Verantwortung für die deutsche Sprache einsetzen, kann hier offen bleiben. Die Recherche legt jedenfalls nahe, dass die Wörter in der Art und Weise, wie sie in einem Archiv versammelt sind, einer nicht-einfachen Zeitlichkeit unterworfen sind und einer Räumlichkeit, bei welcher „[...] der skripturale Raum [...] an die Natur des sozialen Raums, an den perceptiven und dynamischen Aufbau des technischen, religiösen und ökonomischen Raums gebunden ist [...].“ (Derrida 1983, 497).

Es lässt sich vermuten, dass die traditionellen dreigliedrigen Zeichenmodelle, die sich nach der Formel *aliquid stat pro aliquo* über Aristoteles, die Stoa und die Scholastik bis hin zu Peirce, Ogden und Richards in Form von materiellem Zeichenträger (das Wort, der Signifikant, der graphische oder phonetische Körper), Zeicheninhalt (das Signifikat, der Begriff, das Intelligible) und bezeichneter Sache (Ding, Referent, Welt, Realität) herausgebildet haben, nicht unabhängig von technischen, medialen, sozialen Dimensionen gedacht werden können, von ihnen in gewisser Weise *kontaminiert* sind.

Doch was bedeutet es, wenn der lexikalische Bestand einiger Wörterbücher in den Grenzen des 19. Jahrhunderts eingeschlossen bleibt? Zunächst muss daran erinnert werden, dass mit dem Ziehen einer Grenze bereits ein Jenseits dieser Grenze angezeigt wird. In der Tat, es gibt neuere Wörterbücher, wer würde daran zweifeln. Auch wenn zumindest die, die im deutschen Sprachraum erschienen sind, weder im Umfang oder in der Sorgfalt der Bearbeitung an das *Grimmsche Wörterbuch* heranreichen. Könnte man, dessen ungeachtet, nicht bei der lexikalischen Bestim-

mung eines Wortes einfach zusätzlich auf diese neueren Enzyklopädien zugreifen, die Verwendungsweisen des Wortes *Schauder* auf diese Weise ergänzen und so eine Begriffsgeschichte verfassen? Man könnte vorgeben, man sei einer wissenschaftlich-historischen Kontinuität verpflichtet, so tun, als würde man die ungeheuren Brüche, die uns seit dem Projekt der Brüder Grimm heimsuchen, nicht zur Kenntnis nehmen. Man könnte davon träumen, die *Gutenberg-Galaxis* (vgl. McLuhan 2011) nie verlassen zu haben oder sich der Illusion hingeben, weiter in den *Grenzen des Buches* eingeschlossen zu sein (vgl. Derrida 1983, 16-48), – während jedoch „das gefährliche Supplement“ (Derrida 1983, 274) der Schrift, „[...] das nicht-phonetische Moment die Geschichte und das Geistesleben als Selbstpräsenz im Atem bedroht, [...]“ (Derrida 1983, 47).

„Es gilt [...] den Nachweis zu führen, dass die Stimmungen in dem, was sie und wie sie existenziell »bedeuten«, *nicht möglich sind, es sei denn auf dem Grunde der Zeitlichkeit.*“ (Heidegger 1993, §68, 341).

Es gibt keinen Diskurs des *Schauders* bei dem der Signifikant *Schauder* sich in der gesättigten Bedeutung eines Signifikats wiederfinden könnte. Es gibt nur die „Evidenz eines Gefühlssturzes“ in der „unzerstörbare[n] Begierde nach voller Präsenz“ (Derrida 1976g, 300) und den unvermeidlichen Aufschub und Umweg der Substitution, bei dem die absolute Gegenwart, die Natur, das, was die Worte „Gefühlssturz“ oder „wirklicher Schauder“ bedeuten, sich immer schon entzogen, niemals existiert haben. (Vgl. Derrida 1983, 275).

Der *Duden*, das *Deutsche Universalwörterbuch*, schätzt den Wortschatz der deutschen Alltagssprache auf etwa 500.000 Wörter. (Vgl. *Duden* 2007a, 13). Man denkt dabei vielleicht an einen Grundbestand, der sich über eine gewisse Zeit relativ stabil hält, bei dem einige Wörter allmählich außer Gebrauch geraten, während neue auftauchen und diesen Bestand sukzessive ergänzen, erweitern und aktualisieren. Für eine solche Annahme spricht zunächst, dass wir die Sprache des 19. Jahrhunderts, wie sie sich in den oben genannten Wörterbüchern repräsentiert, noch weitgehend verstehen. Wir würden sie jedoch im Alltag kaum in der vorfindlichen Weise verwenden.

Die radikalen Veränderungen im Gefüge von Welt und Sprache vom 19. zum 21. Jahrhundert sollen hier allerdings nicht als Epochenumbrüche zwischen *Moderne*, *anderer* oder *zweiter Moderne* (vgl. Beck 1986), *Posthistoire* (vgl. Fukuyama 1992) oder *Postmoderne* im Sinne einer Begriffs-, Ideen- oder materialistischen Entwicklungsgeschichte untersucht werden, denn ein solches Verfahren würde bereits einige Einschnitte ignorieren, die das gesamte Feld remarkieren, etwa die Kritik an den *großen Erzählungen* (vgl. Lyotard 1999) oder diejenige an der *Kontinuität der Geschichte unter der Prämisse eines Fortschrittsparadigmas* (vgl. Foucault 1974). Viel bescheidener sollen, – nach einigen Vorüberlegungen –, nur einige Beispiele dafür aufgezählt werden, wie sich die Sprache konkret verändert hat, welche Geschichte die Wörter selbst erzählen.

„Schreiben heißt wissen, dass das, was noch nicht im Schriftzeichen erzeugt ist, keine andere Bleibe hat und uns nicht als Vorschrift in irgendeinem τόπος οὐράνιος oder in irgendeinem göttlichen Verstehen aufwartet. Der Sinn muss warten, bis er benannt oder geschrieben wird, um sich selbst bewohnen zu können und um das zu werden, was er in seinem Hingehaltensein ist: der Sinn.“ (Derrida 1976f, 22).

Linguistische Beschreibungen können nach verbreiteter Auffassung synchron, d. h. auf einer Zeitachse, oder diachron, d. h. auf mindestens zwei Zeitachsen, angelegt sein. In beiden Perspektiven könnte man sprachliche Elemente wie Syntax, Lexik, Phonologie, Morphologie, Prosodie, Orthographie, Flexion oder Textsorten analysieren bzw. in Beziehung setzen. Die Forderung, dass sich diese Perspektiven wechselseitig ergänzen sollten, wenn man Sprachphänomene umfassend darstellen will, stößt jedoch an gewisse Grenzen, von denen aus diese Opposition selbst in Frage gestellt wird. Diese Situation verändert sich auch dann nicht, wenn man stattdessen Begriffe, wie *Zustand* bzw. *Entwicklung einer Sprache* oder *strukturelle* bzw. *evolutionärer Beschreibung*, einführt. Die Probleme solcher Klassifikationen sollen hier von Saussure her aufgenommen werden:

„Die synchronische Sprachwissenschaft befasst sich mit logischen und psychologischen Verhältnissen, welche zwischen gleichzeitigen Gliedern, die ein System bilden, bestehen, so wie sie von einem und demselben Kollektivbewusstsein wahrgenommen werden. Die diachronische Sprachwissenschaft untersucht dagegen die Beziehungen, die zwischen aufeinander-

folgenden Gliedern obwalten, die von einem in sich gleichen Kollektivbewusstsein nicht wahrgenommen werden, und von denen die einen an die Stelle der anderen treten, ohne dass sie unter sich ein System bilden.“ (Saussure 2001, 119).

Diese Klassifikation von Synchronie und Diachronie mit gleichzeitigen bzw. aufeinanderfolgenden Gliedern wird nach Derrida von einem „vulgären Zeitbegriff“ (vgl. Heidegger 1993, § 81, 420ff.) getragen. (Vgl. Derrida 1983, 125ff.). Heidegger versteht darunter eine reduzierte und alltägliche Form der Zeitigung des Daseins, die von einer räumlichen Bewegung oder von einem *Jetzt* aus gedacht wird, – eine Jetztfolge als pures Nacheinander. Die eigentlichen Zeitlichkeit, in der wir uns immer nur vorübergehend, in ausgezeichneten Augenblicken halten können, verbindet Heidegger mit der *Entschlossenheit des Vorlaufens zum Tode*, die uneigentliche Zeitlichkeit mit dem *Man*. Im defizienten Modus des *Man* fungiert die Zukunft – als das entschlossene Vorlaufen in den Tod – nicht als die ausgezeichnete Dimension, von der her sich Gegenwart und Vergangenheit erschließen, sondern die Gegenwart wird zum Fixpunkt, von dem aus Vergangenheit und Zukunft als bloßes Nicht-mehr bzw. Noch-nicht bestimmt werden. Dabei erweist sich das *Jetzt*, ungeachtet alles Wechselnden, als ständige Anwesenheit seiner selbst, „[...] mag auch in jedem Jetzt je ein anderes ankommend verschwinden.“ (Heidegger 1993, § 81, 423). In der uneigentlichen Zeitlichkeit vermag Heidegger noch ein „Widerschein der ekstatischen Verfassung der Zeitlichkeit“ (Heidegger 1993, § 79, 408) zu erkennen, im vulgären Zeitbegriff dagegen ist die Herkunft der Zeit aus der Zeitlichkeit des Daseins vollends ausgeblendet.

„Das *Man* stirbt nie, weil es nicht sterben kann, weil der Tod je meiner ist und eigentlich nur in der vorlaufenden Entschlossenheit existenziell verstanden wird.“ (Ibid., § 81, 424f.).

Heidegger destruiert also sowohl die lineare Zeitauffassung des vulgären Zeitbegriffs als auch die gegenwartszentrierte Zeitauffassung, die sich aus der uneigentlichen Zeitlichkeit ergibt. Denn in jedem Fall wird dabei der Horizont des Todes ausgeklammert. Die Merkmale eines vulgären Zeitbegriffs lassen sich bei Saussure vor allem an der Vorstellung von der Linearität des Signifikanten demonstrieren. Die Zeit wird dabei ausschließlich unter der Hegemonie einer Linie gedacht, die er als „Konsekutivität“ begreift, also als lineare Sukzessivität: „Das Bezeichnende, als etwas Hörbares, verläuft ausschließlich in der Zeit und hat Eigenschaften, die von der Zeit her bestimmt sind: a) *es stellt eine Ausdehnung dar*, und b) *diese Ausdehnung ist messbar in einer einzigen Dimension: es ist eine Linie.*“ (Saussure 2001, 82).<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Für Derrida ist dieser „Linearismus vom Phonozentrismus nicht zu trennen“, in der „Linearisierung der Schrift“ ebenso wie im „linearistischen Konzept des gesprochenen Worts“ (Derrida 1983, 126) manifestieren sich für ihn

Zusammen mit dem linearistischen Zeitbegriff dekonstruiert Derrida den Zeichenbegriff Saussures, und damit sowohl dessen klassische Unterscheidung zwischen Synchronie und Diachronie als auch diejenige, die er in Bezug auf *langue* und *parole* vornimmt.

Mit der Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz wird sowohl die klassische Opposition von Synchronie und Diachronie als auch die damit verbundene von *langue* und *parole* erschüttert: „Aber einerseits *spielen* diese Differenzen: im Sprachsystem (*langue*), im Sprechakt (*parole*) und im Austausch zwischen Sprachsystem und Sprechakt. Andererseits sind diese Differenzen selbst wiederum Effekte.“ (Derrida 2004c, 123).

„Ist es aber [...] ausgeschlossen, eine identische Selbstpräsenz der Sprache in irgendeiner synchronischen Gegenwart zu denken, so hat er [Saussure] auch schon die Diachronie in die Synchronie (es ist folglich nicht länger legitim, die Diachronie als eine Abfolge synchronischer Zustände zu denken, und das zersetzt schließlich [...] die Unterscheidung zwischen dem Synchronischen und dem Diachronischen als solche) und damit die *parole* in die *langue* eingeführt.“ (Bennington/Derrida 1994, 81).

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden dargestellt werden, wie sich die deutsche Sprache seit dem 19. Jahrhundert verändert hat. Das komplexe Verhältnis von Sprachdynamik, Pragmatik und Archivierungstechniken kann hier nur cursorisch behandelt werden, indem in einer gewissen Beliebigkeit einige Wörter, Idiome und Phrasen aufgeführt werden, die ihr Aufkommen dem Zusammenhang verdanken, der als *digitale Revolution* bzw. *zweite Moderne* angesprochen wird und einhergeht mit Migrationsbewegungen und Gütertausch im globalen Kapitalismus des 21. Jahrhunderts:

---

wesentliche Züge eines logozentrischen Denkens. Bei der Dekonstruktion des Saussure'schen Zeichenbegriffs verweist er u. a. auf Jakobson, der die „Konsekutivität“ Saussures durch ein musikalisches Notensystem, den „Akkord in der Musik“ (Vgl. Derrida 1983, 125) ersetzt, um der Homogenität der Linie in der Jetztfolge einer gedachten punktuellen Präsenz zu entgehen.



So haben sich unter anderem verschiedene neue Kurzformen (*Diss, Hiwi, Uni*) als auch Streckformen bzw. Funktionsverbgefüge entwickelt (*eine Erklärung abgeben, statt erklären*), es sind zahlreiche Wörter und Fachbezeichnungen für neue Erfindungen, Erscheinungen und Prozesse entstanden (*Flachbildfernseher, Teilzeit, Strichcode, Schlüsselkompetenz*), es sind in erheblichem Umfang Wörter aus fremden Sprachen in die deutsche Sprache eingegangen (*Pizza, Job, Guru, Mobbing, Browser, Kebab, Smartphone-App, Info-Overkill*) und es haben sich eine Vielzahl von neuen stilistischen Differenzierungen, Idio- und Soziolekten herausgebildet (*Business-Language, Party-Talk, Slang*). Zudem sind wir konfrontiert mit einer Flut von Akronymen (*FAQ, NSA, ZDF, FB*), Katachresen (*Computer-Maus*), Markennamen (*Apple, Hyundai, Alnatura*), Namen von „Promis“ (*DJ Bobo, Lady Di, Justin Bieber*), „Events“ (*Grammy, Champions League, Connichi*) und „Avatars“ (*E.T., Homer Simpson, Benutzerbild in sozialen Netzwerken, Neytiri, eine furchtlose Kriegerin der Omaticaya*). Es gibt *Paläonyme*, die als „strategische Bedeutung alter Namen an der Stelle neuer Begriffe“ (Haverkamp 2007, 117) bestimmt werden können (*Drohne, Navigator*).<sup>58</sup> Es tauchen Hybridformen auf, bei denen ein Wort zugleich etwas Dinghaftes, etwas Prozessuales und einen Produkt- bzw. Markennamen bezeichnet (*Windows 8, World of Warcraft, Eve Online*). Manche Wörter haben sich sogar auf Grund von Übersetzungsfehlern gebildet (*Handy*).

„In allen diesen Fällen werden die Schranken, die Grenzen und die Unterscheidungen von einem Beben erschüttert worden sein, das keinen klassifizierenden Begriff und keine eingerichtete Ordnung des Archivs unbehelligt lässt.“ (Derrida 1997a, 15).

Schließlich haben sich Wörter gebildet (*geil, cool*), bei denen ein ambivalentes *Begehren nach dem Affekt* (vgl. Angerer 2007) zum Ausdruck kommt. Sie zeugen von einem offenen/verdeckten bzw. bewussten/unbewussten Begehren nach Aufmerksamkeit und Anerkennung und artikulieren einen ebensolchen libidinös-aggressiven Anspruch. Sie bleiben einerseits unterbestimmt und vage, bringen aber andererseits ein hyperbolisches und ambivalentes Begehren zum Ausdruck, als sei das Anzustrebende das zu Vermeidende, das zu Vermeidende das Anzustrebende. Diese Wörter können als eine Art Joker in vielen alltäglichen Situationen „angebracht“ werden. Das Wort *cool* weist dabei eine gewisse Nähe zum *Schauer* auf, der gewöhnlich mit Kälte oder Frös-

<sup>58</sup> „Man muss eine Strategie der textlichen Arbeit entwickeln, die der Philosophie immer wieder ein altes Wort entnimmt, um es anschließend von ihrer Zeichnung zu lösen (*démarquer*).“ (Derrida 2009b, 87).

teln in Verbindung gebracht wird. Das Wort *Gänsehaut* scheint zur Zeit eine besondere Konjunktur zu haben:

„Im Deutschen ist das bisher übliche Fremdwort für Emotion, zumal wenn es sich um eine starke handelt, ersetzt worden durch das Wort *Gänsehaut*. Die Leute erleben etwas, das sie mächtig aufwühlt, es lässt sich das Gefühl davon nicht mehr leugnen, ja, es schreit danach, einen Namen zu bekommen, und die Leute sagen: *Gänsehaut*. [...] also bei den Reportern und Kommentatoren in Brasilien, kommt das Wort *Gänsehaut* – gefühlt! – noch öfter vor als das Wort *Tor*.“<sup>59</sup>

In *Kant mit Sade* konstatiert Lacan einen „Willen zum Genießen“ (Lacan 1975e, 133), der bei Žižek zu einem *Imperativ des Genießens* radikalisiert wird: „[...] heute [...], wo wir von allen Seiten mit verschiedenen Versionen der Überich-Injunktion »Genieße!« bombardiert werden, [...].“ (Žižek 2006, 404). Genießen (*jouissance*) bezeichnet nach Lacan und Žižek das Verhältnis des Subjekts zum *Realen*, eine Art exzessive Erregung oder absoluter Genuss, der im *Ding* gesucht wird (gerade das, was das Lustprinzip im Sinne von Freuds Libidoökonomie zu vermeiden sucht). Dieses Begehren nach dem *Ding* muss als Begehren nach dem *Realen* des vorsprachlichen Infans in Beziehung zum Mutterkörper interpretiert werden, als Begehren nach dem immer erst durch den Verlust erzeugten verbotenen inzestuösen Objekt, das als *Objekt klein a* zirkuliert. Zwar ist dieses *Ding* ein nie zu erreichendes Objekt, dennoch begründet sich gerade in dieser Verfehlung der Weltbezug des begehrenden Subjekts. Das Genießen des *Dings* ist also ein *unmögliches Genießen*.

Gibt es eine Tendenz bei diesem überbordenden *Babylon*? Folgen die verbalen Kataklysmen ei-

---

<sup>59</sup> <http://www.freitag.de/autoren/der-freitag/zur-etablierung-der-gaensehaut-eine-sprachkritik>; abgerufen am 02.07.2014.

nem *Imperativ des Genießens*? Muss man sie bändigen, kanalisieren, systematisieren? Welche Diskurse müssen vorausgesetzt werden oder sind in der Lage dieses ungeheure Rauschen der Zeichen angemessen zu interpretieren? Welche überkommenen Grenzen des Maßes und der Interpretation werden dabei überschritten?

„Diese Grenze der Übersetzung verläuft nicht zwischen den Sprachen; sie teilt die Übersetzung und die Übersetzbarkeit an sich selbst, im Innern ein und derselben Sprache. [...]. Wie alle Pragmatik zählt sie dazu gestische Operationen und kontextuelle Markierungen, die nicht gänzlich und allein diskursiv sind. Das ist die Auswirkung des *Schibboleths*:<sup>60</sup> Sie geht immer über den Sinn und die reine Diskursivität des Sinns hinaus. Die Babelisierung wartet also nicht auf die Vielheit der Sprachen.“ (Derrida 1998c, 26).

Die historische Linguistik stellt solche Wandlungsprozesse *per definitionem* in größere zeitliche Zusammenhänge:

„In dem beständigen Wandlungsprozess, den Sprache darstellt, lassen sich Bildung und Umbildung, Entstehen und Vergehen, »Leben« und »Tod« kaum voneinander trennen. Erinnerung und Vergessen sind hier engstens ineinander verflochten. War den Urhebern der »Straßburger Eide« bewusst, dass sie Französisch sprachen oder dass sie das Lateinische bereits vergessen hatten?“ (Heller-Roazen 2008, 80).

Dass die Sprachforschung den beständigen Wandlungsprozess, die Verschiebungen, Neuschöpfungen, Entlehnungen mit distanzierter Gelassenheit betrachten kann, ergibt sich unter anderem aus der historischen Verfasstheit der Linguistik als Wissenschaft. Dabei kommt der Unterscheidung, die Saussure zwischen Sprache (*langue*) und Sprechen (*parole*) einführt, eine besondere Bedeutung zu:

---

<sup>60</sup> *Schibboleth* (hebr. שבולת = *Getreideähre*). *Schibboleths* sind Wörter, die je nach lokaler oder regionaler Sprachvarietät verschieden ausgesprochen werden können. Sie können also über die Herkunft eines Sprechers Auskunft geben. Als Kenn- bzw. Codeworte können sie auch eingesetzt werden, um eine fingierte Identität zu entlarven, – was unter Umständen über Leben und Tod entscheiden kann. „[...] dass nämlich *Schibboleth* für die Ephraimter [...] ein »unaussprechlicher Name« war. Man weiß, was sie das gekostet hat.“ (Derrida 1986, 76).

„Die menschliche Rede als Ganzes genommen, ist vielförmig und ungleichartig; verschiedenen Gebieten zugehörig, zugleich physisch, psychisch und physiologisch, gehört sie außerdem noch sowohl dem individuellen als dem sozialen Gebiet an; sie lässt sich in keiner Kategorie der menschlichen Verhältnisse einordnen, weil man nicht weiß, wie ihre Einheit abzuleiten sei. Die Sprache dagegen ist ein Ganzes in sich und ein Prinzip der Klassifikation. In dem Augenblick, da wir ihr den ersten Platz unter den Tatsachen der menschlichen Rede einräumen, bringen wir eine natürliche Ordnung in eine Gesamtheit, die keine andere Klassifikation gestattet.“ (Saussure 2001, 11). [...] „Indem man die Sprache vom Sprechen scheidet, scheidet man zugleich: 1. das Soziale vom Individuellen; 2. das Wesentliche vom Akzessorischen und mehr oder weniger Zufälligen.“ (Ibid., 16). [...] „Die Sprache ist für uns die menschliche Rede abzüglich des Sprechens.“ (Ibid., 91). [...] „Die Wissenschaft von der Sprache kann nicht nur der anderen Elemente der menschlichen Rede entraten, sondern sie ist überhaupt nur möglich, wenn diese andern Elemente nicht damit verquickt werden.“ (Ibid., 17).

Die Privilegierung der *langue*, die Saussure bei seiner Unterscheidung vornimmt, markiert letztlich ein Prinzip der Identität und Geschlossenheit, das Derrida über eine *Philosophie vor der Linguistik* (vgl. Derrida 1988h) dekonstruiert. Denn trotz Saussures apodiktischen Beteuerungen, das Sprechen sei nur der unerquickliche Rest, das Akzessorische und Zufällige welches notwendig vom Ganzen der Sprache abgezogen werden müsse, kommt er nicht umhin, dem Sprechen eine gewisse subalterne Stellung zuzuweisen: Das Sprechen sei bloß „[...] ein individueller Akt [...], durch welche[n] die sprechende Person den code der Sprache [...] zur Anwendung bringt.“ (Saussure 2001, 16f.). Die Art und Weise wie Saussure diese Opposition des Selben (Sprache) und seines Anderen (Rede) ausführt, um darin eine Hierarchisierung vorzunehmen, bei der das Andere als Chaos, Unvernunft, Abfall, Supplement usw. diskriminiert und seine möglichen Effekte marginalisiert bzw. neutralisiert werden, hat die Funktion, sich dieses Andere um so gewisser wieder anzueignen, in einer zirkulären Bewegung der Aufhebung zum Selben einer ursprünglichen Positivität zurückzukehren, und so eine möglichst in sich abgeschlossene Totalität des Logos in seiner „natürlichen Ordnung“ zu etablieren. Diese Bewegung folgt einer grundlegenden zirkulären Logik der abendländischen Metaphysik bzw. Onto-Theologie, „[...] dem uralten Vorrang der Einheit, der sich von Parmenides bis Spinoza und Hegel behauptet.“ (Lévinas 2002, 145).

„Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, dass ein rein Unmittelbares der Anfang sei,

sondern dass das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte das Erste wird.“ (Hegel 1970b, 70.

Eine Abkehr von einem Denken der Identität als eines letztlich mit sich selbst identischen Einen, – wie es in der hegelschen Dialektik der Identität von Identität und Nichtidentität seinen vielleicht forciertesten Ausdruck findet –, kann sich *per definitionem* weder in einem Zug, noch in einer Gestalt oder gar einem geschlossenen System vollziehen. Die Dekonstruktion der zirkulären Wiederaneignung, bei der das Andere unter das Selbe subsumiert wird, kann auch niemals als fertiges Schema irgendeiner Logik oder Dialektik verstanden werden, wenn man nicht erneut in diesen Zirkel verfallen will. Wenn sich so etwas wie das *verschwiegene Andere* aufspüren lassen soll, dann nur, indem man minutiös die Geschichte der Ein- und Ausschließungen, der Brüche, Stürze, Verwerfungen und Marginalisierungen, der Zentrierungen, Aneignungen und Listen rekonstruiert, welche die Herrschaft des Logos in Gang setzen und unterhalten.

„Der Kreis als *cir-culus vitiosus*, als logischer Zirkel, konstituiert bei gleicher Gelegenheit die streng begrenzte, geschlossene und originäre Autonomie eines Feldes. Wenn es keinen Eingang in diesen Kreis gibt, wenn dieser geschlossen ist, wenn man sich immer schon in ihm begriffen findet, wenn er immer schon begonnen hat, uns in diese Bewegung hineinzuziehen, an welchem Punkt wir auch hinzukommen, dann deshalb, weil er durch eine Bewegung kontinuierlicher Kausalität, eine aus anderem als ihr selbst gänzlich unableitbare Figur formt. [...]. Die Gesellschaft, die

Sprache, die Konventionen, die Geschichte und so weiter, formen [...] ein System, eine organisierte Totalität [...]. Jenseits seiner negativen und sterilisierenden Auswirkungen.“ (Derrida 1988e, 166f.).

Das in der Selbst-Affektion mit sich selbst identische Absolute des Augenblicks und des Anfangs findet seine Entsprechung in Gottes Antwort an Mose: „Ich bin der »Ich-bin-da«. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der »Ich-bin-da« hat mich zu euch gesandt.“ (2. Mose 3,14). „[...] in dem Maße wie die Idealität des Gegenstands von der Stimme abhängig zu sein und so in ihr *absolut verfügbar* zu werden scheint, funktioniert das System, das die Phänomenalität an die Möglichkeit des *Zeigens* bindet, in der Stimme besser denn je. *Das Phonem gibt sich als die beherrschende Idealität des Phänomens.*“ (Derrida 2003a, 108).

„Diese letztere Einheit scheint sich uns nur im Horizont der unendlich (unbestimmten) Andersheit denken zu lassen, als dem dem Tod und den Andern in irreduzibler Weise *gemeinsamen* Horizont. [...]. *Ist das Gesicht Körper*, dann ist es sterblich. Die unendliche Andersheit als Tod lässt sich nicht mit der unendlichen Andersheit als Positivität und Präsenz (Gott) versöhnen. Die metaphysische Transzendenz kann nicht zugleich Transzendenz zum Andern als Tod und zum Andern als Gott sein. Es sei denn Gott hieße Tod, was nach alledem nur vom Ganzen der klassischen Philosophie, in der wir Gott als Leben und Wahrheit des Unendlichen und der positiven Präsenz verstehen, *ausgeschlossen* wurde. Was bedeutet aber dieser *Ausschluss* anderes als der Ausschluss jeder besonderen *Bestimmung*? Wenn Gott deshalb *nichts*

(Bestimmtes) ist, kein Lebendiges, weil er *alles* ist, heißt das nicht, dass er gleichzeitig das Ganze und das Nichts, Leben und Tod ist? Das bedeutet, dass Gott in der Differenz zwischen Allem und Nichts, Leben und Tod usw. ist, erscheint oder *benannt wird*. In der Differenz, und im Grunde als die Differenz selbst. Diese Differenz ist das, was man Geschichte nennt. Gott ist in ihr *eingeschrieben*." (Derrida 1976d, 175f.).

Nach dem Muster einer doppelten Spiegelung, – eines Gottes, der sich in sich selbst spiegelt und eines Menschen, der sich in dieser Selbstspiegelung Gottes noch einmal (selbst) spiegelt –, soll sich nach Husserl auch das „universale, absolute, das transzendente Ego“ konstituieren: „Wenn ich also als dieses Ego mein Phänomen der objektiven Welt auf mein Eigenheitliches reduziere und nun dazunehme, was ich irgend sonst als mir eigen finde, (das nach jener Reduktion »Fremdes« nicht mehr enthalten kann), so ist dieses gesamte Eigenheitliche meines Ego wiederzufinden in dem reduzierten Weltphänomen als das Eigenheitliche »meiner Seele«, nur dass es hier als Komponente meiner Weltapperzeption ein transzendentes Sekundäres ist.“ (Husserl 1995, § 45, 102).

„Der Gehalt der herrschenden Metapher wird auf dieses Hauptsignifikat der Onto-Theologie immer wieder zurückkommen: der Kreis des Heliotrops. Gewiss, die Metaphern des Lichts und des Kreises, die bei Descartes so wichtig sind, werden nicht so angeordnet wie bei Platon oder Aristoteles, bei Hegel oder Husserl. Aber wenn man sich an den kritischsten und im eigentlichsten Sinne Cartesianischen Punkt des kritischen Vorgehens begibt, zum hyperbolischen Zweifel und zur Hypo-

these von Malin Genie, [genius malignus] dort, wo der Zweifel nicht nur auf die Ideen mit anschaulichem Ursprung, sondern auch auf die »klaren und deutlichen« Ideen und mathematischen Evidenzen trifft, dann ist bekannterweise das letzte Hilfsmittel, das dem Diskurs erlaubt, wieder anzuheben und sich fortzusetzen, das, was als *lumen naturale* bezeichnet wird. Die natürliche Einsicht (*lumière*) und alle Axiome, die sie aufzeigt, unterstehen niemals dem radikalsten Zweifel.“ (Derrida 1988f, 285).

Fasst man die Metaphysik auf als ein System der Grenze und ihrer Überschreitung, kann man dieses analysieren und rekonstruieren, kritisieren, pervertieren oder subvertieren, aber immer nur intern, denn man kann es nicht annullieren, da jede Überschreitung immer schon in das System von Grenze und Überschreitung eingeschrieben ist. Es kann daher für dieses System kein Außen geben, da jedes denkbare Außen immer schon von diesem System legitimiert, begründet oder erlöst wird. Selbst wenn man ein undenkbares Außen postulieren würde, jedes Außen als das Andere des Systems würde immer schon als das Andere des Selben fungieren. Jedes Abschreiben der Metaphysik im Sinne einer Auslöschung wäre also immer nur ein weiteres Abschreiben ihrer Elemente, Figuren, Repräsentationen im Sinne einer überschreitenden Fortschreibung, – kurz eine weitere μεταφορά, (*metaphorá*), eine weitere Übertragung, Übersetzung, Transformation. In diesem Sinne ist die Metapher dasjenige, was das System der Metaphysik figuriert und die Logik der Oppositionen von Einschließung und Ausschließung, Anwesenheit und Abwesenheit, Urbild und Abbild, Primärem und Sekundärem usw. regelt.

„Sowie man diese Kontinuität des Jetzt und des Nicht-Jetzt, der Wahrnehmung und der Nicht-Wahrnehmung in der Urimpression und Retention gemeinsamen Originaritätsszene zugesteht, empfängt man den Anderen in der Selbstidentität des *Augenblicks*: die Nicht-Gegenwärtigkeit und die Nicht-Einsichtigkeit im *Augenzwinkern des Augenblicks*. Es gibt eine Dauer des Augenzwinkerns und sie verschließt das Auge. Diese Andersheit ist sogar die Bedingung der Gegenwärtigkeit, der Ge-



genwärtigung und folglich der *Vorstellung* schlechthin, all den Spaltungen voraus, die darin zustande kommen könnten. Die Differenz zwischen Retention und Reproduktion, zwischen primärer Erinnerung und sekundärer Erinnerung ist nicht die von Husserl als radikal gewünschte Differenz zwischen Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung, sondern zwischen zwei Modifikationen der Nicht-Wahrnehmung.“ (Derrida 2003a, 89f.).

Die Geschichte der Metaphysik oder Onto-Theologie würde sich also in den Antworten auf die Frage bewegen, ob es eine letzte Transformation, Transgression im System der Metaphysik geben kann, ein vom System Losgelöstes, ein Absolutes. Die Antworten fallen bekanntlich unterschiedlich aus: Gott, das Gute, das Unbedingte, das Sein, die Erlösung, das Licht, das Schweigen, – selbst in der konsequenten Verweigerung jeder Antwort läge letztlich eine Bestätigung des Systems, und wer die *Offenbarung* als Antwort vorschlägt, bekommt es mit der *Apokalypse* zu tun. (Vgl. Derrida 1985). Bei den Antworten nach dem Typus Kant, – eine unendliche Annäherung an ein höchstes Gut –, läge die letzte Transgression in der Legitimierung und Sicherung des Systems samt ihrer Subjekte, bei denjenigen des Typus Hegel, – also in der Selbstbewegung des absoluten Geistes in der Dialektik der Aufhebung –, läge die letzte Transgression ebenso in der Schließung und Absicherung des Systems, jedoch aus der Retrospektive.

Diese Sichselbstgleichheit ist „reine Sichselbstgleichheit im Anderssein“ (Hegel 1970a, 53), denn „[...] nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche oder unmittelbare als solche – ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.“ (Hegel 1970a, 23). Anders gesagt: „[...] dass das Vorwärtsgehen ein *Rückgang* in den Grund, zu dem *Ursprünglichen* und *Wahrhaften* ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird.“

(Hegel 1970a, 70). Und zwar im Interesse „[...] was das Wahre, was der absolute Grund von allem sei.“ (Hegel 1970b, 65).

In diese zirkuläre Bewegung der Rückkehr zum Ursprung ist letztlich die Trennung von Sein und Nichtsein eingeschlossen, wie sie von Parmenides angedacht wird und durch Aristoteles ihre formale logische Bestimmung findet. Es deutet sich also an, dass die Linguistik nach Saussure die grundlegenden Bestimmungen der Metaphysik, – den Satz vom Grund und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten –, mit ihren Mitteln wiederholt: Indem sie das Sprechen als subaltern vom Logos der Sprache scheidet und zugleich mit diesem Anderen versucht, das Bedrohliche, Supplementäre zu marginalisieren oder auszuschließen, drängt sie das Soziale und Politische, wie es sich in der alltäglichen Sprachverwendung zeigt, an den Rand.

Es gibt einen Anfang, es gibt eine Entwicklung und es gibt ein Ziel, „[...] ein Kreislauf in sich selbst [...], worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird.“ (Hegel, 1970b, 70). Bei Hegel heißt es außerdem: „[...] das Resultat enthält seinen Anfang“ (Hegel 1986a, 569), bei Heidegger entsprechend: „[d]er Anfang ist das Resultat“ (Heidegger 1978, 43). Nun könnte man einwenden, bei diesem Zyklus sei eigentlich nur am Rande von der Konstruktion des Logos die Rede, Hegel schließt jedoch einen solchen Zweifel aus: „Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe* und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.“ (Hegel 1970a, 37). „Das Bestehen oder die Substanz eines Daseins ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung.“ (Hegel 1970a, 53).

Ein Denken der *différance* setzt an bei dieser Ungleichheit und dieser Auflösung: „Man könnte auf diese Weise alle Gegensatzpaare wieder aufgreif-

en, auf denen die Philosophie aufbaut und von denen unser Diskurs lebt, um an ihnen nicht etwa das Erlöschen des Gegensatzes zu sehen, sondern eine Notwendigkeit, die sich so ankündigt, dass einer der Termini als *différance* des anderen erscheint, als der andere in der Ökonomie des Gleichen unterschieden/aufgeschoben (*différé*), das Intelligible als von dem Sinnlichen sich unterscheidend (*différant*), als aufgeschobenes Sinnliches (*différé*); der Begriff als unterschiedene/aufgeschobene – unterscheidende/ aufschiebende Intuition (*différée – différante*); die Kultur als unterschiedene/aufgeschobene – unterscheidend/aufschiebende Natur (*différée – différante*); jedes Andere der Physis – *techne, nomos, thesis*, Gesellschaft, Freiheit, Geschichte, Geist und so weiter – als aufgeschobene Physis (*différée*) oder als unterscheidende Physis (*différante*).“ (Derrida 1988b, 47).

Dass jedoch die Permeabilität und Liminalität der sprachlichen Grenzen, die Verschiebungen und Verwerfungen, das *Code-switching*, *Code-mixing*, *Fusionlect* oder *Multilanguaging* für die Sprechenden, Schreibenden und Lesenden Zeitgenossen auf der Ebene der *Parole* (Saussure), der *Performanz* (Chomsky), des *Gebrauchs* (Wittgenstein) oder der *Sprechakte* (Austin und Searle) immer auch in einem politischen Sinn konflikthaft wahrgenommen werden, davon zeugen bereits so pejorative Hybridformen wie *Kanak-Sprak* oder *Denglish*.

Die oben genannten Beispiele, von Fachausdrücken oder Implikaturen gar nicht zu reden, illustrieren eine Banalität: Die Anzahl neuer Wörter oder Wortkombinationen, seien sie gesprochen, gedruckt oder über elektronische Medien verbreitet, nimmt so rasant zu, dass gedruckte Lexika bereits veraltet sind, bevor sie erscheinen. Bezogen auf die telematischen Möglichkeiten, also in unserem Zusammenhang die Internet-Enzyklopädien und Online-Archive, dramatisiert sich die Situation. Einerseits können sich diese hybriden Netzwerke, denen Ubiquität, Simultaneität und Instantaneität zugeschrieben wird, nahezu unbegrenzt ausbreiten. Vorausgesetzt es bestehen Sende- und Empfangsstationen, können Informationen theoretisch mit Lichtgeschwindigkeit über-

tragen werden. Andererseits erweitern sie in ungeahnter Weise unsere Vorstellungen und regen zu zahlreichen *Hypes* an: vom *globalen Dorf*, von der *virtuellen Agora* als einem jedermann frei zugänglichen Markt für den demokratischen Austausch von Informationen, von der *Cyber-Democracy* oder vom *social net* als einem *Internet von Freunden*. Zudem entziehen sich die neuen Medien, die neuen Informationstechnologien, das Cyberspace nicht nur gängigen begrifflichen Zuordnungen, sondern sie sprengen ebenso jede euklidische Vorstellung von Raum und Zeit, sie überschreiten jede anthropologische oder biologische Metapher, die zu ihrer Erklärung herangezogen wird, und lassen die Grenze zwischen Virtualität und Realität fragwürdig werden.

„Man kann über die geo-techno-logischen Erschütterungen sinnieren oder spekulieren, welche die Landschaft des psychoanalytischen Archivs seit einem Jahrhundert unkenntlich gemacht hätten, wenn [...] Freud seine unmittelbaren Zeitgenossen, Mitarbeiter und Schüler, anstatt Tausende von Briefen mit der Hand zu schreiben, über telefonische Kreditkarten von MCI oder ATT, tragbare Tonbandgeräte, Computer, Drucker, Fax, Fernseher, Telekonferenzen und vor allem elektronische Post (E mail) verfügt hätten. [...] dieses archivarische Beben hätte seine Auswirkungen nicht auf die *sekundäre Aufzeichnung*, auf den Eindruck in gedruckter Form und auf die Bewahrung der Geschichte der Psychoanalyse beschränkt. Es hätte diese Geschichte von Grund auf und im anfänglichsten Drinnen ihrer Hervorbringungen, schon in ihren *Ereignissen* verwandelt. Eine andere Art und Weise zu sagen, dass das Archiv als (Ein-)Druck, Schrift, Prothese oder hypomnestische Technik im allgemeinen nicht nur der Ort einer Speicherung und Aufbewahrung eines vergangenen archivierbaren Inhalts ist, der auf jeden Fall existieren würde, so dass man auch ohne das Archiv glaubt, dass er war oder gewesen sein wird. Nein, die technische Struktur des *archivierenden* Archivs bestimmt auch die Struktur des ar-

*chivierbaren* Inhalts schon in seiner Entstehung und in seiner Beziehung zur Zukunft. Die Archivierung bringt das Ereignis in gleichem Maße hervor, wie es sie aufzeichnet. Das ist auch unsere politische Erfahrung mit den sogenannten Informationsmedien.“ (Derrida 1997a, 34f.).

Zugleich sind wir konfrontiert mit einem diffusen, aber universalen Bedrohungsszenario, das – zugespitzt – um die Frage kreist, ob sich das Internet zum „Kernelement der Kriegsführung im 21. Jahrhundert“ entwickelt.<sup>61</sup> In gewisser Weise scheint auch die Grenze zwischen Begeisterung und Bedrohung in einem exponentiell anwachsenden weißen Rauschen, einem Rausch der Bezeichnungen zu verschwinden: *Cyberspace, Cloud-Computing, Internetspionage, Framing, Big Data, Cyberlox, Livestream, Cyberattacken, Ubiquitous Computing, Cybergeddon, Cyber-Cash, Save-Surfing, Cyber-Mobbing, Social Media, E-Commerce, Hotlinking, Cybercrime, Cybersecurity, Shitstorm, Cyberbacklash, Netzwerken, Tweets und Tags.*

„Die gigantische Bibliothek, in der Wissen hinterlegt, Informationen nachgeschlagen und jederzeit abgerufen werden sollen, ist dabei, sich in ein globales Kaufhaus und eine globale Müllhalde zu verwandeln. [...]. Andererseits beobachten wir wie sich im Internet die Machtverhältnisse der realen Welt einnisten und dort widerspiegeln. Wie kein anderes Medium zuvor eignet es sich nämlich, Nachrichten und Informationen abzufangen, sie zu manipulieren und protokollieren und diesen Wissensvorsprung in Kapital und ökonomische, staatliche oder personale Macht umzumünzen.“ (Maresch 2001, 73f.).

„Sehr schematisch: eine Opposition metaphysischer Begriffe (zum Beispiel Sprechakt/Schrift, Anwesenheit/Abwesenheit und so weiter) ist nie die Gegenüberstellung zweier Termini, sondern eine Hierarchie und die Ordnung einer Subordination. Die Dekonstruktion kann sich nicht auf eine Neutralisierung beschränken oder unmittelbar dazu übergehen; sie muss durch eine doppelte Gebärde, eine doppelte Wissenschaft, eine doppelte

---

<sup>61</sup> So jedenfalls Michael Rogers, der designierte NSA-Direktor zum Zeitpunkt des Internet-Abrufs. <http://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/nsa-michael-rogers-soll-kuenftig-geheimdienst-und-cyber-command-leiten-a-946289.html>; abgerufen am 30.01.2014.

Schrift eine *Umkehrung* der klassischen Opposition und eine allgemeine *Verschiebung* des Systems bewirken. Allein unter dieser Bedingung wird die Dekonstruktion sich die Mittel verschaffen, um in das Feld der Oppositionen, das sie kritisiert, und das auch ein Feld nicht-diskursiver Kräfte ist, *eingreifen* zu können. Jeder Begriff gehört andererseits zu einer systematischen Kette und konstituiert selbst ein System von Prädikaten. Es gibt keinen metaphysischen Begriff an sich. Es gibt eine – metaphysische oder nichtmetaphysische – Arbeit an Begriffssystemen. Die Dekonstruktion besteht nicht darin, von einem Begriff zum anderen überzugehen, sondern darin, eine begriffliche Ordnung ebenso wie die nicht-begriffliche Ordnung, an der sie sich artikuliert, umzukehren und zu verschieben.“ (Derrida 1988c, 350).

Man kann eine solche Bedrohlichkeit „nicht linear, deduktiv, irgendeiner »ursächlichen Ordnung« folgend darstellen.“ (Derrida 2009c, 24). Der Text des Anderen muss von seinem Parergonalen her, seinem Paratext, seinem Supplement gelesen werden, über ein gesuchtes Wort, einen Aufzeichnungsapparat, im Korpus seines Buchstabens (vgl. Derrida 2006c, 345); in einer Erfahrung, die kein System von Regeln oder Normen zur Überwachung eines Experiments wäre, sondern der Weg, der gerade dabei ist, sich selbst zu schaffen. (Vgl. *ibid.*, 340).

Unter der Internet-Adresse <http://wortschatz.uni-leipzig.de/> findet sich das *Wortschatz-Portal* der Universität Leipzig. Es handelt sich dabei um ein Projekt der Abteilung *Automatische Sprachverarbeitung des Instituts für Informatik*. „Die Daten werden“, so die Angaben der Betreiber, „aus sorgfältig ausgewählten öffentlich zugänglichen Quellen automatisch erhoben.“<sup>62</sup> Diese Quellen werden zwar jeweils zu den Beispielsätzen angegeben, die zu den Stichwörtern erscheinen, eine Übersicht ist jedoch unauffindbar. Bei Eingabe des Stichworts, – im vorliegenden Fall „Schauder“ –, wird außerdem eine sogenannte „Häufigkeitsklasse“ angegeben, mit einem für das eingegebene Wort bestimmten Vergleichswert, der jedoch ohne Angaben der entsprechenden Parameter

<sup>62</sup> Die Website <http://wortschatz.uni-leipzig.de/> wurde in der Zeit zwischen dem 28. und 30.01.2014 mehrmals abgerufen. Das unmittelbar markierte Zitat findet sich im Copyblock auf der Startseite des Internet-Portals direkt unter dem Logo, alle weiteren Zitate erscheinen auf einer ersten und zweiten *Extrapage* bei Eingabe des Wortes *Schauder* in das entsprechende Suchfenster auf der Startseite rechts neben dem Logo.

kaum nachvollziehbar ist. Die Daten werden dann unter verschiedenen weiteren Kategorien präsentiert. Zu „Schauer“ werden unter der ersten Kategorie „Synonyme“ aufgelistet: „Abneigung, Antipathie, Aversion, Ekel, Feindschaft, Feindseligkeit, Frösteln, Gänsehaut, Grauen, Hass, Horror, Schauer, Schauer [hinter dieser Verdoppelung verbirgt sich wahrscheinlich die mögliche Verwendung des Wortes *Schauer* als Gefühl und als Wetterphänomen], Voreingenommenheit, Vorurteil, Widerwille.“ Unter „vergleiche“ erscheint: „Grauen, Grausen, Horror, Schauer, Schreck“; unter „ist Synonym von“: „Abscheu, Bestürzung, Entsetzen, Erschrockenheit, Frösteln, Gänsehaut, Grauen, Grausen, Horror, Schauer, Schreck“; unter der Kategorie „wird referenziert von“: „Abscheu, Entsetzen, Grauen, Grausen“. (Ibid.). Nach Angaben der Betreiber werden diese Daten „automatisch“ generiert, worunter man sich jedoch weder einen instantanen Prozess vorstellen darf, noch eine Art selbstreferenzielle Maschine. Denn zweifellos müssen zuvor bestimmte Such-, Filter- und Ordnungskriterien erstellt und beim Programmieren in algorithmische Befehle transformiert worden sein. Ohne diese Kriterien zu kennen, muss man jedoch ihre Effekte einschätzen können, wenn dieses Portal überhaupt für eine Arbeit an und mit der Sprache von Nutzen sein soll. Man muss zum Beispiel erkennen, dass das Programm zwar grob nach einem übergeordneten Code der Familienähnlichkeit sortiert, – also im konkreten Beispiel das Wort *Schauer* einer Menge „negativ konnotierte Gefühle/Emotionen/Affekte“ zuordnen kann –, die Untermengen „Synonyme“, „vergleiche“, „ist Synonym von“ aber so vage definiert bzw. gegeneinander abgegrenzt sind, dass sie kaum noch eine sinnstiftende Funktion erfüllen. Zwar lassen sich prinzipiell über entsprechend komplexe regelgeleitete Symbolmanipulationen auch syntaktische und, in einem gewissen Rahmen, auch bedeutungstragende Elemente im Computer generieren, aber gewiss nicht, – wenn ein solcher Sprung hier erlaubt ist –, im Sinne eines λόγος als „ursprüngliche *Versammlung* der anfänglichen Lese aus der anfänglichen Lege“ (Heidegger 1954b, 207f.), bei der erst aus dem λέγειν [als das ausgezeichnete Legen des *beisammen-vor-Liegenden*] das νοεῖν sein Wesen als versammelndes Vernehmen erhält (vgl. Heidegger 1976, 178), sondern im vorliegenden Fall zunächst nur als einfaches Sammeln von Wörtern als Sprachzeichen nach einem groben Raster. Das dabei zur Anwendung kommende Selektionsverfahren bleibt damit deutlich hinter dem maximalen Anspruch an das Sprachverstehen von Computern zurück, wie er etwa im Rahmen der KI-Forschung postuliert wird: Die Möglichkeiten einer binären „Kodierung und den damit gewonnenen Vorteil, Inhalte (Semantik [...]) nach denselben Prinzipien kodieren zu können wie Ableitungsregeln und Wahrheitswerte (Syntax [...])“. (Zimmerli/Wolf 1994,11). Doch dieselben Autoren, die der KI-Forschung im Grunde wohlwollend gegenüber stehen, betrachten eine solche Maximalforderung auch mit Skepsis:

„Bezüglich der Möglichkeit, beliebigen Sätzen einer natürlichen Sprache Bedeutung im Sinne eines Wahrheitswerts zuordnen zu können, lautet das Resümee, dass jedenfalls kein sprachverarbeitendes Programm der hier dargestellten »klassischen« Phase der »KI« dazu in der Lage ist. Sowohl Momente des kommunikativen Handelns (Sprechakte) als auch kontextvariierende Bedeutungen, die sich erst durch den Gebrauch ergeben, stellen Barrieren auf dem Weg zu einem umfassenden Sprachverstehen durch Maschinen dar.“ (Zimmerli/Wolf 1994, 26).

Das *Wortschatz-Portal*, – eine *Pforte* zu einem *Schatz von Wörtern* –, versteht sich als Projekt, *proiectum*, nach-vorn-Geworfenes, auf-die-Zukunft-Gerichtetes, mithin noch-nicht-Abgeschlossenes, als *Baustelle* im Jargon von *Usern*, *Nerds* oder *Hackern*. Im Sinne der Sprachwissenschaft präsentiert das Portal seine Daten prinzipiell nach einem synchronen Modell. Diese Art der Synchronizität schließt eine etymologisch orientierte Nutzung des Portals praktisch aus. Ohne weitere Hilfsmittel heranzuziehen, wäre also das Material für eine vergleichende Begriffsgeschichte ungeeignet. Synchronizität bedeutet jedoch nicht, dass die Daten tagesaktuell oder instantan erscheinen, wie eine Prüfung der Quellenangabe zum unten zitierten Beispielsatz für *Schauder* ergeben hat: „Quelle: www.haz.de, 2011-01-07.“ Bei einer weiteren Überprüfung der Quellen am Beispiel *Schauder* konnte festgestellt werden, dass das Programm das Stichwort und die Sätze, in denen es auftaucht, offenbar durchgängig aus Textquellen im Internet generiert, entweder aus Online-Portalen von Tageszeitungen oder aus Online-Nachrichten-Portalen. Diese Auswahl der Publikationen verspricht zwar eine gewisse Aktualität in Bezug auf die Verwendung der Stichwörter (die aus den genannten Gründen eingeschränkt werden muss), kann aber keinesfalls als repräsentativ gelten. In Bezug auf die Semantik wurde bereits festgestellt, dass das System nach einem einfachen Raster arbeitet, das offenbar nur grobe Kategorien nach dem Muster *negativ konnotierte Gefühle/Emotionen/Affekte* erfasst, dabei aber nicht in der Lage ist Homonyme zu erkennen. So erklärt sich unter anderem auch, dass das Programm nicht unterscheiden kann, ob es sich bei dem Wort *Schauder* um ein emotionales Phänomen oder den Namen eines Sportlers oder Physiotherapeuten handelt. Wenden wir uns nach der Semantik der Syntax zu. In einer weiteren Rubrik werden genannt:

„Signifikante Kookkurrenzen für Schauder:

Rücken (132.6), Inga (35.18), jagt (32.57), über (26.86), Jonas (26.11), Leser (25.93), (24.74), Wer (24.26), geradezu (22.69), Mischung (21.11), ein (15.22), sah (14.81), den (13.61), Bei (13.41), mich (12.23), vom (11.32), machte (11.07), Film (10.63), dem (9.42),



und (8.79).“ (Ibid.).

Die relative Häufigkeit der Namen *Inga* und *Jonas* als kookkurent zum Wort *Schauder* erklärt sich dadurch dass *Schauder* u. a. als Nachname erfasst wurde, und es sich bei *Inga* und *Jonas* um – wiederum statistisch gesehen – beliebte Vornamen handelt (*Inga Schauder*, *Jonas Schauder*). Dieser Zusammenhang wird auch in der folgenden Rubrik deutlich:

„Signifikante linke Nachbarn von Schauder:  
ein (57.31), Inga (52.12, Jonas (42.98), mit (8.14)  
Signifikante rechte Nachbarn von Schauder:  
über (70.4), [fehlendes Wort] (10.58).“ (Ibid.).

Man wird schnell feststellen, dass das Programm, nachdem das Stichwort erfasst und semantisch unter eine ungenau abgegrenzte Menge und drei weitere, noch weniger genau abgegrenzte Untermengen gefasst wurde, syntaktisch wiederum eine Menge erfasst („Signifikante Kookkurrenzen“), und diese in zwei weitere, exakt definierte Untermengen gliedert („Signifikante linke Nachbarn von Schauder/Signifikante rechte Nachbarn von Schauder“). Sowohl die semantische als auch die syntaktische Bearbeitungstiefe der einzelnen Stichwörter beschränkt sich also auf jeweils zwei Stufen. Demgegenüber erscheint die quantitative Erfassung der Daten auf den ersten Blick anspruchsvoll. Die präsentierten Zahlen werden jedoch über zwei denkbar einfache Befehlssätze von folgendem Typ erfasst: Erstens addiere alle  $x$ , zweitens setze die Summe in Relation zu einer Menge  $y$ . Für einen Verwender, der das Portal über ein statistisches Interesse hinaus als Instrument im Sinne eines Wortschatzes nutzen will, – etwa für eine Begriffsgeschichte –, sind diese Daten nahezu irrelevant. Stattdessen liefert es signifikante Kookkurrenzen als Ergebnis einer beinahe sinnfreien computationalen Statistik. Man wird jedoch, nachdem man den Programmcode einigermaßen rekonstruiert hat, mühelos als signifikanten rechten Nachbarn in zweiter Position „den“ und in dritter Position „Rücken“ erraten. Das Beispiel mag banal sein, – man kommt nicht umhin, ein gewisses Spiel von Präsenz und Absenz in der Verweisung der Signifikanten zu konstatieren.

Auch der prominent auf der ersten Ergebnisseite des Portals erscheinende Beispielsatz, – alle weitere Beispielsätze für eine mögliche Verwendung des Worts *Schauder* finden sich auf einer per Mausklick aufzurufenden Folgeseite –, weist darauf hin, dass dem Portal keine hinreichenden Parameter bzw. Befehlssätze für eine Erfassung des Sinns zu Grunde liegen. Dort wo man einen

Standardsatz für die Verwendung des Wortes *Schauder* nach dem Muster „Jonas lief ein Schauder über den Rücken“ erwartet, erscheint ein Satz, der offenbar einem ironisierenden Kommentar über einen Verkehrsbetrieb entnommen ist:

„Beispiel(e):

Schließlich geht es ja darum, was der üstra die Arbeit möglichst bequem macht, und nicht was die lästigen Fahrgäste oder gar (schauder) die ungewaschenen Bürger wollen. (Quelle: [www.haz.de](http://www.haz.de), 2011-01-07).“ (s. o.).

*Ausgerechnet* (synonym für *zufällig?*) erscheint das gesuchte Stichwort als Onomatopöie, offenbar gebildet in Anlehnung an Comicsprachen, bei denen „Ächz“ für *körperliche Anstrengung* steht oder „Wutsch“ für einen *Schlag ins Leere*. Zudem, vielleicht um die „Ausnahmen“ (Ironie, Onomatopöie) zu komplettieren, erscheint das gesuchte Wort in Parenthese.

Auf der Homepage des Portals erscheinen außerdem sechs Fenster mit zusätzlichen Angeboten: So erscheinen im Fenster „Wörter des Tages“ Begriffe, die „täglich um 7 Uhr früh“ (*ibid.*) aus Tageszeitungen und Newsdiensten ausgewählt werden. Doch wie sich bereits gezeigt hat, arbeitet das Portal nicht durchgängig aktuell, es liegt der Verdacht nahe, dass der Eindruck einer Aktualität entstehen soll, eine „Echtzeit“ also simuliert wird. Jede noch so ausführliche Recherche wird auf die eine oder andere Weise stets unter der Bedingung einer Limitierung stehen, die jedes möglichen Ergebnis von vornherein kennzeichnet. Erstens unter einer gewisse Nachträglichkeit in Bezug auf eine ideale Präsenz, und zweitens unter einer gewisse Unvollständigkeit sowohl in Bezug auf eine ideale Totalität als auch auf einen „tatsächlichen“ Bestand in den Archiven in Form von Monographien, Sammelwerken, Nachlässen, Autographen, Fachzeitschriften, AV-Medien (CD-ROM, DVD), Datenbanken, elektronischen Zeitschriften, E-Books oder Online-Dokumenten.

„Doch die Aufzeichnung eines Ereignisses ist, sobald sich Technisches dazwischenschaltet, immer aufgeschoben: das heißt, dass diese *différance* ins Herz der vermeintlichen Synchronie, in die lebendige Gegenwart eingeschrieben ist.“ (Derrida 2006h, 144).

Diese lexikographischen Anmerkungen können also nicht einfach als technischer Teilapparat des Archivs marginalisiert und als Anhängsel von Begriffen betrachtet werden, die im Übrigen für sich

stünden und mit einem mit sich selbst identischen Sinn ausgestattet wären, – im Sinne der De-  
konstruktion gibt es keinen Begriff, der er selbst wäre (vgl. Derrida 2009a), „kein erfülltes ge-  
sprochenes Wort“ (Derrida 1983, 122) –, wenn sie gleichzeitig, wie das Beispiel zeigt, umfangrei-  
che Begriffsfelder indizieren, limitieren, regulieren und algorithmisieren. Im Gegensatz zu Fou-  
cault, der seinen Archivbegriff explizit „von den Einrichtungen, welche die Diskurse registrieren  
und konservieren“ (Foucault 1969, 187) abgrenzt, besteht Derrida in seinem Essay „Dem Archiv  
verschrieben“ (Derrida 1997a) auf einer konstitutiven Rolle der Medialität innerhalb des Archivs.  
Geht man in der geläufigsten Definition davon aus, dass Technik eine *Bezeichnung für die Ver-  
fügbarkeit von Mitteln für Zwecke menschlicher Handlungen* ist (vgl. Mittelstraß 1996), gehören  
gedruckte Wörterbücher mit ihren Registern, Kolumnen, Indices, Lemmata, Morphemen, Lexe-  
men, Phrasen, Fußnoten, Siglen, Artikeln, Diakritika, Rubriken und Anmerkungen nicht nur zwei-  
fellos dazu, – „[...] nein, die technische Struktur des archivierenden Archivs bestimmt auch die  
Struktur des archivierbaren Inhalts schon in seiner Entstehung und seiner Beziehung zur Zukunft.  
Die Archivierung bringt das Ereignis in gleichem Maße hervor, wie sie es aufzeichnet.“ (Derrida  
1997a, 35). „Der archivierbare Sinn lässt sich ebenfalls und vorab in der archivierbaren Struktur  
mitbestimmen.“ (Derrida 1997a, 38). Eine solche Mitbestimmung des Technischen bei der Gene-  
se des Intelligiblen muss also *a fortiori* für digitale Enzyklopädien gelten, bei denen das, was wir  
als gedruckte Zeichen aus Büchern kennen und das Digitale, sogenannte „wert- und zeitdiskrete  
Signale“, in einer Synthese prozessieren.

„[...] weil die elektronische Post heute [...] dabei  
ist, den gesamten öffentlichen und privaten Raum  
der Menschheit und zunächst die Grenze zwischen  
dem Privaten, dem (privaten oder öffentlichen) Ge-  
heimen und dem Öffentlichen oder Phänomenalen  
zu verwandeln. Es ist nicht nur eine Technik im ge-  
läufigen und begrenzten Sinne dieses Ausdrucks:  
in einem unerhörten Rhythmus, gleichsam augen-  
blicklich, muss diese instrumentelle Möglichkei-  
t der Hervorbringung des Eindrucks, der Bewahr-  
ung und der Zerstörung des Archivs zwangsläufig  
von juristischen und folglich politischen Verände-  
rungen begleitet werden. [...]. Laufende Verände-  
rungen, radikale und endlose Turbulenzen, worauf  
wir heute blicken und an deren Skala wir die klas-

sischen Arbeiten bemessen müssen, die innerhalb des Bienenkorbs der [...] Forschung fortgeführt werden.“ (Derrida 1997a, 37).

Im philosophischen Zusammenhang wird man also die *Frage nach der Technik* aufwerfen müssen. (Heidegger 1954a und 1991). Entgegen dem Anschein ist für Heidegger das Wesen des Technischen ganz und gar nichts Technisches. Stattdessen bestimmt er, im Rückbezug auf Platon und die aristotelische Lehre von den vier Ursachen, dasjenige, was veranlasst, dass Nicht-Anwesendes in Anwesendes übergeht, in seinem Grundzug als *poiesis* (ποίησις), *Hervorbringen*. *Hervorbringen* steht bei ihm nicht nur für alles Handwerkliche und Künstlerische, sondern ebenso, und zwar im höchsten Sinne, für die *phýsis* (φύσις). Dieses Hervorbringen ereignet sich nur, indem Verborgenes ins Unverborgene kommt, und beruht und schwingt zugleich im Entbergen der *alētheia* (ἀλήθεια), also der „Wahrheit“ in der Richtigkeit des Vorstellens. (Vgl. Heidegger 1954, 9-40).

„Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, dass die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird. Erschließen, umformen, speichern, verteilen, umschalten sind Weisen des Entbergens. Dieses läuft jedoch nicht einfach ab. Es verläuft sich auch nicht ins Unbestimmte. Das Entbergen entbirgt ihm selber seine eigenen, vielfach verzahnten Bahnen dadurch, dass es sie steuert. Die Steuerung selbst wird ihrerseits überall gesichert. Steuerung und Sicherung werden sogar die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens. Welche Art von Unverborgenheit eignet nun dem, was durch das herausfordernde Stellen zustande kommt? Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen. Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand. Das Wort sagt hier mehr und Wesentlicheres als nur «Vorrat». Das Wort «Bestand» rückt jetzt in den Rang eines Titels. Er kennzeichnet nichts Geringeres als die Weise, wie alles anwest, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird. Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber.“ (Heidegger 1954a, 20).

Zunächst fällt auf, dass Heidegger den Prozess der digitalen Informationsverarbeitung am Anfang dieser Passage durchaus zutreffend beschreibt. Derrida dürfte sich bei seiner Feststellung auf

diese und ähnliche Aussagen beziehen: „[...] Heidegger (der im Grunde genommen den Computer kannte, ohne ihn zu kennen).“ (Derrida 2006f, 154). Das Entbergen der modernen Technik ist bei Heidegger jedoch keine *ποίησις* im Sinne des *Hervorbringens*, wie zu erwarten wäre, sondern des *Herausforderns*, eines Stellens, das die Natur stellt im Sinne eines Förderns. Die Beispiele, die er anführt, sind die Förderung von Kohle, Erz oder Energie, etwa durch ein Wasserkraftwerk. An diesem Bestellen als einer Weise des Entbergens nimmt der Mensch teil, er ist in das Bestellen herausgefordert, und zwar ursprünglicher als die Natur.<sup>63</sup> Abgesehen davon, wenn etwa von *Krankenbestand* oder *Menschenmaterial* die Rede ist, wird er durch diese Teilnahme zwar nicht zum Bestand, aber er verfügt auch nicht über die Unverborgenheit, denn diese ist ein Geschick das „allem Denken unerklärbar“ bleibt. (Heidegger 1954, 34). Das bestellende Entbergen durch die moderne Technik ist also kein rein menschliches *Tun* bzw. *Gemächte* und wird nicht durch das Maß des Menschen bestimmt, auch wenn er meint dazu in der Lage zu sein, wenn er sich als Subjekt auf ein Objekt bezieht. Damit wird jede rein instrumentale oder rein anthropologische Bestimmung der Technik hinfällig. Auch als Denker entspricht der Mensch nur dem, was sich ihm zuspricht. Das *Herausfordern* versammelt nun den Menschen in das *Bestellen* des Wirklichen als *Bestand* und heißt bei Heidegger das *Ge-stell*, also die Weise des Entbergens, die im Wesen der Technik waltet und doch selbst nichts Technisches ist. Indem das Geschick in der Weise des Gestells waltet, das *Ge-stell* jedoch mit Sicherung und Steuerung des Bestandes alles Entbergen prägt, verstellt es das Entbergen als *ποίησις*. Auf diese Weise kommt aber der Grundzug des Entbergens, das Anwesende ins Erscheinen kommen zu lassen, nicht mehr zum Vorschein, und damit auch nicht das Scheinen und Walten der Wahrheit im Sinne der *ἀλήθεια*. (Vgl. Heidegger 1954a, 9-40). Indem das *Ge-stell* als Weise des herausfordernden Entbergens im Gegensatz zur *ποίησις* als dem hervorbringenden Entbergen steht, wird die Herrschaft des Gestells zur Gefahr. Doch „[wo] aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ (Hölderlin 1965, 262; zitiert bei Heidegger 1954a, 39). Denn das Wesen der Technik ist zweideutig: Zwar verstellt das Gestell einerseits das Ereignis der Entbergung und gefährdet das Wesen der Wahrheit, andererseits ereignet es sich im *Gewährenden*, das den Menschen als den *Gebrauchten* wahren lässt, das Wesen der Wahrheit zu wahren.

Wie kommt Heidegger zum Begriff des *Gewährenden*? Im Sinne der Destruktion der Überlieferung fragt er zurück nach dem Begriff des Wesens in seiner traditionellen philosophischen Bedeutung, also nach dem, was etwas ist. Die *Washeit* (*quidditas*) gibt Antwort auf die Frage nach dem Wesen. Das Wesen des Baumes, also dasjenige, was allen einzelnen Bäume zukommt,

<sup>63</sup> Bezogen auf *Sein und Zeit* deshalb, weil das Dasein dadurch ontisch ausgezeichnet ist, dass es diesem Seienden in seinem Sein um das Sein selbst geht. (Vgl. Heidegger 1926, 12).

gleich welcher Art und unabhängig davon, ob es sich um wirkliche oder um mögliche Bäume handelt, ist das Baumhafte, also der Gattungsbegriff unter den jeder einzelne Baum fällt. Das Gestell ist zwar bei Heidegger das Wesen der Technik, es entzieht sich jedoch dieser Bestimmung. Zwar gehören Geräte und Apparaturen ebenso zum Bestand des Gestells wie etwa Ingenieure oder Techniker, welche diese bedienen, aber diese Fälle und Arten sind damit nicht gemeint. Das Gestell ist aber auch kein allgemeiner Gattungsbegriff. Zwar ist das Gestell das Wesen der Technik, aber im Geschick der Entbergung niemals im Sinne der Gattung bzw. der *essentia*. (Vgl. Heidegger 1954, 9-40).

„Ist nicht das Zeichen etwas anderes als ein Seiendes, ist es nicht die einzige »Sache«, die, indem sie keine Sache ist, nicht unter die Frage »was ist« fällt? Sondern sie im Gegenteil [...] hervorbringt? Und so die »Philosophie« als Reich des *ti esti* hervorbringt?“ (Derrida 2003a, 38).

Bisher erscheint der Text von Heidegger zum Wesen der Technik als hieratischer Block von Bestimmungen, er versteht ihn aber in einem radikalen Sinn als ein Geschehen der *Erhellung*, ja der *Überhellung*, innerhalb einer Philosophie, die gerade nicht als eine Hermeneutik der Faktizität fungiert, die also nicht über eine kategoriale Tätigkeit des Verstandes zu ihren Begriffen kommt: „Also für die Philosophie handelt es sich gerade um radikalste Erhellung – philosophisches kategoriale-untheoretisches Aufbrechen. So bleibt eben ein Nebeneinander. Der Verstand wird hinausgeworfen, ohne das Wie und Warum in seinem Seins- und Zeitigungssinn aus der vollen Faktizität verständlich zu machen und ihn so faktisch zu rehabilitieren!“ (Heidegger 1994, 198).

Der Spur dieses in der Passage so unbestimmten und beiläufigen „Nebeneinander“, das sich der Substanz ebenso wie dem Logos zu entziehen scheint, soll hier bei der Frage nach der technischen Dimension des Archivs weiter verfolgt werden. Dabei waren wir von einem Wörterbuch der deutschen Sprache ausgegangen, einem Archiv also, das den *Bestand* der deutschen Sprache versammelt und speichert, sodass er zur weiteren Verwendung umgeformt und verteilt werden kann, und zwar in der Weise, dass es über Herkunft, Verwendung, Vernetzung und Bedeutung ihrer Begriffe Auskunft gibt, – zum Beispiel über den Begriff *Gänsehaut*. Wir haben dabei ebenso, in einem Vorgang, der vielleicht für poststrukturalistische Verfahren kennzeichnend ist, das Primäre, als das in der Metaphysik ursprünglich gedachte, also Sinn und Bedeutung eines Begriffs, der erfragt werden sollte, mit dem Sekundären, dem Abgeleiteten, also dem technisch-graphema-

tischen Supplement vertauscht: „Eine Dekonstruktion des [klassischen philosophischen] Gegensatzes besteht zunächst darin, im gegebenen Augenblick die Hierarchie umzustürzen.“ (Vgl. Derrida 2009, 66).

„Die Technik ist es,“ so Heidegger, „die von uns verlangt, das was man gewöhnlich unter Wesen versteht, in einem anderen Sinn zu denken.“ (Heidegger 1954a, 34). Um diesen anderen Sinn freizulegen, zweifelt er an, dass das *Wesen* der Technik im *Währenden* bzw. *Fortwährenden* einer Idee besteht, abgeleitet vom Wesenden als *Währendem* bei Platon und gefasst als das *Fortwährende* (*αἰὶ ὄν*), dieses wiederum aufgefasst als das *Bleibende*, das seinerseits am *Aussehen* festgemacht wird, also als *εἶδος* und *ἰδέα*. Die *ἰδέα* ist aber, entgegen ihrer Abkunft vom Aussehen, gerade nicht sichtbar, und das *Fortwährende* bezieht sich jeweils nur auf den Gattungsbegriff und nicht etwa auf ein vergängliches Einzelding. Das *Währende* kann aber nach Heidegger nicht allein auf der *ἰδέα* beruhen, ebenso wenig wie auf dem aristotelischen *τὸ τί ἦν εἶναι*, „jenes, was jegliches je schon war“, wie er übersetzt. Denn dabei würde im einen wie im anderen Fall der Name als mythisches Abstraktum behandelt, als würde der Name „Technik“ über allem Technischen schweben. Auf diese Weise, so unterstreicht und präzisiert Derrida, würde man den Namen „Technik“ als „[...] inkonsistente[s] Doppel eines höheren Signifikanten, den Signifikanten des Signifikanten [...]“ auffassen (Derrida 1983, 17), als wäre die Sprache „[...] eingesäumt vom unendlichen Signifikat, das über die Sprache hinauszugehen schien.“ (Derrida 1983, 16). Diese Übersetzungen, Verschiebungen, Transformationen ordnet Heidegger in einem korrespondierenden *Nebeneinander* zweier Serien, welches an das *Serielle* mit seinen metaphorischen und metonymischen Relationen erinnert, wie es Deleuze als Kennzeichen des Strukturalismus darstellt. (Vgl. Deleuze 1992).<sup>64</sup>

Etwas muss in oder an der Technik, die kein Einzelding, aber auch kein Nomen, keine Vorstellung, kein Begriff oder Gattungsbegriff sein kann, ein „es ist“ bereit halten, das „von uns verlangt“ (s. o.). Mit anderen Worten: Wenn es nicht der Referent ist und nicht das Signifikat, kann es sich dabei nur um dasjenige handeln, was übrig bleibt, den Rest, das Supplement, den Signifikanten, wie er in seiner Exteriorität oder Materialität in der Schrift vorliegt. Doch wird man vielleicht Quasi-Materialität sagen müssen, da „[...] die »Schrift« oder der »Text« sich auch nicht auf die spürbare oder sichtbare Präsenz des Graphischen oder des »Buchstäblichen« beschränken“ kann. (Derrida 2009b, 93). Heidegger kommt also zum Wesen der Technik über die Technik einer Rhetorik

<sup>64</sup> Die Privilegierung, die Heidegger dabei dem Griechischen und dem Deutschen im Sinne einer „griechisch-deutschen Sendung“ zuspricht (Heidegger 1999a, 151), ist immer wieder als rassistische und elitäre Zumutung kritisiert worden. Zu dieser Problematik und vor allem zu Heideggers Verstrickung in die Ideologie des Nationalsozialismus sei auf relevante Literatur verwiesen. (Adorno 1964; Givsan 1998a, 1998b).

der Verzeitlichung, genauer: über ein metonymisches Gleiten, das sein semantisches Material jenseits einer Grenze zwischen Philosophie und Literatur dort findet, wo es sich im korrespondierenden *Nebeneinander* zuspricht, bei den griechischen Philosophen Platon oder Aristoteles ebenso wie bei den deutschen Dichtern Hebel oder Goethe: Über die *Weserei*, was so viel wie *Rathaus* meint, zum Verb *wesen*, was gleichgesetzt werden kann mit *währen*, kommt er schließlich im Sinne des Geschicks der Entbergung zum *Gewährenden als das anfänglich aus der Frühe Währende*. Die Welt wird hergestellt, indem sie zur Sprache kommt oder – noch näher an Heidegger – indem sie erdichtet wird. „[...] denn das Sein spricht in der verschiedensten Weise überall und stets durch alle Sprache hindurch.“ (Heidegger 1950, 338 (366)). Doch „[k]ein Versuch, das Wesen der Unverborgenheit in der »Vernunft«, im »Geist«, im »Denken«, im »Logos«, in irgendeiner Art von »Subjektivität« zu begründen, kann je das Wesen der Unverborgenheit retten.“ (Heidegger 1996a 238).

Das Verfahren, das Derrida *Schrift* oder *Text* nennt, und in dem er eine vorgehende Anordnung durch Herausheben, Verpflanzen, Erweitern in wirksamer Weise verändert (vgl. Derrida 2009b, 101) oder als eine doppelte, von sich aus vervielfältigte Schreibweise eines Umbruchs beschreibt, bei der die übliche Anordnung einer oppositionellen Logik zerrüttet wird, um in einer Weise in das ganze Feld einzudringen, dass Begriffe auftauchen können, die sich in der vergangenen Ordnung nicht mehr verstehen lassen (vgl. Derrida 1995a, 193-320), macht von den semantischen Operationen der Metapher und der Metonymie in besonderer Weise Gebrauch. Ein Vergleich der folgenden Passage von Derrida zur Metonymie mit der impliziten Verwendung der Metonymie bei Heidegger verdoppelt und bestätigt dabei zugleich die Metonymie als Trope der Rhetorik und als graphischen Signifikanten, wobei die Frage was dabei Urbild oder Abbild, Original oder Repräsentation, das Selbe oder das Supplement sein soll, von diesem Gleiten mitgerissen und letztlich unentscheidbar wird: „Denn wenn die Texte, denen unsere Aufmerksamkeit gilt, überhaupt etwas bedeuten, dann sind es das Engagement und die Zugehörigkeit – die im selben Gewebe, im selben Text – die Existenz [bzw. das »Wesen der Technik«] und die Schrift miteinander verketteten. Das Selbe heißt hier Supplement, der andere Name des Aufschubs.“ (Derrida 1983, 258). Das „Wesen der Technik“ kann hier deshalb als Supplement für „Existenz“ fungieren, weil „Wesen“ selbst noch bei Heidegger einen gewissen Bezug zum Anwesenden im Sinne einer Präsenz aufweist. Auf diese Weise schreibt sich dabei eine Spur, die vereinfacht gesagt, von Heidegger zu Derrida, von der Destruktion zur Dekonstruktion führt:

„[...] als stütze man sich auf eine Gelegenheit, um



- durch Metonymie - von etwas ganz anderem zu sprechen, das Sujet zu wechseln, ohne das Sujet zu wechseln. Man versucht auch zu suggerieren, dass es zwischen dem, wovon man gerade spricht, und dem wovon man gerne sprechen möchte, entweder eine Verbindung organischer, interner oder essentieller Notwendigkeit gibt, oder umgekehrt eine unbedeutende und oberflächliche Assoziation, eine rein mechanische und metonymische Kontiguität, das willkürliche oder grundlose (*fortuit*), »durch Zufall/Unfall (*par accident*)« eintretende Zusammenrücken zweier Signifikanten. Und dennoch weiß man, dass man gerade, im Augenblick selbst, an das Wesentliche rührt, den Ort der Entscheidung zumindest streift. Genau da passiert die Sache (*la chose se passe*), da geschieht es (*ça arrive*).“ (Derrida 2006a, 40f.).

Die Bedeutung der Metonymie und der Metapher für das, „wovon man gerne sprechen möchte“, impliziert ein Begehren, das Derrida als Begehren nach der Präsenz beschreibt, und das im Sichselbst-Fehlen der Präsenz stets auf die metonymische Supplementarität angewiesen ist. Heidegger will das Sein jedoch, selbst um den Preis es auszustreichen, vor dieser Bewegung des Zeichens bewahren:

„[...] für Heidegger [ist] der Sinn des Seins niemals im einfachen und strengen Sinne ein Signifikat [...]. Nicht zufällig macht er von diesem Ausdruck keinen Gebrauch: das bedeutet, dass das Sein der Bewegung des Zeichens entgeht, [...]“ (Derrida 1983, 41). „Dieser Überschuss (*surcroît*) an Markierung, diese Sinnmarge ist nicht nur eine Valenz unter anderen in der Reihe, obgleich sie sich auch darin einfügt. Sie muss sich darin einfügen, da sie ja nicht außerhalb des Textes ist und kein transzendentes Privileg hat; deshalb wird sie stets durch eine Metapher und eine Metonymie *repräsentiert* [...]“ (Derrida 1995b, 283).

Freud ist sich der supplementären Metonymie durchaus bewusst: In *Symbolik im Traum* findet sich das Beispiel eines metonymisch-synekdochischen Gleitens von *Holz* zu *ύλη*, zu *Madeira* (=

Holz, port.), zu *materia*, zu *mater*. (Vgl. Freud 2000b, 168f.). „Heben wir übrigens hervor, dass die beiden Prinzipien der Assoziation – Ähnlichkeit und Kontiguität – in der höheren Einheit der Berührung zusammentreffen. Kontiguitätsassoziation ist Berührung im direkten, Ähnlichkeitsassoziation solche im übertragenen Sinne. Eine von uns noch nicht erfasste Identität im psychischen Vorgang wird wohl durch den Gebrauch des nämlichen Wortes durch beide Arten der Verknüpfung verbürgt.“ (Freud 2000c, 373f.).

„Wir spielen hier natürlich mit der zufälligen Ähnlichkeit, mit der nur scheinbaren Verwandtschaft zwischen *séme* und *semen*. Es gibt zwischen ihnen keinerlei Verbindung des Sinns. Und doch bewirkt der Zufall mittels dieses rein äußerlichen Ausrutschers, dieses rein äußerlichen Einverständnisses eine Art semantischer Täuschung: Das Abweichen der Bedeutung, ihr Effekt und ihre Widerspiegelung (*effet-reflet*) in der Schrift setzen etwas in Bewegung.“ (Derrida 2009b, 71).

Die Rettung kündigt sich nach Heidegger im Rückbezug auf die antike Bedeutung der *τέχνη* an: das Vor- und Hervorbringen des Wahren in die *ποίησις* im Sinne der schönen Künste, der Poesie. Denn „dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde.“ (Hölderlin 1953, 154). Die Besinnung auf und die Auseinandersetzung mit der Technik muss für Heidegger in einem Bereich geschehen, der sowohl mit ihr verwandt, als auch von ihr geschieden ist. Je mehr dabei das Wesen der Technik befragt wird, desto geheimnisvoller wird die Kunst, das Fragen verstanden als *Frömmigkeit des Denkens*. (Vgl. Heidegger 1954, 9-40). Die Aussage Heideggers, dass das Wesen des Technischen nichts Technisches ist, fungiert für Derrida als Matrix, deren Funktion darin besteht, das Wesensdenken, das immer ein fragendes Denken ist, vor einer Kontamination durch die Technik zu bewahren. Doch stets hat diese Frage [nach der Technik] „[...] schon etwas mit der Irreduktibilität der Technik zu tun.“ [...]. „Das Rettende [ebenso wie das Zu-Rettende] lässt sich in diesem Fall nicht vor der Kontamination retten.“ (Derrida 1992a, 18). „Die Schrift darf uns nichts versichern; sie gibt uns nicht die mindeste Gewissheit, kein Resultat und kein Verdienst. Sie ist

absolut ungewiss, sie ist ein Glücks-Wurf, keineswegs aber eine Technik.“ (Derrida 1976a, 415).

„Zu der Erkenntnis gelangen, dass nicht etwa diesseits, sondern am Horizont der Heidegger-schen Wege und noch auf ihnen der Sinn von Sein kein transzendentes oder transepocholes Signifikat (auch wenn es innerhalb der Epoche immer verstellt bleibt), sondern je schon in einem eigentlich *unerhörten* Sinn eine determinierte signifikante Spur ist, heißt bestätigen, dass im entscheidenden Begriff der ontisch-ontologischen Differenz *nicht alles in einem Zug zu denken ist.*“ (Derrida 1983, 43f.). Das Spiel der differenziellen Verweisungen, die *différance* als reine Bewegung kommt also niemals zum Abschluss, was bei Heidegger immerhin noch denkbar wäre.

Wenn die Schrift aber keine Technik im Sinne Heideggers sein kann, wenn sie unter anderem auf den Glücks-Wurf, den Zufall rekurriert, muss das Verhältnis von Digitalisierung und Archivierung anders bestimmt werden, wenn man die Auswirkungen auf die Etymologie und die Verwendung von Wörtern wie „Gänsehaut“ oder „Schauder“ in der Zeit berücksichtigen will. „[...] man erlebt nicht mehr in derselben Weise, was sich nicht mehr in derselben Weise archivieren lässt. Der archivierbare Sinn lässt sich ebenfalls und vorab von der archivierenden Struktur mitbestimmen.“ (Derrida 1997a, 38). Auch vor dem Hintergrund neuer, ebenso effizienter wie beunruhigender Möglichkeiten der Datengenerierung und -auswertung, bei denen immer neue, unvorhergesehene Querverbindungen entdeckt werden, mit denen Strukturen aufgedeckt werden können, die nicht direkt in den Daten enthalten sind, sondern sich erst in einer höheren Abstraktion korrelieren lassen: *Datatiming* etwa (eine Art „Echtzeit“-Datensammlung), *Abfragesprachen*, wie SQL (Datenbanksprache um Datenstrukturen in relationalen Datenbanken zu definieren und zu bearbeiten) oder sogenannten *Queries* (Abfragesprachen zur Verwendung in komplexen Datenbanken bzw. Programmbibliotheken, um Berichte zu erzeugen, die über eine Standardfunktionalität hinaus gehen).

„Und es ist nicht gesichert, dass der Mensch die Zentrale dieser Telephonleitung oder das Terminal

dieses endlosen Computers ist. Man weiß in der Apokalypse nicht mehr genau, wer seine Stimme oder seinen Ton dem anderen leiht, man weiß nicht mehr genau, wer was an wen richtet. Aber durch eine katastrophische Umwälzung [...] kann man auch genau denken: Von dem Augenblick an, wo man nicht mehr weiß, wer spricht oder wer schreibt, wird der Text apokalyptisch. Und wenn die Sendungen immerzu auf andere Sendungen ohne entscheidbare Bestimmungen verweisen, wobei die Bestimmung immer zukünftig bleibt, ist diese gänzlich engelhafte Struktur, d. h. diejenige der johannitischen Apokalypse, nicht auch die eines jeden Schauplatzes der Schrift im allgemeinen?“ (Derrida 1985, 71f.).

Dem Zufall und dem Begehren nach dem Affekt, – bzw. dem Begehren nach der Präsenz im Affekt –, verdankt sich wohl auch eine merkwürdige thematische Koinzidenz, die sich während der Recherche ergeben hat. Im beiliegenden *Benutzerhandbuch* des in einer Schatulle gelieferten *digitalen Grimm* findet sich unter „4.8.2.1 Vor- und Zurückblättern“ folgender Text:

„Haben Sie beispielsweise im Verlauf Ihrer Wörterbuchsitzung nacheinander die Artikel zu den Stichwörtern GRIMM, *m.*, GRAUS, *m.*, SCHAUDER, *m.*, nachgeschlagen und sind inzwischen beim Artikel SCHRECK, *m.*, angelangt, so können Sie, wenn Sie für den Artikel SCHRECK das Kontextmenü aufgerufen haben, von dort durch einen Klick mit der linken Maustaste auf den Menüpunkt *Zurückblättern* wieder zum Artikel SCHAUDER zurückkehren, von diesem wieder zum Artikel GRAUS usw. Möchten Sie noch einmal die Angaben zu einem Stichwort überprüfen, das im Verlauf nach dem aktuell sichtbaren Wörterbucheintrag zuletzt aufgeschlagen war, wählen Sie den Befehl *Vorblättern*, woraufhin im Artikelfenster wieder der vorige Artikel erscheint. Vom Artikel GRAUS gelangen Sie so wieder zum Artikel SCHAUDER und von dort zum Artikel SCHRECK.“ (*Der digitale Grimm* 2004b, 23).

Die Wortbeispiele sind im Sinne eines Benutzerhandbuchs gut gewählt, weil sie illustrieren, dass die Bedeutungen von *Grimm*, *Graus*, *Schauder*, *Schreck* auf erstaunlich mannigfaltige Weise in- und umeinanderspielen, sie unterstreichen also den Nutzen, den die elektronische Ausgabe des

Wörterbuchs für den Verwender hat, der über das Vor- und Zurückblättern per Mausclick einen schnelleren Abgleich vornehmen kann. Sie sind auch deshalb gut gewählt, weil sie Emotionen wecken, sich so vom üblichen Jargon eines Benutzerhandbuchs absetzen und dadurch, nach allgemein verbreiteter Ansicht, merkfähiger werden. Folgt man dem Handbuch, so findet man die Möglichkeit per Computermaus vor- oder zurückzublätern zunächst hilfreich: Die Wörter *Grimm*, *Graus*, *Schauder* und *Schreck* weisen neben ihrer Alliteration eine Familienähnlichkeit auf und werden durch ein Netz von differenziellen Verweisungen gleichzeitig zusammengehalten und voneinander getrennt. Zwar erfährt man bei diesem Abgleich immer wieder etwas Neues über die Begrifflichkeit des 19. Jahrhunderts, – „[...] und eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (Wittgenstein 1971, PU 19) –, doch wollen sich diese, teils skurril anmutenden Artikel nicht zu einem klaren Bild zusammenfügen:

„*wundfrost*: die ander art (*der wundsucht*) wird genennet der schauder oder die wundgallen: die kommet auch mit frost, darauff doch kein hitze sonder groszer wehetagen in der wunden folget. WÜRTZ *wundarzn*. 363.“ (*Der digitale Grimm* 2004, SCHAUDER 1).

„Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von der einen Seite und kennst dich aus; du kommst von einer anderen zur selben Stelle, und kennst dich nicht mehr aus.“ (Wittgenstein 1971, PU 203).

Erwartet man jedoch von diesem Vor- und-Zurückblättern eine systematische Übersicht, eine zunehmende Klärung der Begriffe oder eine Hierarchisierung der Bedeutugsebenen, wird man bald feststellen, dass ein gegenteiliger Effekt eintritt. Mit der Anzahl der Verweise multipliziert sich der Sinn, um sich schließlich zu zerstreuen. Dieser Effekt der *Dissemination* wird im Artikel zum *Schauder* selbst in gewisser Weise lesbar:

„3) *schauder von der den schauder erregenden empfindung der furcht, des schreckens selbst*: diese worte, dieser ton, die wendung dieser grausenden romanze drangen in unserer kindheit mit einem heere von nebenbegriffen des schauders, der feier, des schreckens in unsere seele. HERDER bei CAMPE;“ (*Der digitale Grimm* 2004, SCHAUDER 3).

„Innerhalb des Systems von Differenzen, das die Sprache ist, funktioniert jeder Signifikant vermö-

ge einer Verweisung auf andere Signifikanten, die niemals in einem Signifikat an ihr Ende gelangt. Suchen Sie in einem Wörterbuch nach dem Signifikat eines unbekanntes Signifikanten: Sie werden auf andere Signifikanten, aber niemals auf Signifikate stoßen. Vom Signifikat gilt [...], dass es nichts als ein Signifikant ist, dem von einem anderen Signifikanten eine bestimmte Position zugewiesen wird. Es gibt keinen Sinn und kein Signifikat. Es gibt nur Sinn- und Signifikats-»Effekte«. [...]. Dieses dem Signifikanten zugesprochene Privileg ist aber unmittelbar mit seiner eigenen Abschaffung identisch: denn der Signifikant »Signifikant« ist signifikant nur in seiner Beziehung zum (Signifikanten) »Signifikat«, dem er sogleich eine Vorrangstellung einräumt. »Signifikant« und »Signifikat« implizieren einander ebenso, wie sie »Zeichen« und »Referent« implizieren. Wir können nicht (in einer aus der analytischen Philosophie vertrauten Geste) einfach verfügen, »Signifikant« habe von einem Tag auf den anderen sein Korrelat »Signifikat« nicht länger zu implizieren - wenn anders wir nicht [...] der Illusion des Konventionalismus erliegen und vergessen wollten, dass wir die Sprache und ihre Sedimentierungen nicht erschaffen, sondern vielmehr empfangen. In diesem Bezug zur Sprache, die uns stets zuvorkommt, liegt die gesamte Dekonstruktion beschlossen.“ (Bennington/Derrida 1994, 41f.).

Das Beutungsfeld des Wortes *Schauder* steht in einem kaum beherrschbaren Kontext mit verwandten Wörtern: *Gruseln, Unheimlichkeit, Grauen, Angst, Horror, Beklemmung, Panik, Entsetzen, Unbehagen, Jammer, Furcht, Erstarren, Erzittern, Erbleichen*. Man mag in dieser Anhäufung von Begriffen aus dem Kreis negativ konnotierter Emotionalität bzw. düsterer Empfindungen einen Nachhall der Romantik erkennen, um noch einmal den historischen Horizont des *Grimmschen Wörterbuchs* zu markieren, doch gehören sie mehr oder weniger noch zum alltäglichen

Bestand im Sinne der *parole*. Die Schwierigkeiten mit diesen Begriffen beziehen sich jedoch keineswegs nur darauf, sie in ihrer nominalen Form als Prädikate oder Begriffe zu behandeln und in einer Taxonomie anzuordnen, um so extensional und intensional nach Kant, Frege, Russell oder Husserl ihre jeweiligen Bedeutungen bestimmen und gegeneinander abgrenzen zu können. Diese Schwierigkeiten vervielfältigen sich, da immer die Möglichkeit besteht, aus den Nomen Verben oder Adjektive zu bilden und zu sinnvollen Sätzen zusammenzufügen. Der Satz, dass *jemand angesichts dieses fürchterlichen Grauens in bleichem Entsetzen erstarrt*, ist vielleicht stilistisch fragwürdig, er bleibt aber ein sinnvoller Satz. Man kann jedoch nicht sicher sein, dass er eine eindeutige Situation beschreibt, bei der etwa in einem „Außen“ etwas erblickt wird, das in einem „Innen“ bestimmte Zustände auslöst, denn wo die Erregung tatsächlich stattfindet, ob im erblickenden Subjekt oder bereits im erblickten Objekt („fürchterlichen Grauens“) bleibt in der Schwebe.

„[...] über das nachzudenken, wofür das weltweite Netz des WWW die Figur ist, als das schließlich wiederhergestellte allgegenwärtige Buch, das Buch Gottes, das große Buch der Natur oder das Welt-Buch in seinem onto-theologischen Traum, der schließlich in Erfüllung ging während er sein Ende als kommend oder zu-künftig (*à venir*) wiederholt.“ (Derrida 2006a, 29).

Bereits die Äquivokation des Wortes *Schau(d)er* hält in der Schwebe, ob es in einer Sphäre reiner Innerlichkeit entsteht oder ob es einem reinen Draußen angehört, ob der *Schauer* etwa aus den Wolken kommt oder aus meinem Seelenleben. Ein kühler Regenschauer von „Außen“ kann durchaus einen fröstelnden Schauer „Innen“, auf und unter der Haut auslösen. Die Vorstellung, es könne umgekehrt ebenso möglich sein, würden man vermutlich als wahnhaft bezeichnen, zum Beispiel die „dem Germanen“ zugeordnete *Macht seiner Schöpferschauer*. (Vgl. Klages 1944, 250). Aber welchen Sinn haben diese Äquivokationen? Müssten sie nicht längst irgendeiner „Komplexitätsreduktion“ zum Opfer gefallen sein? „Das Spiel spielt stets die Differenz ohne Referenz oder eher ohne Referenten, ohne eine absolute Äußerlichkeit, das heißt ebenso auch ohne Drinnen.“ (Derrida 1995a, 245).

„Es wird der Moment gekommen sein, eine große Bewegung in unserem begrifflichen Archiv zu akzeptieren und darin eine »Logik des Unbewuss-

ten« mit einem Denken des Virtuellen zu kreuzen, das nicht mehr durch die traditionelle philosophische Opposition von *actus* und *potentia* begrenzt wäre.“ (Derrida 1997a, 121).

„Die Schuhe sind immer offen für das Unbewusste des anderen.“ (Derrida 1992, 441).<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Es handelt sich dabei um das Gemälde der Schuhe von van Gogh, die Derrida in *Die Wahrheit in der Malerei* thematisiert. (Vgl. Derrida 1992).



## Maß, Anmaß, Unmaß der Empfindung des Schauders

„Es ist vollkommen nutzlos, große Erklärungen über die Rückkehr des menschlichen Wesens zur Einheit, zur Seele als Form des Körpers abzugeben, unter großem Aufwand an Thomismus und Aristotelismus. Die Teilung ist ein für allemal vollzogen [...]. Davon ist Freud ausgegangen, und das ist's, was sein Ideal war – pathologische Anatomie zu treiben, anatomische Physiologie, entdecken, wozu dieses komplizierte Apparätchen dient, das da im Nervensystem versteckt ist. Diese [Freuds] Perspektive, die die Einheit des Lebendigen zerlegt, hat sicherlich etwas Beunruhigendes und Skandalöses, und eine ganze Denkrichtung versucht, dagegen anzugehen – ich denke an den Gestaltismus und andere gutgemeinte Elaborate, die zur Freundlichkeit der Natur und zur prästabilierten Harmonie zurückkehren möchten. [...]“ (Lacan 1991d, 97f.; vgl. ähnlich Warsitz 1983, 54).

Max Horkheimer bezeichnet die Philosophie von G. T. Fechner als „spießbürgerliche Träumereien.“ (Horkheimer 1926, 201). Dagegen stimmen gerade die Publikationen, die seit dem 100. Todesjahr Fechners vermehrt zu seinem Werk und seiner Person erschienen sind, in der Tendenz überein, ihn als verkanntes und zu Unrecht vergessenes Universalgenie zu würdigen. (Vgl. Riepe 2002, 758). Seine mystische bzw. spiritualistische „Weltordnung“, wie er sie selbst nennt (vgl. *ibid.*, 771), wird dabei eher abgeschattet, um seine Leistungen als Mathematiker, Physiker und Gründervater der akademischen Psychologie, der mit seinen exakten Messmethoden im Zusammenhang mit der Grundlegung der Psychophysik den entscheidenden Durchbruch von der theoretischen zur experimentellen Psychologie ermöglicht habe, um so heller glänzen zu lassen:

„Fechners steht in vielen Traditionen zugleich. Trotz vielfältiger Bezüge auf Vorheriges war seine Rezeption der Philosophie und Ideengeschichte nicht sonderlich ausgeprägt; eklektisch griff er, was ihm passend schien, was ihm brauchbarer Baustein für ein Ganzes schien – er wusste um dieses eklektische und synkretistische Moment seines Umgangs mit der Phi-

losophie und mochte daher für sich selbst den Titel eines Philosophen nicht in Anspruch nehmen. [...]. In der Psychologiegeschichte freilich ist er einzigartig in dieser kraftvollen Mischung aus Mystik des Weltbildes und nüchterner Naturwissenschaftler in der Methodik.“ (Mausfeld 2010, 18f.).

Schieben wir die Frage nach Fechners *Weltordnung* und danach, in welchem Zusammenhang sie mit seinen naturwissenschaftlichen Methoden steht, noch auf, und fragen uns zunächst, warum man sich im 21. Jahrhundert unbeirrt auf naturwissenschaftliche Methoden berufen kann, die fest in der *episteme* des 19. Jahrhunderts verwurzelt sind, also auf Fechners Skalierungsmethoden, seine mathematische Kollektivmaßlehre und besonders auf die von ihm entwickelte Psychophysik? Vielleicht erhalten wir auf diese Weise sogar eine gewisse Antwort auf die Frage, warum jene Methoden in Folge der digitalen Revolution, – speziell der bildgebenden computationalen Verfahren –, eine ungeahnte Auferstehung erfahren, wie sich diese und vergleichbare Verfahren in der Gehirnforschung, den Neurowissenschaften oder der Neurophilosophie zu einem heute so machtvollen Paradigma entwickeln konnten?<sup>66</sup> Fechner sucht nach einem *Maß für Empfindung*, – und wie könnte man von vornherein ausschließen, dass der *Schauer* nicht einem solchen Bereich zuzurechnen wäre?

Von Fechner wird gesagt, dass seine Interessen weit gefächert gewesen seien wie bei kaum einem anderen Forscher des 19. Jahrhunderts. Man könne an seinen Arbeiten Einflüsse mystisch-theologischer Kosmologien oder der Zahlenmystik von Wilhelm Oken (1779-1851) erkennen, er habe sich ebenso an Newtons *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* orientiert wie an Schellings Naturphilosophie, Hegels Dialektik oder der romantischen Naturlehre. Er habe materialistisch-reduktionistische Programme abgelehnt und Vorstellungen von einer monistischen Allbeseeltheit des Universums entwickelt. Nach Fechner würden numerische Verhältnisse, basierend auf den Prinzipien von Maß und Ordnung, die Erscheinungen der Welt zusammenhalten. Mit seiner Kombination von mystischem Weltbild und naturwissenschaftlich-empirischer Methodik, von philosophischem Identitätsdenken und psychophysischen Messmethoden gelte Fechner als origineller Denker (vgl. Meischner-Metge 2010; Riepe 2002, 758), dessen Einfluss sich auf unterschiedlichen Gebieten nachweisen lasse: Im Empiriekritizismus von Ernst Mach, im Pragmatismus von William James und demjenigen von Charles Sanders Peirce, im Werk Sigmund Freuds, in der Theorie der Selbstorganisation von Ilja Prigogine oder im logischen Empirismus. Die Weiterentwicklung der Fechnerschen Psychophysik auf Grundlage des *psychophysischen Parallelis-*

<sup>66</sup> Vgl. die Studien *Objective and continuous measurement of piloerection* (2010) und *Physiological correlates and emotional specificity of human piloerection* (2011), S. 27-56 in dieser Arbeit.

mus und des sogenannten *Weber-Fechner-Gesetzes* lasse sich bis hin zum *Stevens'schen Potenzgesetz* verfolgen, bei dem die Reiz-Empfindungsverhältnisse als Potenzfunktionen dargestellt würden. Die in *Elemente der Psychophysik* (Fechner 1860a, 1860b) aufgestellten Forderungen nähmen Ideen der modernen Versuchsplanung vorweg, seine Skalierungsmethoden fänden heute in der Psychoakustik oder der Standardisierung von Umweltfaktoren Anwendung. Fechner gelte gleichzeitig als bedeutender Physiker des 19. Jahrhunderts, der zusammen mit E. H. Weber (1795-1878) auf dem Feld der Elektrodynamik und der Teilchenphysik innerhalb der klassischen Physik Vorarbeiten für die Entwicklung der modernen Physik geleistet habe, auf der A. Lorentz die Elektronentheorie und J. C. Maxwell seine Theorie des Elektromagnetismus hätten aufbauen können. Selbst Einstein habe Fechner seine Referenz nicht versagt. Als Mathematiker schließlich habe Fechner mit seiner *Kollektivmaßlehre*, einer frühen statistischen Methodenlehre, die mathematische Statistik nachhaltig beeinflusst. (Vgl. Meischner-Metge 2010).

Die Psychophysik Fechners lässt sich also von der Suche nach einem *Maß für Empfindungen* leiten. Für ein angenommenes funktionelles Verhältnis zwischen Körper und Seele braucht es nach Fechner bestimmbare Größen, sowohl im physischen als auch im psychischen Bereich. Dabei fällt der sogenannten *inneren Psychophysik* die Aufgabe zu, den Zusammenhang zwischen gehirnphysiologischen Bedingungen und inneren Empfindungen als psychophysische Erregung im Sinne einer Identität verschiedener Erscheinungsformen zu messen. In der *äußeren Psychophysik* sollen dagegen die Beziehungen zwischen Sinnesreizen und daraus resultierenden Empfindungen im Sinne eines funktionellen Verhältnisses gemessen werden, indem die Größe des Reizes ins Verhältnis zur Größe der Empfindung gesetzt wird, die dieser Reiz erzeugt.

Die Frage, was bei Fechner *psychophysischer Parallelismus* heißt, steht im Zusammenhang mit dem Leib-Seele-Problem und der Kausalität und führt zu gewissen Inkohärenzen, da funktionale Verhältnisse nicht einfach mit kausalen Verhältnissen gleichgesetzt werden können. Zudem entwickelt Fechner drei verschiedene Modelle des *psychophysischen Parallelismus*. William James nimmt zum Beispiel an, dass psychische Erscheinungen von physischen funktionell abhängig sind und entwickelt daraus eine regulative Methodik, die als *empirischer Parallelismus* bezeichnet wird und sich modifiziert in der heutigen Forschungsliteratur unter der Formulierung „neural correlate of X“ wiederfindet. Der *psychophysische Parallelismus*, wie ihn Fechner in seiner zweiten Form bestimmt und wie er noch heute Anwendung findet, versteht sich ebenso als induktives Verfahren. Er basiert weder auf einem cartesianischen Substanzdualismus, bei dem ein Kausalverhältnis von Leib und Seele in der Art gedacht wird, dass eine Seite die andere kausal beeinflusst,

noch auf dem Konzept einer kausalen Beeinflussung durch eine gemeinsame Ursache im Sinne der *prästabilierten Harmonie* von Leibniz, bei dem innere und äußere Erscheinungen als Eigenschaften ein und desselben Gegenstandes (Gott) gedacht werden. Die *psychophysische Parallelität* erklärt Fechner vielmehr so, dass er von ein und demselben Träger von Eigenschaften ausgeht, mit dem jedoch perspektivisch unterschiedliche Eigenschaften korrelieren. Bei der dritten Form Fechners, der sogenannten *Identitäts-Hypothese*, die in gewisser Hinsicht mit dem sogenannten *Eigenschaftsdualismus* in der *Philosophie des Geistes* vergleichbar ist, wird das Psychische nicht als Wesenheit betrachtet, sondern funktional als eine Art Eigenschaft physischer Körper, welche diesen neben ihren physischen außerdem noch zukommt. Diese dritte Fassung des *psychophysischen Parallelismus*, die sich u. a. auf den Satz von der Erhaltung der Energie stützt, habe sogar Einsteins Zustimmung gefunden. Bei dieser *Identitäts-Hypothese* werden – *protomentale* – Vorstufen mentaler Eigenschaften zugrunde gelegt, sie wird von daher dem sogenannten *Panpsychismus* zugerechnet, was vielfach als Abwertung verstanden wird. Doch auch der *Panpsychismus* ist nicht einfach abgelehnt, gewisse Parallelen zu diesem Ansatz finden sich zum Beispiel in der *Philosophie des Geistes*, wie sie Thomas Nagel vertritt (vgl. Nagel 1990), oder im *anormalen Monismus* von Donald Davidson. (Vgl. Davidson 2008). (Vgl. Meischner-Metge 2010).

Fechner orientiert sich bei der zweiten Fassung des *psychophysischen Parallelismus* und der sogenannten *psychophysischen Maßformel* an dem auf Leibniz zurückgehenden Konzept der *petites perceptions*, also gewissen differenziellen Einheiten der Empfindung, wie sie gerade noch wahrgenommen werden. Von den drei Methoden die Fechner in Betracht zieht, – die Methode der richtigen und falschen Fälle, die Methode der mittleren Fehler und die Methode der sogenannten eben merklichen Unterschiede –, erweist sich letztere als besonders geeignet. Sie geht zurück auf den klassischen metrologischen Versuch seines Freundes und Lehrers Ernst Heinrich Weber, der auf der Basis des Vergleichs zweier Gewichte ein Schwellengesetz formuliert. Bei der Übertragung dieser Methode auf die Psychophysik geht Fechner von einer inneren Schwelle aus, die ein Reiz überwinden muss, damit er im Gehirn bewusst werden kann. Dabei ist für ihn das Verhältnis der ebenmerklichen Zunahme des Reizes zum Reiz selbst das Maß für die Empfindlichkeit. Er versucht daher, diesen Zusammenhang in zahlreichen Experimenten, bezogen auf die verschiedenen Sinne, zu verifizieren. Die Methoden, die er dabei anwendet, sind in einigen Aspekten für die experimentelle Psychologie maßgeblich geworden. (Eine Ausnahme stellt die Randomisierung dar). In den Worten Fechners haben ...

... „[...] die allgemeinsten Verhältnisse des Seelenlebens eine sehr einfache und befriedigende psychophysische Repräsentation auf Grund der Voraussetzung, dass der Schwellenbegriff auf die psychophysische Bewegung übertragbar sei.“ (Fechner 1860b, 435). „[...] so dass mir die Frage der Übertragbarkeit des Schwellengesetzes in die innere Psychophysik eine Lebensfrage nicht nur für meine Ausführungen der inneren Psychophysik, sondern für die Möglichkeit einer solchen überhaupt scheint.“ (Fechner 1877, 71).

Die sogenannte *psychophysische Maßformel* bzw. das *Weber-Fechner-Gesetz* hat verschiedene Ausprägungen gefunden. Ausgehend von den *ebenmerklichen Unterschieden* postuliert Fechner dabei prinzipiell eine Relation zwischen einem beliebig kleinen infinitesimalen Zuwachs des Reizes ( $dI$ ) und einem entsprechenden infinitesimalen und subliminalen Zuwachs der Empfindung ( $dE$ ). Daraus leitet er dann die Fundamentalformel  $dE = c \cdot dI / I$  ab, deren Integration schließlich die Maßformel liefert:

$$E = c \cdot \log I + f$$

$E$  steht dabei für die Intensität der Empfindung,  $I$  für die Intensität des Reizes,  $c$  und  $f$  zeigen die von den jeweiligen Sinnesmodalitäten abhängigen Konstanten bzw. Proportionalitätsfaktoren an. Dieses Gesetz besagt allgemein, dass die Empfindungsstärke mit dem Logarithmus der Reizstärke zunimmt. Dabei soll einer Verdoppelung der Reizstärke ein subjektiver Zuwachs der Reizempfindung um etwa 30% entsprechen.

„Alles Rechnen lässt das Zählbare im Gezählten aufgehen, um es für die nächste Zählung zu gebrauchen.“ (Heidegger 1996f, 308).

Rekonstruieren wir kurz den Erkenntnisweg, wie er zur *Maßformel* führt, unter besonderer Berücksichtigung des Anteils, den Weber mit seinem Schwellengesetz in das *Weber-Fechner-Gesetz* einbringt: Die Größe des Unterschieds zwischen den Gewichten einer Waage wird in der Metrologie *Empfindlichkeit*, auch *Feinheit* genannt. Damit wird der kleinste Unterschied bezeichnet, auf den die Waage gerade eben noch mit einer Armbewegung reagiert. Dazu Fechner:

„Die Methode der eben merklichen Unterschiede besteht nun darin, die Größe des Gewichtsunterschiedes zu bestimmen, welche nötig ist, um als eben merklich erkannt zu werden. Die Größe der Empfindlichkeit für Gewichtsunterschiede gilt der Größe des so gefundenen Unterschiedes reziprok.“ (Fechner 1860a, 71f.).

In seinem Aufsatz *Was hat Fechner gemessen?* schreibt Horst Gundlach:

„Mit der Methode der eben merklichen Unterschiede prüft Fechner die Empfindlichkeit eines Menschen genauso, wie man seit langem die Empfindlichkeit einer Waage bestimmt. Das war selbstverständlich Fechner, dem Professor der Physik, bestens bekannt, [...]“ (Gundlach 2010, 52).

Nach Gundlach hat Fechner also letztlich bei der *psychophysischen Maßformel* nichts anderes als eine metrologische Konventionsformel zur Transformation der Werte einer Skala in die Werte einer anderen Skala vorgelegt. Indem Fechner so absolute und relative Schwellen von *Empfindlichkeiten* misst, meint er jedoch solche von *Empfindungen* zu messen. (Vgl. Gundlach 2010, 55). Doch heben wir uns die Frage, welche Konsequenzen eine solche Äquivalenzformel für die Transformation von Skalenwerten für die wissenschaftliche, vielleicht auch gesellschaftspolitische Relevanz der Psychophysik – selbst in ihren aktuellen Ablegern – haben könnte, vorläufig auf, um uns der *Weltordnung* Fechners zuzuwenden, im Zusammenhang mit dem ihm zugeschriebenen Einfluss auf die Psychoanalyse Freuds.

Fechner setzt bei der Übertragung des Schwellenbegriffs auf die Psychophysik unbewusste Empfindungen voraus, und denkt diese so, dass bei konzentrierter Aufmerksamkeit in Bezug auf einen der Sinne die Reizschwelle für andere sinkt, damit unter die Wahrnehmungsschwelle fällt, also unbewusst bleibt. Diese unbewussten Empfindungen versieht er mit einem negativen Vorzeichen, so dass er von „negativen Empfindungen“ sprechen kann. (Fechner 1860a, 17). Dabei taucht unter anderem für ihn die Frage auf, wie sich unbewusste Empfindungen von solchen, „die wir gar nicht haben“, unterscheiden lassen. (Fechner 1860b, 439). Aus der Verallgemeinerung des Schwellenbegriffs gewinnt er eine Hypothese für die Dynamik des Unbewussten, indem er im Sinne induktiver Verfahren im Individualbewusstsein ein bestimmtes Verhältnis von Sinnesbewusstsein zu Gesamtbewusstsein annimmt. Dabei entwirft er das Tableau eines übergreifenden Bewusstseins mit Hauptbewusstsein, Hauptschwellen und Oberschwellen. Er geht davon aus, dass individuelle Tätigkeiten zwar unbewusst sein können, aber für ein umfassenderes höheres Bewusstsein dennoch bewusst sind. Nach den Maximen des psychophysischen Parallelismus muss dieser Vorgang für ihn einen Träger haben, den er in einer gewissen Ähnlichkeit zum je individuellen Leib denkt. Im Schlaf sinke eine Hauptwelle der psychophysischen Erregung unter die Hauptschwelle, es gäbe zwar kein Hauptbewusstsein mehr, aber für abgegrenzte Teile der psychophysischen Tätigkeit ein Traumbewusstsein auf einem „Schauplatz der [...] ein andererer, [...]“

ist, [...]“ (Fechner 1860b, 520). Dabei nimmt Fechner an, dass die allgemeinste Form des Bewusstseins sich in Gefühlen von Lust und Unlust auspräge, und ein lustvolles Ereignis immer vom Streben nach Erhaltung eines bestimmten Zustands begleitet sei. Wenn ein unlustvoller Zustand eingenommen werde, dann nur weil damit Aussicht auf einen späteren, lustvollen Zustand verbunden sei. Analog zum Prozess der Aufmerksamkeit soll es dabei zur Konzentration der Bewusstseinsakte in einzelnen stabilen Aggregaten kommen, in denen sich das Bewusstsein verfeinere und erhöhe, während untergeordnete Teile unter die Bewusstseinschwelle absinken würden. Auf diese Weise werde Bewusstsein für höhere Tätigkeiten frei. „Lustvoll“ bedeute dabei ein stabiler Zustand, „unlustvoll“ ein instabiler Zustand. Fechner meint in diesem Prozess ein allgemeines Entwicklungsgesetz zu erkennen: das *Prinzip der Tendenz zur Stabilität*. (Vgl. Fechner 1985). Freud greift in der *Traumdeutung* Fechners Vorstellungen von der Schwelle zwischen Bewusstsein und unbewusstem Traumgeschehen auf, und übernimmt gleichzeitig damit den Begriff vom „anderen Schauplatz“:

„Niemand hat die Wesensverschiedenheit von Traum- und Wachleben stärker betont und zu weitgehenderen Schlüssen verwendet als G. Th. Fechner in einigen Bemerkungen seiner *Elemente der Psychophysik*. (1889, Bd. 2, 520-1.) Er meint, »weder die einfache Herabdrückung des bewussten Seelenlebens unter die Hauptschwelle« noch die Abziehung der Aufmerksamkeit von den Einflüssen der Außenwelt genüge, um die Eigentümlichkeiten des Traumlebens dem wachen Leben gegenüber aufzuklären. Er vermutet vielmehr, dass auch der *Schauplatz der Träume ein anderer ist als der des wachen Vorstellungslebens*.“ (Freud 2000k, 72).

Auch in *Jenseits des Lustprinzips* bezieht sich Freud auf Fechner und bestätigt ihn zunächst:

„Es kann uns aber nicht gleichgültig lassen, wenn wir finden, dass ein so tiefblickender Forscher wie G. Th. Fechner eine Auffassung von Lust und Unlust vertreten hat, welche im Wesentlichen mit der zusammenfällt, die uns von der psychoanalytischen Arbeit aufgedrängt wird.“ (Freud 2000b, 218).

Manfred Riepe registriert in seinem Beitrag *G. T. Fechners Bedeutung für die Psychoanalyse Sigmund Freuds: ein Mythos* (vgl. Riepe 2009) zwar, dass Fechner in Freuds *Œuvre* ein Dutzend Mal erwähnt wird (vgl. *ibid.*, 758), er kann jedoch belegen, dass seine Bedeutung für die psychoanalytische Theoriebildung dennoch auf einem rezeptionsgeschichtlichen Mythos beruht. So

weist er zum Beispiel nach, dass Fechner und Freud den Begriff des Lustprinzips letztlich völlig unterschiedlich verwenden. Während die Lust bei Fechner an die höhere Stabilität der Erregungsbewegungen gekoppelt ist, betrachtet sie Freud zunächst – umgekehrt – unter dem Leitgedanken der Erregungsabfuhr, um anschließend noch im selben Aufsatz den Widerspruch, der damit zwischen einer Auffassung der Sexualität als Entbindung und zugleich als Bindung psychischer Energie entsteht, in der Todestrieb-Hypothese aufzuheben, – womit er sich noch weiter von Fechner entfernt. Riepe legt sich nicht wie andere Autoren (vgl. Mausfeld 2010) die Beschränkung auf, Fechners Weltordnung von seinen übrigen Arbeiten zu trennen, sondern stellt jene, wie sie vor allem in dessen philosophischem Hauptwerk *Zend-Avesta* (vgl. Fechner 1851a, 1851b) dargelegt wird, in einen direkten Zusammenhang mit den Arbeiten zum Lustprinzip und zur „[...] sogenannten »Psychophysik«, deren Zugehörigkeit zum Paradigma der Naturwissenschaften scheinbar unstrittig ist.“ (Riepe 2009, 757).

„Zend-Avesta ist (nach gewöhnlichster, wenn auch nicht unbestrittener Auslegung): »Lebendiges Wort«. [...] Ich möchte, dass auch diese Schrift ein lebendiges, Natur lebendig machendes Wort sei. [...], dass es der Titel eines heilig gehaltenen Buches ist, der auf diese Schrift übertragen worden.“ (Fechner 1851a, VII).

„Der auffällige Widerspruch zwischen der *Todestrieb-Hypothese* und dem das gesamte Œuvre des Leipzigers durchziehenden Leitgedanken der *Unsterblichkeit des Lebendigen* kann also ein wichtiger Anhaltspunkt sein, wenn es darum geht, Freuds Fechner-Bezug einer Revision zu unterziehen.“ (Riepe 2009, 762). [...] „Die dynamische Abhängigkeit des Lebens vom Tod nennt Freud seine »dualistische Auffassung« [...]. Sie gipfelt in dem Paradox, dass der Tod die Quelle des Lebens ist. Genau dies ist für Fechner undenkbar.“ (Ibid., 766).

Für Riepe besteht darüber hinaus eine grundsätzliche Inkompatibilität zwischen der fechnerschen Psychophysik mit ihrem quantitativen Schwellengesetz zur Messung von Reizen und Empfindungen und Freuds qualitativer Metapsychologie der dynamischen, topischen und ökonomischen Beziehungen (vgl. Freud 2000l, 140), bei denen er sich vom *Entwurf* (Freud 1962) über die *Traumdeutung* (Freud 2000k) bis zur *Notiz über den Wunderblock* (Freud 2000j) zunehmend an einer Konfiguration von Spuren orientiert, „[...] die man nur noch mit Hilfe der Struktur und des Funktionszusammenhangs einer Schrift repräsentieren kann.“ (Derrida 2004f, 220). Riepe regis-



tiert in seiner Gegenüberstellung zudem einen Paradigmenwechsel von der mathematischen Determiniertheit zur sprachlichen Überdeterminiertheit. (Vgl. Riepe 2009, 785). Darüber hinaus ist, – für Freud im Rahmen seiner Todestrieb-Hypothese undenkbar –, der Mensch für Fechner sowohl als lebendiges als auch als totes Wesen Teil eines lebendigen Ganzen:

„[...] wenn er nun das Auge und alle Sinne im Tode ganz fest und unwiederbringlich schließen wird, wird ein noch um so viel helleres Erinnerungsleben dafür im höhern Geist erwachen, indem nun eben nicht mehr bloß einzelne Anschauungen in ihm, sondern sein ganzes Anschauungsleben im höhern Geiste selbst zum Erinnerungsleben aufgehoben wird, das ihm dem Menschen aber noch so gut gehört, als das Anschauungsleben, von dem es ausging.“ (Fechner 1851b, 33 [43]).

Davon ausgehend stellt Riepe im Verlauf seiner Studie nicht nur einen Zusammenhang her zwischen Fechners Weltordnung, – „die „von einer paranoiden Hermetik geprägt ist“ – (Riepe 2009, 758), und seiner Erforschung des Seelenlebens, sondern erkennt in dessen angeblich mathematischer Determiniertheit sogar das *proton pseudos* des ganzen Fechnerschen Systems:

„Deutlich wird, dass das Empfinden der Pflanze *jenseits des »Lustprinzips«*, die Unsterblichkeit der Seele und der Gedanke, dass die im Kollektiv addierten Lustwerte in der Ewigkeit von einem Gottwesen registriert werden, Aspekte eines Systems sind, das wahnhaft Züge trägt und dessen Kerngedanke in der Applizierung des Mathematischen auf die Empfindung besteht.“ (Ibid., 771).

Worin ist Fechner verwickelt? Liest man *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* (Fechner 1984c) könnte man darin eine geradezu programmatische Karikatur des *Logozentrismus* (vgl. etwa Derrida 2004b, 104) erkennen, – ein sprachloser, differenzloser, blinder, allwissender, reiner, wahrer und ewiger „Verkehr“ von Geistern mit Geistern, zusammen mit einem höheren Geist als alles verknüpfendem Zentrum:

„Und so werden im Tod mit dem Leib des Menschen auch sein Sinn, sein Verstand, ja der ganze auf diese Endlichkeit gerichtete Bau seines Geistes untergehen, als Formen, die zu eng geworden für sein Wesen, als Glieder, die ihm nichts mehr nützen in einer Ordnung der Dinge, wo er alles, was sie einzeln, mühsam, unvollkommen ihm schaffen und erschließen müssten, auf einmal unvermittelt in sich haben, schauen und genießen wird. Das Selbst des

Menschen aber wird unversehrt in seiner vollen Ausbreitung und Entwicklung bestehen in jener Zertrümmerung seiner zeitlichen Formen, und an der Stelle jener erloschenen niedrigen Tätigkeitsweise wird ein höheres Leben treten. Beschwichtigt ist alle Unruhe der Gedanken, die sich ja nicht mehr zu suchen brauchen, um sich zu finden, und nicht mehr zueinander zu bewegen, um sich ihres Verhältnisses bewusst zu werden. Aber dafür beginnt nun ein höheres Wechselleben von Geistern mit Geistern; wie die Gedanken miteinander in unserem Geiste, verkehren jene zusammen mit dem höheren Geiste, den oder dessen alles verknüpfende Mitte wir Gott nennen, und unser Gedankenspiel selbst ist nur eine Verzweigung dieses Verkehrs. Da wird es keiner Sprache mehr bedürfen, sich gegenseitig zu verstehen und keines Auges, den anderen zu erkennen, sondern wie in uns der Gedanke den Gedanken versteht und auf ihn einwirkt, ohne Vermittlung von Ohr und Mund und Hand, sich mit ihm verbindet oder von ihm scheidet ohne fremdes Band und ohne Scheidewand, so heimlich innig und unvermittelt wird das Wechselleben der Geister untereinander sein. Und keinem wird im anderen mehr etwas verborgen bleiben. Da werden alle sündigen Gedanken, die hier im Dunkel des Geistes schlichen, und alles, was der Mensch in sich bedecken möchte vor seinesgleichen mit tausend Händen, offenkundig werden allen Geistern. Und nur der Geist, der hier ganz rein und wahr gewesen, wird ohne Scham in jener Welt den anderen entgegentreten können; und wer verkannt gewesen hier auf Erden, der wird dort seine Anerkennung finden.“ (Fechner 1984c, 129 f.).

„Ich selbst kann dieses »ozeanische« Gefühl nicht in mir entdecken.“ (Freud 2000f, 198).

Über die Abkunft dieses ewigen Geisterreiches lässt Fechner übrigens keinen Zweifel: Letztlich ist es die Metapher einer Metapher: Denn *wie in uns der Gedanke den Gedanken versteht*, ist gebildet nach der stimmlichen Verlautbarung, der Phonie, durch die das Subjekt vermöge des Systems des *Sich-im-Sprechen-Vernehmens* sich selbst affiziert und sich im Moment der Idealität auf sich selbst bezieht. (Vgl. Derrida 1983, 26). Diese Stimme ist das *Gewissen* und ebenso das *Bewusstsein* (vgl. Derrida 2003a, 108), und „die eschatologische Parusie ist zugleich Präsenz des erfüllten Wortes, das alle seine Differenzen und Artikulationen im Selbstbewusstsein [...] des Logos resümiert.“ (Derrida 1983, 423). Würde man diesen Logozentrismus im Sinne der *différance* dekonstruieren, wäre erneut zu zeigen, dass die Gegenwärtigkeit bei der Operation des Differierens zerspalten und verzögert, und so im einem Zug der ursprünglichen Teilung und dem ursprünglichen Aufschub unterworfen wird. (Vgl. Derrida 2003a, 118). Im Sinne dessen, was Derrida

da den „Entzug der Metapher“ nennt, würde sich die Metapher im selben paradoxalen Zug entziehen, in dem sie sich vervielfältigt. (Vgl. Derrida 1998b, 1988f). In jedem Fall wäre man konfrontiert mit einer endlosen „Abdrift von Zeichen als Wandel und Verwandlung von Szenen, die ohne Anfang und ohne Ende die Vergegenwärtigungen miteinander verketteten. Niemals hat es eine Wahrnehmung gegeben, und die Gegenwärtigung ist eine Vergegenwärtigung der Vergegenwärtigung, die sich darin als ihre Geburt oder ihren Tod begehrt.“ (Derrida 2003a, 139):

„So verwickelt unsere Gehirne sind, und so sehr man geneigt sein mag, an diese Verwicklung eine Höhe geistiger Eigenschaften zu knüpfen, so ist die Welt unsäglich verwickelter, indem sie eine Verwicklung aller in sie eingehenden Verwickelungen, darunter unsere Gehirne selbst, ist; warum nicht also auch noch höhere geistige Eigenschaften, als uns zukommen, an diese höhere Verwicklung knüpfen.“ (Fechner 1985, 106).

Eine Kritik an Fechners Maßlehre wird keineswegs nur aus Kreisen, die der Psychoanalyse nahe stehen, formuliert und schließt oft auch jene Messmethoden ein, die seit 150 Jahren auf Fechner aufbauen. Sie beschränkt sich ebenso wenig auf aktuelle Publikationen, sondern wird bereits von seinen Zeitgenossen vorgetragen, wie etwa von Kurd Lasswitz, ungeachtet der Tatsache, dass jener eine Ausgabe von Fechners Werken herausgegeben hat:

„Es dürfte jetzt wohl als allgemein anerkannt gelten, dass dem Weberschen Gesetz nicht die durchgängige Geltung zukommt, die ihm Fechner zugeschrieben hat, und dass er hier eine vorschnelle, wenn auch begriffliche und wirkungsvolle Verallgemeinerung einer empirischen Tatsache vollzogen hat. [...] Fechner nimmt an, dass im Logarithmus des äußeren Reizes in der Tat ein Maß für die Empfindung gefunden ist, dass demnach die psychische Erscheinung sich exakt in Zahlen messen lasse. Zwischen den äußeren Reiz jedoch und die innere Erscheinung desselben im Bewusstsein (d. h. die Schätzung des Reizes in der Empfindung) schiebt sich der äußerst komplizierte Prozess der Nerventätigkeit ein, der verhältnismäßig wenig aufgeklärt ist.“ (Lasswitz 1910, 84f.).

„Fechners heroischer Versuch, beide Arten des Verstehens, die naturwissenschaftliche und die ganzheitliche des Ich-Erlebens in einem theoretischen Entwurf zu vereinen, musste scheitern, [...]“ (Mausfeld 2010, 26).

„[...] wenn seit 150 Jahren Methoden bekannt sind, mit denen Empfindungen messbar ge-

macht werden, wenn diese Methoden heute noch verwendet und durch weitere ergänzt werden, wie steht es dann heute mit unserer Kenntnis der Empfindungen? Schlagen Sie beliebige Lehrbücher, Handbücher, Enzyklopädien der Psychologie auf, suchen Sie nach den Forschungsergebnissen zu den Empfindungen – die Suche wird unbefriedigend in einem Leerlauf enden.“ (Gundlach 2010, 49f.).

Manfred Riepe schließt seinen Beitrag mit einer Hyperbel, bei der Freuds Methode derjenigen Fechners gegenübergestellt wird: „Freuds Methode besteht nicht im Verziffern, sondern im Entziffern psychischer Vorgänge.“ (Riepe 2002, 786). Vereinfacht gesagt wird dabei die klassische Opposition von Mythos und Logos mit umgekehrten Vorzeichen und in zeitgemäßer Gestalt wiederholt: Auf der einen Seite empirische Messverfahren und mathematische Formalisierungen, bei denen die Welt kryptisch verziffert wird, auf der anderen das Lesen im Buch der Seele im Sinne der Aufklärung und des *linguistic turn*. Was bedeutet es aber, die Oppositionen umzukehren, das System zu verschieben, wie kann man diesen Satz über das Verziffern/Entziffern in einer Logik der Iterabilität lesen, wie lässt sich die Wiederholung mit der Andersheit verknüpfen, und warum soll eine Ausbeutung dieser Logik so weitreichende Folgen haben? (Vgl. Derrida 2004b, 80). Fassen wir also die Iterabilität noch einmal in ihren wesentlichen Zügen zusammen: Ein Zeichen muss wiederholbar sein, sonst gäbe es kein Zeichen und überdies keine Sprache. Damit es überhaupt wiederholbar sein kann (und wiedererkennbar), muss es in einem Bezug idealer Identität mit sich selbst stehen, doch im Moment, in dem es wiederholt wird, ist es bereits verschoben, an eine andere Stelle, in einen anderen Kontext, – als Zitat in jeden beliebigen anderen Kontext –, verliert also im gleichen Moment die ideale Identität mit sich selbst. Diesen paradoxalen Prozess nennt Derrida *Iterabilität*, die Wiederholung, die sowohl die Identität eines Zeichens als auch seine Nichtidentität stiftet, seine Einheit wie seine Andersheit. Die Wiederholung muss in diesem Sinne der Identität vorausgehen. Das heißt aber auch, dass die Einheiten der Erfahrung dieser Kraft zum Bruch unterliegen, da sie niemals von Einheiten der Iterabilität getrennt sind. Denn sie sind als diese Einheiten von ihrem internen oder externen Kontext und auch von sich selbst stets ablösbar, da die Iterabilität, die ihre Identität konstituiert, ihnen nicht erlaubt, gegenüber sich selbst eine Identitätseinheit zu sein. Mit anderen Worten: Die Einheit der signifikanten Form, etwa eines Referenten, einer Bedeutungsintention oder eines bestimmten Signifikats, kann nicht durch jene gestiftet sein, sondern umgekehrt, diese Einheit kommt nur durch die Iterabilität des Zeichens zustande: im Spiel der Differenzen in Abwesenheit von Referent, Bedeutungsintention oder bestimmtem Signifikat (vgl. Derrida 2004b, 84f.), jenseits einer absoluten Äußerlichkeit oder In-

nerlichkeit. (Vgl. Derrida 1995a, 245).<sup>67</sup> Derrida kann also sagen, dass es die Differenz ist, die untersagt, dass es eine Differenz zwischen Grammatik und Ontologie tatsächlich gibt. (Vgl. Derrida 1995d, 185). Jedoch eingedenk dessen, dass mit jeder Übersetzung, Interpretation, Paraphrasierung oder Zusammenfassung der Text erneut davon bedroht ist, seinen Halt in einem transzendenten Signifikat zu finden.

„Der Logos des Seins, »das Denken, gehorsam der Stimme des Seins« [(Heidegger 1996f, 311)] ist die erste und letzte Quelle des Zeichens, der Differenz zwischen dem signans und dem signatum. Es muss ein transzendentes Signifikat geben, damit so etwas wie eine absolute und irreduzible Differenz zwischen Signifikat und Signifikant zustande kommt. Es ist kein Zufall, wenn das Denken des Seins als das Denken dieses transzendenten Signifikats sich vornehmlich in der Stimme kundtut: das heißt in einer Wortsprache. In nächster Nähe zu sich selbst *vernimmt* sich die Stimme – womit zweifellos das Gewissen gemeint ist – als völlige Auslöschung des Signifikanten: sie ist reine Selbstaffektion, die notwendigerweise die Form der Zeit annimmt, die sich außerhalb ihrer selbst, in der Welt oder in der »Realität« keines zusätzlichen Signifikanten, keiner ihrer eigenen Spontaneität fremden Ausdruckssubstanz bedient. Es ist dies die einzigartige Erfahrung eines Signifikats, das sich zwar spontan aus sich selbst heraus, aber dennoch, als bezeichneter Begriff, im Element der Idealität und der Universalität erzeugt. Der nicht-weltliche Charakter dieser Ausdruckssubstanz ist für diese Idealität konstitutiv. Die Erfahrung, dass der Signifikant in der Stimme

---

<sup>67</sup> *Iterabilität* und *différance* kann man nicht aufeinander reduzieren. Sie ergänzen sich in gewissem Sinn. Indem man sagte, dass sie die „Differenzialität der Differenzen in der Veränderung der ursprünglichen Wiederholung“ beschreiben, wäre nichts gelöst. Man kann jedoch vereinfacht sagen, dass die *Iterabilität* eher beim Signifikat und seiner Idealität ansetzt, und die Aporien schreibt, bei denen im selben Moment eine Identität gestiftet und zerstreut wird, während die *différance* eher bei der Bewegung des Signifikanten und seiner Materialität ansetzt, und die Aporien im Prozess des Differierens und Aufschiebens schreibt.

erlischt ist nicht irgendeine beliebige Illusion – denn sie bedingt gerade die Idee der Wahrheit. Wir werden an anderer Stelle zeigen, worin dieser trügerische Charakter besteht.“ (Derrida 1983, 38).

Die Iterabilität bewirkt also, dass jedes Verziffern bereits ein Entziffern in sich tragen muss, ebenso wie jedes Entziffern ein Verziffern. Diese Relation hätte auch eine gewisse Verwandtschaft zu dem, was Lacan über das Sprechen in der Kur und die Sprache überhaupt sagt: „Die menschliche Sprache bildet also eine Kommunikation, bei der der Sender vom Empfänger seine eigene Botschaft in umgekehrter Form wieder empfängt.“ (Lacan 1986b, 141). In diesem Sinn könnte man auch *RESTITUTIONEN von der Wahrheit nach Maß*<sup>68</sup> vorschlagen, mit dem Motiv in der Kraft zum Bruch auch ein Potential der Dekonstruktion zu erkennen orthodoxen Abgrenzungen zwischen den Disziplinen ihre Imperative zu entziehen.

„Aber ein Motiv, was ist das? Und der offensichtliche Ausschluss der Gespenster, dieser hier und nicht jener dort, ist allein dazu bestimmt, die beunruhigende Befremdlichkeit, die »Empfindung okkulten Befremdlichkeit«<sup>69</sup> zurückkehren zu lassen.“ (Derrida 1992, 441).

Halten wir aber noch eine Weile die Gespenster zurück und wenden uns stattdessen erneut der Äquivalenzformel für die Transformation von Skalenwerten zu. Wenn bei Forschungsprojekten, die auf computationalen bildgebenden Verfahren basieren, der Ansatz der inneren Psychophysik heute aufgegriffen wird, taucht die Frage auf, ob a) dabei unterstellt wird, dass das „Genie“ Fechner „seiner Zeit voraus“ war, oder ob b) diese Projekte schlicht auf einem obsoleten Wissenschaftsverständnis des 19. Jahrhunderts beruhen. Abgesehen von einem prekären Geniebegriff würde man bei einer Antwort a) ein gewisses Fortschrittsparadigma unterstellen. Ob man dabei an eine Metaphorik der „unsichtbaren Hand“ (Smith), der „List der Vernunft“ (Hegel) oder an ein technomorphes Modell einer Kongruenz zwischen technischem und gesellschaftlichem Fortschritt denkt, ein solches nicht weiter ausdifferenziertes Paradigma würde sich zumindest dem Verdacht

---

<sup>68</sup> „*RESTITUTIONEN von der Wahrheit nach Maß*“ ist der Titel eines Kapitels von: *Die Wahrheit in der Malerei*, (Derrida 1992). „Das lateinische Wort »Restitution« wurde [...] beibehalten, um alle für die Argumentation tragenden Bedeutungsaspekte, von der »Rückerstattung« bis zur »Wiedergutmachung« und »Wiedereinsetzung« zu repräsentieren, wie sie gleichermaßen in dem lateinischen Terminus *restitutio ad integrum* mitschwingen.“ (Derrida 1992c, 456f.; *Anmerkungen des Übersetzers*).

<sup>69</sup> Derrida bezieht sich bei diesem Zitat auf Artaud. Artaud, Antonin: *Van Gogh, der Selbstmörder durch die Gesellschaft*; München 1977, 35f.; zitiert nach: *Anmerkungen des Übersetzers*. (Derrida 1992c, 461).

aussetzen, dass sich damit eine Tendenz zur ökonomischen und/oder machtpolitischen Totalisierung verbindet. Bei einer Antwort b) wäre vielleicht auch ein Fortschrittsparadigma impliziert, man müsste jedoch zusätzlich nicht nur aufzeigen, welche Kontinuitäten einem Wissenschaftsmodell des 19. Jahrhunderts weiterhin eine Anwendung garantieren, sondern auch, warum sich gerade mit der universalen Technik der digitalen Codierbarkeit, der Sammlung, Speicherung, Verwertung von Signalen und Daten in hybrider Maßlosigkeit, Unreinheit und Uneigentlichkeit, das *Begehren nach dem Affekt* (vgl. Angerer 2007) um so dringlicher erhebt, – und vielleicht kumuliert im Begehren nach einer *digitalisierten Maßformel für Empfindung*.

„Der nächste Schritt besteht darin, Elemente einer psychoanalytischen Perspektive in die moderne Biologie des Geistes einzufügen und eine einheitliche Sicht zu schaffen, die vom Geist bis zu den Molekülen reicht [...]“ (Kandel 2008, 33).

„Wir besitzen noch kein intellektuell befriedigendes biologisches Verständnis irgendeines komplexen geistigen Prozesses.“ (Ibid., 128).

Bei einer pauschalen Antwort, dass im globalen Verwertungs- und Kontrollzusammenhang der „*Faktor Mensch*“ und besonders die „*Variable Empfindung*“ möglichst restlos verfügbar werden sollen, wird die Frage, wie sich ein solches universales Paradigma konstituiert, kaum berücksichtigt. Vielleicht macht es Sinn, wenn wir die Maßformel für Empfindung weiter auf die Bedingungen ihrer Konstitution befragen, um zu sehen, ob sich darin vielleicht ein wiederkehrendes Schema erkennen lässt.

„Was das Problem der Definition von Begriffen wie Affekt, Gefühl, Emotion auf der einen und Kognition, Denken oder Logik auf der anderen Seite anbetrifft, so herrscht diesbezüglich in der Fachliteratur eine beklagenswerte Uneinheitlichkeit. So fanden Kleinginna u. a. (1981) allein für den Begriff der Emotion über 90 unterschiedliche Definitionen oder Umschreibungen je nach Fachgebiet, Perspektive, Interessenfokus und Sprache.

Affekt und Affektivität ebenso wie Emotion und Emotionalität gelten dabei bald als typische Oberbegriffe, bald als spezifische Einzelphänomene von umschriebener Dauer und Bewusstseinsqualität. Unter Gefühlen wird meist, aber keineswegs immer, ein bewusstes, subjektives und zugleich relativ kurz dauerndes Phänomen mit bestimmten körperlich-vegetativen, mimisch-expressiven und neurophysiologischen »Begleiterscheinungen« verstanden, während Stimmungen oder Gestimmtheiten meist, aber wiederum nicht immer, als relativ langdauernde und oft weitgehend unbewusste psychophysische Befindlichkeiten gelten. Jeder Untersucher ist deshalb gezwungen, aus der Fülle von Definitionen diejenigen auszuwählen und so klar wie nur möglich zu beschreiben, die für seine Zwecke am nützlichsten erscheinen.“ (Ciompi 2001, 3f.).

Vorausgesetzt es trifft zu, dass die *Maßformel für Empfindungen* eine Konventionsformel zur Transformation der Werte einer Skala in die Werte einer anderen Skala darstellt, kann man die These aufstellen, dass diese Beziehung der Äquivalenz, – also der Bezug der Skalenwerte auf eine Korrelationseinheit –, derselben Logik untersteht wie das Äquivalenzgesetz der kapitalistischen Verwertung des Werts, – also der Bezug der Warenwerte auf eine Verrechnungseinheit. In beiden Fällen kommt eine metaphorische Substitution zum Tragen: Das *quid-pro-quo* von *Empfindlichkeit* (der Waage) und *Empfindung* (des Menschen) entspricht dabei einem Grundmuster der Metapher (μεταφορά): „Meistens entsteht diese metaphorische Betätigung oder Realisierung darin, das Unbeseelte zu beseelen, [...]“ (Derrida 1988f, 258). Der *Fetischcharakter der Ware* ist das Produkt einer Uneigentlichkeit des *quid-pro-quo*, denn es ist das „[...] bestimmte[n] gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“ (MEW 23, 86). Bei Fechner tauscht sich das „Verhältnis von Menschen“ gegen das „Verhältnis von Dingen“ auf Basis einer Metapher der Analogie (Empfindlichkeit/Empfindung). Bei Marx erscheint das *quid-pro-quo* zunächst, dem *status quo* der politischen Ökonomie des Kapitalismus entsprechend, unter den uneigentlichen Bedingungen der Entfremdung als eine phantasmagorische Transformation der *Verhältnisse von Menschen* in die



*Verhältnisse von Dingen*. In der der Aufhebung dieser Entfremdung – im *Reich der Freiheit* (vgl. MEW 25, 828) – soll diese uneigentliche Form des *Verhältnisses von Dingen* (Besonderes oder Prädikat) in die eigentliche eines *Verhältnisses von Menschen* (Allgemeines oder Subjekt) transformiert werden. Nach dem Feuerbachschen Schema der Inversion von Subjekt und Prädikat – bzw. einer *Synekdoche*<sup>70</sup> – sollen also die Verhältnisse vom Kopf des abstrakten, – gleichwohl das Phantasmagorische hervorbringenden –, Gedankens auf die Füße des wirklichen Lebens gestellt, vom abstrakten Begriff auf eine unmittelbare Realität zurückgeführt werden. Am Ende folgt also diese doppelte Metaphorik wieder dem allgemeinen Muster das Unbeseelte zu beseelen.

Das wesentliche Moment des Phantasmagorischen kann jedoch nicht in der Verwendung von Metaphern oder Synekdochen als solchen liegen (vgl. Derrida 1983, 118), denn ohne Metapher kann „[...] der Sinn des Gedachten oder Gesagten *als er selbst* nicht erscheinen.“ (Ansén 1993, 21). Die Metapher ist auf diese Weise Repräsentation der Bedeutung und zugleich der Verschiebung der Bedeutung, in einem *Rückzug/Entzug* wird die Bedeutung in dem Moment eingelöst, in dem sie sich entzieht. Diese Präsenz einer Absenz entspricht in Bezug auf die Metaphysik einem *Entzug des Entzugs des Seins*. Damit kann die Bedeutung nicht mehr in der Aufhebung einer Rückkehr zu sich gedacht werden, sondern nur noch in einer Entgrenzung und abgründigen Verallgemeinerung, bei der sie nicht mehr auf ein letztes Wort, eine *Metapher der Metapher* verweisen kann. (Vgl. Derrida 1998b, 1988f). Stattdessen vervielfältigen sich die Metaphern im Sinne einer „gewissen unmöglichen Möglichkeit“ (vgl. Derrida 2003b), es gibt also immer „[...] *mehr Metapher/keine Metapher mehr* [...]“. (Derrida 1995a, 289f.). Dabei kann dasjenige, was als Metapher „der Mensch“, „das Ding“ dem Feld der unabschließbaren metaphorischen Substitution angehört, dieses nicht gleichzeitig von außen, als Metapher der Metapher bzw. Substanz „Mensch“ oder „Ding“ beherrschen. Substanz ist jedoch nichts anderes als der andere metaphysische Name für die Präsenz (vgl. Derrida 1983, 47) oder die *lebendige Erfahrung* (s.u.). Indem die Schließung der signifikativen bzw. diskursiven Kette im System *der Onto-Theologie* nur möglich wird über die Vortäuschung einer Vergegenwärtigung einer bei sich seienden Subjektivität, fungiert diese vorgebliche Präsenz als Auslöschung der Differenz. (Vgl. Derrida 1983, 44). Das Phantasmagorische liegt also wesentlich darin, dass „Mensch“ oder „Ding“ gleichermaßen als *transzendente Signifikate* auftreten, um in einer vermeintlich vorgängigen Präsenz das Feld der „Realitäten“ zu beherrschen, während sie niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen präsent sind, und gerade diese Abwesenheit das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins

<sup>70</sup> Spörl, Uwe: „Die Synekdoche operiert also mit einer im Prinzip reziproken, umkehrbaren Relation, die in aller Regel auf Beziehungen wie die zwischen Teil und Ganzem, Besonderem und Allgemeinem, also Klassifikationen oder Gattung-Art-Beziehungen, sowie Einzahl und Mehrzahl zurückzuführen ist.“ <http://www.li-go.de/prosa/rhetorik/synekdoche.html>; abgerufen am 23.02.14.

Unendliche erweitert. (Vgl. Derrida 1976b, 424).

„So einen allgemeinen Text *gibt es* überall dort, (das heißt überall), wo dieser Diskurs und seine Ordnung (Wesen, Sinn, Wahrheit, Bedeutung, Bewusstsein, Vorstellung usw.) *überschritten* werden, das heißt wo ihre Autorität wieder in die Stellung eines *Zeichens (marque)* in der Kette zurückversetzt wird, einer Kette, in Bezug auf die er sich strukturbedingt in der Illusion befindet, sie bestimmen zu wollen oder das zu glauben. Diese allgemeine Text beschränkt sich [...] nicht auf das Geschriebene auf einer Seite. Seine Schrift hat übrigens keine äußere Grenze, nur die einer gewissen Wieder-Bezeichnung (*re-marque*).“ (Derrida 2009b, 87f.).

Diese metaphorische Substitutionslogik des *allgemeinen Textes* wird also durch eine angebliche Dinghaftigkeit des Technischen ersetzt und die vermeintliche Vorgängigkeit und Unmittelbarkeit des Subjekts auf die der Technik übertragen. Im Ergebnis spiegeln sich *Mensch* und *Technik* wechselseitig nach ein und derselben Logik. Im Sinne einer strukturalen Interpretation als Verhältnis zwischen Realem und Imaginären, ohne Vermittlung durch ein symbolisches Drittes. Nach Baudrillard als Simulakrum, das „nur noch in sich selbst zirkuliert.“ (Baudrillard 1978b, 14). Nach Lacan in einem dezisionistischen Sinn: „Jede imaginäre Beziehung produziert sich in einer Art Du oder Ich [...]. Das heißt, – Bist Du’s, dann bin ich nicht, Bin ich’s, dann bist Du’s, der nicht ist.“ (Lacan 1991a, 216). Oder in einem *paradoxon*, das ebenso belanglos wie tödlich wäre.

„Den einzigen Zug, den wir hier festhalten könnten [...] ist derjenige eines irreduzibel doppelten Einschlusses: wobei das Einschließende und das Eingeschlossene regelmäßig ihre Plätze in dieser befremdlichen Topographie der Ränder austauschen.“ (Derrida 1998c, 128).

Vielleicht kann im Sinne der Heideggerschen *Hoffnung* (Derrida 2004b, 146) und der Iterabilität, welche die Regel und die Konvention und im selben Zug die Umwandlung und die Überschrei-

tion ermöglicht (vgl. Derrida 2001, 155), die Fatalität des Spiegels in einen *allgemeinen Text* eingeschrieben werden, und so, – *ohne den Spiegel zu zerbrechen* (vgl. Derrida 1995a, 234) –, eine *elliptische Verschiebung* (vgl. Derrida 1988e, 194) hervorbringen, die, statt sich in der Einheit eines zuletzt wiedergefundenen Sinns zu beruhigen, als Arbeit des anderen stets im Kommen bleibt und die Gestalt einer Trauerarbeit annimmt. (Vgl. Derrida 1985; Bennington/Derrida 1994, 64). Einer Trauerarbeit, bei der sich der Bezug zum anderen (an sich außerhalb von mir, außerhalb von mir in mir) nie von einem trauernden Begreifen unterscheiden wird. (Vgl. Derrida 1998c, 102f.). Wobei das, was hier *Hoffnung* genannt wird, sich nicht auf eine einfache Entgegensetzung oder Ausstreichung der metaphysischen Begriffe stützen kann, will man nicht erneut in die Dialektik einer *Aufhebung*<sup>71</sup> eintreten. Denn es geht nicht um einen Austausch einzelner Begriffe, sondern um eine Erschütterung des Systems. (Vgl. Bennington/Derrida 1994, 44). Man muss daher in einer Ausweitung der Formalisierung und einem Denken des Bruchs und des Anderen eine zweifache Einschreibung der Begriffe vornehmen, eine doppelte Geste, eine doppelte Wissenschaft betreiben, eine Umkehrung der klassischen Gegensätze *und* eine allgemeine Verschiebung des Systems umsetzen, eine zweiköpfige und dyssymmetrische Schrift praktizieren (vgl. Derrida 2004b, 105; 1995a, 232), um das Spiegel-Spiel von Welt auf den Reigen des Ereignens hin zu öffnen. (Vgl. Derrida 1995b, 401).

„Es gibt Dinge, Wasserspiegel und Bilder, ein endloses Aufeinander-Verweisen – aber es gibt keine Quelle mehr. Keinen einfachen Ursprung. Denn was reflektiert ist, zweiteilt sich in sich selbst, es wird ihm nicht nur sein Bild hinzugefügt. Der Reflex, das Bild, das Doppel zweiteilen, was sie verdoppeln. Der Ursprung der Spekulation wird eine Differenz.“ (Derrida 1983, 65).

In dieser Spaltung und Verdoppelung, dieser Schweben zwischen Materialität und Immaterialität, Erscheinen und Verschwinden, dieser Unzeitigkeit, diesem Uneinssein des Gleichzeitigen erscheinen unverhofft die Gespenster. (Vgl. Derrida 2004a, 139).

„Ausgangspunkt all dessen ist die Marxsche Bemerkung, das letzte Fundament sei die lebendige Erfahrung, die lebendige Produktion, die jede Spur von Spukhaftem auslöschen müsse. [...]. Von daher schien mir, dass Marx sich gegen die gedankliche Bewegung sperrt oder sie hemmt, die

---

<sup>71</sup> Die *Aufhebung* ist der Begriff der Geschichte und der Teleologie. (Vgl. Derrida 1983, 46).

ihn dazu hätte führen müssen, die Bedeutung der Technizität, der Iterabilität und all dessen zu er-messen, was das Gespenstische unaufhebbar macht.“ (Derrida 2006h, 142). „Sobald man nach dem Verschwinden der Phantome ruft, verzichtet man auf das, was die revolutionäre Bewegung zu einer solchen macht, nämlich den Ruf nach Ge-rechtigkeit, das, was ich die »Messianizität« ge-nannt habe – die eine Sache von Phantomen ist und die über die Synchronie der gegenwärtig Le-benden hinausweisen muss [...]“ (Ibid., 143).

Das Gespenstische nennt Derrida auch *Hantologie*, – abgeleitet von von *hanter* (frz.): heimsuchen. Eine Logik der Heimsuchung?<sup>72</sup> (Vgl. Derrida 2004a). Über die phonetische Ähnlichkeit des Wortes *Hantologie* im Französischen wird der Anspruch deutlich, eine andere *Ontologie* vorzuschlagen. Eine *Hantologie*, die nicht länger im Sinne einer Metaphysik der Präsenz an die *lebendige Erfahrung*, die gesprochene Stimme in der Selbstvergegenwärtigung eines Sich-selbst-Vernehmens im Sinne des Logos gebunden ist (vgl. Derrida 1983, 26), sondern sich im Sinne der Schrift über die Iterabilität des Zeichens in unterschiedenen/aufgeschobenen Verweisungen und in Abwesenheit von jeglichem empirisch bestimmten Subjekt, Referenten oder bestimmten Signifikat konstituiert. (Vgl. Derrida 2004b, 80, 85). Das Gespenst hat eine gewisse Nähe zum Geist. Aber die Differenz zum Geist ist eine *différance*. Denn das Gespenst ist nicht nur die leibliche Erscheinung des Geistes, sein phänomenaler Leib, sein gescheitertes und schuldigtes Leben, sondern auch die Sehnsucht nach Erlösung, das heißt, noch einmal nach einem Geist. (Vgl. Derrida 2004a, 186). Das Phantom würde also nichts anderes tun als vorübergehen, zwischen zwei Momenten des Geistes, als aufgeschobener/unterschiedener Geist, als Versprechen oder Kalkül einer Erlösung und Nichtung jeden Kalküls und jeden Kapitals. (Vgl. *ibid.*, 187).

Für Kant ist der *chimärische Zug* das „[...] erste Übel, nämlich die Verrückung, [...]. Die Seele eines jeden Menschen ist selbst in dem gesundesten Zustande geschäftig, allerlei Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig sind, zu malen, oder auch

---

<sup>72</sup> Die Übersetzung des französischen Wortes *Hantologie* mit *Logik der Heimsuchung* verdeckt zwar die lexikalische Nähe zum Wort *Ontologie*, stellt jedoch eine solche her zu den Diskursen des *Heimlichen/Unheimlichen* (vgl. Freud 2000e) und des *Numinosen* (vgl. Otto 1936).

an der Vorstellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Ähnlichkeit zu vollenden durch einen oder andern chimärischen Zug, den die schöpferische Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet.“ (Kant AAIL, 264).

Man weiß also nicht vom Gespenst, ob es eigentlich *ist*, existiert, auf einen Namen hört oder ihm ein Wesen entspricht. Denn das Gespenstische ist *ein Anwesendes ohne Anwesenheit*. (Vgl. Derrida 2004a, 20). Es ist niemals präsent als solches, hat also weder Substanz noch Essenz noch Existenz (vgl. *ibid.*, 10), sondern die paradoxe Phänomenalität einer flüchtigen Unsichtbarkeit des Sichtbaren oder die Unsichtbarkeit eines sichtbaren X, „[...] jene unsinnliche Sinnlichkeit, von der das Kapital in bezug auf einen gewissen Tauschwert spricht [...].“ (*ibid.*, 21). Indem das Spektrale also einen Grenz- und Zwischenraum zwischen Präsenz und Absenz, Leib und Nicht-Leib, Sein und Nicht-Sein, Leben und Tod eröffnet, setzt es das subversive Potential der *différance* frei. Das Gespenstische entzieht sich der Intentionalität und operiert in der Sphäre des Unverfügbaren, es verweist auf den Wiedergänger zwischen Leben und Tod und den Tod als radikalste Form der Unverfügbarkeit. Es suspendiert die Linearität der Zeit ebenso wie die Homogenität des Raumes. „Das gespenstische Moment stellt sich plötzlich ein [...].“ (*ibid.*, 174). Dem Gespenst ist etwas eigen, „[...] das man als Verleiblichung des verselbständigten Geistes, als objektivierende Ausstoßung des inneren Gedankens »sekundär« nennen würde. (In diesem Sinn gibt es immer Trauerarbeit in dieser Verleiblichung der Innerlichkeit, und der Tod steht auf dem Programm. [...]).“ (*ibid.*, 174). „Das Idiom dieses »Es spukt« spielt in allen Texten, wie »Das Unheimliche« von Freud, eine einzigartige Rolle.“ (*ibid.*, 182).

„[...] jedesmal, wenn das Wort »unheimlich« im Freudschen Text auftaucht – und nicht nur in dem Aufsatz, der den Titel *Das Unheimliche* trägt, – [kann man] eine nicht zu meisternde Unentscheidbarkeit in der Axiomatik, der Epistemologie, der Logik, der Ordnung des Diskurses und der thetischen und theoretischen Aussagen feststellen [...], und genauso verhält es sich, und auf eine ebenso signifikative Weise, bei Heidegger.“ (Derrida 1997, 83).

Doch wenn das Gespenstische an die Affekt-Ökonomie des Unheimlichen oder des Schreckens gebunden ist, dann gerade nicht im Modus der Wiederaneignung einer Präsenz, sondern in der „Ununterscheidbarkeit“ (Derrida 2004a, 180) zwischen den metaphysischen Oppositionen. Nur so durchwirkt es die Bereiche von Trauer und Melancholie, nur in diesem Nicht-identisch-sein mit sich selbst kann es Körper, Orte und Objekte heimsuchen, sich zeigen und dabei verborgen bleiben. Deshalb lässt sich die Heimsuchung auch nicht analysieren wie eine einfache Wahrnehmung, und die Entmachtung der Kraft des Geistes ist nur deshalb möglich, weil sich eine Verdoppelung ereignet, weil es ein Doppel, einen Doppelgänger gibt. Denn einen Geist oder ein Gespenst existiert nicht, man kann sie nicht wahrnehmen. (Vgl. Derrida 1992a, 75).<sup>73</sup> „Ich = Gespenst. »Ich bin« würde also heißen Ich bin heimgesucht: Ich bin heimgesucht von mir selbst, der ich bin (heimgesucht von mir selbst, der ich heimgesucht bin von mir selbst, der ich ... usw.).“ (Derrida 2004a, 182). Ein Gespenst-ich also, das sich proliferiert in unendlicher Selbstverdoppelung. (Vgl. Derrida 1972, 235). „Die wesenhafte Weise der Selbstpräsenz des *cogito* wäre die Heimsuchung dieses »Es spukt.«“ (Derrida 2004a, 182).

„Denn der Doppelgänger war ursprünglich eine Versicherung gegen den Untergang des Ichs, eine »energische Dementierung der Macht des Todes« (O. Rank), und wahrscheinlich war die »unsterbliche« Seele der erste Doppelgänger des Leibes.“ (Freud 2000e, 258).

Man könnte vermutlich am Beispiel der Äquivokation, am Unterschied der Interpretationen dessen, was Freud den *Gegensinn der Urworte* nennt (vgl. Freud 2000d) und Hegel „ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen“ (Hegel 1970b, 114) nachweisen, dass sich darin eine entscheidende Zäsur im Denken der Moderne ankündigt, – zwischen einer Logik der Aufhebung und einer Logik des Unbewussten und des Gespenstischen:

---

<sup>73</sup> Freud schreibt in *Das Unheimliche* zum Doppelgänger: „[...] unter jenen unheimlichen Motiven sind dies das Doppelgängertum in all seinen Abstufungen und Ausbildungen, [...] aus einer Versicherung des Fortlebens wird er [der Doppelgänger] zum Vorboten des Todes.“ (Freud 2000e, 257).

„Die angegebenen zwei Bestimmungen des Aufhebens können lexikalisch als zwei Bedeutungen dieses Worts aufgeführt werden. Auffallend müsste es aber dabei sein, dass eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das spekulative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine spekulative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen.“ (Hegel 1970b, 114).

Freud zeigt sich ebenso erstaunt: „Im Lateinischen heißt *altus* hoch und tief, *sacer* heilig und verflucht, wo also noch der volle Gegensinn ohne Modifikation des Wortlautes besteht.“ (Freud 2000d, 233). „[...] ist für uns am interessantesten, dass das Wörtchen heimlich unter den mehrfachen Nuancen seiner Bedeutung auch eine zeigt, in dem es mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt.“ (Freud 2000e, 248).

„In einem unglaublichen Absatz von »Das Unheimliche« gibt Freud im übrigen zu, dass er seine Untersuchungen (über das Unheimliche, den Todestrieb, den Wiederholungszwang, das Jenseits des Lustprinzips usw.) mit dem hätte beginnen sollen, was dieses »*Es spukt*« besagt. Er sieht darin ein *Beispiel*, mit dem er die Suche hätte anfangen müssen. Er geht sogar so weit, es für das »stärkste Beispiel« der *Unheimlichkeit* zu erklären: »Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können.«“ (Derrida 2004a, 236).

Es lohnt sich hier die Passage von Freud weiter zu

verfolgen: „Im allerhöchsten Grade unheimlich erscheint vielen Menschen, was mit dem Tod, mit Leichen und mit der Wiederkehr der Toten, mit Geistern und Gespenstern zusammenhängt. Wir haben ja gehört [...], dass manche moderne Sprachen unseren Ausdruck: ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, in dem es spukt. Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können, aber wir taten es nicht, weil hier das Unheimliche zu sehr mit dem Grauenhaften vermischt und zum Teil von ihm gedeckt ist. Aber auf kaum einem anderen Gebiete hat sich unser Denken und Fühlen seit den Urzeiten so wenig verändert, ist das Alte unter dünner Decke so gut erhalten geblieben, wie in unserer Beziehung zum Tode. Zwei Momente geben für diesen Stillstand gute Auskunft: Die Stärke unserer ursprünglichen Gefühlsreaktionen und die Unsicherheit unserer wissenschaftlichen Erkenntnis.“ (Freud 2000e, 264).

„Wenn es so etwas gibt wie die Spektralität, das Gespenstige, dann gibt es Gründe, diese beruhigende Ordnung der Gegenwart anzuzweifeln, und vor allem die Grenze zwischen der Gegenwart, der aktuellen oder präsenten Realität der Gegenwart, und allem, was man ihr gegenüberstellen kann: die Abwesenheit, die Nicht-Präsenz, die Unwirklichkeit, die Inaktualität, die Virtualität oder selbst das Simulakrum im allgemeinen usw. Vor allem muss die Gleichzeitigkeit der Gegenwart mit sich selbst bezweifelt werden. Bevor man wissen kann, ob es einen Unterschied gibt zwischen dem Gespenst der Vergangenheit und dem der Zukunft, der vergangenen Gegenwart und der zu-



künftigen Gegenwart, muss man sich vielleicht fragen, ob der *Spektral-Effekt* oder die *Wirkung des Gespenstigen* nicht darin besteht, diese Opposition, wenn nicht gar diese Dialektik zwischen dem wirklich Anwesenden und ihrem anderen außer Kraft zu setzen. Man muss sich fragen, ob diese Opposition, und sei sie auch dialektisch, nicht immer ein geschlossenes Feld und eine gemeinsame Axiomatik für den Antagonismus zwischen dem Marxismus und der Kohorte oder der Allianz seiner Gegner gewesen ist.“ (Derrida 2004a, 61f.).

Wenn es so etwas gibt wie *den Schauder*, könnte man ihn in diese *Hantologie* einschreiben? Alle Voraussetzungen scheinen gegeben:

„Die Erscheinungsform, der phänomenalen Leib des Geistes, das ist die Definition des Gespenstes.“ (Derrida 2004a, 185). [...] „Die phänomenale Form der Welt ist selbst gespenstig. Das phänomenologische Ego (Ich, Du, usw.) ist ein Gespenst. Das *phainestai* selbst (vor seiner Bestimmung als Phänomen oder als Phantasma, das heißt als Phantom) ist die Möglichkeit des Gespenstes selbst, es trägt den Tod, es gibt den Tod, es arbeitet an der Trauer. Konsequenz, Verkettung, Kettengerassel, endlose Prozeption der phänomenalen Formen, die vorbeidefilieren, ganz weiß und durchscheinend im Herzen der Nacht.“ (Ibid., 185).

Schauerhaft! Hier genau an dieser Stelle, in diesem Moment müsste der *Schau(d)er* auftauchen. Aber er ist offenbar verschwunden, bevor er erschienen ist. „Der erstrebte Schauer taugt nicht mehr: er stellt sich nicht ein.“ (Adorno 1998, 122).

Befragt man Menschen, was sie sich unter einem *Schau(der)* vorstellen, fällt auf, dass viele den Anschein erwecken, sie wüssten ziemlich genau wovon die Rede sei. Die Antworten fallen aber so unterschiedlich aus, die *Schau(d)er* nehmen eine so individuelle Färbung an, dass man dabei häufig den Eindruck gewinnt, es werden private Mythen erzählt. Man beginnt zu zweifeln, ob es überhaupt ein Phänomen gibt, dass sich mit einiger Kohärenz unter dem Wort *Schau(d)er* subsumieren lässt. Es ist auch denkbar, dass es Menschen gibt, die mit dem Wort *Schau(d)er* keinerlei Vorstellungen verbinden können, weder in Bezug auf körperliche Sensationen noch auf transzendente Phantasien, bei denen also der Signifikant *Schau(d)er* kein Signifikat findet. Warum sollte

es auch einen Imperativ geben *schau(d)erfähig* zu sein, *erschauern* zu können, *Schau(d)er hervorbringen* zu müssen? Man kann ein solches *Fehlen* oder *Ausbleiben* nicht einfach pathologisieren, etwa indem man einen Widerstand gegen die Analyse unterstellt, eine Verdrängung, Verwerfung, Apathie oder Alexithymie. Dennoch wird man von Szenen des Umwegs, des Aufschubs, der Vermeidung ausgehen müssen: gegen das, was Derrida „die bedrohliche Unmittelbarkeit“ (Derrida 1982, 42) nennt. Doch erneut: worum handelt es sich beim *Schau(d)er*? Um eine Metapher, abgegriffen wie eine Münze, deren Bild man nicht mehr klar erkennt? Oder verstrickt man sich nicht vielmehr beim Versuch, das Eigentliche vom Uneigentlichen einer solchen Metapher zu unterscheiden, in eine Aporie, bei der sich die Metapher vervielfältigt, indem sie sich gleichzeitig ausstreicht? Oder anders gesagt: in eine Aporie, bei der das Sich-selbst-Fehlen einer ihr zugeordneten Präsenz permanent supplementiert wird? Ist es nicht weniger eine Frage, ob es den *Schau(d)er* gibt oder ob es ihn nicht gibt, als vielmehr, welches Vertrauen, welche Hoffnung, welche Illusion oder vor allem welche messianische, apokalyptische oder kosmische Allmacht man meint, dieser Metapher aufpfropfen zu müssen? Adorno würde zweifellos auf einer gewissen Notwendigkeit des *Schau(d)ers* bestehen, er unterstellt sogar eine allgemeine Furcht vor der Verflüchtigung des *Schau(d)ers*:

„Denn mögen einst die Menschen den Schauer in ihrer Ohnmacht vor der Natur als Wirkliches gefürchtet haben, nicht geringer und grundloser nicht ist ihre Furcht davor, dass er sich verflüchtige. Alle Aufklärung wird begleitet von der Angst, es möge verschwinden, was sie in Bewegung gebracht hat und was von ihr verschlungen zu werden droht, Wahrheit.“ (Adorno 1998, 124).

Den *Schauer*, selbst bereits eine Metapher, – denn anders als in der Verdopplung kann der Sinn als er selbst nicht erscheinen –, soll es also in der Verdopplung der Verdopplung als Wirkliches gegeben haben. Heißt das, es muss auch einen *Schauer* als Unwirkliches, Virtualität oder Gespenst geben oder gegeben haben? Als nicht *grundloseren Grund*? Der *Schauer* soll bleiben bei Adorno, weil mit ihm die Wahrheit verloren ginge, die sich im ästhetischen Bild *verkörpert*. *Leibhaft* wird diese Wahrheit für den betroffenen Rezipierenden, indem er sich vergisst:

„Betroffenheit durch bedeutende Werke [...] gehört dem Augenblick an, in denen der Rezipierende sich vergisst und im Werk verschwindet: dem von Erschütterung. Er verliert den Boden unter den Füßen; die Möglichkeit der Wahrheit, welche im ästhetischen Bild sich verkörpert, wird ihm leibhaft.“ (Adorno 1998, 363).

Halten wir, etwas überstürzt und ohne schon zu wissen, was Adorno unter dem *ästhetischen Bild* versteht (ein Begriff Benjamins), fest: Die Wahrheit, die sich im ästhetischen Bild potentiell verkörpert, wird durch die Erschütterung des Rezipierenden von Kunst über den leibhaftigen, d. h. lebendigen Augenblick hervorgebracht. Was aber erlaubt, diese Erschütterung *Schau(d)er* zu nennen?

„Am Ende wäre das ästhetische Verhalten zu definieren als die Fähigkeit, irgend zu erschauern, so als wäre die Gänsehaut das erste ästhetische Bild. Was später Subjektivität heißt, sich befreiend von der blinden Angst des Schauers, ist zugleich dessen eigene Entfaltung; nichts ist Leben am Subjekt, als dass es erschauert, Reaktion auf den totalen Bann, die ihn transzendiert. Bewusstsein ohne Schauer ist das verdinglichte. Jener, darin Subjektivität sich regt, ohne schon zu sein, ist aber das vom Anderen Angerührtsein. Jenem bildet die ästhetische Verhaltensweise sich an, anstatt es sich untertan zu machen. Solche konstitutive Beziehung des Subjekts auf Objektivität in der ästhetischen Verhaltensweise vermählt Eros und Erkenntnis.“ (Adorno 1998, 489f.).

Adorno schließt mit dieser Passage die *Ästhetische Theorie* ab, und wie stets kann man bei ihm davon ausgehen, dass das Ende eine privilegierte Stellung innehat. Der *Schau(d)er* wird darin zum zentralen Motiv des *ästhetischen Verhaltens*, was es am Ende wäre, in einer *Philosophie im Konjunktiv* (vgl. Bartonek 2011), – aus der Perspektive eines Toten. Die Metapher *ästhetisches Verhalten* wird im „als“ verdoppelt: *als die Fähigkeit, irgend zu erschauern*, um erneut über das „als“, – in der Verdopplung des Konjunktivs: *als wäre die Gänsehaut das erste ästhetische Bild* –, einen Kreis zu schließen: vom *ästhetischen Verhalten* zum *ästhetischen Bild*. Das erste ästhetische Bild soll dabei in einer Urszene erscheinen: *Nichts ist Leben am Subjekt, als das es erschauert*. Erst aus diesem *Schauer*, – der mithin eine Metapher für das „Eingedenken der Natur im Subjekt“ (Horkheimer/Adorno 1997, 58) sein muss, bzw. für das Leben selbst –, entfaltet sich das Subjekt: in der Auseinandersetzung mit dem Übermächtigen der Natur, als *Reaktion auf den totalen Bann* einer Vorwelt. Eine Reaktion, die ihn – den Menschen – *transzendiert*. Der *Schau(d)er* nimmt damit im *ästhetischen Verhalten/ästhetischen Bild* einen so herausragenden Stellenwert ein, wie vielleicht sonst nur noch bei Goethe im berühmten Zitat vom *Schauer als Menschheit bester Teil* (vgl. Goethe 1948, 191f.) oder in der kosmisch-mystisch-symbolischen Ubiquität des *Schauers* bei Klages. (Vgl. Klages 1944). Wenn *Bewusstsein ohne Schauer das verdinglichte ist*, wäre dann *Bewusstsein mit Schauer das unverdinglichte*, eine Art höchstes Gut?

*Wie es am Ende wäre:* Adorno könnte dabei auch die Perspektive des *Engels der Geschichte* (Benjamin 1991, 697) eingenommen haben, oder den *Schauer* im „Messianischen Licht“ (Adorno, 1970, 334) betrachten, in der *vollendeten Negativität* (vgl. Adorno 1970, 334), „[...] solidarisch mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.“ (Adorno 1975, 400). Adornos Enden schieben auf, zerstreuen und verklären das Ende ins Unendliche. Im Sinne der Dekonstruktion ist die Endlichkeit des Subjekts immer schon in die Iterabilität des Zeichens eingeschrieben, denn das Faktum meines Lebens oder Todes bleibt ihr äußerlich. Damit ist die Iterabilität zugleich die ursprüngliche Möglichkeit der Repräsentation und der Fiktion. (Vgl. Bennington/Derrida 1994, 78). Von der Iterabilität müssen also alle Fiktionen über den *Schau(d)er* ihren Ausgang nehmen. „(Die Wahrheit ist nichts anderes als eine solche »Fiktion«).“ (Ibid., 78). Bis hinein in „Poes Grube.“ (Adorno 1998, 37). Der Tod hingegen ist die radikalste Form der Unverfügbarkeit, die Aporie der unmöglichen Möglichkeit: Da der Tod nicht entgegengesetzbar ist, ist er, schon, *das Leben der Tod*. (Vgl. Derrida 1987a, 38).

Adorno bezieht sich in der *Ästhetischen Theorie*, ähnlich wie in der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 1968), auf die evolutionäre Ethnologie seiner Zeit, vor allem auf diejenige von Bachofen, Frazer, Lévy-Bruhl, Westermarck und Malinowski, und versucht, von einer gegenwärtigen Kultur Rückschlüsse auf einen menschliche Urzustand zu ziehen. Dagegen hat sich zu Recht Widerstand geregt. Von ihm kündigt etwa die strukturelle Ethnologie von Lévi-Strauss und seiner Schule. Adorno versucht ebenso, zusammen mit Horkheimer und anderen Vertretern der *Kritischen Theorie*, eine Synthese von Freud und Marx zu denken. Eine wichtige Klammer dazu bildet die auf Haeckel zurückgehende *biogenetische Grundregel*. Freud bestätigt sie in gewisser Weise, indem er schreibt, *dass die Ontogenese als eine Wiederholung der Phylogenese angesehen werden kann*, – nicht ohne allerdings im selben Satz die Einschränkung anzuhängen: „[...]

soweit diese nicht durch ein rezenteres Erlebnis abgeändert wird.“ (Freud 2000p, 44). Während die Allgemeingültigkeit dieser Regel in der Biogenetik bezweifelt wird, denn sie gilt dort nicht für den Genotypus, sondern allenfalls für den Phänotypus, und Freud sie eher im Sinne eines heuristischen Prinzips oder einer Maxime im Rahmen des *anderen Schauplatzes* (vgl. Freud 2000k, 72) fruchtbar macht, besteht Adorno darauf, dass diese Maxime an eine objektive Bewegung der Geschichte im Sinne von Marx geknüpft sein muss, und zwar *eben dort, wo die subjektive Reaktion am intensivsten ist*:

„Die Erfahrung von Kunst als die ihrer Wahrheit oder Unwahrheit ist mehr als subjektives Erlebnis: sie ist Durchbruch von Objektivität im subjektiven Bewusstsein. Durch jene wird sie eben dort vermittelt, wo die subjektive Reaktion am intensivsten ist. Der Eintritt der Reprise der Neunten Symphonie feiert als Resultat des symphonischen Prozesses dessen ursprüngliche Setzung. Sie erdröhnt als ein überwältigendes *So ist es*.“ (Adorno 1998, 363).

Adorno beeilt sich geradezu die Brisanz dieser Aussagen zurückzunehmen. Er beruft sich dabei einerseits auf den Begriff, der nachträglich zur intensiven Affektreaktion hinzukommen muss, denn die Kunstwerke deuten „[...] nur gleichwie mit dem Finger auf ihren Gehalt“, der in der Wahrheit über die Unwahrheit bestehen soll. Weil die Kunstwerke selbst urteilslos sind, soll die spontane Reaktion des Rezipierenden dabei die Mimesis an die Unmittelbarkeit dieses Gestus sein. (Vgl. *ibid.*, 363). „Volle Erfahrung“ (*ibid.*, 364) verlange eine Entscheidung über das Werk und damit den Begriff. Andererseits verweist Adorno auf die Vermittlung und die Kontingenz: „Das Erlebnis ist einzig ein Moment solcher Erfahrung und ein fehlbares, [...]“ (*Ibid.*, 364). Gibt es also keine Präsenz in der Unmittelbarkeit des *So ist es*? Oder ist es „am Ende“ (*ibid.*, 489) nicht doch „die Fähigkeit, irgend zu erschauern“ (*ibid.*, 489), „[...] auf deren Epiphanie solche Augenblicke der Kunst es abgesehen haben, [...]“? (*Ibid.*, 363). Möglicherweise. Oder ist die Frage nach der Präsenz unentscheidbar?

„Die eschatologische Parusie ist zugleich Präsenz des erfüllten Wortes, das alle seine Differenzen und Artikulationen im Selbstbewusstsein [...] des Logos resümiert.“ (Derrida 1983, 423).

Ein solcher Durchbruch von Objektivität in Bezug auf Wahrheit oder Unwahrheit der Kunst, – und damit auch auf die Realität der gesellschaftspolitischen Verhältnisse im Sinne von „das Ganze ist

das Unwahre“ (Adorno 1970, 57) –, wäre demnach durch die *intensivste subjektive Regung* vermittelt: durch das „So ist es“. Bezogen auf die Schlusspassage, auf das, *wie es am Ende wäre*, – von der *Urszene der Gänsehaut* bis zum *unverdinglichten Bewusstsein mit Schauer* –, muss sich dieser entscheidende Durchbruch vom Individuellen zum Allgemeinen an der Schauermetapher entzünden. Die Schauermetapher als *Knoten des Traums?* (Vgl. Freud 2000k, 492). Über eine einfache Hermeneutik des Sinns wird man die Adornoschen Konstellationen<sup>74</sup> nicht dechiffrieren können, man kann jedoch über die allgemeine Äquivalenz des Zeichens auf Suche gehen: nach endlichen Spuren endlicher Wesen (vgl. Derrida 2006c, 365), orientiert an Fragen nach dem Eigentum, dem ersten Signifikanten (*Gänsehaut?*), der Mimesis als Angerührtsein, der bestimmten Negativität usw.

„Und wie nicht alle dieselben Schriftzeichen haben, so sind auch ihre stimmlichen Verlautbarungen nicht dieselben: Worauf diese Zeichen freilich allererst verweisen, das sind bei allen gleiche Seelenzustände, und ebenso sind die Dinge, denen diese entsprechen, für alle vorweg die gleichen.“ (Aristoteles 1883; *De interpretatione* I, 16 a).

„Das Wesen der *phone*, wie es mehr oder weniger implizit bestimmt wurde, stünde unmittelbar dem nahe, was im »Denken« als Logos auf den »Sinn« bezogen ist, ihn erzeugt, empfängt, äußert und »versammelt«. Wenn beispielsweise für Aristoteles »das in der Stimme Verlautende (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) Zeichen für die in der Seele hervorgerufenen Zustände (παθήματα τῆς ψυχῆς) und das Geschriebene Zeichen für das in der Stimme Verlautende« ist (*De interpretatione* I, 16 a 3), so deshalb, weil die Stimme als Erzeuger der *ersten Zeichen* wesentlich und unmittelbar mit der Seele verwandt ist. Als Erzeuger der ersten Signifikanten ist sie nicht bloß ein Signifikant unter ander-

---

<sup>74</sup> „Als Konstellation umkreist der theoretische Gedanke den Begriff, den er öffnen möchte, hoffend, dass er aufspringe, etwa wie die Schlösser wohlverwahrter Kassenschränke: [...] durch [...] eine Nummernkonstellation.“ (Adorno 1975, 166). „Konstellationen allein repräsentieren von außen, was der Begriff im Innern weggeschnitten hat.“ (Ibid., 164).

en. Sie bezeichnet den »Seelenzustand«, der seinerseits die Dinge in natürlicher Ähnlichkeit widerspiegelt oder reflektiert. Zwischen dem Sein und der Seele, den Dingen und den Affektionen bestünde ein Verhältnis natürlicher Übersetzung oder Bedeutung; zwischen der Seele und dem Logos ein Verhältnis konventioneller Zeichengebung. Die *erste* Konvention, welche ein unmittelbares Verhältnis zur Ordnung der natürlichen und universalen Bedeutung hätte, entstünde als gesprochene Sprache.“ (Derrida 1983, 24).

Dieser Zusammenhang der Verhältnisse natürlicher Bedeutung zwischen Seele und Logos, Sein und Seele, Dingen und Affektionen mit denjenigen konventioneller Zeichengebung zwischen Seele und Logos liefert womöglich einen dekonstruktiven Zugang zum Rätsel des Syntagmas το ἔλεος και ο φόβος (*eleos kai phobos*) und demjenigen des Katharsis-Begriffs (Vgl. Aristoteles 1994, 18; Poetik 1449 b 24-28). Darüber würde sich vielleicht auch erklären lassen, warum Aristoteles dem Katharsis-Begriff, der doch im Verlauf von Jahrhunderten eine fast unüberschaubare Flut von Interpretationen ausgelöst hat, im Grunde nur eine einzige Zeile widmet. Als handele es sich dabei lediglich um das Versprechen einer zukünftigen Präsenz im Echo des Supplements des Sichselbst-Fehlens einer solchen Präsenz. Also um nichts anderes als das, was heute bei fast jedem Pop-Konzerts angekündigt wird: *Gänsehaut pur!*

Will man überprüfen, ob die *intensivste subjektive Regung* in Gestalt der Schauermetapher bei Adorno Subjektivität und Objektivität, Wahrheit und Kunst, Phylogenese und Ontogenese, *ratio* und *mimesis*, Gegenwärtiges und Vergangenes (vgl. Adorno 1998, 36) vermittelt und möglicherweise versöhnt, wird man einen Umweg über den Begriff der *Mimesis* nehmen müssen. Denn der

*Schauer* ist zugleich jene *mimetische Verhaltensweise*:

„Der Schauer reagiert auf die kryptische Verslossenheit, die Funktion jenes Moments des Unbestimmten ist. Er ist aber zugleich die mimetische Verhaltensweise, die auf Abstraktheit als Mimesis reagiert. [...] ratio selbst wird im Schauer des Neuen mimetisch: mit unerreichter Gewalt bei Edgar Allen Poe.“ (Adorno 1998, 38).

Der *Schauer* kann nach dieser Aussage kein Ursprung sein, denn er reagiert seinerseits auf eine tiefer liegende *kryptische Verslossenheit*, deren Charakter Adorno so wenig kennt, „[...] wie das furchtbarste Geheimnis von Poes Grube.“ (Ibid., 37). Zugleich wird über die Metonymie, diejenige Trope, die in gewissem Sinn jede Seite der *Ästhetischen Theorie* durchquert, der *Schauer zugleich die mimetische Verhaltensweise*. Indem wir die Kryptik Adornos zurückstellen, zunächst zum Begriff der *Mimesis*. Adorno stützt sich dabei auf die Tradition, wie sie auf Aristoteles zurückgeht. (Vgl. Aristoteles 1994; *Poetik* 1448b). Denn anders als Platon wertet Aristoteles den Begriff der *Mimesis* gegenüber demjenigen der *Methexis* entscheidend auf, befreit das Mimetische, und damit auch jede *Techné*, vom Vorwurf der Scheinhhaftigkeit, legt, ausgehend davon, die Möglichkeit einer *Katharsis* nahe, und erkennt in der *Mimesis* zudem eine von Kindheit an für den Menschen herausragende Möglichkeit zum Erwerb von Fähigkeiten, die zudem Freude bereite. Die Klassifizierung, die Aristoteles in Bezug auf das Mimetische vornimmt, – welche Medien zur Anwendung kommen sollen (Farbe, Form, Sprache, Bewegung), welche Gegenstände dargestellt werden sollen (Handlungen, Affekte) und welche Modi bevorzugt werden sollen (*Mimesis* vs. *Diegesis*) –, sind richtungweisend für die Geschichte der Kunsttheorien geworden. (Vgl. Aristoteles 1994). Adorno übernimmt den traditionellen Begriff der *Mimesis*, um ihn unter dem Eindruck von Nietzsche, Caillois, Hegel und eines von Benjamin nicht veröffentlichten Aufsatzes „Über das mimetische Vermögen“ (vgl. Thies 2005, 3) seinen Zwecken anzupassen. Die *Mimesis* soll objektive Naturereignisse, soziale Verhältnisse und subjektive Gefühle verbinden. Indem Adorno versucht, die phylogenetische Dimension der marxschen Geschichtsphilosophie mit der Ontogenese des Menschen im Sinne der freudschen Psychoanalyse zu verklammern, will er mit der *Mimesis* vor allem eine zentrale Kategorie gewinnen. Der Kastrationsdrohung auf der ontogenetischen Ebene soll auf der phylogenetischen der Bedrohung durch den Tod im *blinden Naturzusammenhang* entsprechen. Dabei wird eine nicht näher definierbare *Urgeschichte* unterstellt. Nach einem Stadium primärer Ungeschiedenheit soll den Menschen ihre Trennung von der Natur ebenso schmerzhaft bewusst geworden sein wie dem Kleinkind die Trennung von der Mutter. Mit diesem Ausgang aus der differenzlosen Ungeschiedenheit gehe ein Prozess der Bewusstwerdung einher. Erfahrung



als Möglichkeit von Differenzierung werde damit allererst ermöglicht. Das Begehren, also der Versuch die schmerzvolle Trennung von der Natur bzw. der Mutter ungeschehen oder rückgängig zu machen, löse jedoch Angst aus, die in beiden Fällen Abwehrmechanismen in Gang setzen würde. Es regt sich also, nach Adorno, der sogenannte *mimetische Impuls*. Eine erste Möglichkeit die Angst zu reduzieren und dennoch das Triebziel aufrecht zu erhalten, soll in einer *Mimesis ans dinghaft Tote*<sup>75</sup> bestehen, also sich dem zu unterwerfen, was als Übermächtiges den Schrecken auslöst. Der entsprechende Abwehrmechanismus wäre die *Identifikation mit dem Aggressor*. Eine zweite Möglichkeit soll darin liegen, die Natur mimetisch nachzuahmen, sich im Abwehrmechanismus der *partiellen Regression* dem Objekt anzuschmiegen. An diese Form der Mimesis in ihrer vermittelnden Funktion knüpft Adorno im Wesentlichen *das Rettende der Kunst*. (Vgl. Adorno 1998, 180). Eine dritte Möglichkeit läge darin, dem Bedrohlichen der Natur durch Bearbeitung der Natur entgegen zu treten, in der Form von Arbeit, die gleichgesetzt wird mit dem Streben nach Naturbeherrschung. Dies entspräche einer entfremdeten *Mimesis*, bei der die Menschen sich gegenüber der Natur, also auch gegenüber ihrer eigenen leiblichen Natur, verhärteten würden. Die Figur des Odysseus soll dafür der Prototyp sein. (Vgl. Horkheimer/Adorno 1968). Indem jener einerseits die Mimesis in der listigen Verstellung bewusst einsetze, und andererseits zum Zwecke der Selbsterhaltung das mimetische Begehren nach Verschmelzung fessele, opfere er seine affektiven Regungen, indem er sie dem Zwang unterwerfe. Der bei dieser dritten Möglichkeit zugrunde liegende Abwehrmechanismus wäre derjenige der *Verdrängung*. Ein vierter Abwehrmechanismus, derjenige der „pathischen Projektion“ (Horkheimer/Adorno 1968, 234), träte dann zutage, wenn die abgespaltenen Emotionen nach außen als Hass projiziert würden. In diesem Fall würde nichts Eigenes geopfert, sondern das Andere oder der andere: in Gestalt von Naturzerstörung oder der Vernichtung der europäischen Juden durch die Nazis. (Vgl. Thies 2005).

Das Wort *Gänsehaut*, eine Gründungsmetapher der *Ästhetischen Theorie* im Sinne der Schlusspassage, bringt auf bemerkenswerte Weise die Möglichkeiten der Katachrese zum Ausdruck: Ein Phänomen, das ich als Mensch am Unterarm etwa, also direkt am eigenen Körper in nächster Nähe wahrnehmen kann, wird auf Gänse, also eine andere und entfernte Art von Lebewesen projiziert. Diese Transformation scheint sich auf eine

---

<sup>75</sup> Adorno unterstellt ein Verhältnis vom „dinghaft Toten“ der in sich verhärteten Natur zur „erscheinenden Natur“ (vgl. Adorno 1998, 107), welches einer Unterscheidung von *beseelter* und *unbeseelter* Natur nahe kommt.

gewisse Ähnlichkeit zu stützen: die Pusteln der *Gänsehaut* am Unterarm sollen den Pusteln einer Gans entsprechen. Es ist jedoch offensichtlich, dass diese Pusteln bei der Gans nicht durch ihr Federkleid hindurch erkennbar sind, sondern nur im gerupften Zustand. Die Gans muss also bereits tot sein, um jene Pusteln wahrnehmen zu können. Dabei wird zusätzlich unterschlagen, dass das wesentliche Merkmal des Phänomens *Gänsehaut*, die aufgestellten Haare der *Piloerektion*, die, – um im Bild zu bleiben –, bei der Gans aufgestellten Federn entsprechen müssten, gerade im gerupften Zustand der Gans fehlen. Die Metapher *Gänsehaut* ist also eine „Möglichkeit der Unmöglichkeit“ (Derrida 1998c, 115), und verweist damit auf die allgemeinste Möglichkeit der Unmöglichkeit, den Tod: „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit.“ (Heidegger 1993, § 50, 250). Dieser tragische Bezug wird gleichzeitig zerstreut durch die Wahl der Gans als Träger des Bildes. Gänse sind lächerlich, sie schnattern, sie watscheln und zu Weihnachten kommen sie als Festessen auf den Tisch. Der Tod wird also gegeben, nicht empfangen.

„gänsehaut, f. membrana anserina Stieler 803, Steinbach 1, 720, angewandt auf die menschenhaut, wenn sie durch kälte oder schreck zusammenschaudert, wo sie dann eine ähnlichkeit zeigt mit der haut einer gerupften und gebrühten gans (vgl. gänsestoppel).“ (*Der digitale Grimm* 2004a).

In Aporien. *Sterben – Auf die »Grenzen der Wahrheit« gefasst sein* legt Derrida dar, dass, wenn der Tod als eigenste Möglichkeit des Daseins die Möglichkeit seiner Unmöglichkeit ist, er damit zur uneigentlichsten Möglichkeit wird. (Vgl. Derrida

1998c, 124). Die Dekonstruktion stützt sich dabei auf das *Als solches* des Todes, also die Logik, die für Heidegger die ultimative Hilfsquelle der existenzialen Analyse des Daseins darstellt. (Vgl. *ibid.*, 124). Diese Logik unterwirft sich einer Metaphorizität und fällt folglich unter die Bedingungen des *Entzugs der Metapher*.<sup>76</sup> Derrida schließt daraus: „Der Tod als Möglichkeit des Unmöglichen *als solchen* oder ebenso des unmöglichen *als solchen*: das ist die Figur der Aporie, in welcher »tot« und der Tod an die Stelle von allem treten können – als Metonymie, die den Namen über den Namen den Namen des Namens hinausträgt –, was nur möglich ist – *wenn es das gibt* – als unmögliche: Liebe, Freundschaft, Gabe, Anderer, Zeugenschaft, Gastfreundschaft, etc.“ (*Ibid.*, 126). Wäre die Gänsehautmetapher ebenso *als Möglichkeit des Unmöglichen als solchen oder des unmöglichen Als solchen* zu denken? Eine solche Aporie würde erklären, warum bei Adorno die Metapher *Gänsehaut* bzw. *Schau(d)er* in metonymischer Verschiebung an die Stelle des *Rätselcharakters*, der *Mimesis*, des *Sohnes*, des *ästhetischen Bildes*, des *Eingedenkens der Natur im Subjekt* usw. treten kann. Bei Klages an die Stelle von buchstäblich allem, wie sich noch herausstellen wird.

Der *Schauer*, der zugleich die mimetische Verhaltensweise sein soll (vgl. Adorno 1998, 38), und der Adornos Diskurs auf eine bestimmte Weise durchquert, prägt auch den Charakter der *Kunst als Rettende*, und zwar in Form einer Erbschaft:

„Ihr Rettendes hat Kunst an dem Akt, mit dem der Geist in ihr sich wegwirft und so dem Schauer die Treue hält. Dem Schauer hält sie die Treue nicht durch Reversion. Vielmehr ist sie sein Erbe. Der Geist der Kunstwerke produziert ihn durch seine Entäußerung an die Sachen hindurch. Damit partizipiert Kunst am realen geschichtlichen Zug.“ (Adorno 1998, 180).

---

<sup>76</sup> Vgl. S. 89ff. dieser Arbeit.

Kunst ist Erbe des *Schauers*, indem der Geist sich in ihr wegwirft, durch seine *Entäußerung an die Sachen hindurch* das Naturhafte, und damit den Schrecken der Urzeit, im *Schauer* in sich aufnimmt, um so als Parusie des *Geistes der Kunstwerke* ihn – den *Schauer* – erneut zu produzieren. Adorno betont zwar, „[...] dass Kunst kein Zwilling des Idealismus ist“ (Adorno 1998, 141), doch er beschreibt in Umwegen, Verschiebungen, Verdopplungen und Schleifen erneut den hegelschen Zirkel der Aufhebung: Der Geist negiert und entäußert sich in Gestalt der Kunst in der Natur/Schauer, um diese Natur/Schauer aufzuheben und in der Negation der Negation – in der Parusie – als Geist der Kunstwerke erneut Natur/Schauer zu produzieren. Das *Wegwerfen* ist also kein *Wegwerfen ohne Rest*, sondern Aufhebung. Doch im Unterschied zu Hegel vollzieht sich diese Aufhebung „im ästhetischen Kontinuum“ (ibid., 172) nicht über die Arbeit des Begriffs, sondern über eine Sprache der Kunstwerke, die im Verhältnis dazu eine ältere<sup>77</sup> und uneingelöste sein soll: „[...] so wie wenn die Kunstwerke, indem sie durch ihr Gefügtsein dem Subjekt sich anbinden, wiederholten, wie es entspringt, sich entringt.“ Diese *nicht signifikative Sprache* soll in „kaum übertroffener Weise“ (ibid., 172) durch die „[...] Rilkesche Zeile »denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht«“ (ibid., 172) kodifiziert sein.<sup>78</sup> Sie soll ihren Ausdruck darin haben, „[...] wo sie [die Kunstwerke] von der Urgeschichte der Subjektivität, der von Beseelung erzittern.“ (Ibid., 172). Die Affinität des Kunstwerks zum Subjekt soll überdauern, weil im Subjekt jene Urgeschichte überlebe: „Es fängt in aller Geschichte immer wieder von vorn an.“ (Ibid., 172). Zwar wähne sich das Subjekt als unmittelbar, es sei jedoch nur ein vermitteltes. Das Subjekt muss sich also im Medium dieser *Sprache der Kunst* erst konstituieren. Dennoch taue nur das Subjekt als Instrument des Ausdrucks dieser Sprache der Regungen, des Erzitterns, des *Schauers*.<sup>79</sup> Zugleich seien diese Regungen des Subjektiven apersonal, der Ausdruck der Kunstwerke sei das nicht Subjektive am Subjekt. Indem die Regungen in die Werke transponiert würden, blieben sie im ästhetischen Kontinuum Statthalter außerästhetischer Natur, seien aber als deren Nachbilder nicht länger leibhaftig. Diese Ambivalenz werde von jeder genuinen ästhetischen Erfahrung registriert. Solche Modifikation sei, ohne alle Reflexion auf Geistiges, der konstitutive Akt von Vergeistigung in aller Kunst. (Vgl. Ibid., 172). Adorno wiederholt und verdoppelt auf diese Weise bei der *ästhetischen Erfahrung* die hegelsche Zirkularität, platziert sie neben Hegel, in Hegel hinein, sich an He-

<sup>77</sup> Man wird dabei unter anderem an das *Semiotische* bei Julia Kristeva erinnert. Vgl. S. 70ff. dieser Arbeit.

<sup>78</sup> Das Zitat im Zitat bezieht sich auf: Rilke, Rainer Maria; *Sämtliche Werke*; Herausgegeben von Zinn, E.; Wiesbaden 1955; 557; zitiert nach: Adorno 1998, 172; Anmerkung 53.

<sup>79</sup> Da die Herrschaft über die Natur sich auch gegen Tiere richtet, sind jene bei Adorno konsequent ins Mitleiden einbezogen: „Die stets wieder begegnenden Aussagen, Wilde, Schwarze, Japaner glichen Tieren, [...] enthält bereits den Schlüssel zum Program. Über dessen Möglichkeit wird entschieden in dem Augenblick, in dem das Auge eines tödlich verwundeten Tieres den Menschen trifft. Der Trotz, mit dem er diesen Blick von sich schiebt, wiederholt sich unaufhaltsam in den Grausamkeiten an Menschen, [...]“ (Adorno 1970, II 68, 133). Die *Sprache der Kunst* konstituiert sich demgegenüber ganz in der metaphysischen Tradition von Platon bis Heidegger: über den Ausschluss der Tiere.

gel anschmiegend: Das Resultat ist der Anfang. Der Arbeit des Begriffs in der Logik entspricht einer vorsignifikativen Sprache der Kunst. Kunstwerke und Subjekte haben in dieser Sprache ihre gemeinsame Äquivalenz. Der Ausdruck dieser Sprache ist die Fähigkeit zu erzittern. In dieser Fähigkeit begründet sich zugleich die Erinnerung, die Aufhebung in der Zeit. Von der Urgeschichte der beseelenden Erzitterung und dem Entspringen des Subjekts bis zum uneingelösten *eschaton, wie es am Ende wäre*. (Vgl. *ibid.*, 489). Diese Sprache ist allsehend bzw. allwissend. Sie wird *als genuine ästhetische Erfahrung registriert* von Menschen wie Kant, Rilke oder Adorno selbst. Diese Sprache ist zugleich Entleiblichung und Vergeistigung, ohne alle Reflexion auf Geistiges. „Der Rätselcharakter ist der Schauer als Erinnerung, nicht als leibhaftige Gegenwart.“ (Adorno 1998, 426). Kunstwerke und Kunst insgesamt *haben* Rätselcharakter. (Vgl. *ibid.*, 182 ff., 192). „Aber Kunst, die zum Bewusstsein ihrer selbst getriebene Mimesis, ist doch an die Regung, die Unmittelbarkeit von Erfahrung gebunden, [...]“ (Adorno 1998, 384f). „Der Augenblick des Erscheinens in den Werken ist die paradoxe Einheit oder der Einstand des Verschwindenden und Bewahrten. Kunstwerke sind ein Stillstehendes so gut wie ein Dynamisches; [...]“ (*ibid.*, 124). „Die Fülle des Augenblicks verkehrt sich in endlose Wiederholung, konvergierend mit dem Nichts.“ (*ibid.*, 52).

„Indem die Werke das vergängliche – Leben – zur Dauer verhalten, vorm Tod erretten wollen, töten sie es. Mit Grund wird das Versöhnende der Kunstwerke in ihrer Einheit aufgesucht; darin, dass sie nach dem antiken Topos, mit dem Speer die Wunde heilen, der sie schlug. Indem die Vernunft, die den Kunstwerken, noch wo sie Zerfall meint, Einheit erwirkt, [...]. Dadurch spielt Einheit, real heute wie stets das Entzweieinde, in Versöhnung hinüber. [...]. In den Kunstwerken ist der Geist nicht länger der alte Feind der Natur. Er sänftigt sich zum Versöhnenden.“ (*ibid.*, 202).

Indem Adorno Paradoxie an Paradoxie reiht, versucht er auch „[...] die Gefahr des Überschwänglichen in all diesen konkret utopischen Antizipationen einer Resurrektion von Mensch und Natur in ihrer Einheit [...]“ (Schmied-Kowarzik 1984, 126) zu umgehen. Nahezu keine Figur taucht bei Adorno auf, ohne – oft noch im selben Satz – negiert zu werden. Was sich auf diese Weise disseminiert, die Unentscheidbarkeit von Präsenz und Absenz markiert, in den Metaphern vervielfältigt und zugleich entzieht, wird jedoch bei ihm umgehend wieder in einen Kreis eingeschrieben, der die Einheit von Identität und Nichtidentität beschwört. Liegt vielleicht der Schlüssel zum Verständnis von Adornos Sprache der Kunst und ihrer rätselhaften Vergeistigung bei Walter Benjamin?

„Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie [die Geschichte] auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nunmehr verstummten? [...]. Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden.“ (Benjamin 1991, 693f.)

Vielleicht hat Benjamin besser verstanden, dass dieser *Index*, dieser *Hauch*, diese *Stimmen*, dieses *Echo* und diese *Verabredung* heimlich und geheim bleiben müssen. Denn indem man wie Adorno versucht, das Spiel von Abwesenheit und Anwesenheit, wie es in der Iterabilität hervorgebracht wird, zu tilgen, kann man immer wieder nur die Unentscheidbarkeit, die darin liegt, als Unentscheidbarkeit supplementieren.

„Die Grenzen würden zwischen der Literatur und ihrem Anderen verlaufen, zwischen der Literatur der (Ganz) Anderen-All-Macht, und ihrem Anderen, und der Nicht-Literatur, zwischen dem Stoff und der Form, dem Privaten und dem Öffentlichen, dem Geheimen und dem Nicht-Geheimen, dem Entzifferbaren und dem Unentzifferbaren, dem Entscheidbaren und dem Unentscheidbaren. So viele Begriffspaare, die hier in ewigem Zwist leben, der viel schlimmer ist als Gegensätzlichkeit, Konflikt, unterdrückende Hierarchie oder Verdrängung.“ (Derrida 2006j, 31).

Karl Markus Michel schreibt in „*Versuch, die »Ästhetische Theorie« zu verstehen*“ (Michel 1980): „[...] dass bei Adorno fast alle Kategorien janusköpfig sind, genauer: sich bald in guter, bald in böser Gestalt zeigen.“ (Ibid., 64). Folgte man dieser Logik, müsste es so etwas wie einen „bösen“ bzw. „schlechten“ und einen „guten“ *Schauer* geben, beide in dialektischer Vermittlung. Der „schlechte“ Schauer wäre dann derjenige *der blinden Angst des Schauers vor dem Übermächtigen der Natur, dem totalen Bann der Vorzeit*. Der reine, „gute“, sehende Schauer wäre derjenige des *unverdinglichten Bewusstseins einer legendären besseren Zukunft* (vgl. Adorno 1998, 479), *wie es am Ende wäre*. In der Vermittlung von „schlechtem“ *Schauer* und „gutem“, utopisch versöhnendem Schauer, in einem Spannungsfeld, bei dem es *kein richtiges Leben im Falschen gibt*

(vgl. Adorno 1970, I 18, 42), im *ersten ästhetischen Bild der Gänsehaut*, dort, wo *Subjektivität sich regt, ohne schon zu sein* (vgl. Adorno 1998, 489f.), – also im Kind bzw. in demjenigen, der *die Erinnerung ans akkumulierte Grauen nicht verleugnet* (vgl. *ibid.*, 479) –, dort, im *paradoxalen Bild der Gänsehaut*, im Anschmiegen an die Natur, regt sich das *vom Anderen Angerührtsein*, dem die *ästhetische Verhaltensweise sich anbildet*. (Vgl. *ibid.*, 490). Denn Kunstwerke antizipieren nicht einen Zustand diesseits, sondern „[...] jenseits der Spaltung zwischen dem einzelnen und den anderen.“ (*Ibid.*, 198). Dieses Angerührtsein vom anderen, das sich auch gegenüber dem Tier nicht verschließt, gehört vielleicht zu den wichtigsten Erbschaften Adornos. Es bezieht sich ebenso auf die Kunst als das Andere:

„[...] gestärkt ist die Trauer vom O wäre es doch. [...]. In den glücklichen Kunstwerken antezipiert Trauer die Negation des Sinns in den zerrütteten, Reversbild von Sehnsucht.“ (*Ibid.*, 161). „Hat das Subjekt in der Erschütterung sein wahres Glück an den Kunstwerken, so ist es eines gegen das Subjekt; darum ihr Organ das Weinen, das auch die Trauer über die eigene Hinfälligkeit ausdrückt.“ (*Ibid.*, 401).

Im Angerührtsein vom anderen und vom Anderen der Kunst müsste also auch der vermittelte „gute“ Schauer zu finden sein. Orientiert an der Erinnerung, sowohl an die Kindheit wie an das akkumulierte vergangene Grauen. (Vgl. *ibid.*, 479). *Das Bild des Schönen als des Einen und Unterschiedenen* entsteht also nicht in einem Bewusstsein, *das sich durch die Entzauberung der Welt einfach vom alten Schauer befreit hätte*, um sich permanent *im geschichtlichen Antagonismus von Subjekt und Objekt zu reproduzieren*. (Vgl. *Ibid.*, 130). Denn das wäre der Modus, in dem der „schlechte“ Schauer wiederkehrt und in dieser „Herrschaft über Menschen an Grauen hinter sich lässt, was je Menschen von Natur zu fürchten hatten.“ (Adorno 1970, 321). Sondern es entsteht durch Transformationen:

„Das Bild des Schönen als des Einen und Unterschiedenen entsteht mit der Emanzipation von der Angst vorm überwältigenden Ganzen und Ungeschiedenen der Natur. Den Schauer davor rettet das Schöne in sich hinüber vermöge seiner Abdichtung gegen das unmittelbar Seiende, durch Stiftung eines Bereichs des Unberührbaren; schön werden Gebilde kraft ihrer Bewegung gegen das bloße Dasein.“ (*Ibid.*, 82).

„»Celan: Niemand zeugt für den Zeugen.«“<sup>80</sup> Der-

---

<sup>80</sup> Zitat im Zitat: „GS V/1, 570“; zitiert nach: Derrida 2003c, 80; Anmerkung 19.

rida zum Abschluss seines Vortrags *Fichus*, der Dankesrede zur Verleihung des Theodor W. Adorno Preises 2001 der Stadt Frankfurt am Main. (Derrida 2003c, 40).

Wir treffen hier erneut auf die Adornosche Krypta,<sup>81</sup> in die einzudringen dem „unmittelbar Seienden“ (Adorno 1970, 82) verwehrt ist. Ein solches *unmittelbar Seiendes* kann jedoch nichts anderes sein als das Bedrohliche einer unmöglichen Präsenz, also ein Phantom. Denn es kann keine Erfahrung reiner Gegenwart geben. (Vgl. Derrida 2004b, 85). Rufen wir daher in Erinnerung, was über die *Hantologie* gesagt wurde: Das Gespenst fungiert ebenso als leibliche Erscheinung des Geistes, phänomenaler Leib, gescheitertes Leben, wie als Sehnsucht nach Erlösung, also noch einmal nach einem Geist. (Vgl. Derrida 2004a, 186). Indem sich Adorno gegen diese Gespenstigkeit abschließen will, produziert und verdoppelt er in der Sprache der Kunst/des Schauers jene Vergeistigung. Die gesamte *Ästhetische Theorie* hindurch würde sich also dieses Phantom unentscheidbar zwischen zwei Momenten des Geistes bewegen, im Sinne der *différance* als aufgeschobener/unterschiedener Geist, zugleich als Versprechen auf Erlösung und Suspensierung jeder Erlösung.

„In dem Moment, wo der Erzähler dem Freund ins Auge blickt, ins Weiße der Augen, sieht er, glaubt er, die Wahrheit dessen zu sehen, was der andere hatte machen wollen. Aber dieser Augenblick markiert vielleicht die Blindheit selbst, [...]“ (Derrida 1993, 208).

Vielleicht aber wird die Verzweiflung Adornos nirgendwo sonst so deutlich, wie im Versuch einen *Bereich des Unberührbaren zu stiften*. Bei jedem Berühren, Berührt-werden und Angerührtsein vom anderen rührt der Sinn an eine Grenze, die selbst nicht berührt werden kann, ein Intervall, das sich dem Berühren oder Berührt-werden entzieht und deshalb als Grenze nie vollständig gegenwärtig sein kann.<sup>82</sup> Die Erfahrung des In-der-Welt seins des Körpers oder des Leibes, seine Kraft oder Verwundbarkeit setzt sich also immer seinem Anderen aus, dem was er nicht selbst ist, ob als Genießender, als Leidender oder als beides zugleich. (Vgl. Derrida 2006c, 362f.). Wenn

<sup>81</sup> „Die Krypta wäre ein dem Selbst fremder Raum, der Raum eines ins Innere – aber um ihn besser draußen zu halten –, ins Innere eingeführten Fremden: eine ausschließende Einschließung, [...]“ (Bennington/Derrida 1994, 155f.).

<sup>82</sup> Dies gilt *mutatis mutandis* sogar für das Optische oder Skopische, das stets auf einer Figur des Berührens, also einer haptischen Grundlage beruht. (Vgl. Derrida 2006c, 348; Derrida 2007).



dieser Rest, dieses unverfügbare Andere im Selben ebenso für jede Auto-Affektion, Erfahrung von Selbst-Berührung oder Selbst-Resonanz im Sich-selbst-Vernehmen der Stimme oder im Atem gilt, so muss also auch der Signifikant *Schau(d)er* im Sinne der Iteration durch ein Intervall von sich selbst getrennt sein, der gleichzeitig in einer Verdopplung sein Erscheinen ermöglicht. Denn einerseits ist die Wiederholung bzw. die Wiederholbarkeit eines Signifikanten Bedingung der Möglichkeit seiner Idealität, d. h. seiner Unabhängigkeit vom Kontext. Andererseits ist dieselbe Wiederholung bzw. Wiederholbarkeit gleichzeitig die Bedingung der Unmöglichkeit seiner Idealität, da sie erlaubt, ihn in unendlich viele Kontexte zu versetzen und ihn so einer idealen Identität beraubt. Die Iterabilität ermöglicht also gleichzeitig die Identität und die Nicht-Identität, die Konvention und ihre Überschreitung, Umwandlung, Fälschung oder Nachahmung (vgl. Derrida 2001, 155), – und zerstreut den *Schau(d)er* in Spuren und Spur von Spuren. Da eine Spur *per definitionem* niemals vollständig gegenwärtig ist, ist ihr der Verweis auf das Gespenst von etwas anderem eingeschrieben (vgl. Derrida 2006c, 356), und da sie zugleich immer endliche Spur eines endlichen Wesens ist, kann sie ihrerseits verschwinden. (Vgl. Derrida 2006c, 365). Diese Unterbrechung des Kontakts, die den Kontakt erst ermöglicht (vgl. Derrida 2007, 83), wäre also der *Schauder*, der Atem, die Stimme, die Haut, geschrieben im Takt oder in der Synkope von Ein und Aus, Fort und Da, Ton und Tonus, „das Leben der Tod“ (Derrida 1987a, 119). Mal näher dran, mal weiter weg. Und weil die Spur keine Substanz, kein gegenwärtiges Seiendes ist, kann sie nur immer wieder neu interpretiert werden und wird letzten Endes stets fortgerissen. (Vgl. Derrida 2006c, 365).

„Da es kein Berühren ohne Intervall (Häutchen. Membran, »die die Haut von den Dingen trennt und die wir nicht spüren«) gibt, und da diese Zwischenschaltung sich entzieht, bringt eben das Vergessen dieser Vermittlung den *illusorischen* Glauben an die Unmittelbarkeit des Kontakts hervor. [...]. »Das, wodurch das Berühren sich ausübt (der zwischengeschaltete Schleier) bleibt unberührbar. Es gibt also sehr wohl eine innere Verschleierung des Phänomens«.“ (Derrida 2007, 324).<sup>83</sup>

Am Berühren, Berührt-sein oder Angerührt-sein lässt sich die *Kraft des Bruchs* vermutlich deshalb gut darstellen, weil die Metapher Sinnliches bereits mit Intelligiblem verbindet. Derrida ver-

---

<sup>83</sup> Zitat im Zitat: Chrétien, Jean-Louis: *L'Appel et la réponse*, Paris 1992, 108.

sucht dementsprechend in einer Replik auf Nancy, das Berühren, *das keine Kategorie unter anderen sein kann*, unter den Bedingungen *einer Quasi-Transzendental-Ontologisierung* (vgl., Derrida 2007, 353) in der Verräumlichung einer *allgemeinen Haptologie* zu schreiben (vgl. *ibid.*, 232), die zugleich als *allgemeiner Text* lesbar wird und sogar dem *Schauder* eine Lücke öffnet. Dennoch wollen wir die heuristische Dialektik von „gutem“, „schlechtem“ und „vermitteltem“ *Schauer* noch einmal aufnehmen. Wiederholen wir zunächst, dass Adorno den hegelschen Begriff des Geistes in der Arbeit des Begriffs über eine Sprache des Schauers/der Kunst parallelisiert, verdoppelt, ein- und ausschreibt, für ein *Rettendes der Kunst* in einer „Utopie der Erkenntnis [...], das Begriffslose mit den Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“ (Adorno 1975, 21). Also in einer Konstellation als Vermittlung von Name und Begriff, einer Vergeistigung, bei der die „schlechte“, regressive Mimesis verhindert und der „schlechte Schauer“ in den „guten Schauer“ transformiert werden soll. Nehmen wir erneut die Passage von Seite 180 auf:

„Kunstwerke sind nicht von der Ästhetik als hermeneutische Objekte zu begreifen. [...] Was der Parole absurd so widerspruchlos als Cliché sich verkaufen ließ, wäre erst einzuholen von einer Theorie, die seine Wahrheit dächte. Es ist von der Vergeistigung der Kunstwerke, als deren Kontrapunkt, nicht zu sondern; er ist, nach Hegels Wort, ihr Äther, Geist selbst in seiner Allgegenwart, keine Intention des Rätsels. Denn als solche Negation des naturbeherrschenden tritt der Geist der Kunstwerke nicht als Geist auf. Er zündet in dem ihm Entgegengesetzten, in der Stofflichkeit. Keineswegs ist er am gegenwärtigsten in den geistigsten Kunstwerken. Ihr Rettendes hat Kunst an dem Akt, mit dem der Geist in ihr sich wegwirft. Dem Schauer hält sie die Treue nicht durch Reversion. Vielmehr ist sie sein Erbe. Der Geist des Kunstwerke produziert ihn durch seine Entäußerung an die Sachen hindurch.“ (Adorno 1998, 180).

Die geschichtliche Bahn der Kunst als verdoppelte Vergeistigung ist für Adorno eine Kritik am Mythos und Errettung zugleich. Die Mimesis ist in der Kunst das Vorgeistige, dem Geist konträre und ebenso das, woran er entflammt. Kunst ist Erbe des Schauers. Ihre Vergeistigung vollzieht sich nicht am „niederem“, naturbeherrschenden Geist, sondern am „höherem“ Geist, dem Geist selbst in seiner Allgegenwart, im Äther<sup>84</sup> der Kunstwerke. Diese Doppelbewegung des Geistes in der Kunst beschreibt die im Begriff liegende Urgeschichte eher als die empirische. Die unaufhaltsame Bewegung des Geistes hin zu dem ihm Entgegengesetzten spricht in Kunst für das, „[...] was am Ältesten verloren ward.“ (*ibid.*, 180). Der Adornosche, in Kunst/Schauer sich verdoppelnde Geist,

---

<sup>84</sup> Vgl. u. a. S. 226ff. dieser Arbeit.

der kraft *Selbstbesinnung des Genius in die Imagination einwandert und in ihr überdauert* (vgl., *ibid.*, 180), begründet also gleichzeitig eine ältere *arché*, verspricht in der *ästhetischen* Verhaltensweise, die *Eros und Erkenntnis versöhnt* (vgl. *ibid.*, 490), gleichzeitig ein noch strahlenderes *telos* als es der „einfache“ hegelsche Geist je vermocht hätte. Die Form ist es in der Kunst, die dazu zwingen soll, dass dieser Kreis ewig währt: „Selbst in einer legendären besseren Zukunft dürfte Kunst die Erinnerung ans akkumulierte Grauen nicht verleugnen, sonst würde ihre Form nichtig.“ (Adorno 1998, 479). Das Resultat muss immerwährend an seinen Anfang zurückkommen: im *Bild des Schönen als des Einen und Unterschiedenen*.

In der wechselseitigen Verschlingung von Mythos und Aufklärung, wie sie in der *Dialektik der Aufklärung* zum Ausdruck kommt, ist der *Schauer* bereits als naturalistische Gründungsmetapher eines ästhetischen Kontinuums angelegt: indem er, ursprünglich ein *Schauer vor dem Tod, vom Alten aufs ganze Geschehen ausstrahlt*. (Vgl. Horkheimer/Adorno 1968, 40). Während er dort jedoch *verstrickt bleibt in blinde Herrschaft*, fungiert er in der *Ästhetischen Theorie* zusätzlich als Repräsentant des Nicht-diskursiven und spekulatives Medium bei der utopischen und paradoxen Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem, Natur und Geist, Mimesis und Konstruktion im Wahrheitsgehalt der Kunst: „Indem sie [die Aufklärung] das Verschwindende, den Schauer durchdringt, ist sie nicht nur dessen Kritik, sondern errettet ihn nach dem Maß dessen, was an der Realität selbst Schauer erregt. Diese Paradoxie eignen die Kunstwerke sich zu.“ (Adorno 1998, 130). Aufgeklärt bleiben die Kunstwerke für Adorno deshalb, weil sie den erinnerten *Schauer*, der in der magischen Vorwelt inkommensurabel gewesen sein soll, den Menschen kommensurabel machen. Im Kunstwerk soll sich der *Schauer* vom mythischen Trug seines Ansichseins befreien, ohne deshalb auf den subjektiven Geist beschränkt zu sein. Im Gegenteil, die Autonomie der Kunst soll den Kunstwerken ermöglichen sich zu objektivieren, um den Menschen diesen *Schauer* ungemildert und zugleich als noch nie Gewesenes entgegen zu halten. „Der Akt der Entfremdung in solcher Objektivierung, den jedes Kunstwerk vollzieht, ist korrektiv. Kunstwerke sind neutralisierte und dadurch qualitativ veränderte Epiphanien.“ (*ibid.*, 124f.). Das Wahrheitsmoment der Kunstwerke liegt für Adorno nicht im Ausdruck subjektiver Befindlichkeiten, sondern kommt von dort, wo sie *von der Urgeschichte der Subjektivität erzittern*, wo die *Beseelung* stattgefunden hat. (Vgl. *ibid.*, 172). „Insofern sind sie die Kunstwerke wahrhaft Nachbilder des vorweltlichen Schauers im Zeitalter der Vergegenständlichung; sein Schreckliches wiederholt sich vor den vergegenständlichten Objekten. [...] Weil der Schauer vergangen ist und gleichwohl überlebt, objektivieren ihn die Kunstwerke als seine Nachbilder.“ (*ibid.*, 124). „Das Objekt der Kunst ist das von ihr hervorgebrachte Gebilde, das die Elemente der empirischen Realität ebenso in sich enthält wie

ersetzt, auflöst, nach seinem eigenen Gesetz rekonstruiert. Einzig durch solche Transformation, [...], gibt sie der empirischen Realität das Ihre, die Epiphanie ihres verborgenen Wesens und den verdienten Schauer vor ihr als dem Unwesen.“ (Adorno 1998, 384).

Das Erhabene, die Wahrheit, die Epiphanien, mögen sie auch stets von korrektiven Akten der Entfremdung und Paradoxien begleitet sein, verdanken sich der Sprache des Schauers/der Kunst: „Paradox hat sie [die Kunst] das Unversöhnliche zu bezeugen und gleichwohl tendenziell zu versöhnen; möglich ist ihr das nur in ihrer nicht-diskursiven Sprache.“ (Ibid., 251). Welche subtilen Konstruktionen auch immer eine vorsignifikative Sprache ermöglichen sollen, eine jede Sprache, und sei sich noch so archaisch, sei es eine Sprache des Erzitterns, sei es ein bloßes Erzittern in sich, wird nicht ohne differenzierende Elemente auskommen. Jedes Erzittern kann erst ein Erzittern sein, indem es durch einen Intervall, der es von sich selbst trennt, gleichzeitig hervorgebracht und disseminiert wird. Zugleich tritt es in dieser Differenz mit jedem anwesenden und abwesenden Element des Systems oder Textes in Verbindung. Die Iterabilität ermöglicht so erst jede Repräsentation und jede Fiktion, selbst die subtilste.

Immer wieder erinnert Adorno auch daran, dass der *Schauer* zwar ein Vermitteltes ist, eher Erinnerung als Gegenwart, aber stets auch dem Augenblick verpflichtet: „Aber Kunst, die zum Bewusstsein ihrer selbst getriebene Mimesis, ist doch an die Regung, die Unmittelbarkeit von Erfahrung gebunden, [...]“ (Ibid., 384f.). „Die Möglichkeit der Wahrheit, welche im ästhetischen Bild sich verkörpert, wir ihm [dem Augenblick] leibhaft.“ (Ibid., 363).

„[...] möchte ich zeigen, dass einer seiner [Adornos] interessantesten Begriffe, Mimesis, ganz auf diesen Rahmen, nämlich eine totalisierende negative Gesellschaftstheorie und einen spekulativen Naturalismus, zugeschnitten ist.“ (Thies 2005, 1).

Was meint der Satz, dass der Geist der Kunstwerke den *Schauer* durch seine *Entäußerung an die Sachen hindurch produziert*? Wird der Durchbruch von Objektivität im subjektiven Bewusstsein dort vermittelt, wo die subjektive Reaktion *am intensivsten ist* oder nicht? *Ist es so beim Einsatz der Reprise der Neunten Symphonie* (vgl. *ibid.*, 363), oder ist es nicht so? Ist *Schauer*, oder ist kein *Schauer*? Doch eben dort, wo sich der entscheidende *Durchbruch von Subjektivität zu Objektivität* ereignet, dort, *wo die subjektive Reaktion am intensivsten ist*, wo ein überwältigendes

So ist es erdröhnt, dort müsste, nach den Maßgaben der Schlusspassage ein Satz stehen, bei dem man, sobald er geschrieben ist, versteht, warum Adorno ihn nicht hat schreiben können:

„Ich, Theodor W. Adorno empfinde beim Zuhören der Neunten Symphonie Beethovens beim Eintritt der Reprise eine Gänsehaut.“

Dieser Satz kann dort nicht stehen, weil er in seiner Banalität auf einen Schlag das gesamte kunstvolle Geflecht der *Ästhetischen Theorie* bedrohen würde. Zunächst wäre es semantisch fragwürdig diesen Satz im Präsens zu formulieren, denn er müsste sich zum Zeitpunkt seiner Niederschrift auf eine bereits vergangene Erfahrung beziehen. Er würde also von einer irreduziblen Nachträglichkeit künden. Der Satz würde außerdem eine unmögliche Allgemeingültigkeit zum Ausdruck bringen, nach der mit Notwendigkeit für den Rezipienten Adorno beim selben Reiz sich stets dieselbe Reaktion einstellen müsste. Stilistisch wäre der Satz ebenfalls fragwürdig, da sein Sinn nahe legt, der Verfasser würde zwanghaft über seine Gefühlsregungen Buch führen. Darüber hinaus würde ein solcher geschriebener Satz deutlich machen, dass in der Schrift, anders als in der gesprochenen Rede oder auch im Vernehmen eines Dröhnens, die *différance*, die jeden Prozess der Signifikation irreduzibel von sich selbst trennt, verdoppelt und verschiebt, nicht zurückbehalten werden kann. Ein solcher Satz würde also „jenes gefährliche Supplement“ (Derrida 1995d, 123) markieren, das *die Gegenwärtigkeit in ihrem originären Sich-selbst-ehlen vertritt* (vgl. Derrida 2003a, 118), den Sinn ebenso aufschiebt und austauschbar macht. Vor allem aber wird ein solcher Satz wohl von Adorno gemieden, weil die ungeschiedene Nähe von sich zu sich ein anderer Name für den Tod ist. (Vgl. Derrida 1995b, 374).

Abgrund der Kindheit, die Tiefe eines musikalischen Grundes, des Lautes der Stimme oder der Vokabeln, die in uns verborgen liegen, eines ohnmächtig verlangenden, verwundbaren, machtlosen Lautes. Das adornosche Denken versucht von daher, das Schwache, Verwundbare vor der Gewaltsamkeit und Grausamkeit der traditionellen Interpretationen in Schutz zu nehmen, sie dem Zugriff jener metaphysischen, institutionellen, idealistischen, kapitalistischen Übermächtigung zu entreißen, die es zur Raison bringen will. (Vgl. Derrida 2003c, 23). Derrida stellt sich eine künftige

ge Lektüre Adornos auf dem Weg vor, auf dem jener eine neue kritische Ökologie vorbereitet, im Zusammenhang „[...] mit jenen anderen Lebewesen, die man die Tiere nennt.“ (Ibid., 39). Diese Lektüre müsste sich zwei furchteinflößenden Kräften entgegen stellen: Der Herrschaft des Menschen gegen die Natur, bei der die Tiere für das idealistische System virtuell nichts anderes sind als die Juden für das faschistische. „Die Tiere wären die Juden der Idealisten, die so nichts anderes wären als virtuelle Faschisten.“ (Ibid., 39). Gleichzeitig gälte es, das zwielichtige Interesse der Nazis an den Tieren zu bekämpfen. Die Differenz von *Kritik* und *Dekonstruktion* müsste sich hingegen beziehen auf die Begriffe der bestimmten Negativität, der Souveränität, der Ganzheit, der Teilbarkeit und des Fetischismus. (Vgl. ibid., 33).

Wie anders ist es zu verstehen, dass Adorno, der dem *Schauer* eine nahezu allmächtige Wirkung zutraut, eine solche Wirkung bei der aristotelischen *katharsis* aber nicht nur verwirft, sondern obendrein als neurotisch diskriminiert, – und dabei sogar auf eine gewisse Supplementarität verweist:

„Index solcher Unwahrheit ist der begründete Zweifel daran, ob die segensreiche Aristotelische Wirkung je stattfand; Ersatz dürfte eh und je verdrückte Instinkte ausgebrütet haben.“ (Adorno 1998, 354).

Womit er vielleicht eine Vermeidungsstrategie bestätigt, die gerade darin besteht, etwas in der *kryptischen Unberührbarkeit* einzubehalten, um es in der Allmacht einer Fiktion – und die Wahrheit wäre nichts anderes – um so wortmächtiger zu überbieten: „Das-wunderbare-Übertreffensagen-wollen, von dem aus das Denken sich selber ankündigt, sich selbst erschreckt und sich auf seiner höchsten Höhe gegen seine Vernichtung und sein Ertrinken im Wahnsinn und im Tod versichert.“ (Derrida 1976h, 99):

„[...] jenes *gefährliche* Supplement, das per Einbruch genau in das hinein eintritt, was auf je-

nes gerade nicht hatte angewiesen sein wollen und was sich *zugleich* eben durch die Spur, wodurch die Gegenwart erweitert wird, wiewohl sie darin verschwindet, eine Bahn anweisen, Gewalt antun, erfüllen und ersetzen, vervollständigen lässt.“ (Derrida 1995d, 123).

Dass Klages den *Schau(d)er* ebenso wie Adorno in den Rang einer zentralen Metapher erheben und ebenso auf die Kindheit zurückführen kann, nötigt zu einer gewissen Revision der *Ästhetischen Theorie*. Denn diese – zunächst marginale – Ähnlichkeit im Umgang mit der Schauermetapher droht Adornos Zielsetzung zu konterkarieren. Nach Adorno soll die Kunst paradox das Unversöhnliche bezeugen und gleichwohl tendenziell versöhnen. (Vgl. Adorno 1998, 251). Man zögert von daher schon, die *Ästhetische Theorie* in eine gedankliche Nähe zu Klages' mystisch-kosmologischem Symbolismus im Sinne von *Rhythmen und Runen* zu bringen. (Vgl. Klages 1944). Vollends unzumutbar scheint aber ein Vergleich, wenn man berücksichtigt, wie Klages' Antisemitismus sich dort artikuliert: „Der Jude ist überhaupt kein Mensch. Wir brauchen nicht hinzufügen, dass er natürlich auch kein Tier ist. Er lebt das Scheinleben einer Larve, die Moloch Jahwe sich vorband, um auf dem Weg der Täuschung die Menschheit zu vernichten. Mittels des Juden heuchelt die transmundane Macht der Vernichtung, dass sie Mensch sei.“ (Ibid., 330).

Dass sich jedoch bei Adorno wie bei Klages vergleichbare Bilder von *Schauern der Kindheit* oder Fluchten aus dem Alltag in die *Rätselzonen kosmischer Schauder* (Klages) oder in den *Rätselcharakter von Kunst und Schauer* (Adorno) finden, zeigt die Notwendigkeit, eine solche bedenkliche Komplizenschaft zu hinterfragen: „Dass in Deutschland länger als anderswo die Masse des Volkes in geistiger und wirtschaftlicher Untertänigkeit verblieb, war Ursache, weshalb es länger und tiefer die Schauer nähren konnte, die innersten Wesens Schauer der Kindheit sind.“ (Klages 1944, 273). „[...] über kaltnüchternem Alltag aus Rätselzonen seltene Schauerlichter.“ (Klages 1944, 307). „Den Schauer davor [vor der Angst vorm überwältigenden Ganzen und Ungeschiedenen der Natur] rettet das Schöne in sich hinüber vermöge seiner Abdichtung gegen das unmittelbar Seiende, durch Stiftung eines Bereichs des Unberührbaren; [...]“ (Adorno 1998, 82). „Am nächsten kommt dem Kunstwerk als Erscheinung die apparition, die Himmelserscheinung.“ (Ibid., 125) „Über dem Luftmeer aus und fröstelnder Urzeitschauer unbegreifliches Graun bricht [...]“ (Klages 1944, 170). Man muss erklären können, warum die Schaudermetapher für jedes beliebige, vermeintlich höhere Ziel in Dienst genommen werden kann: Für einen antisemitischen Symbolismus, für *die Flucht aus dem Alltag*, für „qualitativ veränderte Epiphanien.“ (Adorno 1998, 125), für *Gänsehaut-pur-Versprechen*, für das *Heilige* (vgl. Otto 1936), das *Erhabene* (vgl. Kant 1974b; Burke 1989 usw.), die *Katharsis* (vgl. Aristoteles 1994) oder für den *besten Teil der*

„Betrachten wir das Unterste und Tiefste in jeder starken frommen Gefühls-regung sofern sie noch mehr ist als Heilsglaube Vertrauen oder Liebe, dasjenige was auch ganz abgesehen von diesen Begleitern auch in uns zeitweilig das Gemüt mit fast sinn-verwirrender Gewalt erregen und erfüllen kann; verfolgen wir es durch Einfühlen durch Mit- und Nachgefühl bei anderen um uns her, in starken Ausbrüchen des Frommseins und seinen Stimmungs-äußerungen, in der Feierlichkeit und Gestimmtheit von Riten und Kulte, in dem was um religiöse Denkmäler Bauten Tempel und Kirchen wittert und webt, so kann sich uns als Ausdruck der Sache nur einer nahe legen: Gefühl des *mysterium tremendum*, des schauervollen Geheimnisses. Das Gefühl davon kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender ruhender Stimmung versunkener Andacht: es kann so übergehen in eine stetige fließende Gestimmtheit der Seele die lange fortwährt und nachzittert bis sie endlich abklingt und die Seele wieder im Profanen lässt. Es kann auch mit Stößen und Zuckungen plötzlich aus der Seele hervorbrechen. Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch, Entzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen. Und es hat seine Entwicklung ins Feine Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden vor dem – ja wovor? Vor dem was im unsagbaren *Geheimnis* über aller Kreatur ist.“ (Otto 1936, 13f.).



Ehe wir auf Klages zurückkommen, wollen wir uns zunächst Konrad Lorenz zuwenden. Von ihm, dem „gute[n] Darwinisten“ (Lorenz 1985, 37), stammt eine der suggestivsten Interpretationen zum *Schauder*. In seiner Arbeit *Das sogenannte Böse* stellt er ein gewaltsames Potential des *Schauders* offen heraus, indem er ihn in *eine Naturgeschichte der Aggression* einschreibt (vgl. *ibid.*) und an einen monokausalen Herrschaftsdiskurs bindet: Begeisterung bzw. Enthusiasmus ist bei Lorenz Synonym für den *Schauder*, und dieser soll bei Tier und Mensch Anzeichen eines autonomen Instinkts, des notwendigen Aggressionstrieb im Dienste einer Evolution sein, bei der der Mensch sich *in seiner Janusköpfigkeit begeistert dem Dienste des Höchsten weiht*: der vernünftigen Selektion. (Vgl. Lorenz 1985, 245).

„Sie [die Begeisterung bzw. der „heilige“ Schauder] wird dementsprechend mit geradezu reflexhafter Voraussagbarkeit durch solche Außensituationen ausgelöst, die kämpferischen Einsatz für soziale Belange erheischen, besonders für solche, die durch kulturelle Traditionen geheiligt sind. Sie können konkret durch die Familie, die Nation, die Alma Mater oder den Sportverein repräsentiert sein oder durch abstrakte Begriffe wie die alte Burschenherrlichkeit, die Unbestechlichkeit künstlerischen Schaffens oder das Arbeitsethos induktiver Forschung. Ich nenne in einem Atem Dinge, die mir selbst als Werte erscheinen, und solche, die unbegreiflicherweise von anderen als solche empfunden werden, und zwar in der Absicht den Mangel an Selektivität zu illustrieren, der die Begeisterung gelegentlich so gefährlich werden lässt.“ (Lorenz 1985, 241f.).

Lorenz' evolutionsbiologische Theorie der Instinktbewegungen gilt heute als reduktionistisch und biologistisch. Sein Konzept der Arterhaltung und der durch Domestikation verursachten Störungen arteigenen Verhaltens, das er aus der Tierbeobachtung auf Menschen überträgt und z. B. unter dem Slogan „Verhauenschweinung des Menschen“ zeitlebens vertreten hat, steht in problematischer Nähe zur nationalsozialistischen Rassenpolitik. Indem er auf der Basis seiner evolutionären Erkenntnistheorie und der damit verbundenen vergleichenden Verhaltensforschung (Ethologie) Relationen zwischen einem primären Biologisch-Instinkthaften und einem sekundären Soziokulturell-Erlernten durch das „Gewirr von Wechselwirkungen hindurch“ (*ibid.*, 9) verfolgt, um gewisse Gesetzmäßigkeiten aufzuzeigen, meint er Natur und Kultur gleichermaßen als „Glieder einer Systemganzheit“ (*ibid.*, 8) am Leitfaden einer „intraspezifischen Aggression [...] in der Kette ihrer natürlichen Verursachung“ (*ibid.*, 36) darstellen, und damit auch disparate Aspekte des *Schauders* unter dieses einheitliche Schema fassen zu können. *Aggression*, das heißt bei Lorenz „den auf den Artgenossen gerichteten Kampftrieb bei Tier und Mensch.“ (*Ibid.*, 7). Also ganz und

gar nichts *Sublimes*, kein *Geist*:

„Es gibt eine Reaktion des Menschen, die besser als jede andere geeignet ist, zu demonstrieren, wie völlig unentbehrlich eine eindeutig »tierische«, von den anthropoiden Ahnen ererbte Verhaltensweise sein kann, [...]. Diese Reaktion ist die sogenannte *Begeisterung*. Schon das Wort [...] drückt aus, dass etwas sehr Hohes, spezifisch Menschliches, nämlich der Geist, den Menschen beherrsche. Das griechische Wort *Enthusiasmus* besagt gar, dass ein Gott von ihm Besitz ergriffen habe. In Wirklichkeit aber ist es unser alter Freund und neuer Feind, die intraspezifische Aggression, die den Begeisterten beherrscht, und zwar in Form einer uralten und keineswegs etwa sublimen Reaktion der sozialen Verteidigung.“ (Ibid., 241).

"Die Idee des Guten mit Affekt heißt der *Enthusiasm*. [...] Nun ist aber jeder Affekt blind, entweder in der Wahl seines Zweckes, oder, wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, *freie* Überlegungen der *Grundsätze anzustellen*, um sich *darnach* zu bestimmen. Also kann er auf keine Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Ästhetisch gleichwohl ist der *Enthusiasmus* erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüte einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauernder wirkt als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen." (Kant 1974b, 198f.; KU, § 29, B 121/A 120; B 122/A 121)."

Lorenz ignoriert im Grunde Kants Diskurs des Erhabenen, usurpiert aber einige zentrale Begriffe wie *Begeisterung* bzw. *Enthusiasmus*, das *Sublime* und *Geist*, – „das niemals zu seinen [Kants] Lieblingsworten gezählt hat“ (Dreyer 1907, 1) –, um sich dazu in eine radikale Gegnerschaft zu bringen. Dazu nimmt er eine doppelte Inversion vor: Aus der „Idee des Guten mit Affekt“ wird nicht etwa eine Idee des „sogenannten Bösen“ mit Affekt, sondern es ist die „[...] völlig unentbehrlich[e], eine eindeutig »tierische«, von den anthropoiden Ahnen ererbte Verhaltensweise“ (Lorenz

1985, 241) *der intraspezifischen Aggression, die den Begeisterten beherrscht*. Im Grunde genommen beschreibt er *das sogenannte Böse* als eindeutig animalischen Instinkt, der dem natürlichen Grundgesetz jeden Werdens entspringen soll: dem ontologisch verstandenen *Artenwandel*. Im Vorwort von „Das sogenannte Böse“ gibt er einen Einblick in Funktion und Konstruktion des Artenwandels: Es sind „[...] Mechanismen, [die] der „Artenwandel »erfunden« hat.“ (Ibid., 10). Ein „Artenwandel“ kann nichts „erfinden“, das weiß auch Lorenz und setzt deshalb „erfunden“ in Anführungszeichen. Indem er so dem Artenwandel eine ursprünglich hervorbringende Kraft zuschreibt, abstrahiert er jedoch davon, dass der Begriff „Arten“ immer nur die nachträglich Klassifikation von Entitäten sein kann, die vorher bereits existiert haben müssen, ihr „Wandel“ also nur in einem zirkulären Trugschluss zu jener voraussetzungslosen Ursprünglichkeit zurückführen kann, von der aus weitere Mechanismen „erfunden“ werden sollen.

„[...] komplexe Untersuchungsobjekte, wie sie Organismen aber auch die Gene selbst darstellen, [können] nicht erfolgreich durch eine einzige, beste Beschreibung, Erklärung oder gar Definition erfasst werden.“ (Müller-Wille/Rheinberger 2009, 135).

Indem Lorenz die Katachrese vom *erfindenden Artenwandel* zusätzlich als Zitat vorbringt, multipliziert er damit sämtliche aporetischen Effekte von Entzug und Vervielfältigung, die der Metapher in der Unentscheidbarkeit zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ohnehin zukommen. Er bringt auf diese Weise eine topologische Struktur hervor, bei der aufgrund einer Drehung zuviel sich nicht einfach ein Supplement an die Stelle der Sich-selbst-fehlenden Präsenz der ursprünglich gesetzten Katachrese setzt, sondern eine, die in nichtaufhörender Supplementierung unendlich um sich selbst zirkuliert: *mehr Metapher/keine Metapher mehr, mehr Metonymie/keine Metonymie mehr*. Wenn alles metaphorisch wird, gibt es keinen eigentlichen Sinn und folglich auch keine Metapher mehr. Man kann also die Effekte dieser Katachrese nicht mehr zum Halten bringen und die Ränder dieser Struktur nicht festhalten. (Vgl. Derrida 1995a, 289f.). Vereinfacht gesagt: man kann einer solchen rhetorischen Grundannahme jede Fiktion aufpfropfen. Bereits eine Kritik im Sinne von Nietzsche würde bei der Katachrese des *hervorbringenden Artenwandels* einen Anthropomorphismus erkennen, eine Projektion der Selbstreferenz des *erfindenden* Subjekts auf den Gegenstand *Artenwandel*.

„Was ist also die Wahrheit? Ein bewegliches Heer

von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen [...]: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind.“ (Nietzsche 1973, 374).

Selbst innerhalb evolutionstheoretischer Diskurse wird die Annahme einer Arterhaltung als Ergebnis von Selektionsprozessen, wie sie Lorenz voraussetzt, als teleologisches Denken oder Vitalismus kritisiert. In modifizierten Modellen wird *Arterhaltung* als Zweckmäßigkeit ohne Zweck interpretiert oder mit dem Begriff *Teleonomie* umschrieben. Man distanziert sich von Erklärungen linearer Kausalzusammenhänge und greift Methoden und Denkweisen von Komplexitätstheorie und Systemtheorie auf. Die Evolution wird beispielsweise mit interdependenten Wirkungszusammenhängen zwischen Genotyp, Phänotyp und Umwelt erklärt sowie über nicht-lineare Veränderungen von Ausgangsbedingungen unter Berücksichtigung von Multikausalität und Kontingenz. Chaos und Ordnung sollen zwar auf einer bestimmten Betrachtungsebene als komplementäre Gegenbegriffe angesehen werden, es bleibe jedoch schwierig anzugeben, welcher von beiden Begriffen in einem Geltungssinn dem anderen vorangehen soll. (Vgl. Brühl 2003).

Da die Katachrese vom *sich selbst erfindenden Artenwandel* gewisse Lesarten der klassischen Evolutionstheorie im Kern tangiert, müsste man ihre Effekte in Konzepten wie dem der *Autopoiesis* entsprechend auffinden können. Man versteht unter dem Begriff allgemein Prozesse, bei denen ein als geordnet angenommener Zustand eines Systems spontan in einen anderen übergehen soll. Um solche Prozesse erfassen zu können, müsse man zuvor Anfangs- und Randbedingungen definieren, d. h. einen möglichst kontrollierbaren Bereich abgrenzen. Das bereite deshalb Schwierigkeiten, weil ein solcher *Rand* meist autonome Elemente aufweise, die sich der exakten Zuschreibung entzögen. Wollte man autopoietische Prozessen untersuchen, müsse man außerdem versuchen autopoietische von nicht autopoietischen Zustände klar voneinander zu unterscheiden, was in der Praxis vor weitere Herausforderungen stelle. Ebenso bereite die Abgrenzung eines eigentlichen Prozessbereichs Schwierigkeiten, weil sich ein solches angenommenes autopoietisches Eigenverhalten letztlich nur in Interaktion mit einer Umwelt bzw. einem Kontext realisieren könne, – einem Kontext, der unter Umständen nicht abschließbar sei. Außerdem müsse man stets von gewissen Ordnungszuständen ausgehen, die abwesend oder unzugänglich blieben usw.

„[...] aufgrund seiner wesentlichen Iterierbarkeit

kann man ein schriftliches Syntagma aus der Verkettung, in der es gegeben oder eingefasst ist, immer herauslösen, ohne dass ihm dabei alle Möglichkeiten des Funktionierens, wenn nicht eben alle Möglichkeiten von »Kommunikation«, verloren gehen. Man kann ihm eventuell andere zuerkennen, indem man es in andere Ketten einschreibt oder ihnen *aufpfropft*. Kein Kontext kann es einschließen. Auch kein Code, wobei der Code hier zugleich die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Schrift, ihrer wesentlichen Iterierbarkeit (Wiederholung, Andersheit) ist.“ (Derrida 2004b, 335f.)

Für die kybernetisch orientierte Biologie hat das autopoietische Theorem heuristische Funktion. In der Konzeptualisierung einer *zweiten Perspektive*, die den traditionellen Naturauffassungen gegenübergestellt wird, sollen *lebende Systeme* in einer Art sich selbst herstellender Maschinen gedacht werden. Auf diese Weise soll ein Denken in Systemen gegen elementaristisch-materialistische oder organozistische Naturauffassungen abgegrenzt, und ebenso von animistischen, vitalistischen und finalistischen metaphysischen Konnotationen befreit werden. Im Gegensatz zu den Konzepten des Immunsystems, des Nervensystems oder des Gehirns, die allenfalls als selbstreferentielle Systeme betrachtet werden könnten, soll dasjenige der Autopoiesie streng empirisch-wissenschaftlich bisher allein für das System der Zelle operational definierbar sein. Bereits mehrzellige Organismen seien bestenfalls als autopoietische Systeme zweiter Ordnung zu bezeichnen. Das autopoietische Konzept auf gesellschaftliche Organisationsformen oder Prozesse des sozialen Wandels zu übertragen, gelte als weit hergeholt und sei als Ausdruck einer kategorialen Ebenenvertauschung zu betrachten. (Vgl. Brühl 2003). Doch was ist eine Zelle? Vielleicht müsste man sagen, dass gerade dann, wenn man sich der Übertragung, d. h. der Metapher mit aller Macht entledigen will, sich die animalische Metapher der „Zelle“ schon als stillschweigende Prämisse eingenistet hat, oder wenn man so will, ein Virus bereits seine Wirtszelle gefunden hat.

Nachdem Canguilhem die Entwicklung der Zelltheorie von Hooke, die schematische Darstellung eines Epithels, auf das Bild der Honigwabe zurückführt, stellt Nietzsche, „[...] wie man weiß,

diese animalische Metapher des Bienenstocks, welche hier in ihren ausschlaggebenden Auswirkungen in Bezug auf die Entwicklung einer Theorie analysiert wird, gewissermaßen in die Bodenlosigkeit eines unendlichen Zeichenträgers (*la met en abyme*), um die Metaphorizität des Begriffs, die Metapher der Metaphern, die Metapher der metaphorischen Produktivität selbst darzustellen.“ (Derrida 1988f, 280f.).

Selbst innerhalb der kybernetischen Biologie bestehen Zweifel, ob das System der Zelle streng als autopoietisch angesehen werden kann, vielleicht sei es nur blind und selbstreferenziell. Doch selbst wenn man die Zell-Prozesse als Autopoiesie denke, seien damit die Probleme nicht gelöst. Vor allem dann nicht, wenn man beanspruche Isolierung, Übergeneralisierung und Reifikation zu vermeiden. Darüber hinaus tendiere man bei der Autopoiesie dazu Subsysteme erster, zweiter, dritter oder vierter Ordnung einzurichten, um dem Bündel der Zuordnungs- und Randprobleme Herr zu werden. Es wird angenommen, dass die Autopoiesie einer gewissen, sich fortschreitenden Substitution unterliege. (Vgl. Brühl 2003). Der in diese Sukzession fallende Vorschlag eine nullte Ordnung aufzustellen, erinnert dabei an das leere Feld oder Objekt = x des strukturalistischen Diskurses. In bemerkenswerter Parallelität zur metaphysischen Behandlung der Opposition Begriff/Metapher wird in der kybernetisch orientierten Biologie zudem vor dem Gebrauch von Metaphern oder „blinden“ Analogien gewarnt. Eine Geschlossenheit werde zwar für autopoietische Systeme angestrebt, bleibe jedoch fragwürdig, da begleitende allopoietische und indifferente Komponenten stets berücksichtigt werden müssten. (Vgl. Brühl, 2003). Das Prinzip der Selbsterhaltung offenbart vor allem dann seinen zirkulären Charakter, wenn etwa argumentiert wird, dass nur über permanente Umgruppierung der Komponenten und gleichzeitige Reaktivierung mehrerer Entwicklungspfade ihre schiefe Unbeschränktheit beigelegt werden könne.

„Es sieht immer erst im nachhinein so aus, als sei etwas zweckmäßig fürs Überleben und umgekehrt das Überleben der Zweck bestimmter Einrichtungen oder Prozesse. In Wirklichkeit hat sich etwas erhalten, ist übriggeblieben, und uns, die wir in Bezug auf die lebendige Welt immer »im nachhinein« sind, erscheint es als Zweckmäßiges; denn

das Nicht-Angepasste und Unzweckmäßige sehen wir trivialerweise als Nicht-Übrig-gebliebenes nicht. Wir sehen nur die wenigen »Treffer« der Evolution, nicht die Nieten.“ (Spaemann/Löw 2005, 181).

Autopoiesis sei nicht mit Selbstorganisation, Selbstreferenz oder Selbsterhaltung gleichzusetzen. Selbstherstellung ende normalerweise sehr schnell, wenn die Anfangsenergie verpufft sei. Nicht Abschließung soll das System der Autopoiesie auszeichnen, sondern Offenheit und Interaktionsfähigkeit. Jeder Zustand des Systems soll an der Hervorbringung des nächsten Zustands konstitutiv beteiligt sein. Grundsätzlich seien aktuelle Strukturzustände an gewisse Interaktionen oder Medien gebunden, und zwar unumkehrbar. Es wird jedoch gewöhnlich eingeräumt, dass die Prozesse dabei auch hätten anders verlaufen können. Autopoiesis habe nichts zu tun mit ausschließlicher Binnendetermination, autopoietische Prozesse seien auch stets abhängig vom Beobachtungsstandpunkt. Alle diese Einschränkungen gälten umso mehr, wenn ein sogenanntes autopoietisches System zu einem neuen Paradigma erklärt werden soll, etwa im Sinne einer Supertheorie nach Niklas Luhmann. Dabei bestehe die Gefahr eines überhöhten Theorieanspruchs. Autopoiesis sei gleichzusetzen mit der Breite der Wandlungsmechanismen. Eine Grenze zwischen Auto- und Allopoiesie sei nur schwer zu ziehen. Wenn Autopoiesis mit Evolution in Verbindung gebracht werden solle, gelte dies streng genommen nur für den Bereich der Zellevolution. (Vgl. Brühl 2003).

„Es geht vielmehr darum, einen neuen Schriftbegriff zu schaffen. Man kann ihn *gramma* oder *différance* nennen. Das Spiel der Differenzen setzt in der Tat Synthesen und Verweise voraus, die es verbieten, dass zu irgendeinem Zeitpunkt, in irgendeinem Sinn, ein einfaches Element als solches *présent* wäre und nur auf sich selbst verweise. Kein Element kann je die Funktion eines Zeichens haben, ohne auf ein anderes Element, das selbst nicht einfach präsent ist, zu verweisen, sei es auf dem Gebiet der gesprochenen oder der geschriebenen Sprache. Aus dieser Verkettung folgt, dass sich jedes »Element« - Phonem oder Gra-

phem – aufgrund der in ihm vorhandenen Spur der anderen Elemente der Kette oder des Systems konstituiert. Dieses Verkettung, dieses Gewebe ist der Text, welcher nur aus der Transformation eines anderen Textes hervorgeht. Es gibt nichts, weder in den Elementen noch im System, das irgendwann oder irgendwo einfach anwesend oder abwesend wäre. Es gibt durch und durch nur Differenzen und Spuren von Spuren.“ (Derrida 2009d, 49f.).

Zurück zu Lorenz, der im Grunde den Aporien und Widersprüchen eines *erfindenden Artenwandels*, wie sie sich in Bezug auf die klassische Evolutionstheorie oder das Theorem der Autopoiesis darstellen, keine Aufmerksamkeit gönnt. Indem er seine *Naturgeschichte der Aggression* entwickelt, verbleibt er in einem einfachen Schema von Reiz und Reaktion und betrachtet die Begeisterung bzw. den *Schauder* schlicht als *eine von den anthropoiden Ahnen ererbte Verhaltensweise*, als aktive Reaktion auf die Bedrohung der jeweils von den Subjekten präferierten Werte durch Feinde. Er führt diese Schauderreaktion letztlich auf einen natürlich-biologischen Aggressionstrieb im Sinne des Arterhalts zurück, der zwar modifiziert werden kann, der jedoch fest *im Erbgut* verankert sein soll. Der *Schauder* ist für ihn aktiver Ausdruck des je artspezifischen Instinkts, aggressive Reaktion des Subjekts auf Bedrohung. Dabei tritt das Subjekt dem Bedrohlichen nicht durch Bearbeitung der Natur in der *entfremdeten Mimesis* entgegen, wie bei Adorno, sondern es bekämpft das Bedrohliche der Natur in Gestalt des Feindes, und zwar aufgrund seiner eigenen Natur. Bei Adorno würde dies etwa dem Modus der *pathischen Projektion* entsprechen. Zudem empfängt bei Adorno das Subjekt den *Schauer* eher passiv, ursprünglich leidend an der Übermacht der Natur. Um dann entweder im „Selbstbewusstsein des Menschen von seiner Naturhaftigkeit“ (Adorno 1998, 295) als Erinnerungsspur ans vergangene Grauen, – eher empfangend als produzierend –, sublimiert in der Sprache der Kunst zum Ausdruck zu kommen oder erneut in den Bann einer unverstandenen Natur zurückzufallen. Aktiv wäre dabei der *konstitutive Akt von Vergeistigung in aller Kunst*. (Vgl. *ibid.*, 172). Bei Lorenz dagegen wäre der aggressive Akt der Vernichtung im Begeisterungsschauder Ausdruck höchster Aktivität. Er wäre instinkthaft und dennoch an die Vernunft gebunden: „*Vernunftwidriges ergibt sich nur bei der Fehlfunktion eines Instinkts*. [...] Instinkte, die richtig »im Sinne der Konstrukteure«<sup>85</sup> funktionieren, vermag die

---

<sup>85</sup> Die Kombination von Katachrese und Zitat treibt die „Selbstbefragung“ erneut in die Allmacht. Der *Vater der Graugänse* kollaboriert dabei jedoch nicht etwa mit den Graugänsen, sondern mit den „großen Konstrukteuren [...] der vernünftigen Selektion.“ (*ibid.*, 258f.).



Selbstbefragung nicht von Vernunftmäßigem zu unterscheiden.“ (Lorenz 1985, 240).

„Nach den Forderungen einer klassischen Begrifflichkeit würde man sagen, dass »*différance*« die konstituierende, produzierende und originäre Kausalität bezeichnet, den Prozess von Spaltung und Teilung, dessen konstituierte Produkte oder Wirkungen die *différents* oder die *différences* wären. Während wir uns indes dem infinitiven und aktiven Kern des *différer* nähern, neutralisiert »*différance*« (mit *a*) das, was der Infinitiv als einfach aktiv kennzeichnet [...]. Die Resonanz (*résonance*) ist nicht mehr der Akt des Ertönsens (*résonner*). Es ist zu bedenken, dass im Französischen die Endung auf *ance* unentschieden zwischen dem Aktiv und dem Passiv verharret. Und wir werden sehen, warum, was sich durch die »*différance*« bezeichnen lässt, weder einfach aktiv noch passiv ist, sondern eher eine mediale Form ankündigt oder in Erinnerung ruft, eine Operation zum Ausdruck bringt, die keine Operation ist, die weder als Erleiden noch als Tätigkeit eines Subjekts, bezogen auf ein Objekt, weder von einem Handelnden noch von einem Leidenden aus, weder von diesen Termini ausgehend noch im Hinblick auf sie sich denken lässt.“ (Derrida 2004b, 118f.)

Die Unterschiede der Entwürfe von Lorenz und Adorno könnten in gewisser Weise nicht größer sein. Zunächst sollte sich deshalb jede gedankliche Verbindung von Kritischer Theorie zur biologistischen Verhaltensforschung mit ihren totalitaristischen Implikationen verbieten. Es scheint fast, als vertrete der eine Autor die Position des Täters, der andere die Position des Opfers, als ginge es bei einer Präferenz für *Beethovens Neunte* oder den *Hohenfriedbergermarsch* um fundamentale Gegensätze bei der Interpretation von Totalität. Die teils unüberbrückbaren Diskrepanzen werfen jedoch die Frage auf, wie das Phänomen *Schau(d)er*, dem in beiden Entwürfen eine grundlegende Bedeutung zukommt, so unterschiedlich interpretiert werden kann. Berücksichtigt

man zusätzlich die Pluralität der Interpretationen von Otto, Klages, Burke, Kant, Goethe, Panksepp oder Aristoteles, wird die Frage um so dringlicher. Doch paradoxerweise ist das Trennende zwischen diesen so verschiedenen Entwürfen ebenso beunruhigend wie das Gemeinsame. So rücken Lorenz und Adorno vor allem dann bedenklich zusammen, wenn sie den *Schau(d)er* tendenziell als Urszene begreifen: Etwa wenn Adorno sagt, dass die Kunstwerke *von der Urgeschichte der Subjektivität, der von Beseelung erzittern* (vgl. Adorno 1998, 172) oder *die Gänsehaut das erste ästhetische Bild sei* (vgl. *ibid.*, 489), oder wenn Lorenz der Meinung ist, dass „*unser heiliger Schauer*“ *nichts anderes sei als das Sträuben unseres nur mehr in Spuren vorhandenen Pelzes* (vgl. Lorenz 1985, 243) oder *dass unser mutiges Eintreten für das, was uns das Höchste scheint, auf homologen Nervenbahnen verläuft wie die sozialen Verteidigungsreaktionen unserer anthropoiden Ahnen*. (Vgl. *ibid.*, 244). Wenn also, mit anderen Worten, das Schaurige zum Begründenden gemacht werden soll.<sup>86</sup>

„[...] wenn das Nachahmende in letzter Instanz kein Nachgeahmtes, der Signifikant in letzter Instanz kein Signifikat, das Zeichen in letzter Instanz keinen Referenten hat, so kann ihre Operation nicht mehr im Vorgang der Wahrheit einbfasst werden, sondern befasst im Gegenteil diesen ein, wobei das Motiv der letzten Instanz untrennbar ist von der Metaphysik als Suche nach der *arché*, dem *eschaton* und dem *telos*.“ (Derrida 1995a, 232).

Obwohl der enthusiastische *Schauder auf homologen Nervenbahnen verläuft wie die sozialen Verteidigungsreaktionen unserer anthropoiden Ahnen*, also von Lorenz als ererbtes Instinktverhalten aufgefasst wird, ist er gleichzeitig auch als Dispositiv zu verstehen. Denn er ist in einem weiten Bereich modifizierbar, kommunizierbar und auf gefährliche Weise manipulierbar:

---

<sup>86</sup> Wenn in Psychoanalyse, Anthropologie und Ethnologie der Vatermord als Gründungsszene von Gesellschaftlichkeit beschrieben wird, so kann man ihn dennoch nicht im Sinn einer *arché* begreifen: „Das Gesetz [...] greift ein, wie eine Anordnung, die absolut auftaucht, abgelöst und losgelöst von jeder Herkunft. Es erscheint als das, was nicht als solches im Verlauf einer Geschichte erscheint.“ (Derrida 2010, 51). „Dass der Vatermord kein datierbares Ereignis meint, vielmehr – im Sinne Heideggers – ein »Ent-Eignis«, umkreist der Freudsche Text, der »weiß«, dass die Erzählung des Verbots zugleich vom Verbot der vollständigen Erzählung über das Gesetz zu sprechen scheint: Nichts Neues geschieht, und dennoch soll dieses Nichts an Neuem das Gesetz inauguriert haben, die beiden grundlegenden Verbote des Totemismus, Mord und Inzest. Dieses reine und rein präsumptive Ereignis markiert gleichwohl einen unsichtbaren Einschnitt in der Geschichte.“ (*Ibid.*, 59). Vgl. S. 236f. dieser Arbeit.

„Zu der Reiz-Situation, die Begeisterung optimal auslöst und die von Demagogen zielbewusst hergestellt wird, gehört erstens Bedrohung der oben erwähnten Werte. Der Feind oder die Feind-Attrappe kann fast beliebig gewählt werden und, ähnlich wie die bedrohten Werte, konkret oder abstrakt sein. »Die« Juden, Boches, Huns, Exploitatoren, Tyrannen usw. wirken genauso gut wie der Weltkapitalismus, Bolschewismus, Faschismus, Imperialismus und viele andere -ismen. Zweitens gehört zu der in Rede stehenden Reizsituation eine möglichst mitreißende Führer-Figur [...], wie denn überhaupt die Gleichheit der Methoden [...], für die instinktive Natur der demagogisch ausnützbaren menschlichen Begeisterungsreaktion spricht. Drittens gehört zur stärksten Auslösung der Begeisterung noch eine möglichst große Zahl von Mit-Hingerissenen.“ (Lorenz 1985, 242).

Indem Lorenz den *Schauder* als Ausdruck des Aggressionstriebes begreift, als „auf den Artgenossen gerichteten Kampftrieb von Tier und Mensch“ (ibid., 7), erfasst er auch ein spezifisches Element maßloser Überschreitung, ein aus allen Bindungen Herausgerissen- und Emporgehoben-sein, das selbst vor dem Töten des anderen nicht Halt macht:

„Jeder einigermaßen gefühlsstarke Mann kennt das subjektive Erleben, das mit der in Rede stehenden Reaktion einhergeht. Es besteht in erster Linie in der als Begeisterung bekannten Gefühlsqualität; dabei läuft einem ein »heiliger« Schauer über den Rücken und [...] auch über die Aussenseite der Arme. Man fühlt sich aus allen Bindungen der alltäglichen Welt heraus- und emporgehoben, man ist bereit, alles liegen und stehen zu lassen, um dem Rufe der heiligen Pflicht zu gehorchen. Alle Hindernisse, die ihrer Erfüllung im Wege stehen, verlieren an Bedeutung und Wichtigkeit, die instinktiven Hemmungen, Artgenossen zu schädigen und zu töten, verlieren leider viel von ihrer Macht. Vernunftmäßige Erwägungen, alle Kritik, sowie die Gegengründe, [...], werden dadurch zum Schweigen gebracht, dass eine merkwürdige Umwertung aller Werte sie nicht nur haltlos, sondern geradezu niedrig und entehrend erscheinen lässt. Kurz, wie ein ukrainisches Sprichwort so wunderschön sagt: »Wenn die Fahne fliegt, ist der Verstand in der Trompete!«“ (ibid., 242f.).

Nach Lorenz besteht also erst nachdem man bereit wäre zu akzeptieren, dass der Mensch unter die Gesetze der Evolution gestellt ist, die ihn mit einem angeborenen Aggressionstrieb im Dienste des Arterhalts ausgestattet hat, die Möglichkeit ein solches, *naturgegebenes* Verhalten zu reflektieren bzw zu modifizieren. Man könnte sich von den Schilderungen der Massenbegeisterung, der Gewalt in ihren rohen, manipulierten, entsetzlichen Formen distanzieren, man könnte es als

Skandal bezeichnen den Enthusiasmus unter einen angeborenen Aggressionstrieb zu subsumieren und sich gegen Lorenz' Naturalismus zur Wehr setzen, indem man ihm Denkfehler nachweist oder seinen Phallogozentrismus kritisiert, aber man verbliebe dabei letztlich immer in einer „Reizsituation, die für das Abreagieren sozialer Aggression erforderlich ist.“ (Ibid., 244). Man müsste innerhalb der *Naturgeschichte der Aggression* ebenso anerkennen, dass die *anstachelnden* Aggressionen, die mit dem *Schauder* verknüpft werden können, nicht nur einem imaginären „Außen“ anzulasten sind, sondern ebenso im eigenen „Innen“ zu finden sein müssen. Vielleicht wäre eine solche Einsicht für ein *Ich* kränkend, aber sie stünde trotz allem in einer gewissen aufklärerischen Tradition. Man kann also bei der traditionellen *Kritik* nicht stehen bleiben, wenn man nicht diesem lorenzschen Zirkel verfallen will. Denn nicht nur der Idealismus stützt seine Macht auf das transzendente Signifikat, sondern auch jeder metaphysische Materialismus oder Naturalismus. Bei Lorenz soll, entsprechend der klassischen Logik, die Evolution bzw. der Sich-erfindende-Arterhalt zum letzten Referenten einer objektiven Realität bzw. Fatalität werden, die jeder Arbeit des Zeichens vorangehen und von außen die Bewegung des *allgemeinen Textes* kontrollieren soll. (Vgl. Derrida 2009a, 93). Doch es gibt keinen letzten Referenten, kein „[...] Subjekt oder eine Substanz, eine Sache im allgemeinen, ein irgendwo gegenwärtiges und selbst dem Spiel der *différance* entweichendes Seiendes [...]“ (Derrida 2004c, 123f.; 1988a, 40). Lorenz hat übrigens einen ganz persönlichen Tipp, wie er „[...] die intraspezifische Aggression, die den Begeisterten beherrscht, und zwar in Form einer uralten und keineswegs etwa sublimen Reaktion“ (Lorenz 1985, 241), überlisten will:

„Wenn mich beim Hören alter Lieder, oder gar von Marschmusik, ein heiliger Schauer überlaufen will, wehre ich der Verlockung, indem ich mir sage, dass auch die Schimpansen schon, wenn sie sich zum sozialen Angriff aufstacheln wollen, rhythmische Geräusche hervorbringen. Mitsingen heißt dem Teufel den kleinen Finger reichen.“ (Ibid., 244).

Wer ist der Teufel, „unser alter Freund und neuer Feind“? (Ibid., 241). Mit Schimpansen, obwohl sie uns doch eigentlich als anthropoide Ahnen näher stehen, will sich Lorenz offenbar nicht identifizieren. Bei Graugänsen dagegen bekommt er eine Gänsehaut:

„Wie das Triumphgeschrei die soziale Struktur der Graugänse wesentlich beeinflusst, so bestimmt auch der Trieb zum begeisterten kämpferischen Einsatz weitgehend den gesellschaftlichen und politischen Aufbau der Menschheit.“ (Ibid., 244.).

Dichten ist für Ludwig Klages eine Weise ekstatischer Lebendigkeit, das Leben des Dichters ist inneres Dichten und dichterisches Erlebnis ist magisches Spracherlebnis. (Vgl. Klages 1944, 243). Die Wissenschaft hingegen erkennt für Klages keine andere Form des Beweises an als die begriffliche. (Vgl. *ibid.*, 388). In Opposition dazu entwickelt er eine Sprache der Symbolik, bei der das Symbol darstellendes Zeichen eines Sachverhalts, gleichzeitig des äußeren wie des inneren Geschehens sein soll. (Vgl. *ibid.*, 366). Im Medium das Kant *intellektuelle Anschauung* nennt will Klages mit den *Augen* des Geistes komplexe Ähnlichkeiten zwischen Gegenständen und Gefühlen in ihrem Bildcharakter *sehend* aufnehmen und wiedergeben.<sup>87</sup> Da dem Geist in der Metapher nur die Form, nicht jedoch die Sache zugänglich sei, könne er zwar über diese Bildcharaktere bzw. Symbole nachdenken, er könne sie aber nicht auffinden, da ihm das Gesetz ihrer Auswahl fehle.

„Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so *ferne es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist*, indem wir von unserer Anschauung desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im *negativen Verstande*. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, [...]“ (Kant 1974a, 277; KrV, 2. Buch, 3. Hauptstück, B 307/308).

Klages stellt seine *Methode der Seelenverwandtschaft* mit folgenden Worten vor:

„Angenommen, die Vergleichung zwischen dem Bilde des ersten Mondviertels und dem Bilde der Sichel und endlich dem Bilde des Schiffes sei auf Grund schauenden Erlebens geschehen, so bestände zwischen Mond, Sichel und Schiff in der ichunabhängigen Wirklichkeit der Bilder ein Zusammenhang, den wir etwa Seelenverwandtschaft nennen dürften. [...]. Nur im Bilde kann ja die Seele erscheinen, und Bildforschung ist eigentlichste Seelenforschung. Solche Verwandtschaft nun drückt die Symbolik aus, indem sie das schematische Abbild (die Rune) des einen wechselweise für das andre gebraucht. [...]. So enthielte denn das Symbol

---

<sup>87</sup> Dieser Gedanke erklärt unter anderem Klages' ausgeprägtes Interesse an Graphologie und Charakterologie.

eine letzte Wahrheit schauenden Denkens. [...]. Wie die Begriffe Marken des Wiedererkennens sind, so sind die Symbole Marken des Wiedererlebens.“ (Klages 1944, 337f.).

Selbst das *unsichtbare Sichtbare* einer *Seelenverwandtschaft* kann sich der Grammatologie des *allgemeinen Textes* nicht entziehen: „[...] es gibt Text, sobald sich die Dekonstruktion auf artistisch, visuell oder räumlich zu nennende Felder einlässt. Es gibt Text, weil immer ein diskursiver Rest irgendwo in den visuellen Künsten bleibt, und auch, weil, wenn es keinen Diskurs gibt, der Effekt der Verräumlichung schon einen Text impliziert.“ (Wetzel 1992d, 149).<sup>88</sup>

Obwohl sich der Symbolismus von Klages nicht als diskursiv versteht, ist er bereits in einen *allgemeinen Text* eingeschrieben. Nur auf dieser Grundlage kann sich dieser Symbolismus die Mittel verschaffen, die Paradoxien der Iterabilität auszubeuten. Denn bei der Iterabilität werden die Zeichen zwar in ihrer Identität konstituiert, aber nur, um im selben Zug eine solche Identität gegenüber sich selbst einzubüßen. Damit sind sie als Einheiten stets sowohl von sich selbst als auch von ihrem Kontext ablösbar. Da diese allgemeine Zitathaftigkeit für das Funktionieren einer jeden Sprache (für den *allgemeinen Text*) konstitutiv ist, können ihre Elemente in jeden beliebigen Kontext verpflanzt werden. Von dieser Möglichkeit macht Klages, wie sich noch zeigen wird, ausführlich Gebrauch. Iterabilität bedeutet aber auch, dass die Einheit der signifikanten Form, etwa eines Referenten oder einer Bedeutungsintention, nicht durch jene selbst gestiftet sein kann, wie Klages als Dichter für sich in Anspruch nimmt, sondern nur in der Differenzialität der Zeichen. Indem Klages andererseits in der intellektuellen Anschauung dem Symbol zutraut, darstellendes Zeichen zugleich von Urbild und Abbild, Gegenstand und Gefühl, innen und außen zu sein, konstruiert er eine Art Superzentrum. Doch da auch ein solches Superzentrum nicht der *différance* entgeht, bleibt es stets noch dem Modell des platonischen *eidōs* (εἶδος) verpflichtet, bei dem letztlich in der Selbstvergegenwärtigung des Logos das Wesen der Dinge hervortreten soll.

„Von Platon bis Bergson, von Berkeley oder von

---

<sup>88</sup> Michael Wetzel schreibt diese Passage Derrida unter dem Hinweis zu: „Was Derrida Dekonstruktion nennt, impliziert dieses Lesen von Bildern als Text, wie er erst vor kurzem in einem Interview bestätigte.“ (Wetzel 1992d, 149). Wenn es kein Text-Außerhalb geben kann, wie Derrida betont, sind auch alle Versuche eine prä-diskursive *Sprache der Kunst* oder des *Semiotischen* zu konstruieren letztlich davon betroffen.

Biran bis Husserl und jenseits lässt ein und derselbe formale Zwang in seinem Wirken nicht nach: Es gibt gewiss die wohlbekanntes Hegemonie einer Eidetik als *Figur* oder *Aussehen*, also als dem unkörperlichen Blick ausgesetzte sichtbare Form, aber diese Vormachtstellung gehorcht dem Auge selbst nur in dem Maße, wie ein haptischer Intuitionismus kommt und sie anfüllt, sie ausfüllt, die intentionale Regung eines Begehrens als eines Begehrens nach Gegenwärtigkeit stillt. Denn das Begehren ist selbstverständlich von sich aus, auf natürliche Weise *intuitionistisch*. Folglich ist es von der Intuition getrennt. Und dies ist sein erster tödlicher Widerspruch, das Zeichen, das seinem Ende, seinem *telos*, vorausläuft.“ (Derrida 2007, 157).

Entsprechend wird bei Klages die sich selbst fehlende Präsenz (der Logos, der sich im Sich-selbst-Vernehmen der Stimme realisieren soll, markiert im *a* der *différance*, das sich nicht vernehmen lässt) in der Verdopplung des Klangs, des Tons, der Resonanz als das Eigentliche, Be-seelende in Anspruch genommen: „[...] den Widerhall, womit uns die Erscheinungswelt als geschwisterlicher Reigen umwarb.“ (Klages 1944, 383). „In Stimmen, dunklen Rufen, verworrenen Klängen löst sich überall die Seele der Erde.“ (Ibid., 247). „Die Seele selbst ist das Tönen des Raumes.“ (Ibid., 320).

„Die Komponenten solcher Augenblicke mögen tatsächlich – man denke nur an den Ton – von einer unbestreitbaren Subtilität und Ungreifbarkeit sein. Ihre Identität aber, die Identität eines *als* ungreifbar Ergreifbaren wird selber erst durch eben jene Wiederholung ermöglicht, die sie verbieten sollen.“ (Bennington/Derrida 1994, 167).

Dasjenige aber, was die Gegenwärtigkeit des Logos in ihrem originäre Sich-selbst-fehlen vertritt, ist die supplementäre Differenz (vgl. Derrida 2003a, 118), d. h. die flottierende Zutat der Supplementierung eines Mangels auf Seiten des Signifikats. Das Spiel der Supplementierungen kann

also beginnen, und es stützt sich bei Klages mit Vorliebe auf den *Schauer* als geeignete Metapher für Beseelungen, Vergegenwärtigungen aller Art:

„Und es [das Weltall] schuf sich zu Symbolen das Meer und die Steppe, das Unausprechlichste bei ihrem Anblick schauernd zu ahnen!“ (Klages 1944, 451). „[...] mich durchrieselte unaussprechlicher Schauer.“ (Ibid., 50). „[...] fühle ich nasses Schauern in Mark und Bein.“ (Ibid., 75). „[...] packte mich eiskaltes Grausen im Nacken.“ (Ibid., 75). „[...] ein Wonneschauer durch die Glieder rann.“ (Ibid., 101). „Schauer fasst mich, Schauer vor diesem Dämon.“ (Ibid., 105). „[...] meine Seele birgt, wie diese Nacht ein schauderhaft Vergehn.“ (Ibid., 107). „Tief neigen ihre vollbelaubten Kronen die hohen Buchen schauernd nieder.“ (Ibid., 117). „Die Rosenflämmchen zittern fröstelnd und verlöschen [...].“ (Ibid., 118). „Nasser Schauer peitscht ihm die Wangen.“ (Ibid., 124). „Hinab in den schaurigen Abgrund.“ (Ibid., 125). „Darin das ganze urmächtige Grausen.“ (Ibid., 125). „Um Park und Gemäuer pfeift ununterbrochen sein Schauerlied der nächtliche Sturm.“ (Ibid., 127). „Es prasselt und pfeift – es peitschen die Schauer.“ (Ibid., 130). „Schauer packt ihn.“ (Ibid., 131). „[...] umso wilder die schauernde Erstarrung abzuwehren, facht er die Glut im fröstelnden Menschenherzen.“ (Ibid., 14). „Und Tropfenschauer prasseln windgepeitscht vom ästigen Gewölbe nieder.“ (Ibid., 145). „Dem Dämon dieser schauervollen Nacht.“ (Ibid., 148). „Nun wieder ein Schauer auf Forsten und Matten –.“ (Ibid., 150). „Darum fühlst du ein Frösteln schauernder Wollust.“ (Ibid., 165). „Fröstelnde Schauer rieseln mir wie kältende Tropfen über den Nacken und in überwallender Sehnsucht keuchend auf und nieder senkt sich die Brust.“ (Ibid., 167). „Hinter der Wölbung des Alls winkt ein Land, wovon die schauernde Ahnung Kunde wird geben, [...].“ (Ibid., 169). „Weichet Gespenster der Furcht! Solange heulender Sturmwind noch die schauernde Welt auf wolkiger Schwinge durchflattert.“ (Ibid., 170). „Über dem Luftmeer aus und fröstelnder Urzeitschauer / Unbegreifliches Grauen bricht [...].“ (Ibid., 170). „Tief in wollustvollen Schauern träumend liegt mein Geist.“ (Ibid., 174). „Schauerkühle füllt mein Herz.“ (Ibid., 174). „Ein Schauer der Wonne durchrann mein Gebein.“ (Ibid., 175). „Welch tiefgeheimnisvoller Schauer fröstelt durch den geheimsten Nerv dir, pochend Herz, [...].“ (Ibid., 180). „Da läuft dem Kindlein ein Schauer fröstelnd über den Körper, ein Schauer aus innigem Bangen und süßester Wonne innig gemischt.“ (Ibid., 181). „Versank meine Seele voll glühender Traumlust im Schauer der Urnacht, [...].“ (Ibid., 187). „Unbegriffene Todesschauer.“ (Ibid., 189). „[...] dass die Musik der Nacht in meiner Brust ein Schauderbild entfacht, [...].“ (Ibid., 194). „Dem wehrenden Schauer durchmischt sich ein tiefes Todesverlangen, [...].“ (Ibid., 205). „Von fallenden Tropfen gekräuselt / Fröstelt des schauernden Teichs blinkender Spiegel empor.“



(Ibid., 214). „Schlürfe die bebenden Schauer des Windes / Bis du berauscht versinkst im wallenden Meer der Akkorde.“ (Ibid., 214). „Ein kalter Schauer schüttelt ihn. Es wehrt / Dem Lustverlangen, das ihn vorwärts treibt, / Ein tiefgeheimen Todesgraun.“ (Ibid., 220). „Wo ich es ganz aus dem Geiste verlor und schauernd / Nicht mehr erkenne. (Ibid., 220). „Aber du flogst hindurch mit verhaltenem Schauer [...] – Was sagt die zitternde Träne?“ (Ibid., 222). „Und plötzlich überfielen ihn die Schauer der letzten Einsamkeit.“ (Ibid., 233). „[...] fahlgrüne Schauer steigen von ihnen [den Holunder- und Syringengebüschen] empor.“ (Ibid., 237). „Wenn am Monde her nun Kristallnadelschauer der obere Sturmzug vorbeijagt [...]“ (Ibid., 238). „[...] die Macht seiner [des Germanen] Schöpferschauer, [...]“ (Ibid., 250). „In Urzeiten war auch der Mensch Element, und dies ist es, was uns anschauert aus Ägyptens und Assyriens Bauten [...]“ (Ibid., 253). „Wehes Erschauern vor tröstend-seligen Traumgestalten.“ (Ibid., 255). „Eiskalt sind Sternenschauer, Winter ihre Zeit, Herbststurm, Baumschauer, [...]“ (Ibid., 257). „Nichts gleicht dem Erschauern erster Begegnung.“ (Ibid., 258). „Fremdheit, Ferne, Schauer des Lebens und drohendes Wetterleuchten, [...]“ (Ibid., 259). „Erst auf vegetativer und animaler Stufe ist Eros, die Schauer des Elements sind dämonisch.“ (Ibid., 264). „Das Urall durchklimmt die Wesenleiter, weil nur in schauernder Umschlossenheit es Traum wird und Bild.“ (Ibid., 265). „Was in Sternenzonen ragt, wird nicht in Tiergötter eingeschlossen und schauert jenseits aller Tempelwände.“ (Ibid., 266). „[...] wandelt Eros im Schauer äolischer Klänge.“ (Ibid., 268). „Blutleuchte (Schuler) ist ununterbrochen tiefwühlender Schauer.“ (Ibid., 270). „Die Hochzeit des Nun mit dem Vergangenen ist der zeitlose Augenblick des Erglühens. Auch die elementaren Schauer sind solche der Wiedergeburt; [...]“ (Ibid., 270). „Die Feldschlacht: Sturmflut metallischer Schauer.“ (Ibid., 271). „Die Herrschenden und Wissenden sind stets an der Peripherie des Umschwungs, näher der Allmacht und den tödenden Schauern, aber auch ferner der nährenden Mitte und in größerer Gefahr tangential zu entgleisen.“ (Ibid., 272). „[...] die Schauer der ungeformten Naturgewalten [...]“ (Ibid., 275). „Das heilige Grauen schweigt.“ (Ibid., 275). „Dies ist das abendländische Licht, ein Schauer von Lichtpfeilen, ein Strahlensturm.“ (Ibid., 303). „Aus dem Gegensatz der Visionen und der Schauer folgt der des Anthropomorphismus und des Dämonismus.“ (Ibid., 318). „[...] denn nicht am menschengöttlichen Gebilde, sondern nur im Strom der Schauer entzündet sich sein [des nordischen Menschen] Überschwang.“ (Ibid., 318). „[...] schauernde Fremdheit [...]“ (Ibid., 320). „[...] der Schauer des Adorierens [...]“ (Ibid., 321). „[...] beim Rhapsodieren klangvoller Verse erwacht zuweilen jener geheimnisvolle Schauer, [...]“ (Ibid., 374). „Urzeitschauer sind Durchblicke aus dem im Zeitstrahl gefesselten Sein auf das im Zeitstrom sich wandelnde Geschehen. In ihnen vermählt sich wieder der Raum mit der Zeit.“

(Ibid., 351). „Es gibt mehrere Phasen in der Geschichte, wo das wache Denken wieder dem Zwange innerer Schauer folgt und den Weg der Dialektik zurückdurchmisst.“ (Ibid., 376). „Die Wissenschaft nahm deren [die Hymnen der Beter] Schauer als ebenso sachlich gegebene wie Farbe oder Massigkeit oder sonstwie bekundbare Eigenschaften der Dinge.“ (Ibid., 382). „[...] dass, was den Frevel zügelloser Neugier nicht nur billigt, sondern sogar ihn umlügt in adelnde Tapferkeit, die unverhoffte Waffe eines Triebes ist, der mit den Schauern der Urzeit streitet.“ (Ibid., 383).

„Nach altiranischer Lehre hat jedes Gebilde seinen Frawaschi oder bildhaften Doppelgänger, der sein Wesen bedeutet.“ (Ibid., 389).

„[...] würden wir uns vom bloßen Begriff seines Wesens schauernd abkehren [...].“ (Ibid., 385). „Die große Leidenschaft, ein der Urzeit unbekanntes Phänomen, entstand, der martierende Glaube, nur das Geliebte hege alle Schauer und Lüste des Alls, [...].“ (Ibid., 386). „Dazu gehört der unbestimmte, aber starke Schauer, der in seiner schmerzlichsten Form Heimweh heißt.“ (Ibid., 387). „[...] wenn sie [die Wissenschaft] der Welt die zeugenden Schauer nimmt; [...].“ (Ibid., 390). „Dreimal versuchte die schwarze Mutter ihre Neugeburt: sie trieb aus kupfernen Schauern die drakontische [...] Rasse empor [...].“ (Ibid., 304). „Da ist nicht, was wir Lust und Unlust nennen, satter oder hungernder Wille: wie die Erde sich dreht, wie Nacht und Tag, wie Winter und Sommer, wie die magnetischen Ströme wechseln, so steigt und fällt, so wandert und schläft die eine niezusagende Schauerflut. Sie atmet aufblühend dem Lichte entgegen, sie sinkt in rötlich scheinender Glut hinab. Sie wühlt mit dem Sturm titanische Wogen auf, sie löst sie wieder in schwerem Blütenflor. Im Evoejauchzen lodert ihr Wahnsinn der Werdelust, im Adonisschrei fällt glühend die Träne ewigem Untergang.“ (Ibid., 395). „[...] die Massenschauer der Antike von den geheimen Begehungen nächtlicher Eleusinien bis zum strahlenden Jubel der Agone [...].“ (Ibid., 398). „Solche Bande zu brechen und wieder zu lösen branden nun gebäumte Schauer, wie sie die Urzeit nie gekannt, [...].“ (Ibid., 399). „[...] den Schauer ehrfürchtiger Fremdheit [...].“ (Ibid., 401). „[...] weder Grenzen des Lebens noch der Gattung können die flutenden Schauer engen.“ (Ibid., 402). „Wir schauern vielleicht bei dem Bericht des Tacitus, [...].“ (Ibid., 404). „Da packt uns der Schauer des tragischen Weltenloses, der Schauer unentrinnbarer Sterblichkeit.“ (Ibid., 412). „[Wie jedes] empfängt, so strömt es wieder besamende Schauer aus.“ (Ibid., 417). „So vergleichen uns denn zuerst die umspinnenden Schauer und mit ihnen die Wunder und my-

thischen Flackerungen.“ (Ibid., 418). „In eins geflochten mit dem Grauen des Todes ist [...] die Wollust der Werdeglut.“ (Ibid., 419). „Schon Hesiod missdeutet als blöde Unreife dessen [das Mondgeschlecht der pelasgischen Vorzeit] führenden Schauer willkürloser Preisgebung.“ (Ibid., 419). „Ein unaussprechlicher Schauer, gemischt aus innigster Wollust und tiefer Wehmut.“ (Ibid., 450). „An die Stelle der Gebundenheit im Schauer der Lüste setzt er [Sokrates], was der einzige Inhalt aller Moralen ist, die Norm, die Selbstbewahrung.“ (Ibid., 425). „Ich fühle ahnend die lösenden Schauer [...]“ (Ibid., 452). „Und schauernd versinkst du im schäumenden Strudel / Der Glut und des Schalls.“ (Ibid., 460). „So stirbst dich's nun. – Ein kühler Schauer schloß mir die Augen beide zu.“ (Ibid., 461). „Erschaudere – du bist Atom. / geschleudert in den brausenden Strom, / der Zeit um Zeit / Hinwirbelt dich die Ewigkeit.“ (Ibid., 463). „[...] den Schauer der Begeisterung [...]“ (Ibid., 471). „Denn Bilder sind umweht von Schauern zwingender Wirklichkeit, die den Phantasmen fehlen.“ (Ibid., 480). „Mit ihm [dem Strom aus dem Mutterboden der Erde] vermengt als Welle zu gleiten wie im Luftzug die Vögel, im Erdreich die Schlangen, im Weltmeer singende Delphine oder ihn bergen in urnischer Umschlossenheit, ist Glück und Schauer der Erdgeborenen.“ (Ibid., 414). „Drei Zustände gibt es, welche die Tore zum Nachtreich öffnen: die Schauer der Feldschlacht [...] – die Schauer des Eros und – Magie.“ (Ibid., 523).

Weil aber jedes Zentrum – und *a fortiori* jedes Superzentrum – seine Identität nur im Ausschluss des Anderen behaupten kann, wird man nicht aufhören können zu dekonstruieren. Denn „[s]obald es Eines gibt, gibt es Mord, Verletzung, Traumatisierung.“ (Derrida 1997a, 141). Die entsprechenden Zeugnisse dieser *eifersüchtigen Gewalt* des Einen lassen sich bei Klages mühelos auffinden: „Was bei Flaubert in leider allzu gallischer Weise verarbeitet wird, sind tatsächlich teilweise Urschauer, wenn auch einseitig semitischer Färbung. Im Romanen steckt eben vom Geiste Molochs und der Tanit.“ (Klages 1944, 322).

Im Übrigen begegnet uns auch bei Klages durchgängig die Figur des Kreises: „Der Strom des Vergehens läuft in sich selbst zurück.“ (Ibid., 413). Dieses Zitat von Klages konfrontiert uns also noch einmal mit Hegel. Finden wir den *Schauer* vielleicht in der „Nacht der Welt“? (Hegel 1987, 172):

„Der Mensch ist diese Nacht, dieses leere Nichts das alles in ihrer Einfachheit enthält, ein Reichum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder deren keines ihm gerade einfällt oder nicht oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies ist die Nacht, das Innre der Natur, das hier exis-

tiert – reines Selbst. In phantasmagorischen Vorstellungen ist es ringsum Nacht; hier schießt dann ein blutiger Kopf, dort eine andere weiße Gestalt hervor und verschwinden ebenso. Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die furchtbar wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.“ (Hegel 1987, 172).

Diese Passage Hegels wird häufig mit Freuds Konzept von Todestrieb und Wiederholungszwang (vgl. Freud 2000b) in Verbindung gebracht bzw. dessen Reformulierung durch Lacan, – etwa in der *Antigone-Deutung* (vgl. Lacan 1996d). Für Žižek gilt die *Nacht der Welt* als irreduzible Bedingung des Subjekts. (Vgl. Žižek 2008, 2010). Für Hegel selbst ist sie dagegen nur eine Vorform der Philosophie des subjektiven Geistes, etwas, das „in Krankheiten geschieht“, etwas bei dem ich „ein ganz Einfaches, – ein bestimmungsloser Schacht<sup>89</sup> [bin], in welchem all dies aufbewahrt ist, ohne zu existieren. Erst wenn ich mich an eine Vorstellungen erinnere, bringe ich sie aus diesem Inneren heraus zur Existenz vor das Bewusstsein.“ (Hegel 1970f, 122; GW 20 § 403).

Ob es sich, wie bei Derrida, um *Formen* handelt, die *vorbeidefilieren, ganz weiß und durchscheinend im Herzen der Nacht* (vgl. Derrida 2004a, 185) oder, wie bei Hegel, *dort eine andere weiße Gestalt hervortritt und ebenso verschwindet, in eine Nacht hinein, die furchtbar wird*, – die Gestalten und Formen weisen deutliche Ähnlichkeit auf, und offenbar hat sich Derrida dabei an Hegel orientiert. In beiden Fällen wird das Gespenstische, das Unheimliche, das Phantasmagorische beschrieben, geradezu beschworen, – man darf aber dennoch keinen *Schauer* erwarten.

Denn man kann zwar sprechen, hören, joggen, *ergriffen, tief das Ungeheure fühlen*. (vgl. Goethe 1948, 191f.), der Aufführung eines Dramas oder Konzerts folgen, kathederisiert werden, *den bestirnten Himmel über mir bewundern* (vgl. Kant 1974c, 300; KpV, A 289), dem *Eintritt der Reprise der Neunten Symphonie* lauschen (vgl. Adorno 1998, 363), ein Hollywood-Melodram anschauen, von einem geliebten Menschen berührt werden, Heldenmut beweisen, jemandem tief in die Augen blicken, eine Auszeichnung bekommen, einen Freund zu Grabe tragen, musizieren, eine wehmütige Erinnerung aufkommen lassen, mit stolz geschwellter Brust in den Krieg ziehen, *im Torwege zusammen flüstern* (vgl. Nietzsche 1980, 147f.), auf einem Achttausender ein Selfie machen, *himmelansteigende Gebirgsmassen, tiefe Schlünde und darin tobende Gewässer, tiefbeschattete, zum schwermütigen Nachdenken einladende Einöden usw. anschauen* (vgl. Kant 1974b, 195; KU, B 118/A 116), das Quietschen der Kreide auf der Tafel vernehmen, *der Nachah-*

---

<sup>89</sup> Vgl.: Derrida, Jacques: *Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie*. (Derrida 1988g).

*mung einer guten in sich geschlossenen Handlung beiwohnen* (vgl. Aristoteles 1994, 18; Poetik 1449 b 24-28), einen *Bereich des Unberührbaren stiften* (vgl. Adorno 1998, 82), sich von Herzen aussprechen, ein *auf niemanden gerichtetes Machtgefühl erzeugen* (vgl. Handke 1975, 24), einen *cri de coeur* ausstoßen, sich mit den Fingernägeln sanft über die Haut streichen oder streichen lassen, *dem Rufe der heiligen Pflicht gehorchen* (vgl. Lorenz 1985, 242), ein verdächtiges Knacken hören und erschauern, – aber man kann offenbar nicht schreiben und erschauern und wahrscheinlich auch nur unter besonderen Umständen lesen und erschauern.

Aber vielleicht muss man einfach einmal tief einatmen und dabei wie in einer Geste der Resignation die Schultern hochziehen und das Kinn senken, um zumindest einen Anflug von Schauer zu verspüren: Ein kühles Prickeln, man kann es vielleicht auch belebend nennen, mit einem Zentrum im oberen Rückenbereich, das sich von dort mehr oder weniger ausbreiten kann bis in die Extremitäten, und sich vor allem in dem Augenblick einstellt, in dem das Einatmen ins Ausatmen übergeht, um jenes dann abnehmend zu begleiten.

„Diesem Erleben ist folgendes, objektiv beobachtbare Verhalten korreliert: Der Tonus der gesamten quer gestreiften Muskulatur erhöht sich, die Körperhaltung strafft sich, die Arme werden etwas seitlich abgehoben und ein wenig nach innen rotiert, so dass die Ellenbogen etwas nach außen zeigen. Der Kopf wird stolz emporgehoben, das Kinn vorgestreckt und die Gesichtsmuskulatur bewirkt eine ganz bestimmte Mimik, die wir alle aus dem Film als das »Heldengesicht« kennen. Auf dem Rücken und entlang der Aussenseite der Arme sträuben sich die Körperhaare; eben dies ist die objektive Seite des sprichwörtlich gewordenen »heiligen Schauers«. An der Heiligkeit dieses Schauers sowie an der Geistigkeit der Begeisterung wird derjenige zweifeln, der je die entsprechende Verhaltensweise eines Schimpansenmannes gesehen hat, der mit beispiellosem Mute zur Verteidigung seiner Horde oder Familie sich einsetzt. Auch er schiebt das Kinn vor, strafft seinen Körper und hebt die Ellbogen ab, auch ihm sträu-

ben sich die Haare, was eine gewaltige und sicher einschüchternd wirkende Vergrößerung der Körperkonturen bei Ansicht von vorne bewirkt. [...]. Die ganze Kombination von Körperstellung und Haaresträuben dient also genau wie bei der buckel-machenden Katze einem »Bluff«, nämlich der Aufgabe, das Tier größer und gefährlicher erscheinen zu lassen, als es tatsächlich ist. Unser »heiliger Schauer« aber ist nichts anderes als das Sträuben unseres nur mehr in Spuren vorhandenen Pelzes.“ (Lorenz 1985, 243).

Vielleicht braucht es eine gewisse Übung Schauer hervorzubringen (z. B. *Pranayama-Übungen*)<sup>90</sup>, vielleicht auch eine *exceptionelle Fähigkeit* und eine Technik, wie sie die Testperson der Studie zur Piloerektion nahelegt: *The elicitation is brought about by flexing my facial muscles and focusing on a location in my neck from which a shiver and, eventually, piloerection spread down my spine and into my arms.*<sup>91</sup> Sollten diese Übungen nicht zu einem Anflug von Schauer führen, könnte man vielleicht auf einen schönen, noch leicht frischen Frühsommernorgen warten, am besten in den Ferien, um dann, sorglos, beim Öffnen der Fensterflügel einmal tief Luft zu tanken, im Ausblick auf eine reizvolle Landschaft oder das glitzernde Meer, nach einer unvergesslichen Nacht.

„Indem wir einen Augenblick innehalten, um uns zurückzuwenden zu einem Zustand der Seele, dem dieser Abweg noch fremd war, so fesselt uns der rätselhafte Schauer, der jedes Bild aus der Morgenfrühe des Lebens in die Duftflöre der Wehmut hüllt.“ (Klages 1944, 384).

Man könnte auch in einem Kreis „Gleichgesinnter“ meditieren, sitzend in ritueller Haltung die Gedanken kommen und gehen lassen, um sich von ihnen möglichst zu „befreien“, um dann ...

---

<sup>90</sup> *Pranayama*, von *Prana* (ind.) = Lebensenergie und *Ayama* (ind.) = kontrollieren erweitern; eine Atemtechnik bei der über Übungsphasen unwillkürliche Atemmuster durch bewusst kontrollierte abgelöst werden sollen. Vgl.: <http://www.yoga-in-heidelberg.de/artikel-pranayama.htm>; abgerufen am 07.03.2014.

<sup>91</sup> Vgl. S. 30 dieser Arbeit.

... „[...] das Mantra AUM laut zu singen, so dass sein Klang sogar in unseren physischen Ohren vibriert und unseren gesamten Körper durchdringt. [...]. Wenn wir AUM mit größter Seelenkraft singen, treten wir in die kosmische Schwingung ein, in der die Schöpfung in vollkommener Harmonie ist und wo das Absolute den kosmischen Tanz tanzt. Wenn wir das Mantra AUM seelenvoll singen, werden wir eins mit Gott dem Verwandler. Alles, was Gott innen und außen besitzt, kann AUM uns geben, denn das Mantra AUM ist zugleich das Leben, der Körper und der Atem Gottes.“<sup>92</sup>

Den *Atem Gottes* – *Gottes Odem* als allumfassende Beseelung in der Erhabenheit eines gegenwärtigen Unendlichen bzw. der Selbstaffektion einer erfüllten *Phone* zu denken, eint scheinbar unterschiedlichste *Weltordnungen*: „Die Bibel sagt, dass Gott dem Menschen die Seele einblies. Wohl; nur geschah es nicht aus dem Leeren, sondern das kosmorganische Reich der Erde war das von Gottes Odem erfüllte Gebläse, aus dem der Wind in alle Pfeifen drang.“ (Fechner 1985, 101).

Der philosophischen Spekulation ist dieses *Aum* oder *Om* nicht entgangen. Für Hegel ist es jedoch nichts anderes als das reine ganz abstrakte Negative, die Unbestimmtheit oder abstrakte Negation, die das Sein an sich selbst hat. (Vgl. Hegel 1986a, 103f.): „Bei dieser ganz abstrakten Reinheit der Kontinuität, d. i. Unbestimmtheit und Leerheit des Vorstellens ist es gleichgültig, diese Abstraktion Raum zu nennen oder reines Anschauen, reines Denken; – es ist alles dasselbe, was der Inder – wenn er äußerlich bewegungslos und ebenso in Empfindung, Vorstellung und Phantasie, Begierde usf. regungslos jahrelang nur auf die Spitze seiner Nase sieht, nur *Om, Om, Om* innerlich in sich oder gar nichts spricht – *Brahma* nennt. Dieses dumpfe, leere Bewusstsein ist, als Bewusstsein aufge-

---

<sup>92</sup> <http://www.freundeundmeditation.com/themen/mantra-aum>; abgerufen am 07.03.2014.

fasst, das *Sein*.“ (Hegel 1986a, 101).

Hegel denkt das *Om* nur *innerlich gesprochen* und Jean-Luc Nancy folgt ihm darin, nicht ohne jedoch auf die Supplementarität zu verweisen: „Sie [die Worte] sind nämlich nicht zu verwechseln mit jener einzigen, mit dem Nichts gleichbedeutenden Silbe – »*Om, Om, Om*« –, die »der Inder« »innerlich« repetiert, einem »dumpfen, leeren Bewusstsein« [...].<sup>93</sup> Es ist keine innere Stimme, die in diesen Worten spricht. Ist es noch eine *Stimme*? Ja, aber nur, wenn man sorgfältig ihre *supplementäre* Struktur entfaltet; vgl. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Kap. VII.“ (Nancy 2011b, 115; Anmerkung 153).

Obwohl die Beispiele bei denen man schaudern könnte als banal, konkretistisch, literarisch, esoterisch oder hypothetisch angesehen werden können, lassen sich daraus vorsichtig vier Schlüsse ziehen:

1. Unter der Bedingung eines Zeichen-Werdens des Symbols muss ein Text zuallererst im Körper/Korpus seines Buchstabens gelesen werden. (Vgl. Derrida 2006c, 345).
2. Unabhängig davon, ob man sich dem Schauer von der Metapher oder vom Phänomen her nähert, weist er eine solche Mannigfaltigkeit auf, die zudem, – nach heuristischer Annahme und den Ergebnissen der Studien zur Piloerektion<sup>94</sup> –, paradoxalen Charakter trägt, dass eine Kategorisierung, Generalisierung oder begriffliche Isolierung nahezu aussichtslos erscheint.
3. Ebenso wie die Bewegung der *différance* und alles, was damit zusammenhängt, die Möglichkeit einer vorgängigen lebendigen Präsenz bedroht, wird die *différance* offensichtlich ihrerseits durch eine solche Präsenz bedroht.
4. Schauer ist vielleicht nicht in allen Erscheinungsformen, aber offenbar in vielen an den Atem in einer gewissen körperlichen bzw. leiblichen Selbstaffektion gebunden.

Zu 1. Um zwischen einer „indirekten“ Bezeichnung – *die Beispiele bei denen man schaudern könnte als* – und einer „direkten“ Bezeichnung – *die Beispiele, bei denen man schaudern könnte*,

---

<sup>93</sup> Zitat im Zitat: Hegel 1986a, 101.

<sup>94</sup> Vgl. die Studien „Objective and continuous measurement of piloerection (2010)“ und „Physiological correlates and emotional specificity of human piloerection (2011)“; S. 27-56 dieser Arbeit.



als – eine Differenz zu markieren,<sup>95</sup> genügen offenbar Kommata. Was zunächst als Marginalie erscheint, hat durchaus Konsequenzen: Erstens wird dadurch die These Derridas gestützt, dass es keine rein phonetische Schrift im strengen Sinn gibt, – wie ein gewisser Phonozentrismus unterstellt –, da jede Schrift nur funktionieren kann, wenn sie nichtlautliche Zeichen integriert. (Vgl. Derrida 2004c, 113). Zweitens, dass die zwischen Schrift und Rede angenommenen Bezüge des Vorrangs der Rede, der Präsenz usw. auf einer zweifelhaften Argumentation beruhen, denn die „direkte“ Bezeichnung bleibt im Grunde ebenso fiktiv und folgenlos wie die „indirekte“, – mit Notwendigkeit jedenfalls stellt sich in beiden Fällen kein *Schauer* ein. Diese Unentscheidbarkeit deutet darauf hin, dass die Möglichkeit dieser Bezüge zwischen Schrift und Rede sich nicht etwa einer Hierarchie verdankt, die die Schrift vor oder über das Sprechen setzen würde (vgl. Derrida 2006c, 355), sondern vielmehr einer vorgängigen Wurzel der „Schrift“ bzw. „Ur-Schrift“ (vgl. Benington/Derrida 1994, 68), die aus Spuren und Spuren von Spuren besteht. Drittens, dass Freud auf ähnliche Paradoxa stößt, wenn er in Bezug auf Fiktion und Realität des *Unheimlichen* sagt: „Das Paradox klingende Ergebnis ist, dass in der Dichtung vieles nicht unheimlich ist, was unheimlich wäre, wenn es sich im Leben ereignete, und dass in der Dichtung viele Möglichkeiten bestehen, unheimliche Wirkungen zu erzielen, die fürs Leben wegfallen.“ (Freud 2000e, 271f.).

Zu 2. (*Schauer weist eine solche Mannigfaltigkeit auf, die zudem paradoxalen Charakter trägt, dass eine Kategorisierung, Generalisierung oder begriffliche Isolierung nahezu aussichtslos erscheint*). Aus diesen Gründen sind wir hier auf Umwege, Aufschübe, Brüche, Sprünge, nicht-lineare Darstellungsformen, Dissemination, Supplementierung usw. angewiesen. Da es kein Text-Äußeres gibt (vgl. Derrida 1983, 274), kann die Bewegung der Dekonstruktion nicht von einem Außen an die Struktur herangetragen werden, sondern diese nur von innen bewohnen und sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur auch nur bedienen, ohne ihre Atome und Elemente endgültig an ein „Außen“ absondern zu können. (Vgl. Derrida 1983, 45).

„Bleiben nur Spuren, Ankündigungen und Erinnerungen, Vor-Schläge und Nach-Träge, denen keine Gegenwart weder vorausgegangen noch gefolgt sein wird und die man nicht um einen Punkt herum auf einer Linie anordnen kann, Spur, »hier vorausgehend, da wiedererinnernd, in die Zukunft, in die Vergangenheit, unter einem falschen

---

<sup>95</sup> Markieren läuft auf *Den-Unterschied-machen-können* hinaus. (Vgl. Derrida 1986, 64).

Zu 3. (*Ebenso wie die Bewegung der *différance* und alles, was damit zusammenhängt, die Möglichkeit einer vorgängigen lebendigen Präsenz bedroht, wird die *différance* offensichtlich ihrerseits durch eine solche Präsenz bedroht*). Das Subjekt des Bewusstseins hat sich nie anders denn als Selbst-Gegenwart ankündigen können (vgl. Derrida 2004c, 131), und es ist „[...] sinnlos, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will.“ (Derrida 1976b, 425). Aber bei dieser Aporie der wechselseitigen Bedrohungen geht es nicht um die Lähmung einer Sackgasse, sondern um eine Prüfung des Unentscheidbaren, in der allein eine Entscheidung geschehen kann. (Vgl. Derrida 2006c, 360):

„Natürlich, wenn man sich das Problem des Sinns und der Referenz nochmals ansieht, merkt man, dass man die Vorsichtsmaßnahmen verstärken muss. Die »Dialektik« des Selben und des Anderen, des Drinnen und des Draußen, des Homogenen und des Heterogenen ist, wie Sie wissen, eine ganz besonders *durchtriebene* (*retors*). Das Draußen kann immer wieder zum »Objekt« innerhalb der Polarität Subjekt/Objekt oder zur beschwichtigenden »Realität« des Außertextlichen werden, und manchmal ist das Drinnen genauso beunruhigend, wie das Draußen besänftigend sein mag.“ (Derrida 2009b, 95f.).

Dieses Dilemma berührt unter anderem einen Punkt, der für die vorliegende Arbeit nicht unerheblich ist. Die Dekonstruktion kann sich nicht auf sich selbst beziehen im Sinne einer mit sich selbst identischen kohärenten Theorie, bei der die Axiome, Deduktionen oder Figuren um ein Zentrum herum angeordnet wären, – und sei es ein leeres Zentrum –, wenn anders sie nicht auf die eine oder andere Weise die Präsenz einer *arché*, eines *telos*, eines *eschaton* restituieren will. Sie ist also notwendig auf die Texte der Tradition als ihr Anderes angewiesen. Sie kann sich auch nur mit Vorbehalt auf die Paraphrasierung, den zusammenfassenden Kommentar, ja selbst auf aus ihrem Kontext herausgelöste Zitate stützen, da unter den Bedingungen einer unabschließbaren Verweisung ein Corpus im Grunde nur als Ganzes dekonstruiert werden kann, – wenn man denn seine Ränder begrenzen könnte.

„Wir können auf diese [Begriffe der Metaphysik] um so weniger verzichten, als wir ihrer bedürfen um die Erbschaft aufzulassen, zu der auch sie gehören. Mit versteckten, beständig gefährlichen Bewegungen, die immer wieder dem zu verfallen drohen, was sie dekonstruie-

---

<sup>96</sup> Das Zitat im Zitat bezieht sich auf *Mimique* von Mallarmé. (Mallarmé 1998).

ren möchten, müssen [...] die kritischen Begriffe in einem vorsichtigen und minutiösen Diskurs eingebettet werden, müssen die Bedingungen, die Mitte und die Grenzen ihrer Wirksamkeit markiert, muss mit äußerster Sorgfalt ihre Zugehörigkeit zu jener Maschine bezeichnet werden, die mit diesen Begriffen zerlegt werden kann.“ (Derrida 1983, 28f.).

Zu 4. (Schauder *ist vielleicht nicht in allen Erscheinungsformen, aber offenbar in vielen, an den Atem in einer gewissen körperlichen bzw. leiblichen Selbstaffektion gebunden*). *Pneuma* (πνεῦμα) kann viele Bedeutungen annehmen: *Atem, Hauch, luftartige Substanz, Windhauch*; im philosophischen Sinn: *Lebenskraft, Geist, Äther, Lebensatem, Seele* (Lebensatem im Körper), *Geistwesen* (Lebensatem ohne Körper); im übertragenen Sinn kann *pneuma* auch für *Gesinnung* stehen (*woher der Wind weht*). *Pneuma* wird manchmal synonym zu *psychē* (ψυχή) gebraucht, *pneuma* bzw. *psychē*, die das *sōma* (Körper/Leib) lebendig macht und es mit dem *logos* in Beziehung setzt; vergleichbar dem *ruach* (hebr. רוח): *Wind, Geist, vom Geist Bewirktes* (*Begabung, Gemüt, Charakter, Wille*), *Atem, Leben, Seele* (*was den Menschen belebt*); Gottes *ruach* gibt dem Menschen seine *nāfāsch* (*Lebensatem*). Man vermutet, dass *pneuma* als philosophischer Begriff zuerst bei Anaximenes auftaucht, der dabei an eine Art Vereinigung von Seele und Kosmos im Atem denkt. Galenos unterteilt *pneuma* zum Beispiel in ein physisches *pneuma* (*spiritus naturalis*) mit vegetativen Funktionen, ein lebendiges *pneuma* (*spiritus vitalis*), ein Prinzip von Leben und Bewegung, und ein psychisches *pneuma* (*spiritus animalis*), die Seele (oder die *eigentliche* Seele?). Die verwirrend vieldeutigen Verbindungen von Geist, *Pneuma*, Seele im Griechischen: *pneuma* (πνεῦμα), *nous* (νοῦς), *psychē* (ψυχή) wiederholen und verändern sich im Lateinischen: *spiritus, mens, animus* bzw. *anima*. (Vgl. Diehls 2004; Ritter (HWPh) 1995). Immanenz und Transzendenz, Gott und Mensch, *psychē* und *sōma*, Luft, Äther, Feuer, Geist, Leben und Logos präsentieren sich historisch in babylonischen Konstellationen, die sich überstürzen, als würden immer wieder neu Würfel ausgeworfen:

„*Pneuma* (*pneuma*): Hauch, ätherisches Feuer, Lebensgeist. Dass der Organismus Luft aufnimmt, wird von HIPPOKRATES an zu physiologischen Theorien verwertet. Nach ARISTOTELES ist im Blute eine luftartige Substanz (*anathymiasis*), in den Arterien ein *pneuma* als Träger von Empfindungs- und Bewegungsimpulsen. Das *Pneuma* im Organismus wird durch die Adern verbreitet und bewirkt den Pulsschlag und das Atmen. *Pneuma* nennen die *Stoiker* die Gott-Natur ihrer kraftstofflichen, alles durchdringenden Wesenheit wegen. Das *Pneuma* ist ein Sich-selbst-bewegendes: *einai to on pneuma kinoun heauto pros heauto kai ex hautou, ê pneuma heauto kinoun prosô kai opisô. pneuma de eilêptai dia to legesthai auto*

*aera einai kinoumenon* (Stob. Ecl. I 17, 374). Es ist *pyr technikon*, *pneuma noeron kai pyrôdes* ohne feste Gestalt, das sich in alles, was es will, verwandeln kann (l. c. I 2, 66. Diog. L. VII, 156. Plut., Epit. I, 6, Dox 292 a). Unsere Seele (s. d.) ist ein Ausfluss des Pneuma, *to symphyes hêmin pneuma* (Diog. L. VII, 156). Das *pneuma pôs. echon* ist »die eigentümliche Strömung der sich selbst und darum auch den Menschen bewegenden Seelenkraft« (STEIN, Ps. d. Stoa I, 122). Als Lebenskraft fasst das Pneuma GALEN auf, der ein *pneuma psychikon* (im Gehirn und in den Nerven), *pneuma zôtikon* (im Herzen), *pneuma physikon* (in der Leber) unterscheidet (vgl. Verworn, Allg. Physiol. S. 11). – Das »Buch der Weisheit« bestimmt die Weisheit (s. d.) Gottes als weltverbreiteten Geist (*pneuma*), *pneuma kyriou, hagon pneuma* (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I9, 354). Als Lebenskraft und Organ der Empfindung fasst das Pneuma PHILO (IV, 304) auf, der es auch mit dem hebräischen »ruach« (Geist) identifiziert. Im *Neuen Testament* wird das *pneuma* zum geistigen Wesen. Das »Pneumatische« steht über dem »Psychischen« (1. Kor. 15, 35 f.). *Pneuma hagon* ist der Heilige Geist. Die *Patristiker* sprechen von einem pneumatischen Leib (s. Ätherleib). *Pneumatiker* heißen bei VALENTINUS und ORIGENES die vom Geiste des wahren, christlichen Glauben Erfüllten im Unterschiede von den heidnischen Hylikern und den Psychikern. CLEMENS ALEXANDRINUS unterscheidet im Menschen das *pneuma sarkikon* von der Vernunft (Strom. VI, 6, 52. VII, 12, 79). Der Pneuma-Begriff hat auch in der Psychologie des *Tatian* (Or. ad Gr. 4) seine Stelle. IRENAEUS unterscheidet *pnoê zôês* und *pneuma zôopoion*, das Ewige im Menschen (SIEBECK, G. d. Ps. I 2, 363). Nach TERTULLIAN ist die Seele (s. d.) ein *pneuma*, weil sie als Hauch (*flatus*) atmet (De an. 10 f., 18). Nach HILARIUS liegt das Pneuma der vegetativen, empfindenden, fühlenden Seelentätigkeit zugrunde (De trin. X, 14). In der Theorie der »Lebensgeister« (s. d.) und des »spiritus corporeus« im Mittelalter (»pneuma oder spiritus corporalis«: HUGO VON ST. VICTOR, De an. II, 9) (und noch später) lebt der Pneuma-Begriff weiter.“ (Eisler 1904).

Bei dieser Polysemie des *pneuma* entsteht der Verdacht, die Sprache wüsste nicht was sie sagt, sagen will oder sagen darf. „Es mangelt also an Boden (für das Denken) wenn Wörter das Wort, die Sprache verlieren. Die »gleichen« Wörter, denen das Wort entzogen ist, das der ursprünglich[en] [...] Erfahrung des Dings korrespondiert, die »gleichen« Wörter, die folglich nicht mehr ganz dieselben sind, die phantomartigen Doppelgänger ihrer selbst, ihre leichtsinnigen Simulakren, setzen sich über der Leere und im Leeren, bodenlos, in Marsch.“ (Derrida 1992c, 338). Wenn sich die Bedeutungen des Begriffs *pneuma* gegenseitig überbieten, kann man versuchen nach einer Strategie der Homonymie einen gemeinsamen semantischen Zusammenhang zu defi-

nieren, in einer Interpretation, die davon träumt, eine Wahrheit und einen Ursprung zu entziffern, oder die Polysemie akzeptieren und, wie etwa Nietzsche, das Spiel bejahen, das die Präsenz zum Zerreißen bringt. (Vgl. Derrida 1976b, 441). Keine der Strategien wird hier ganz genügen. Denn wenn es jenseits des *allgemeinen Textes* keine Einheit des Sinns oder des Themas gibt, der sich in einer Imagination, einer Intentionalität oder einem Erlebnis wiederaneignen ließe, kann der *Text* nicht mehr Ausdruck oder Darstellung irgendeiner Wahrheit sein, die sich in einer polysemischen Literatur versammeln könnte. Man müsste folglich den hermeneutische Begriff *Polysemie* durch denjenigen der *Dissemination* ersetzen (vgl. Derrida 1995a, 294), und die Wiederholung mit der Verschiebung und der Andersheit verbinden:

„Der *Geist* kann also (*donc*) nur sich wiederholen, seinen eigenen Atem wiederholen, sich einatmen/ausatmen selbst. Ausströmung oder Sublimat, die Wiederholung eines Atems hält sich oberhalb dessen, was fällt/Grab (*tombe*), oberhalb der Materie. Solch Wiederholung entfaltet die unendliche Freiheit einer Selbstaffektion. Was kann zwischen sich und sich, im Bei-sich(selbst)sein, den *Geist* daran hindern zu wiederholen? Man kann die Hände binden (*lier*) und die Zunge (*langue*) abschneiden, all die Möglichkeiten zum Handeln und zur Selbstaffektion begrenzen, aber wie könnte man den *Geist* daran hindern zu wiederholen? Dieses Tun, bei dem man nicht entscheiden könnte, ob es innerlich oder äußerlich, spontan oder akzidentiell ist, ist das letzte Refugium des Geistes – seine höchste Ironie – gegenüber sämtlichen repressiven Zwängen. Aber ist es nicht beinahe nichts und muss nicht außerdem die Materie fermentieren (all das erwartet uns nahe der Grabstätte),<sup>97</sup> doch ist nicht das Ferment, die Wärme,<sup>98</sup> die die Materie zersetzt, noch, schon (*déjà*) der eine schöne Wiederholung vorbereitende *Geist*? Dazu muss er sich zunächst einmal vergessen (*s'oublier*).“ (Derrida 2006i, 29).

*Glas*, der Text aus dem diese Passage entnommen wurde, folgt der *doppelten Geste* der Dekonstruktion die klassischen Oppositionen umzukehren, um danach das System als Ganzes zu verschieben: In der linken Kolumne/Säule Hegel, der Philosoph, das Erhabene, der absolute Geist, die christliche

---

<sup>97</sup> „Das *a* der *différance* ist also nicht vernehmbar, es bleibt stumm, verschwiegen und diskret, wie ein Grabmal. Kennzeichnen wir damit im voraus jenen Ort, Familiensitz und Grabstätte des Eigenen, an dem die *Ökonomie des Todes* in der *différance* sich produziert.“ (Derrida 2004b, 112).

<sup>98</sup> Vgl. S. 98, S. 230 dieser Arbeit.

Dreieinigkeit aus Vater, Sohn und heiligem Geist, der Logos, zentriert in der göttlichen Stimme aus dem Dornbusch, in unmittelbarer, reiner Präsenz des Sich-selbst-Vernehmens: „Ich bin der «Ich-bin-da»“ (2. Mose 3, 14). In der anderen Kolumne/Säule das Verfemte, Genet, der Poet, der als Dieb verurteilte Zuchthäusler, der die obszönen homosexuellen Passionen des Fleisches verherrlicht. *Le glas* steht für fr. = Totenglocke, Artilleriesalve; abgeleitet von *classis* lat. = Abteilung, Klassifizierung, *classicum* lat. = Trompetenstoß und *clausum* lat. = Lärm; auch *Glas* dt., als Doppelung von Transparenz und Trennung und Klang einer *Glasglocke*, in Verbindung zum *Klang* in Hegels Naturphilosophie (vgl. Hegel 1970e, § 299/300).<sup>99</sup> Diese *Totenglocke* läutet aber auch das Ende des hegelschen Systems ein, um auf den Trümmern seines *Logozentrismus* ein Grabmal zu errichten, - in Auseinandersetzung mit dem Tod (*Thanatopraxie*) und der Problematisierung des Sinns von Familie, Sexualität und Gesellschaft. Denn im Kolumnentext von Genet erscheint wie in einem Vexierspiegel die verdrängte Genealogie des philosophischen Begehrens: In Gestalt der *Heiligen Familie*, die bei Hegel auf eine Vater-Sohn-Abfolge reduziert wird, bei der die Natur ebenso wie das Weibliche, als Mutter, Tochter oder Schwester (am Beispiel Antigones), im Zuge einer Opferlogik von einer Teilhabe am Logos ausgeschlossen werden. Der *Logozentrismus* wird damit zum *Phallogozentrismus*.

Derrida schreibt in der oben stehenden Passage einige Konsequenzen der Iterabilität in die hegelsche Wiederholung ein, um die höchste Ironie im letzten Refugium des Geistes einzuläuten und die Grabstätte des absoluten Geistes anzukündigen. Die Wiederholung im Atem/Geist er-

---

<sup>99</sup> Vgl. S. 98f. dieser Arbeit.

scheint bei Hegel als die Entfaltung der unendlichen Freiheit einer Selbstaffektion im Modus vollendeter Idealisierung. An einem weiteren Beispiel sei noch einmal dargestellt, was Hegel darunter versteht:

„Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*, sie ist in dem *reinen Gedanken*, worin der Unterschied noch kein *Anderssein*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt.“ (Hegel 1986a, 550).

Diese Bestimmung stellt am Beispiel von Hegel eine Grundfigur der Metaphysik der Präsenz dar: Die Aufhebung der Äußerlichkeit des Signifikanten im Sich-selbst-Vernehmen in der Stimme in einen reinen, sich selbst transparenten und ewigen Gedanken. Für Hegel kann man das „Dieses nehmen“, das „Da sein“ nur in der Erfahrung der Stimme, das heißt, des Stattfindens der Sprache in der Aufhebung der Stimme, machen. (Vgl. Agamben 2007, 69).

„Dies führt uns auf einen Weg, nämlich zu behaupten, dass das Eigentliche der Resonanz dies ist, dass der Apparat darin dominiert. Der Apparat hallt wieder (*résonne*) und hallt wieder nicht auf etwas hin. Wenn sie so wollen, [...] hallt er nur auf seinen Ton, seine eigene Frequenz hin wieder.“ (Lacan 2010, 344).

Wir werden die heterogenen Elemente analysieren müssen, die sich, ausgehend von oben stehendem Derrida-Zitat zu Hegel, hier bündeln. Wenn der *Schauer* mit dem *pneuma* in Verbindung steht und der Geist sich selbst einatmen/ausatmen kann, um sich selbst in seinem eigenen Atem zu wiederholen, könnte man dann den *Schauer* in ein pneumatisch-akustisches System einschreiben, bei dem der Atem, die Stimme, der Klang, das Motiv der Tonvibration, das hegelische *Erzittern* und die Nähe des Sinns von Sein im Sprechen und im Ereignis (Heidegger) zugleich gedacht werden? Ein System oder Apparat also, bei dem das Eigene und die Macht in einer Selbstaffektion entstünden, indem eine Grenze in der sonoren Repräsentation zurückgeworfen und damit aufgehoben wird? (Vgl. Derrida 1988j, 20). Um, davon ausgehend, im *Schauer* den Effekt eines Rests zu erkennen, der diesem Prozess der Wiederaneignung der Stimme, des Atems, des Klangs und des Tons entginge? Wäre dies *der Rest des Subjekts im Realen*, wie La-

can vorschlägt, in dem sich *das radikale Band der Angst zum Objekt* zeigt? (Vgl. Lacan 2010, 207). Oder wäre es eher so, dass die sonore Repräsentation in der Wiederholung durch ein Intervall von sich selbst getrennt würde, und damit eine Verdopplung entstünde, eine Art befremdliches, hinzukommendes Erzittern, an der Grenze von innen und außen, in der Rhythmik des Einatmens und Ausatmens, im Austausch von Sauerstoff und Stickstoff, im Hin und Her von Schallwellen? Aber wie könnte sich ein solcher Rest, der nicht mehr im Zustand einer phänomenalen Identität mit sich selbst stehen würde, dann noch im Röcheln, im Gebrüll, im Schrei, im delirierenden *Aum* oder in der *Lalangue*<sup>100</sup> artikulieren? Wie müsste man also einen solchen Apparat konstruieren? Im Medium, das Hegel *Äther* genannt hat? Oder könnten wir, wie Derrida es versucht, Anleihen beim freudschen Wunderblock nehmen, um die Probleme von Wahrnehmung und Erinnerung, Verräumlichung und Verzeitlichung erneut in Angriff zu nehmen? (Vgl. Derrida 1988i, 25; Freud 2000j). Und wo wäre ein solcher Apparat letztlich zu verorten? Im Körper/Leib als System von Höhlen, Frequenzen und Resonanzen? Im Geist, der sich in die Natur entlässt, um sie in der Negation aufzuheben? Im Medium? Im Signifikanten? „Wie in einem Diskurs, wie immer er auch aussehe, eben das einschließen, was sich, als seine Bedingung, ihm wesentlich entzieht? Wenn nicht die Nicht-Präsenz, Kern und letzter Grund jeden Diskurses zur Sprache kommt, kann sie – oder muss sie – sich in und durch die Selbstpräsenz Gehör verschaffen? So stellt sich die paradoxe Situation dar, die der psychoanalytischen Problematik inhäriert.“ (Derrida 2008, 37f.). Eben jene Paradoxie stellt hier die Konstruktion eines solchen akustisch-pneumatisch-psychischen *Schauer*-Apparats vor Herausforderungen. Dennoch, angenommen es gäbe einen solchen Effekt, von dem das System überrascht würde, weil er nicht eingeplant oder vorgesehen war, eine gespenstische Verdopplung, deren erschreckender und zugleich beglückender Zuschuss an Energie an keine bewusste Erfahrung geknüpft wäre, – und folglich dazu verführen würde, sich an jede fiktive, transzendente, phantasmatische Vorstellung zu heften, wenn nicht sie auszulösen? Als würde ein unbekannter Gott uns unverhofft berühren.

„Die Unmittelbarkeit ist die absolute Wahrheit des göttlichen Berührens, der »Hand Gottes«, seiner Leib-/Fleischwerdung im Logos oder dem Leib/Fleisch des Sohnes – und folglich der *Schöpfung*, des schöpferischen Aktes; im Fall des menschlichen Berührens oder des Endli-

<sup>100</sup> Die *Lalangue* dient bei Lacan nicht der Kommunikation, sondern steht für ein Lallen, also für hervorgebrachte Klänge, Töne ohne Bedeutung. Diese sind libidinös besetzt und bringen das Begehren im Signifikanten zum Ausdruck. Als affektive Effekte (vgl. Lacan 1986d, 151) können sie die Sprache zum Körper leiten, als ein im Körper der Sprache vernehmbares Genießen, ein durch die Lücken und Inkonsistenzen des Symbolischen hindurch erscheinendes Reales. (Vgl. Härtel 2009, 162). Träger der *Lalangue* ist die Stimme als Objekt *a*. „Wenn man sagen kann, dass das Unbewusste strukturiert ist als eine Sprache, so ist es darin, dass die Effekte von *lalangue*, schon da als Wissen, weit über alles hinausgehen, was das Sein, das spricht, fähig ist auszusagen.“ (Lacan 1986d, 151). „Eben weil es das Unbewusste gibt, nämlich *lalangue*, sofern aus Kohabitation mit dieser sich ein Sein definiert, genannt das sprechende Sein, kann der Signifikant aufgerufen sein, Zeichen zu machen.“ (Ibid., 155).



chen im Allgemeinen – und folglich des *Geschöpfs* – ist dies indes ein »theoretischer Irrtum«, eine aus einer »phänomenologischen Verdunkelung« entstandene »Illusion«.“ (Derrida 2007, 325).<sup>101</sup>

„Und im Grunde genommen werden die Höhlen zu einem geometrischen Ort, an dem die chthonischen Gottheiten sich das Kern-ohrinsekt, die Matrix, in der die Stimme sich bildet, die Trommel, auf die jedes Geräusch seinen Stab aus vibrierender Luft schlägt, zugesellt – die Höhlen: dunkle Rohrstränge, die hinabtauchen in des Lebewesens verborgenste Räume, die in die Höhlungen unseres geistigen Raumes den Lufthauch leiten, die Schwaden von wechselnder Temperatur, Dichte und Annehmlichkeit, die sich in langen, horizontalen Wellen verbreiten im Aufstieg aus der Gärung der äußeren Welt.“ (Michel Leiris; zitiert nach: Derrida 1988i, 20).

Indem sich die Effekte der Iterabilität in diesen pneumatisch-akustischen Apparat einschreiben, – als Verdopplung, als Abwesenheit, als Rest, – werden Möglichkeit und Unmöglichkeit einer unmittelbaren Berührung in eine schwer erträgliche Schwebe versetzt. Man könnte darin eine irreduzible Unentscheidbarkeit erkennen, über diesen provisorischen Apparat zum Beispiel die Wirkung des *Aum* erklären und sich mit dieser Auskunft zufrieden geben. Aber wir würden damit bestimmten Vereinnahmungen durch die Begriffe des Phänomens, des Körpers, des Raums und des Apparats nicht entgehen, die uns vermutlich in die Aporien eines Leib-Seele-Problems zurückführen würden. Wenn Husserl etwa zwischen Anzeichen und Ausdruck unterscheidet, um ideale Gegenstände zu konstituieren, zeigt sich darin ein vergleichbares Dilemma des Rests, der in der Beseelung, dem Atem, der Stimme und der Idealität der Bedeutung nicht aufgeht: „Es gibt [bei Husserl] keinen Ausdruck ohne die Intention eines das Zeichen beseelenden, ihm eine Geistigkeit unterliegenden Subjekts. In der Anzeige hat die Beseelung zweierlei Grenzen: den Körper des Zeichens der kein Atem ist, und das Angezeigte, das ein Dasein in der Welt ist. Im Ausdruck ist die Intention absolut ausdrücklich, weil sie eine Stimme beseelt, die ganz innerlich bleiben kann, und weil das Ausgedrückte eine Bedeutung ist, das heißt eine Idealität, die nicht in der Welt »existiert«.“

---

<sup>101</sup> Die Zitate im Zitat beziehen sich auf: Chrétien, Jean-Louis: *L'Appel et la réponse*, Paris 1992.

(Derrida 2003a, 48). Diese Idealität des Ausdrucks jedoch „geht nicht das Wagnis des Todes im Körper eines der Welt und der Sichtbarkeit des Raumes überlassenen Signifikanten ein.“ (Ibid., 105). Der Rest wäre also zu suchen im Körper des Zeichens und im Angezeigten, das ein Dasein in der Welt ist, mit anderen Worten: in der Schrift als dem Gewebe von Spuren. (Vgl. Derrida 1983, 114). Wir werden also unter den Bedingungen der Schrift genauer analysieren müssen, wie und in welcher Funktion der *Schauer* im Labyrinth der Selbstaffektion gedacht werden kann, – einschließlich der Effekte von Heteroaffektion, die wir bisher noch zu wenig berücksichtigt haben. Auch um besser zu verstehen, wie sich aus der Wiederholung im Geist/Atem die Vorstellung einer unendlichen Freiheit entfalten kann. Einer unendlichen Freiheit, von der sich zwar abzeichnet, dass sie sich als illusionär erweist und das Ende der *große Erzählungen* (vgl. Lyotard 1999) teilt, die aber vielleicht als eine Art Privatmythos im Labyrinth des *Schauers* gewissermaßen in Spuren ihren eigenen Entzug aufzeichnet. Wir werden dazu, als eine der Möglichkeiten, die sich mit Derrida anbieten, – und wir ahnen es bereits –, *das letzte Refugium des Geistes* mit den Aporien der Iteration konfrontieren. Auch um die Ironie nachzuvollziehen, die in einer Kollision liegt, *bei der man nicht entscheiden* könnte, was im Augenblick der Selbstaffektion aktiv und passiv, Berührendes oder Berührtes, innerlich oder äußerlich, spontan oder akzidenziell ist. (Vgl. Derrida 1997, 170). Und wir werden untersuchen, warum sich die *schöne Wiederholung* durch kein Abschneiden, Fesseln oder Begrenzen von ihrer idealen Wiederholung abbringen lassen will, – und vielleicht in diesem grandiosen Scheitern den *Schauer* in der Schrift, an seinen Effekten und Spuren beschreiben können; diesen Widerhall eines Typs, der noch nicht erklingen ist, diese timbrierte Zeit zwischen der Schrift und der Sprache. (Vgl. Derrida 1988i, 29).<sup>102</sup> „Die Resonanz (*résonance*) ist nicht mehr der Akt des Ertönens.“ (Derrida 2004c, 119).

Hegel verwendet den Begriff *Äther* in der *Jenenser Naturphilosophie* als einen besonderen Repräsentanten des Absoluten im Sinne einer Elementenlehre. Nach Jena hat Hegel diesen Begriff nicht mehr verwendet, von der Sache her könnte man sagen, dass er durch den Begriff des *Mediums* ersetzt wird. Etwa, indem Hegel später das Wasser als Medium begreift, in dem die chemischen Reaktionen und Transformationen ihren Ausgang nehmen. Das Medium Wasser vergleicht er mit der

---

<sup>102</sup> Zur Erinnerung: *Das Spiel der Differenz als Bedingung des Funktionieren eines jeden Zeichens ist selbst stumm.* (Vgl. Derrida 1988b, 33).

Sprache, als demjenigen Medium, in dem sich die Unendlichkeit aller Verknüpfungen darstellen lässt. Der Hegel der *Jenenser Naturphilosophie* hofft hingegen mit dem Begriff *Äther* Logik, Metaphysik und Naturphilosophie verbinden zu können. Indem sich der Äther als *negatives Eins, als Punkt zum Erzeuger macht*, bringt er *im Sprechen die Artikulation der Töne* hervor und *im Sprechen mit sich selbst die Realität*. Der Ton entsteht in einer *Bewegung der Flüssigkeit als Mutter aller Dinge, die in einem Erzittern in sich selbst aufgehoben wird, in welcher das Ganze Achse und Mittelpunkt* findet. Diese *in sich zurückgenommene, sich bewegende Bewegung ist der einfache Ton*, der für uns zwar Ton ist, nicht jedoch für sich selbst. Eine wesentliche Voraussetzung für diese Zentrierung im Äther und im Ton ist die *Wiederholung in der Sichselbstgleichheit, bei der das Wiederholte gleichgültig ist gegen das, dessen Wiederholtes es ist*. Hegel betont, dass es für sich *kein Wiederholtes* ist (wobei der Unterschied zur Iteration besonders deutlich wird). Der Äther ist die *weiche Luft* und zugleich die *Gärung der Unendlichkeit*, das fünfte Element, das sich selbst zum Sprechenden macht:

„Das Sichselbstgleiche ist nicht bloß sichselbstgleich, es ist ebenso absolut unendlich, es spricht sich aus; dieses Aussprechen ist sein Anderssein oder seine Unendlichkeit. Was es ausspricht, ist es selbst, was spricht, ist es selbst, und wohin es spricht, ist wieder es selbst; denn indem es sich ausspricht, oder nach seiner Unendlichkeit ist es als einfaches sich auf sich selbst Beziehendes das Andre, und diese Einfachheit, der Äther, ist die Luft, die das Sprechen aufnimmt und vernimmt, die weiche Materie, welche die entgegengesetzte

Gärung der Unendlichkeit in sich empfängt und ihr Wesen gibt oder ihr Bestehen ist, ein einfaches Bestehen, das ebenso das einfache Nichts ist. Dieses Sprechen des Äthers mit sich selbst ist seine Realität.“ (Hegel 1967, 199). „Das Sprechen ist die Artikulation der Töne. [...] Das Erste seines [des Äthers] Sprechens ist, dass er sich zum Sprechenden macht, und ist sein erstes Wort; dass er sich zum Erzeuger macht, ist seine erste Erzeugung. Diese Kontraktion der Gedeihenheit des Äthers ist das erste Moment des negativen Eins, des Punkts.“ (Ibid., 200).

Hegel traut dem Äther zu, aus sich Raum, Zeit und Bewegung hervorgehen zu lassen. Dabei gibt die Zeit die Wiederholung in der Einheit als Gleichheit des Wiederholten: „Die Zeit auf diese Weise als unendlich, in ihrer Totalität nur ihr Moment, oder wieder ihr erstes seiend. [...]. Eine Wiederholung des Hin- und Hergehens, welche unendlich viel ist, d. h. nicht das wahrhaft Unendliche; die unendlich häufige Wiederholung stellt die Einheit als Gleichheit des Wiederholten dar, welche Gleichheit nicht an diesem Wiederholten, sondern außer ihm ist. Das Wiederholte ist gleichgültig gegen das, dessen Wiederholtes es ist, und für sich ist es nicht ein Wiederholtes. Die Wiederholung der Reflexion der Zeit ist zwar eine solche, in welcher jedes Moment aus dem entgegengesetzten entsteht und also vor- und rückwärts ein Glied in dieser absolut differenten Reihe ist; aber es ist nur ein Glied; und dass es als dies bestimmte Glied unmittelbar das entgegengesetzte ist, ist die absolute Einheit der entgegengesetzten Momente.“ (Ibid., 205).

Hegel erkennt zwar die Glieder einer Reihe als

absolut different an und berücksichtigt ihr Vor und Zurück (Protention und Retention), setzt sie aber dennoch in der Aufhebung der *unmittelbaren* Gegensätze als Einheit der Sichselbstgleichheit und tilgt in dieser Präsenz der Unmittelbarkeit die Verzeitlichung und Verräumlichung des Intervalls, der notwendig ist, damit eine Wiederholung sich wiederholen kann, und sich dabei im Hervorbringen einer idealen Einheit, - also in ein und derselben Wiederholung -, stets in eben dieser Idealität iteriert, also verfehlt, verändert, zerstreut. Für Hegel können jedoch nur deshalb Gesetze formuliert werden, weil es Wiederholung in der Sichselbstgleichheit gibt. So sind zum Beispiel die Gesetze der Bewegung (Fall, Wurf, Pendel und Hebel) zwar mathematisch darstellbar, sie lassen sich jedoch nicht aus der Mathematik begründen. Dieses Etwas, das über den leeren Raum der Mathematik hinausgehen muss, ist für Hegel zur Zeit der *Jenenser Naturphilosophie* (1804-05) der Äther mit seinen Eigenschaften Kontinuität, Flüssigkeit und Klang. Diese Eigenschaften sind an das Erdhafte gebunden: „Die Materie oder das Schwere ist so unmittelbar sichselbstgleiche Kontinuität, Raum, aber erfüllter Raum, als aufgehobene Bewegung, worin der Raum selbst aufgehoben ist. [...]. Durchaus Einzelheit, welche ebenso durchaus eine sich aufhebende Einzelheit, absolute Mitteilung ihrer Bewegung ist, als sie absolut Bewegung, Aufheben der Sichselbstgleichheit ist. Dies ist die Realität der Materie, das Element der Erde, das Element der Einzelheit, welche ihre Einzelheit in der absoluten Mitteilung ebenso unmittelbar aufheben, als sie ist, oder die absolute Flüssigkeit, die wahrhaft reelle, irdische Materie. Diese absolute Flüssigkeit ist die Mutter aller Dinge, sie hat die Unendlichkeit, das Prinzip des Erzeu-

gens in ihr selbst. [...]. Die Bewegung so an ihr selbst sich bewegend und als einfach sich unmittelbar aufhebend, ist ein Erzittern in sich selbst, eine Achsendrehung, in welcher der Mittelpunkt sich nicht mehr von dem Umkreise als seine Ruhe unterscheidet, sondern in welcher das Ganze Achse und Mittelpunkt ist. Diese als in sich zurückgenommene Bewegung sich bewegend Bewegung ist der einfache Ton. Er ist für uns Ton, nicht für sich selbst.“ (Ibid., 261).

In diesem Zusammenhang greift Hegel auf die Mütterlichkeit der platonischen *Chora* zurück und vergleicht die Sonne mit dem Männlichen und die Erde mit dem Weiblichen. Dem Äther kommt dabei eher die männliche Rolle zu. Nicht beim Äther, wo man es vermuten sollte, sondern erst im Übergang zum Chemismus erwähnt Hegel dann Stickstoff, Wasserstoff und Sauerstoff (vgl. *ibid.*, 270), die er aus der Wärme als übergreifende Eigenschaft ableitet. Diese wiederum geht – herakliteisch – auf das Flüssige zurück: „Als das Allgemeine dieser Sphäre haben wir das Flüssige überhaupt gesetzt; es ist das Element der Bestimmtheiten oder ihre Substanz, ihr Bestehen. Der Begriff des Flüssigen, der sich realisiert hat, d. h. wie er gegen die Gestalt ist und sie ihre Momente befreit und ihnen das Bestehen gibt, ist die Wärme, und mit Recht ist daher als die imponderable Base, als immaterielle Materie der Bestimmtheiten der Wärmestoff erkannt worden.“ (Ibid., 271).

In *Die Stimme und das Phänomen* (vgl. Derrida 2003a) finden sich auf einer Extraseite, noch vor der *Einführung*, drei Zitate: zwei sind von Husserl und eines ist von Poe, aus der Erzählung *Faszination des Grauens*:

„»Ich habe sowohl von >Klang< als von >Stimme< gesprochen. Ich will damit sagen, dass es sich um Laute von deutlicher – ja, von schier wundersam, schauerlich deutlicher – Silbengliederung handelte. M. Valdermar *sprach* – ersichtlich in Beantwortung der Frage ... [...]. Jetzt sagte er: >Ja; nein, – ich habe geschlafen – und jetzt – bin ich tot.<«“ (Derrida 2003a, 7).<sup>103</sup>

In einer *mise en abyme* findet sich in diesem Zitat, das Derrida zitiert, der Poe zitiert, eine weitere Zitat: die Stimme von M. Valdemar. Dieser ist hypnotisiert und am Leben, sobald er jedoch aus der Hypnose aufgeweckt wird, wird er tot sein. *Die schauerlich deutliche Silbengliederung* ergibt sich aus der Dramaturgie der Erzählung einen lebenden Toten, toten Lebenden zu charakterisieren. Das Adjektiv *schauerlich* fungiert dabei eher als Placebo (lat. *ich werde gefallen*) zur Erzeugung einer (fiktiven) Stimmung, als dass es mit einer sogenannten *leiblichen Reaktion* rechnen könnte. Es weist allerdings auf die Artikulation bzw. die Verräumlichung hin, als *Raum-Werden der Zeit* und *Zeit-Werden des Raumes*, als das Nicht-Gegenwärtige und Nicht-Bewusste. (Vgl. Derrida 1983, 118). Eine Stimme, die aus einem Quasi-Jenseits kommt, braucht einfach länger, bis sie ankommt. Derrida zitiert diese Textstelle wohl gerade deshalb, weil sie das-Lebender-Tod in der Schrift an den Effekten der Verräumlichung und Verzeitlichung illustriert. (Vgl. Derrida 1987a, 119). Also den Zusammenhang, den wir hier noch einmal am Beispiel der Paradoxien der Iterabilität darstellen müssen, um den *Schauer* in seinen Effekten lesen zu können: Einerseits muss sich jede Sprache irreduzibel auf die Möglichkeit der Wiederholung ihrer Zeichen stützen: „Ein Zeichen, das nur »einmal« stattfände, wäre kein Zeichen.“ (Derrida 2003a, 69). Andererseits bringt diese Wiederholung zwar die Identität eines jedes Zeichens hervor, streicht sie jedoch im selbem Zug aus, da es sich in der Wiederholung verdoppelt und folglich in keiner Hinsicht mit sich selbst identisch sein kann. Dies gilt sowohl für Phoneme wie für Grapheme, also beim Sprechen ebenso wie beim Schreiben oder Lesen. „Das graphische Abbild wird nicht gesehen und das akustische Abbild wird nicht gehört.“ (Derrida 1983, 114). Weil von diesem doppelten Zug/Entzug kein Zeichen ausgenommen sein kann, gilt dieses Nicht-mit-sich-selbst-identisch-sein-können auch für jeden Referenten, jedes bestimmte Signifikat, jede Intention, jedes Bewusstsein, jeden Geist/Atem usw. Dies bedeutet zwar nicht, dass damit einfach die Signifikate verschwinden, sondern, dass das System der Differenzen, bei dem jeder Signifikant stets nur auf andere Signifikanten verweist, niemals in einem Signifikat zur Ruhe kommt, also das Signifikat nichts anderes ist als ein Signifikant, der von anderen Signifikanten seine Position zugewiesen

---

<sup>103</sup> Es handelt sich bei diesem Zitat um eine Stelle aus Poes Erzählung *Der Fall Valdemar* aus der Erzählungssammlung *Faszination des Grauens*, in der übrigens auch *Der entwendete Brief* (*The purloined letter*, 1844) enthalten ist. (Vgl. Poe 1983).

bekommt. Wenn es von daher nur Signifikats-Effekte gibt (vgl. Bennington/Derrida 1994, 42), können transzendente Signifikate nicht länger als Ausgangspunkt, Endpunkt, Ziel, Ursache oder Zentrum eines Sinns, eines Theorems oder eines Diskurses fungieren. Ebenso wenig wie als feste Wände einer Höhle, von der die Stimmen widerhallen könnten, – und sei es die *Höhle des Realen* (Lacan). Die Iteration jedes Zeichens in der Differenz zu sich selbst und zu allen anderen Zeichen bewirkt stattdessen, dass es jederzeit aus seinem vermeintlich angestammten Kontext herausgerissen werden kann und sich – als Zitat beispielsweise – in jeden anderen Kontext versetzen kann, um dort neue Kontexte zu erzeugen.

„Auf dieser Möglichkeit möchte ich bestehen: Möglichkeit des Herausnehmens und des zitathaf-ten Aufpfropfens, die zur Struktur jedes gesprochenen oder geschriebenen Zeichens (*marque*) gehört und die noch vor und außerhalb jeglichen Horizonts semiolinguistischer Kommunikation jedes Zeichens (*marque*) als Schrift konstituiert; als Schrift, das heißt als Möglichkeit eines Funktionierens, das an einem gewissen Punkt von seinem »ursprünglichen« Sagen-Wollen und seiner Zugehörigkeit zu einem sättigbaren und zwingenden Kontext getrennt wurde. Jedes Zeichen (*signe*), sprachlich oder nicht, gesprochen oder geschrieben (im geläufigen Sinn dieser Opposition), als keine oder große Einheit, kann *zitiert* – in Anführungszeichen gesetzt – werden; von dort aus kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen und auf absolut nicht sättigbare Weise unendlich viele neue Kontexte zeugen. Das heißt nicht, dass das Zeichen (*marque*) außerhalb eines Kontexts gilt, sondern ganz im Gegenteil, dass es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. Diese Zitathaftigkeit, diese Verdoppelung oder Doppelheit, diese Iterabilität des Zeichens (*marque*) ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern ist genau das (Normale/Anormale), ohne das ein Zeichen (*marque*) nicht einmal mehr auf sogenannte »nor-



male« Weise funktionieren könnte. Was wäre ein Zeichen (*marque*), das nicht zitiert werden könnte?“ (Derrida 2004b, 89; 1988d, 339).

Diese Iterabilität regelt Identität und Differenz, Präsenz und Absenz, ermöglicht das Sagen, zerstört gleichzeitig eine semantische Identität des Zeichens und verschiebt und zerstreut so permanent den Sinn. Sie erzwingt, dass, da ihr kein Signifikat vorausgehen kann, das in der Signifikation dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme (vgl. Derrida 1983, 17), auch der Signifikant „Subjekt“ nicht vor jeder Signifikation – etwa in der Idealität einer begrifflichen Identität – auftauchen kann, sondern nur im Prozess des Bezeichnens, – um jedoch sofort in der Iteration von sich selbst getrennt zu werden. Mit anderen Worten: auch der Signifikant „Subjekt“ ist stets den Paradoxien von Zug/Entzug, ausstreichender Hervorbringung, Identität/Differenz, das Leben der Tod unterworfen, sagt *in wundersam, schauerlich deutlicher – Silbengliederung: Ja, nein, ich habe geschlafen und jetzt bin ich tot*. Und zwar nicht, weil sich „Subjekt“ in einer Gruselgeschichte von Poe bewegen würde, sondern weil es sich anders nicht konstituieren kann, „[...] da es keine Präsenz vor oder außerhalb der semiologischen Differenz gibt.“ (Derrida 1999a, 41). „Diese Bewegung der *différance* überfällt nicht unvermutet ein transzendentes Subjekt. Sie bringt es hervor. [...]. Sie bringt das Selbe als Beziehung zu sich in der Differenz mit sich, das Selbe als das Nicht-Identische hervor,“ (Derrida 2003a, 112), – in irreduzibler Nachträglichkeit.<sup>104</sup> Die Veräumlichung als Schrift begründet durch die Bewegung ihrer Abweichung in der Emanzipation des Zeichens rückwirkend den Wunsch nach Präsenz. (Vgl. Derrida 1983, 120). Die Iterabilität der Schrift macht gleichzeitig die Regel und die Konvention und ihre Überschreitung, ihre Umwandlung, ihre Fälschung oder ihre Nachahmung möglich (vgl. Derrida 2001, 155), und sie erschüttert ebenso jede Differenz zwischen Grammatik und Ontologie. (Vgl. Derrida 1995d, 185).

„Und genauso wie der Wert einer Wahrnehmungsaussage nicht von der Aktualität, noch nicht einmal von der Möglichkeit der Wahrnehmung abhing, hängt auch der signifikante Wert des *ich* nicht vom Leben des sprechenden Subjekts ab. Ob die Wahrnehmung die Wahrnehmungsaussage begleitet oder nicht, ob das Leben als Selbstgegenwart die Aussage des *ich* begleitet oder nicht, ist für das Funktionieren des Bedeutens vollkommen

---

<sup>104</sup> Einer Nachträglichkeit, die Derrida als *die wahre Entdeckung Freuds* gilt. (Vgl. Bennington/Derrida 1994, 143).

gleichgültig. [...] Die Aussage »ich bin lebendig« wird von meinem Totsein begleitet, und ihre Möglichkeit erfordert die Möglichkeit, dass ich tot bin und umgekehrt.“ (Derrida 2003a, 129).

Dass die Aussage *ich bin lebendig* von meinem Totsein begleitet wird, verweist auf eine unverfügbare Endlichkeit, in die „wir“ über die Schrift immer schon eingeschrieben sind. „Die Verräumlichung als Schrift ist das Abwesend und Unbewusstwerden des Subjekts. [...]. Jedes Graphem ist seinem Wesen nach testamentarisch. Die eigentümliche Anwesenheit des Subjekts der Schrift ist auch die Abwesenheit der Sache oder des Referenten.“ (Derrida 1983, 120f.). Wäre der *Schauer* ein Ableger der Angst vor dem *Tod als Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit* (vgl. Heidegger 1993, 250) oder der *wahren Substanz der Angst, das was nicht täuscht, das Außer-Zweifel* (vgl. Lacan 2010, 101), könnten wir versuchen den *Schauer* als Sonderform der Angst vor dem Tod bzw. der Kastration zu interpretieren.<sup>105</sup> Auch Lacan stellt Angst und Tod nicht in ein einfaches Kausalverhältnis, doch der Zusammenhang, den die Frage nach dem Sinn von *Schauer* hier aufbricht, lässt Zweifel aufkommen, ob tatsächlich „[...] die Angst das ist, was nicht täuscht“ (Ibid. 375) und ob „[...] der Zugriff, den uns die Angst gibt, alleinige und letzte Erfassung und als solche jeder Realität [...]“ sein kann. (Ibid., 420). Denn die Angst, und Lacan bestätigt es durchgehend, bleibt wesentlich an die Stimme gebunden: die Stimme ist das wesentliche Objekt, das die Funktion von *a*<sup>106</sup> erfüllt, die Stimme, und das, was seine Funktion in das Verhältnis des Begehrens zur Angst einbringt. (Vgl. *ibid.*, 318). Lacan spricht nicht etwa von einer Stimme, die an der Erweckung des Seins im Durchgang des Atems des Ewigen teilhat, sondern er führt die Stimme in der Funktion der Wiederholung durch den Ort des Anderen (vgl. *ibid.*, 313), sodass die Angst ein an den Anderen gebundenes Begehren darstellt. (Vgl. *ibid.*, 305). Dabei gilt: „Eine Stimme assimiliert sich folglich nicht, sondern sie verleibt sich ein. Das kann ihr dabei eine Funktion verleihen unsere Leere zu modellieren.“ (Ibid., 347).

„Wenn die Stimme [...] eine Bedeutung hat, so nicht die, in irgend einer räumlichen Leere widerzuhallen. Die einfachste Einmischung der Stimme in das, was man linguistisch ihre pathische Funktion nennt [...], hallt in einer Leere wieder, die die

---

<sup>105</sup> Der *Schauer* wird übrigens, – soweit das hier beurteilt werden kann –, an keiner Stelle in Lacan Werk thematisch.

<sup>106</sup> „[...] das Zeichen des Objekts *a* [...] der Ursache, wodurch das Subjekt sich identifiziert mit seinem Begehren.“ (Lacan 1986f, 147).

Leere des Anderen als solchen ist, das *ex-nihilo* im eigentliche Sinne. [...]. Damit sie bürgt, müssen wir die Stimme als die Alterität dessen einverleiben, was gesagt wird. Genau deswegen [...] erscheint uns, losgelöst von uns, unsere Stimme mit einem fremden Klang. Es gehört zur Struktur des Anderen, eine gewisse Leere zu konstituieren [...]. Vor jeder Prüfung tritt mit dem Signifikanten die Wahrheit in die Welt ein. Allein durch ihre Echos im Realen erweist sie sich, verweist sie sich. Nun hallt aber in dieser Leere die Stimme als abgehoben von den Klangfarben wider, nicht moduliert, sondern artikuliert. Die Stimme, um die es geht, ist die Stimme als imperativische Stimme, die Stimme, insofern sie Gehorsam oder Überzeugung fordert. Sie ist nicht im Verhältnis zur Musik, sondern im Verhältnis zum Sprechen anzusiedeln“ (Ibid., 345f.).

Dazu noch einmal Hegel: „Dieses Sprechen des Äthers mit sich selbst ist seine Realität.“ (Hegel, 1967, 199).

Für Derrida bleibt jedoch ein *Sprechen des Äthers mit sich selbst* ebenso zu hinterfragen wie eine Lacansche *Wahrheit des Signifikanten*, eine *Leere des Anderen als solchen*: „Die *Brisur*<sup>107</sup> markiert, dass es für ein Zeichen, für die Einheit eines Signifikanten und eines Signifikats unmöglich ist, in der Fülle einer Gegenwart und einer absoluten Präsenz zu entstehen. Aus diesem Grund gibt es kein erfülltes gesprochenes Wort, ob man es mit oder gegen die Psychoanalyse wiederherstellen will. Man kann nicht von einer Reduktion oder

---

<sup>107</sup> Die *Brisur* ist ein Wort, „[...] das sowohl die Differenz wie die Artikulation zu Ausdruck bringt.“ (Derrida 1983, 114). *Brisur*: „[...] Zersplitterter, zerbrochener Teil. Cf. Bresche, Bruch, Fraktur, Spalte, Ritze, Bruchstück. – Scharnierartige Verbindung zweier Teile einer Tischler- oder Schlosserarbeit; wie bei einem durchbrochenen Fensterladen. Cf. Gelenk.“ (Ibid., 114).

Wiederherstellung des erfüllten Wortes träumen, das von sich sagt, es sei die Wahrheit, ehe nicht die Frage nach dem Sinn und seinem Ursprung in der Differenz aufgeworfen wurde. Das ist der genaue Ort für die Problematik der *Spur*.“ (Derrida 1983, 122).

Der *Shofar* ist ein rituelles Widderhorn, das an jüdischen Feiertagen in einer vorgeschriebenen Weise erklingt, um periodisch oder historisch den Bund mit Gott zu erneuern. Seine Töne sind von *zutiefst bewegendem und aufwühlendem Charakter* (vgl. Lacan 2010, 306), es „[...] entsteht eine ungewöhnliche Emotion auf den geheimnisvollen Bahnen des eigentlich der Ohrmuschel geltenden Affekts, die in einem wahrlich ungewöhnlichen Grade unweigerlich alle diejenigen berühren, die in ihre Hörweite gelangen.“ (Ibid., 306). Der Ton der *Shofar* scheint „[...] tatsächlich die Stimme Jahwes, die von Gott selbst zu sein.“ (Ibid., 310). Lacan besteht also darauf, dass der Ton des *Shofar* im Verhältnis zum Sprechen anzusiedeln sei. Analog zu Theodor Reik<sup>108</sup> deutet er den Ton als das „Gebrüll Gottes“ (ibid., 312):

„[...] sein Gebrüll als Stier, der erschlagen wird, das sich noch im Ton des *Schofar* vernehmbar macht [...] und dass dies die in den Mythos vom Vätermord<sup>109</sup> eingeschriebene ursprüngliche Tat ist, die den Startpunkt abgibt, für das, dessen Funktion wir folglich in der Ökonomie des Begehrens zu erfassen haben, nämlich, dass man als unmöglich zu übertreten das untersagt, was in seiner grundlegendsten Gestalt das ursprüngliche Begehren bildet. Es ist dennoch sekundär im Verhältnis zu einer Dimension, die [...] das Verhältnis zu diesem wesentlichen Objekt, das die Funktion von *a* erfüllt, die Stimme, und das, was seine Funktion [...] in das Verhältnis des Begehrens zur Angst einbringt. Das ist dabei der Umweg, wodurch die Funktionen Begehren, Objekt und Angst auf allen Etagen bis hin zu Etage des Ursprungs wieder ihren Wert gewinnen werden.“ (Ibid., 318).

---

<sup>108</sup> Theodor Reik (1888-1969) war ein österreichisch-amerikanischer Psychoanalytiker. Bei dem Artikel auf den sich Lacan vermeintlich bezieht, „[...] handelt es sich um den in *Imago* so um den achten Jahrgang herum erschienenen Artikel.“ (Lacan 2010, 305). In *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften VII, 1921, Heft 2, S. 195* findet sich lediglich ein Hinweis auf die Bände 4-7 der *Internationalen Psychoanalytischen Bibliothek*. Die Zeitschrift *Imago* erschien von 1912-1937.

[https://archive.org/stream/Imago\\_1921\\_VII\\_Heft\\_2\\_k#page/n99/model/2up](https://archive.org/stream/Imago_1921_VII_Heft_2_k#page/n99/model/2up); abgerufen am 07.05.2014.

Reik Dr., Theodor: 5. *Das Schofar (Das Widderhorn)*; in: *Probleme der Religionspsychologie. I. Teil: Das Ritual; 178-311; Mit einer Vorrede von Prof. Dr. Sigm. Freud; Internationale Psychoanalytische Bibliothek Nr. 5*; Leipzig und Wien 1919.

<http://www.psyalpha.net/literatur/psychoanalytische-zeitschriften-vollstaendige-inhaltsverzeichnisse/imago>; abgerufen am 07.05.2014.

<sup>109</sup> Vgl. S. 202, Anmerkung 86.

Indem Lacan verspricht über die Stimme unsere Leere zu modellieren, „[...] werden wir ihren Sinn und ihren Ort sehen, indem wir uns in der Topographie der Beziehung zum großen Anderen verorten.“ (Ibid., 312). Entsprechend wird die Stimme von ihrer Ursprungsetage über alle Etagen hinweg zur imperativischen Stimme, insofern sie Gehorsam oder Überzeugung fordert. Der Shofar und die Stimme, die er trägt, können nach Lacan ebenso als Analogien der phallischen Funktion dargestellt werden. (Vgl. *ibid.*, 307).

Der imaginäre Phallus ( $\varphi$ ) steht bei Lacan für das Phantasma eines sprachfreien Zugangs zur Vitalität, für ein wahnhaftes Begehren ohne symbolische Vermittlung. Der symbolische Phallus ( $\Phi$ ) ist dagegen dasjenige, worum das Begehren kreist, weil er die Geschlechterdifferenz markiert und nach Lacan am auffallendsten ist von allem, was man in der Realität antrifft. Er ist *das leere Zentrum von dem aus jedes symbolische Gesetz und die Positivität sprachlicher Ordnung ergeht*. (Vgl. Lacan 1975a). Der symbolische Phallus kann sich nie selbst spiegeln (ist also kein Bild), er kann nicht mit sich selbst identisch sein (ist also kein Begriff) und ist niemals am selben Ort anzutreffen (ist also kein Reales). Er wäre allenfalls als „virtuelle Funktion“ anzusprechen, bei der die Serie „Wort“ und die Serie „Objekt“ konvergieren. Damit ist der *Phallus* Träger der differenziellen Verweisung der Signifikantenkette und kann dies paradoxerweise nur sein, indem er zugleich die Leerstelle der differenziellen Verfehlung zwischen Signifikant und Signifikat markiert, bei der „[...] das Signifizierte (das Signifikat) unaufhörlich unter dem Signifikanten gleitet.“ (Lacan 1975b, 27).

Indem der *Phallus* zugleich die nie erreichbare Bedeutung auf der Ebene des Signifikats markiert, ist er das Zeichen einer unverfügbaren Abwesenheit, gleichbedeutend mit Seinsmangel, -

*manque-à-être* (Lacan 1975b, 48) – und Tod. Als das, was dem Anderen (der Mutter) fehlt, ist der Phallus sowohl im Begehren der Mutter als auch in dem des Kindes immer schon eingeschrieben und markiert somit auch die irreduzible Alterität im Unbewussten bzw. im Begehren: „[...] das Unbewusste, das ist der Diskurs des Anderen.“ (Lacan 1994, 189; 1986c, 14). Wir haben anzunehmen, „[...] dass, Tatsache eines der Sprache ausgelieferten Tieres, das Begehren des Menschen das Begehren des Andern ist.“ (Lacan 1986a, 220). Lacan reformuliert damit einen für die Entwicklung des Begriffs der Alterität folgenreichen Gedanken von Alexandre Kojève: „Die Begierde eines anderen begehren, heißt also letztlich begehren.“ (Kojève 1975, 24). Kojève leitet ihn seinerseits von Hegel ab. (Vgl. Hegel 1970a). In der Spaltung von Signifikant und Signifikat reißt zugleich die Kluft zwischen Anwesenheit und Abwesenheit auf. „Das kommt daher, dass der Signifikant [...] infolge seiner Natur nur das Symbol einer Abwesenheit ist.“ (Lacan 1986c, 23). Als Anwesender steht der *symbolische Phallus* unter der Drohung einer Abwesenheit, als Abwesender erscheint er vor der Folie einer imaginären Anwesenheit. Er ist kein Partialobjekt, kein Phantasma, kein Organ, sondern *Signifikant aller Signifikanten*, Signifikant des Signifikanten-Mangels. Der Phallus ist *also ein Signifikant, der in der Ordnung des Symbolischen dazu bestimmt ist, die Signifikatswirkungen in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen, indem er allen anderen Signifikanten ihre Plätze zuweist.* (Vgl. Lacan 1975a, 126). Gegenüber dem Geschlecht hat er einen vorgängigen Status, vergleichbar der Vorgängigkeit der Sprache gegenüber dem Sprecher. Die Serie des Begehrens und die Serie des Sprechens finden

also im *Phallus* ihren symbolischen Konvergenzpunkt als leeres Zentrum der Struktur, von der aus die komplexen Verhältnisse der symbolischen, imaginären und realen Ordnung geregelt werden bzw. die Elemente ihre Plätze zugewiesen bekommen. (Vgl. Evans 2002). Die entscheidende Bedeutung dieses leeren Zentrums erschließt sich vor allem vor der Annahme: *L' inconscient est structuré comme un langage* – „Das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache.“ (Lacan 1980, 26).

Doch kein Sohn ohne Vater: Derselbe Satz, – „Das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache“ – , findet sich bereits im Aufsatz von Lévi-Strauss *Die Wirksamkeit der Symbole* von 1949. (Lévi-Strauss 1967, 206). Auch die grundlegenden Bedingungen der Struktur sind dort bereits ausgebildet: In der Sprache wie im Unbewussten kommt dieselbe symbolische Funktion zum Ausdruck, die sich in den für beide Serien geltenden Strukturgesetzen realisiert. Das Musterbild solcher Strukturgesetze sind für Lévi-Strauss die von Roman Jakobson entdeckten universalen Lautgesetze. Der Begriff Funktion, so erläutert er in der *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss* (Lévi-Strauss 1974), soll dabei im mathematischen Sinne verstanden werden, nach dem Vorbild der Algebra. Der Ausdruck  $y = f(x)$ , *y ist eine Funktion von x*, meint, dass es zwischen zwei Wertebereichen, dem der x-Werte und dem der y-Werte, eine bestimmte konstante Beziehung gibt. Die symbolische Funktion besteht demnach darin, dass zwischen verschiedenen Wirklichkeitsbereichen, – etwa zwischen den Verwandtschaftsverhältnissen und den Wohnweisen –, eine konstante Relation bestimmter Art herrscht und dass diese Beziehung durch das Symbolische hergestellt wird.

Für Lacan ist jedoch der Phallus nicht das einzige leere Zentrum, von der aus sich die symbolische Struktur konstituiert, sondern jener korrespondiert – nicht immer in kohärenter Weise – mit dem *Namen-des-Vaters* (*nom-du-père*, homophon mit *non-du-père*). Er ist derjenige Signifikant, der ebenso wie der *Phallus*, die Gesetze der symbolischen Ordnung garantiert, aber gleichzeitig der Träger des ödipalen *Nein* ist, das an das Infans ergeht. Es handelt sich dabei um den symbolischen Vater, den strukturellen Platz von dem die Kastrationsdrohung ausgeht, also um eine Funktion, die nicht nur in der Struktur zirkuliert, sondern auch jeden anderen Namen annehmen kann, zum Beispiel denjenigen des *großen Anderen*. Indem das Begehren über das Inzestverbot, das über jedem Subjekt liegt, von der Mutter abgelenkt wird, wird das Subjekt als sprechendes in die symbolische Ordnung eingeführt und im eigentlichen Sinn erst hervorgebracht. Der Phallus bezeichnet die Signifikationswirkungen *in ihrer Gesamtheit*. Der Gesamteffekt der Einwirkung der Sprache auf den Menschen ist die „Umleitung der Bedürfnisse des Menschen.“ (Lacan 1975a, 126). So muss „[...] der Andere als der Ort [verstanden werden], an dem das Ich, das spricht, sich konstituiert.“ (Lacan 1997, 322). Lacan bestätigt also über den *Namen-des-Vaters* ebenso wie über den *phallischen Signifikanten* wie über die *Stimme* und den *Shofar*, „[...] dass das Begehren Mangel sei.“ (Lacan 2010, 247).

„Alle Welt witzelt über Makkaroni, die aus einem Loch bestehen mit irgendwas drum herum, oder über Kanonenrohre. Dass man lacht, ändert nichts an dem, was damit ist – es gibt Identität zwischen der Ausformung des Signifikanten und der Einfüh-



„rung einer Kluft, eines Lochs im Realen.“ (Lacan 1996c, 151).

„Das ist kein Subjekt, sondern ein Loch, der Fehl, ausgehend von dem sich das Subjekt konstituiert. Die Kontur dieses Lochs ist bestimmbar, und sie magnetisiert die ganze Strecke des Umwegs, der von Loch zu Loch führt. Von dem Loch zu sich selbst, und der also eine *zirkuläre* Form hat. Es handelt sich eben um eine geregelte *Zirkulation*, die eine Rückkehr des Umwegs zu dem Loch organisiert. Transzendente Wiederaneignung und Wiederabgleichung, erfüllend einen authentischen Kontrakt.“ (Derrida 1987b, 212).

„Das, in dem es sich findet, wenn es sich findet, nennen wir den Text.“ (Derrida 1987b, 185). Mit diese einleitenden Aussage erinnert Derrida daran, dass *es kein Text-Außerhalb gibt* (vgl. Derrida 1995c, 43), wenn er sich in *Der Facteur der Wahrheit*<sup>110</sup> Lacans Beitrag zum *entwendeten Brief* (vgl. Lacan 1986c) zuwendet. Lacan bestimmt darin den Phallus, das was an seinem Platz fehlt, zum fixen Zentrum, und erklärt so die Kastration zur Figur der Wahrheit. Damit würde auch die Frau als Figur der Kastration zur Figur der Wahrheit. Die Wahrheit Lacans würde sich also an die Stelle der weiblichen Sexualität setzen, und bestünde dann in der Readäquation oder Reappropriation als Wunsch, das Loch zu stopfen. (Vgl. Derrida 1987b, 221). Erinnert sei daran, dass der Phallus Repräsentant des Mangels bzw. der Kastration im Anderen ist, und *also ein Signifikant, der in der Ordnung des Symbolischen dazu bestimmt ist, die Signifikatswirkungen in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen, indem er allen anderen Signifikanten*

---

<sup>110</sup> *Facteur* spielt mit der Polysemie und kann übersetzt werden mit: Faktor, Moment, Briefträger, Postbote.

*ihre Plätze zuweist.* (Vgl. Lacan 1975a, 126). „Etwas fehlt an seinem Platz, doch der Fehl fehlt hier nie.“ (Derrida 1987b, 217). Die Kastration wird also bei Lacan zum Ursprung und zur Heimstatt des Phallus und damit aller Signifikanten. Von diesem Platz des Fehls löst sich der Phallus ab, und damit treten alle Signifikanten in einen literalen Kreislauf ein. Die Rückkehr des Phallus bzw. des Signifikanten bzw. der Letter bzw. des Briefes an diesen Ursprung soll möglich sein durch die *einzigartige, unteilbare, unzerstörbaren Materialität des Signifikanten*, wie Lacan mehrfach versichert. (Vgl. Lacan 1986c, 22f.). Was Lacan in der Idealität des Sinns als Wahrheit ausgibt, verdankt sich jedoch nicht einer „Unteilbarkeit des Signifikanten“, sondern bedarf des Sprechens oder der Phonetisierung. Nicht eine Unteilbarkeit, Unzerstörbarkeit der Materialität des Signifikanten, – als stünde dieser außerhalb der Differenz –, stiftet also die illusorische Identität, sondern jene vollzieht sich über die Aufhebung der Schrift im System des Sprechens. Nur in der Aufhebung der Stimme im Sich-selbst-Vernehmen kann der Signifikant, die Letter, der Phallus, der Brief von Stufe zu Stufe durch alle *Steppunkte* (vgl. Derrida 1987b, 244f.) hindurch an seinen Ausgangspunkt zurückkommen, sich also der Kreis schließen. Diese Integrität kann nur über die Idealität eines Sinns in der Einheit des Sprechens gestiftet werden, also in der Stimme, welche in der Präsenz die Einheit des Signifikanten mit dem Signifikat garantiert. *Der Phallus, als Signifikant aller Signifikanten ist also auch das Signifikat aller Signifikate, der die Unteilbarkeit der Letter garantiert.* (Vgl. *ibid.*, 245). Die Materialität des Briefes usw. in seiner Unteilbarkeit bleibt also für diese *beschränkte Ökonomie* (vgl. Derrida 1976a) unver-

zichtbar. Der Phallus bleibt, dank der Kastration, in dieser transzendentalen Topologie mit ihrer problematischen Trennung von Symbolischem und Imaginärem stets an seinem fixen Platz: Dabei wird *das Eigene der Zutrag des Fehls zu sich selber, zu einer Stelle des eigenen Körpers*. (Vgl. *ibid.*, 242). Der Signifikant darf sich bei Lacan nicht teilen, weil er nicht dem Prozess der *irreduziblen Zerstückelung, Verlagerung, Verdopplung, Disseminierung und Substitution* ausgesetzt sein soll, den Derrida mit der Iterabilität beschreibt. „Es ist in letzter Instanz der Effekt des lebendigen und präsenten Sprechens, – das präsente Sprechen als *wahres* und *volles* Sprechen (vgl. (Derrida 1987b, 254; Lacan 1986b) – der die unzerstörbare und unvergessliche Singularität des Phallus, des Signifikanten, der Letter und des Briefes garantiert, eines Signifikanten, der sich niemals teilt, verirrt, verliert. *Das Subjekt ist sehr gespalten, aber der Phallus teilt sich nie*. In dieser „Unersetzlichkeit schließt er als die Bedrohung und die unbeherrschbare Angst, alle Trugbilder von Doppel aus.“ (Derrida 1987b, 245). Indem die Sprache sich selbst vernimmt, wie es Lacan will, *vernimmt sie sich sagen, was sie nicht vernehmen kann*. Denn das Spiel der Differenzen (in der *différance*) ist selbst stumm. (Vgl. Derrida 1988b, 33). Und indem sich die Lacansche Wahrheit als Fiktion erweist – „Die Fiktion manifestiert die Wahrheit: die Manifestation, die sich veranschaulicht, indem sie sich entzieht.“ (Derrida 1987b, 247) –, bestätigt sich die Irreduzibilität der Iterabilität, bzw. „[...] dass die Spur sich nur in ihrer eigenen Auslöschung ereignet.“ (Bennington/Derrida 1994, 84).<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Indem sich das *vel der Alienation* von Lacan auf den Mangel als leeres Zentrum stützt, zeugt es sogar noch in seiner Negativität von der Abkunft von Hegels Dialektik von Herr und Knecht: „[...] den Mangel in sich der das Subjekt spaltete, ehe es sich noch erleben konnte. Lacan beschreibt diese Unabschließbarkeit des Subjekts mit

„Sie [die *différance*] gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin. Niemandem. Indem sie sich zurückhält und nie exponiert, übersteigt sie genau in diesem Punkt und geregelterweise die Ebene der Wahrheit, ohne sich indessen, wie etwas, wie ein mysteriöses Seiendes, im Dunkel eines Nicht-Wissens oder in einem Loch zu verbergen, dessen Ränder bestimmbar wären (zum Beispiel in einer Topologie der Kastration). In jeder Exposition wäre sie dazu exponiert, als Verschwinden zu verschwinden. Sie liefe Gefahr: zu erscheinen: zu verschwinden.“ (Derrida 1988d, 34).

„Nein, der von der Linguistik und der Psychoanalyse erwartete Durchbruch gelingt Lacan nicht. Was er von Saussure übernimmt wird weiterhin nachhaltig von einem Phonologismus beherrscht, seine »erfüllte Rede« verbleibt in den Grenzen einer metaphysischen Bestimmung der Präsenz und der Wahrheit, was er als »Rückkehr zu Freud« bezeichnet, ist zugleich eine zur Hegelschen Phänomenologie des Bewusstseins [...]; und seine Privilegierung des Signifikanten in der Bestimmung des Sinns und des Psychischen belässt es nicht allein bei einer schlichten Umkehrung der metaphysischen Oppositionen, sondern führt überdies einen transzendentalen Signifikanten (den Phallus) ein, der sich problemlos mit dem traditionellen Phallogentrismus verträgt.“ (Bennington/Derrida 1994, 144f.).

Wenn aber *die Wahrheit* in der Idealität des Sinns, wie das Beispiel Lacan zeigt, *nichts anderes ist als eine Fiktion* (vgl. Bennington/Derrida 1994, 78), müssen dann nicht alle hier behandelten

---

dem „vel“ der Alienation, einem „weder-noch“, bei dem das jeweils Andere beim Erhalt des Einen notwendigerweise verloren geht, damit sogar dies Eine noch einschränkend affiziert.“ (Warsitz 1983, 53; vgl. Lacan 1980, 221ff.).

Theoreme, – von Fechner, Otto, Lorenz, Klages, Hegel oder Adorno –, unter einem solchen Vorbehalt stehen? Gerade dann, wenn die Metapher/das Phänomen *Schauer* mit ihren/seinen Effekten des Schreckens, des gespenstischen Doubles, der Unheimlichkeit, mit ihren/seinen Ambivalenzen, Paradoxien, Antinomien und Aporien zur Verstellung, Abweichung, Täuschung prädestiniert ist. Wenn schon das alltäglichste „schauderhaft!“ geradezu ein Synonym zur Vermeidung von Schauder wird. Wenn die „Gänsehaut“ in gewisser Weise sogar apotropäische Züge annimmt.

Ein psychisch-akustisch-pneumatischer Apparat, in dem der *Schauer* einen Platz finden könnte, lässt sich also weder in einer phänomenalen Positivität noch in einer strukturalen Topologie der Kastration konstruieren. Im Gegenteil, der *Fehl, der nie fehlt*, kontrolliert, schließt aus: „Was sich so kontrolliert findet, ist die *Unheimlichkeit* und die beängstigende Bestürzung, die ohne Hoffnung auf Wiederaneignung, Abschluss oder Wahrheit, die Rücksendung von Trugbild zu Trugbild, von Double zu Double hervorrufen können.“ (Derrida 1987b, 239). Doch wie soll der Ausschluss der Unheimlichkeit, des Doubles, der frei flottierenden, der unbeherrschbaren Angst (vgl. Derrida 1987b, 239) im Sinne des *Schauers* rekapitalisiert werden, „[...] wenn es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt“ (Derrida 1983, 114), wenn *die phänomenale Form der Welt selbst gespenstig ist?* (Vgl. Derrida 2004a, 185). Vielleicht als Schatten eines Doubles?

Weil *différance* und *Iterabilität* keine Begriffe im üblichen Sinn sein können (vgl. Derrida 2004c, 123), können sie weder aufeinander reduziert noch logisch eindeutig voneinander getrennt werden. Der *Schauer* müsste im Sinne der *différance* in der Differenz zu allen anderen Signifikanten eines Systems, das *Text* oder *Schrift* genannt wird und kein Außen mehr kennt, hervorgebracht, und in der Differenzialität dieser Differenzen, bzw. in der ursprünglichen/ursprungslosen *différance*, der differierenden/aufschiebenden Bewegung, zum Anderen im Selben werden, und gleichzeitig

in der lebendigen/toten Spur bzw. Ur-Spur mit allen anderen Signifikanten in Verbindung treten können, seien sie anwesend oder abwesend. Entsprechend müsste der *Schauer* in der Iterabilität, die seine ideale Identität im Signifikat stiftet und im selben Zug zersetzt, die Wiederholung mit der Andersheit verbinden und sich als Abweichung Täuschung oder Zitat in jeden anderen Kontext versetzen lassen. Man wird aber nicht einfach die *différance* dem Signifikanten und die Iterabilität dem Signifikat zuordnen können, wenn man berücksichtigt, dass jedes Signifikat letztlich wieder der Bewegung der Signifikanten anheimfällt. (Vgl. Derrida 1983, 17). Dieser etwas schematische Versuch einer Gegenüberstellung muss seinerseits den Effekten derselben Asymmetrie unterliegen, bei der ein „Gedanke“ niemals mit sich selbst identisch werden kann, und steht im übrigen unter dem Vorbehalt gegenüber metaphysischen Oppositionen.

Doch das Subjekt, das in der *différance*/Iterabilität nicht einfach durchquert wird, sondern dessen Subjektivität gerade in der Verräumlichung der Schrift im Verhältnis zu seinem eigenen Tod begründet wird, – der eigene Tod, der dennoch für das Funktionieren der *différance*/Iterabilität äußerlich bleibt –, will sich die in der Wiederholung hervorgebrachte Idealität des Sinns, die vermeintlich nur in einer Präsenz gestiftet sein kann, – die jedoch niemals anwesend sein konnte –, umgehend als „verlorene“ wieder aneignen. Weil es wähnt, sie im Logos, als der Aufhebung des Sichselbst-in-der-Stimme-Vernehmens gestiftet, bzw. sie nur vorübergehend an das geschriebene Zeichen delegiert zu haben. Damit zeichnet sich aber die nächste Wiederholung, die nächste Supple-

mentierung des Sich-selbst-Fehlens der Präsenz ab, die wiederum nichts anderes sein kann als das Andere im Selben, der *Schauer*, eingeschrieben in immer wieder neue Kontexte bzw. in die Metonymien einer endlosen Signifikantenkette. Kontexte oder Signifikantenketten müssen im übrigen unabschließbar sein, wenn man Sprache und Welt nicht als durch einen Abgrund voneinander geschiedene Reiche auffassen will.

Liest man *différance*/Iterabilität unter den Bedingungen einer Ökonomie des Begehrens, finden sich Parallelen zur Konstruktion des Objekts *a*, der verlorenen, unmöglichen Objekt-Ursache des Begehrens von Lacan. Man könnte danach den *Schauer* als Metapher für das unmögliche Begehren nach Präsenz, Wahrheit und Eigentlichkeit des Affekts beschreiben, - und ihn damit unter die Aporien einer Metaphorizität stellen. Iterabilität, *différance*, Entzug der Metapher: Was als Beliebigkeit der Methodik betrachtet werden könnte, hat seine Konsequenz darin, dass es in der Dekonstruktion kein Zentrum mehr gibt, - und sei es ein Loch -, von dem aus die Ränder zu bestimmen wären. (Vgl. Derrida 2004c, 114). „Das Begehren ist [...] keine Logik der Opposition oder des Mangels.“ (Bennington/Derrida 1994, 150).

Allerdings verdeutlicht ein solcher Vergleich die Dringlichkeit, mit der eine Aneignung bzw. Wiederaneignung des *Schauers* hin und wieder betrieben wird. Als dulde das Begehren keinen Aufschub. Doch es ist gerade der Aufschub, der Umweg der *différance*, der das Verhältnis der Lust zur Realität instauriert: indem er die gefährliche Besetzung die bedrohliche Verausgabung oder Präsenz aufschiebt. Der Tod steht so im Dienst ei-

nes Lebens, das sich vor dem Tod nur durch die *Ökonomie des Todes*, den Aufschub schützen kann. Nur indem das Leben nicht als Präsenz, sondern als Bahnung (Freud) bzw. Spur gedacht wird, kann man sagen, das Leben sei der Tod; die Wiederholung und das *Jenseits des Lustprinzips* seien gleichursprünglich mit dem, was sie überschreiten. (Vgl. Derrida 2004f, 310f.). Eine *différance* im Sinne der allgemeinen Ökonomie, bei der das Setzen der reinen Gegenwart, ohne Verlust, mit derjenigen des absoluten Verlusts, des Todes, verschmilzt, kann also nicht wieder auf ihre Kosten kommen. (Vgl. Derrida 2004c, 136). Heißt das, dass der *Schauer* sich letztlich nicht amortisieren lässt? Die Spur, die zugleich gezeichnete und ausgelöschte, lebendige und tote Spur, die davon lebt, dass sie auch in ihrer bewahrten Inschrift das Leben vortäuscht, verliert sich unwiederbringlich in Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit. Dennoch wird ihr Verlust selbst geborgen, bewahrt, gewahrt, verzögert: in der Schrift bzw. im Text, in Gestalt des Anwesens. Die Spur bewahrt also das Merkmal des Verlorenen oder Zurückbehaltenen, des beiseite Gelegten. (Vgl. *ibid.*, 142f).

Man wird diese Bewegungen nicht mehr mit Hilfe einer Apparatemetapher darstellen können, wie es zum Beispiel Freud versucht. (Vgl. Derrida 1976c). Es kann keinen Apparat geben mit Hilfe dessen der *Schauer* darstellbar wäre, sei es ein optischer, psychoakustischer oder pneumatischer, – auch kein Schriftapparat. Derrida schlägt eine *tintenlose Schrift*, vor, bei der über eine unentwegt arbeitende Metonymie unablässig Apparatemetaphern durch Apparatemetaphern, Spuren durch Spuren ersetzt werden. (Vgl. *ibid.*, 348).



Eine Schrift, deren Funktionieren wesentlich auf der Iterabilität beruht. Nur die Iterabilität ermöglicht es, Herstellung und Wiederherstellung des Kontakts zwischen allen Schichten der psychischen Arbeit in der Unterbrechung des Kontakts zu denken. (Vgl. *ibid.*, 342). Nur die Iterabilität kann die transzendente Differenz zwischen Ursprung der Welt und In-der-Welt-Sein auslöschen: indem sie sie erzeugt (Vgl. *ibid.*, 324), - „[...] und alles Folgende kann als Ausbeutung dieser Logik verknüpft werden, [...]“ (Derrida 2004b, 80). Nur über die Iterabilität lässt sich das, was sich im *lebendigen und toten* Spuren verliert, an anderer Stelle in der Schrift lesen. Dort, wo man es nicht erwartet. Zum Beispiel vom Rücken ausgehend, von hinten: „Schreibe und sende, diktiert die Stimme, die von hinten gekommen ist, hinter dem Rücken des Johannes, wie eine Posaune [...]“ (Derrida 1985, 68). „[...] eine Posaune, wie ein Widderhorn.“ (*Ibid.*, 73).

Der *Schauder* hätte also eine gewisse Ähnlichkeit mit der Figur des *Symptoms als Wiederkehr des Verdrängten* (Vgl. Freud 2000q, 572). Derrida unterstellt dabei allerdings Freud eine „[...] dem Gegenstand selbst unangemessene Begrifflichkeit.“ (Derrida 1976c, 324). In Bezug auf den *Schauder* ist es nicht anders, denn es wird nicht nachträglich ein Datum repräsentiert, das als solches nie hat stattfinden können, sondern es wird - ebenso in der Nachträglichkeit - eine Präsenz supplementiert, die als solche niemals gegenwärtig war. Das heißt, es bleibt offen, ob die Dinge dabei eine üble Wendung genommen haben oder nicht. Nur so lässt sich im übrigen die spezifische „Ambivalenz“ des *Schauders* erklären. Denn ob der *Schau(d)er* als „wohliger Schauer. Das ist ein

schönes Gefühl. Das kribbelt überall<sup>112</sup> beschrieben wird oder als äußerst unangenehme Reaktion auf das Quietschen der Kreide auf der Tafel, man würde „Schau(d)er“ in jedem Fall als adäquate Bezeichnung akzeptieren. Es würde auch erklären, warum es im Sprachgebrauch unerheblich ist, ob die Ausdrücke „dabei bekomme ich einen Schauder“ oder „das ist schauderhaft“ mit einem „tatsächlichen“ Schauder einhergehen, oder ob solches Reden eher einen „tatsächlichen“ *Schauder* verhindern soll. Denn die Iterabilität zerstreut in der Differenz die Differenz zwischen „Wahrheit“ und „Täuschung“. Der Schauder als Simulakrum einer „verlorenen“ Präsenz würde auch verständlich machen, wieso niemand die buchstäbliche Einlösung eines *Gänsehaut-pur-Versprechens* erwartet. Wenn der *Schauder* also das Simulakrum oder das Supplement einer als verloren geglaubten Präsenz wäre, in der zudem das Begehren repräsentiert ist – „die Präsenz wird von Rousseau durchgängig als Genuss bestimmt“ (Derrida 1983, 481) –, würde auch deutlich, warum er zugleich erschreckt wie entzückt: Die Iterabilität würde ihn hinter dem Rücken/am Rücken in der *différance* von Lust als unterschiedene/aufgeschobene Unlust, von Unlust als unterschiedene/aufgeschobene Lust, von das Andere im Selben, von das Leben-der-Tod schreiben, – mit allen grauen- und wonnevollen Konsequenzen. Freudentränen etwa.

Und wieso könnte der Schauder ansteckend sein, sich sozusagen durch die Luft oder den Äther ausbreiten, – eine Frage, die doch viele Interpreten der aristotelischen *katharsis* zur Verzweiflung getrieben hat? (Vgl. Luserke 1991). Wir haben den Text nie verlassen, wenn man sich erinnert.

---

<sup>112</sup> Vgl. den Beitrag zur *Piloerection*, S. 27-56 in dieser Arbeit.

Doch trotz aller Kohärenzen muss man vorsichtig bleiben, wenn man das Spezifikum des *Schauers* als *Supplement oder Simulakrum einer „verlorenen“ Präsenz* bezeichnet. Denn einerseits ist die Supplementarität ubiquitär, wie Derrida am Beispiel von Rousseau nachweist (vgl. Derrida 1983), sie kann also nicht das Spezifikum des Schauers sein. Andererseits gibt es zwar *keine Reinheit der lebendigen Präsenz* (vgl. Derrida 1976c, 324), weil es aber auch kein *absolutes Verankerungszentrum gibt* (Derrida 2004b, 89), kann man eine solche Reinheit nicht zum leeren Zentrum im Sinne von Lacan erklären. „Man kann das Zentrum nicht bestimmen und die Totalisierung nicht ausschöpfen, weil das Zeichen, welches das Zentrum ersetzt, es *supplementiert*, in seiner Abwesenheit seinen Platz hält, – weil dieses Zeichen sich als *Supplement* noch hinzufügt. Die Bewegung des Bezeichnens fügt etwas hinzu, so dass immer ein Mehr vorhanden ist; diese Zutat aber bleibt flottierend, weil sie die Funktion der Stellvertretung, der Supplementierung eines Mangels auf Seiten des Signifikats erfüllt.“ (Derrida 1976b, 437).

Die Supplementarität weist gewissen Parallelen auf zum *Entzug der Metapher* (vgl. Derrida 1998b): Vom *Schauder* als Metapher kann als Stilfigur oder Sprachverfahren nur in der Art von Analogie, Wiederholung oder Rückkehr die Rede sein. Dabei wird die initiale Verschiebung, das heißt jene, welche den Affekt angemessen ausdrücken soll, durchschritten. Es ist aber der Repräsentant des Affekts, nicht der *Schauder* selbst, der das Wort „Schauder“ angemessen ausdrückt. Genau genommen ist es sogar eher die Vorstellung, welche der Affekt uns präsentiert. Die Vorstellung *Schauder* ist also zugleich das eigentliche

Zeichen des Repräsentanten des Affekts und das metaphorische Zeichen des Affekts (*Schauer*). Es ist also nur indirekt im Hinblick auf den Affekt: es ist Zeichen von Zeichen, es drückt die Emotion nur mittels anderer Zeichen, mittels des Repräsentanten des *Schauers*, das heißt aber mittels *falscher* Zeichen aus. Dass aber der Affekt eigentlich nur als Repräsentant einer falschen Repräsentation repräsentiert wird (vgl. Derrida 1983, 474), verlangt umgehend nach einer weiteren Supplementierung.

Bedeutet dies nun, dass die Vorstellung vom *Schauer* als Supplement einer „verlorenen“ Präsenz hinfällig wird? „Das Supplement tritt an die Stelle eines Mangels, eines Nicht-Signifikats oder nicht-Repräsentierten, einer Nicht-Präsenz. Vor ihm gibt es keine Gegenwart, nur es selbst, das heißt ein weiteres Supplement geht ihm voraus. Das Supplement ist immer das Supplement eines Supplements. Will man vom *Supplement zur Quelle* sich zurückbegeben, dann nur unter der Voraussetzung der Erkenntnis, dass es ein *Supplement* zur Quelle gibt.“ (Ibid., 521).

Auch wenn man die Schrift als das Gewebe von Spuren als Ursprung der Erfahrung der Zeit und des Raumes betrachten muss, muss die Differenz zwischen Raum und Zeit artikuliert werden können, damit so etwas wie eine Einheit der Erfahrung in einem „gleichen“ Gelebten und einem „gleichen“ Leib erscheinen kann. Eine graphische, visuelle, taktile, räumliche Kette muss sich einer gesprochenen, lautlichen zeitlichen Kette angleichen können. Es muss also einen psychischen Eindruck geben, der sich mit der ursprünglichen Möglichkeit der Artikulation verknüpft. Doch auch eine solche Artikulation ist Differenz, die unerhörte Differenz zwischen dem Erscheinenden und dem Erscheinen (der „Welt“ und dem „Erlebten“) als Bedingung für alle anderen Differenzen, selbst schon Spur und älter als das ganze physiologische Problem der Natur, das ganze metaphysische Problem des Sinns. (Vgl. Derrida 1983, 113f.). Dass dieser psychische Eindruck nicht weiter zurückführbar ist, verleiht dem gesprochenen Wort eine ursprüngliche Passivi-

tät. Damit bestätigt sich jedoch die Unmöglichkeit des gesprochenen Wortes bzw. der Stimme von sich aus eine ursprüngliche Präsenz unumschränkt aus sich hervorbringen oder wiederherstellen zu können. (Vgl. *ibid.*, 116). Letztlich wird die Vorgängigkeit der Spur, als der Differenz, in der das Erscheinen und die Bedeutung ihren Anfang nehmen (vgl. *ibid.*, 114), bereits von Saussure unterstellt:

„Im Lateinischen bedeutet *articulus* »Glieder, Teil, Unterabteilung einer Folge von Dingen«; bei der menschlichen Rede kann die Artikulation bezeichnen entweder die Einteilung der gesprochenen Reihe der Silben oder die Einteilung der Vorstellungsreihe in Vorstellungseinheiten; das ist es, was man auf deutsch gegliederte Sprache [...] nennt. Indem man sich an diese zweite Definition hält, könnte man sagen, dass es nicht die gesprochene Rede ist, was dem Menschen natürlich ist, sondern die Fähigkeit, eine Sprache zu schaffen, d. h. ein System unterschiedlicher Zeichen, die unterschiedlichen Vorstellungen entsprechen.“ (Saussure 2001, 12).

Wenn aber die differente Spur als Artikulation des Lebendigen am Nicht-Lebendigen schlechthin, als Ursprung aller Wiederholungen und der Idealität so wenig reell wie ideell, intelligibel wie sinnlich ist, so wenig transparente Bedeutung wie opake Energie ist, dass kein Begriff der Metaphysik sie beschreiben kann, und *a fortiori* der Unterscheidung zwischen den Sinnesorganen, dem Laut und dem Licht vorgängig ist, wie sollte sie noch eine „natürliche“ Hierarchie zwischen akustischem und visuellem bzw. graphischem Eindruck stiften können? Etwa zwischen dem Hören von Musik und dem Auftreten von *Gänsehaut*? Wenn also mit anderen Worten die Differenz zwischen den erfüllten Einheiten der Stimme stumm bleibt und diejenige zwischen den erfüllten Einheiten der Inschrift unsichtbar? (Vgl. Derrida 1983, 114).

„Subjekt, Person, Geschlecht, Begehren (ich denke eher an eine reine differenzielle Schwingung, ohne Träger, unerträglich). Bald ist das Ende da, es droht, das bedeutet der Ton. Ich sehe es, ich weiß es, ich sage es Dir, jetzt weißt Du es, komm.“ (Derrida 1985, 65).

Wenn Derrida etwas in Parenthese setzt, ist es häufig so, dass er beiläufig Wichtiges einstreut oder Bedrohliches eingrenzt (in diesem Fall beides). Wenn er in *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie* (Derrida, 1985) den Ton thematisiert, kann es sich, nach allem, was wir bisher wissen, weder um ein Erzittern im Sinne von Hegel, Otto, Adorno handeln, noch um einen Ton, der in einer Stimme oder Inschrift *vernehmbar* wäre. Eine *reine diffe-*

*renzielle Schwingung ohne Träger* kann nur ein anderer Name sein für die *différance*. Das Unerträgliche an der *différance* ist *letzten Endes* die Unentscheidbarkeit von Präsenz und Absenz. Denn, da jeder Ausdruck auch in Abwesenheit seines Gegenstandes funktioniert, muss auch ein „Ich“ nach meinem Tod verständlich bleiben, überlebt mich die Schrift. Die *Unerträglichkeit* dieser *differenzielle Schwingung ohne Träger* ist also diejenige von *das Leben der Tod*, und damit die Unerträglichkeit meiner Endlichkeit, in die ich eingeschrieben bin. Die *Apokalypse, die Verkündigung einer schrecklichen Katastrophe, eine Kontemplation oder die Offenbarung einer endgültigen Wahrheit* wird für Derrida auf diese Weise zur transzendentalen Bedingung jeden Diskurses, jeder Markierung oder Spur. (Vgl. Derrida 1985, 72). Indem er der Stimme, dem Ton nachgeht, ohne sie/ihn zu diskriminieren, – man erinnert sich *a* das *a* der *différance* und seine weitreichenden Konsequenzen –, untersucht Derrida mit Kant, Benjamin, Heidegger, Nietzsche und der *Apokalypse des Johannes* die Bedingungen der Gabe, des Ereignisses, der Übersetzung, des „Jenseits“ sowie der Alterität. Denn die *Sprache der Schrift ist jene gegebene Spur, die immer vom anderen kommt, selbst dann wenn es niemand ist.* (Vgl. *ibid.*, 11). Die Spur kommt deshalb immer vom anderen, weil sie sich der Teilung, Verdopplung, Aufschiebung, Veränderung, Dissemination in der Schrift verdankt, wie Derrida über die Iterabilität, die *différance*, die Metapher, das Supplement usw. immer wieder darstellt, und weil diese allgemeine Verweisungsstruktur unabschließbar ist, auf kein *Letztendlich* verweist, sondern immer nur auf ein anderes Kommendes. Indem Derrida über einen möglichen Ort reflektiert, von dem sich ein „Komm“ dieses Kommenden aussenden könnte, thematisiert und dekonstruiert er zugleich die Metaphysik der Onto-Theo-Eschatologie:

„»Komm« ist [...] ableitbar [...], aber nur vom anderen, d. h. von nichts, das einen Ursprung oder eine verifizierbare, entscheidbare, vorstellbare, aneigenbare Identität hätte, von nichts, das nicht wieder ableitbar und uferlos erreichbar wäre.“ (*ibid.*, 87).

Am Beispiel von Kant zeigt Derrida dabei auf, dass auch eine aufklärerische Grenzziehung gegenüber dem apokalyptischen Diskurs ihrerseits nur eine neue Welle eschatologischer Diskurse in der Philosophie entfesselt. Womit übrigens auch der *Schauer* und alle Diskurse, die sich auf ihn berufen, ob sie ihn in das *numinose Heilige*, die *Reinigung von Affekten*, die *naturgegebene Aggression*, das *unverdinglichte Bewusstsein*, die *Trennungsruf-Hypothese*, das *mathematische oder dynamische Erhabene*, den *Atem Gottes* oder die *Feldschlacht*, den *Eros* und die *Magie* einschreiben wollen, fortan unter den Vorbehalt einer Apokalypse ohne Apokalypse fallen:

„[...] genau genommen kündigt sich hier – Versprechen oder Drohung – eine Apokalypse ohne Apokalypse an, eine Apokalypse ohne Vision, ohne Wahrheit, ohne Offenbarung, d. h. *Sendungen* [...], Adressen ohne Botschaft und ohne Bestimmungsort, ohne entscheidbare Absender oder Empfänger, ohne jüngstes Gericht, ohne eine andere Eschatologie als den Ton des »Komm«, seine *différance* selbst, eine Apokalypse jenseits von Gut und Böse. »Komm« kündigt nicht diese oder jene Apokalypse an: In ihm hallt bereits ein gewisser Ton wider, es ist an sich selbst die Apokalypse der Apokalypse. Komm ist apokalyptisch. [...]. Es gibt keine Chance mehr – außer dem Zufall – für ein Denken des Guten und des Bösen, dessen Verkündigung käme, sich neu zu sammeln, um sich in einem Offenbarungsgerede wiederzufinden; keine Chance mehr – außer per Zufall, dem Einzigartigen, dem Zufall selbst – für eine Sammlung der Wahrheit, ein *legein* der *aletheia*, die nicht mehr eine legendäre Enthüllung wäre: und auch keine Chance mehr für ein solches Sammeln der Gabe, der Sendung, des Geschicks [...] für die Bestimmung eines »Komm«, dessen Versprechen zumindest durch sein eigenes Ereignis zugesichert wäre.“ (Ibid., 87f.).

Wäre dies nun das *Ende der Metaphysik*, die *große Beliebigkeit*, die *Furie des Verschwindens* oder die *Strafe des Untergangs*? Nicht ganz: „Es ist eher eine gewisse emanzipatorische und messianische Affirmation, eine bestimmte Erfahrung des Versprechens, die man von jeglicher Dogmatik und sogar von jeder metaphysisch-religiösen Bestimmung, von jedem Messianismus zu befreien versuchen kann.“ (Derrida 2004, 72; 1997a, 130).

Und dennoch können stets auch gewisse Zweifel bleiben: Wie ist die *Ökonomie des Todes* genau zu verstehen, die paradoxerweise die Subjektivität hervorbringt? Ist der Begriff der *Schrift* bzw. derjenige des *allgemeinen Textes* tatsächlich so entscheidend? Wie ist Entstehung, Markierung und Re-Markierung der Spur zu erklären? Gibt es eine Technik des Auf-Spürens in der Schrift, eine Art „gleichschwebende Aufmerksamkeit“ (Freud 2000r, 171) in der Dekonstruktion? Verbirgt sich in der Bezeichnung „tatsächlicher Schauder“ ein „Rest“, der bisher „übersehen“ wurde? *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls* (Derrida 2003a) zählt neben der *Grammatologie* (Derrida 1983) und den Beiträgen, die in *Die Schrift und die Differenz* (Derrida 1976a-h) zusammengefasst sind, zu den Schriften, die man als grundlegend für die Dekonstruktion auffassen kann. Für Derrida liegt ein gewisser Anfang in der *Idealität des literarischen Gegenstandes* (Vgl. Bennington/Derrida 1994, 31), vor allem aber in der Auseinandersetzung mit Husserl:

1. Bei der Bestimmung idealer und objektiver Gegenstände muss für Husserl der Gegenstand im Medium universaler Bedeutung unendlich wiederholbar sein und dennoch derselbe bleiben, – unabhängig vom *hic et nunc* der Geschehnisse und Akte der ihn meinenden empirischen Subjektivität. (Vgl. Derrida 2003a, 102).
2. Da in der phänomenologischen Innerlichkeit Sich-hören und Sich-sehen radikal verschiedene Arten einer Selbstbeziehung sind (vgl. *ibid.*, 104), braucht es ein Medium, das sowohl die Gegenwärtigkeit des Gegenstandes im Angesicht der Anschauung, als auch die Selbstgegenwart, die absolute Nähe der Akte zu sich selbst, wahrt. (Vgl. *ibid.*, 103).
3. Die Stimme ist das einzige Medium dafür, weil meine Worte mich scheinbar nicht verlassen, nicht aus meinem Atem herausfallen, weil sie nicht aufhören zu mir zu gehören, mir ohne „Beiwert“ zur Verfügung zu stehen. (Vgl. *ibid.*, 103). Die Stimme, indem sie sich in reiner Selbstaffektion hervorbringt, stößt bei der Aussendung in der Welt auf kein Hindernis und bietet so die Möglichkeit für das, was man *Subjektivität, Für-sich* nennt. Denn sie setzt in ihrer Tiefe die Einheit des Lautes (der in der Welt ist) und der *phoné* (im phänomenologischen Sinn) voraus. Die Stimme ist also die einzige Instanz, die der Unterscheidung von Innerweltlichkeit und Transzendentalität entgeht, – und sie im selben Zug möglich macht. (Vgl. *ibid.*, 108).
4. Der durch meinen Atem und die Absicht zur Signifikation „beseelte“ Signifikant (in Husserls Sprache der durch die Bedeutungsintention beseelte *Ausdruck*) ist mir absolut nahe. Der lebendige Akt, der Leben spendende Akt, die Lebendigkeit, die den Körper des Signifikanten „beseelt“ und ihn in einen bedeutenden Ausdruck verwandelt, die Seele der Sprache, scheint sich nicht von sich selbst, von ihrer Selbstgegenwart zu trennen. Sie geht nicht das Wagnis des Todes im Körper eines der Welt und der Sichtbarkeit des Raumes überlassenen Signifikanten ein. Sobald ich mich jedoch berühre oder sehe, – etwa die aufgestellten Härchen der *Gänsehaut* auf meinem Unterarm –, ist das Nicht-Eigene bereits in das Feld dieser Selbstaffektion eingetreten, die Oberfläche meines Körpers muss sich der Äußerlichkeit der Welt aussetzen. (Vgl. *ibid.*, 105).
5. Die Stimme ist deshalb Bewusstsein, weil sie zwei Ursprünge der reinen Selbstaffektion in Beziehung setzt: Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes und die Gegenwärtigkeit der Gegenwart. Dabei wird die Gegenständlichkeit in der Gegenwart von einer Innerlichkeit, einer Nähe zu sich bestimmt, die kein einfaches Drinnen, sondern die innerste Möglichkeit auf ein Dort und ein Draußen überhaupt ist, und so die Philosophie als das Reich des *ti esti* hervorbringt. Auch im *ein-samen Seelenleben*. Indem in der Stimme die Unmittelbarkeit des sich selbst im Sprechen-hören und von anderen Gehört-werden in der Form wiederholt wird, – ich es hervorgebracht habe –, ist sie das Sein bei sich in der Form der Universalität als Mit-Wissenschaft. In der reinen Selbstaffektion der Stimme, die die Bedeutung scheinbar ohne Hilfe einer Äußerlichkeit reproduziert, gibt



sich das Phonem als die beherrschende Idealität des Phänomens (vgl. *ibid.*, 106), – und als Phänomen einer grenzenlosen Herrschaft über den Signifikanten. Der Signifikant würde also durch die absolute Nähe zum Signifikat vollkommen durchsichtig.<sup>113</sup> (Vgl. *ibid.*, 109). „[...] In der Geschlossenheit dieser Erfahrung wird das Wort als elementare und unzerlegbare Einheit des Signifikats und der Stimme, des Begriffs und einer transparenten Ausdruckssubstanz erlebt.“ (Derrida 1983, 39). Diese Einheit garantiert die Idee der Wahrheit, die damit letztlich darauf basiert, dass der Signifikant im Sich-selbst-Vernehmen in der Stimme suspendiert wird.

6. Diese Nähe der Stimme zu sich selbst wird jedoch durchbrochen, sobald ich, anstatt mich zu hören, mir dabei zusehe, wie ich schreibe oder durch Gesten bedeute. (Vgl. Derrida 2003a, 109). Diese Differenz wird vom *allgemeinen Text* bzw. der *Schrift* aufgenommen. Das, was in der Operation der Stimme, im Sich-Fehlen oder -Verfehlen der Präsenz, Spur der Abwesenheit der Präsenz oder Supplement wird, kann nur in einem Text, bei dem es kein Text-Äußeres gibt, *aufgespürt* werden. (Auf diese Weise erklärt sich u. a. der besondere Stellenwert des *allgemeinen Textes* in der Dekonstruktion).

7. Diese Selbstaffektion als Operation der Stimme setzt voraus, dass eine reine Differenz die Selbstgegenwart teilt, in das, was die Idealität des Sinns im Sich-selbst-Vernehmen ausmacht und in den Rest, das, was man glaubt ausschließen zu können: die Welt, den Körper usw. (Vgl. *ibid.*, 111). Dabei beruht die Herkunftsverwandschaft mit dem Logos nicht auf der lautlichen Substanz oder der physischen Stimme, sondern auf der phänomenologischen Stimme, der Stimme in ihrem transzendentalen Leib, dem Atem, der intentionalen Beseelung, die den Körper des Wortes in den Leib verwandelt, die aus dem Körper einen Leib, eine geistige Leiblichkeit macht. Diese phänomenologische Stimme wäre also dieser gespenstige geistige Leib, der auch bei Abwesenheit der Welt fortfährt zu sprechen, sich zu vernehmen und sich selbst gegenwärtig zu sein.

Könnte sich hier, ausgehend von der physischen und der phänomenologischen Stimme, das darstellen, was wir einen „tatsächlichen *Schauder*“ genannt haben? Etwas schematisch: Zunächst muss daran erinnert werden, dass auch die Signifikanten „tatsächlich“ oder „faktisch“<sup>114</sup> nur inner-

---

<sup>113</sup> Was bei Husserl die Vorstellung einer vor-ausdrücklichen Schicht des Sinns begründen soll, wird u. a. auch als *prä-mondiale* oder *semiotische* Sinnschicht aufgefasst. Vgl. S. 70ff. dieser Arbeit.

<sup>114</sup> Paradoxerweise ist es gerade die Faktizität, die, zusammen mit der Materialität des Signifikanten, verhindert, dass, wie Husserl es will, in der transzendentalen Reduktion Objektivität und Wahrheit in einer *geistigen Leiblichkeit* verbürgt werden könnten. Denn die Konstituierung idealer Gegenstände verlangt Versprachlichung und Verschriftlichung, nur so können sie von Lebensweltlichem abgelöst werden. Die irreduzible Zeichenhaftigkeit, die damit einhergeht, verweist jedoch nicht nur auf die Iterabilität mit ihren Konsequenzen, sondern auch auf die *Ökonomie des Todes*, u. a. weil das graphische Zeichen stets auch zugrunde gehen kann. (Vgl. Derrida 1987c,

halb einer Zeichenkette fungieren und damit der *Iterabilität* bzw. der *différance* nicht entgehen. Dabei wird – kurz gesagt – die Gegenwart in sich selbst getrennt, die Opposition zwischen An- und Abwesenheit annulliert, gleichzeitig wird der Sinn hervorgebracht und zerstreut, die transzendente Differenz zwischen Ursprung der Welt und In-der-Welt-Sein ausgelöscht und erzeugt, – und es werden Spuren hervorgebracht, die sich nur in ihrem eigenen Auslöschen ereignen. Dasjenige was sich dabei im Verlust der Spur als Rest von Eigenem oder Anwesendem zurückbehält, kann sich also nur als Effekte im *allgemeinen Text* auffinden lassen. Bezogen auf die physische Stimme, den physischen Atem also dasjenige, was als Möglichkeit des Verlöschens des Signifikanten, des Verschwindens jedes Seienden oder Subjekts unter die Ökonomie des Todes fällt. Bezogen auf die phänomenologische Stimme dasjenige, was den Signifikanten aufhebt bzw. suspendiert und so den transzendentalen gespenstigen Leib, den göttlichen Atem, die intentionale Beseelung, die Idealität des Bewusstseins oder der Wahrheit hervorbringt. Entsprechend könnte man beispielsweise den *Schauer* im Diskurs des Aum-Mantras lesen (vgl. S. 212f.): Vom Verlust der Spur her die Effekte der Erregung, der Inspiration, der Resonanz, der phantomartigen Verdopplung, der bei sich seienden Präsenz, die buchstäblich nichts anderes außer sich mehr duldet, – und diese gleichzeitig mit ihrem Anderen konfrontieren: den Effekten des Erschreckens, der Möglichkeit der Auslöschung, der Endlichkeit. Dasjenige, was Derrida *das-Leben-der-Tod* nennt, würde sich also in den Ambivalenzen und Paradoxien des *Schauers* be-

---

125). Dass die Einklammerung alles Empirischen und Faktischen also nicht restlos durchzuführen ist, vereitelt aber nicht nur die Bedingung der Möglichkeit idealer Gegenstände, sondern auch jeden Rückbezug zur Positivität eines Empirisch-Faktischen als solchen.

stätigen: Als Spuren gespenstiger Verleiblichung, als das Andere im Selben, im Durchgang durch das Draußen, die Abwesenheit, den Tod und die Trauer, in einer Auto-Affektion über die Hetero-Affektion, die sie ermöglicht, im „Gewebe“, gruselig und beglückend, masturbatorisch und todesverliebt, warm und kalt, tragisch und melodisch, beflügelnd und erdend, trennend und verbindend, als synkopisch-rhythmisch-tänzerische Variation der unverhofften Wiederkehr des Verlorenen oder Zurückbehaltenen im Spiel der Differenzen. Ohne Sinn im Allgemeinen oder Obersinn, sondern nur in örtlichen Differenzen, in der differierenden Mit-Teilung. Da die Kontexte in der Iterabilität nicht abschließbar sind, finden auch die Interpretationen zum Schauder kein Ende. Und da Dissemination und Dissimulation in der Iterabilität nicht direkt in Erscheinung treten, bleibt der *Schauder* vielfach verrätselt, offen für Mystifikationen und Wissenschaftsmythen aller Art.

8. Diese Selbstaffektion ist keine Modalität der Erfahrung, die bezeichnend wäre für ein Seiendes, das bereits es selbst wäre, sondern bringt das Selbe als Beziehung zu sich in der Differenz mit sich hervor, – das Selbe als das Nicht-Identische oder das Andere im Selben. Sämtliche Begriffe der Metaphysik verdanken sich dieser Bewegung der Differenz: Aktivität, Passivität, Wille, Nicht-Wille, Reinheit und Unreinheit usw. (Vgl. *ibid.*, 115).

9. Man muss also das Ursprünglich-sein von der Spur aus denken – und nicht umgekehrt. (Vgl. *ibid.*, 115). Denn in der komplexen Struktur der Supplementarität wird etwas hinzugerechnet: der Mangel einer originären Nicht-Selbstgegenwart. Als Supplement re-präsentiert der Signifikant nicht allein das abwesende Signifikat, sondern setzt sich an die Stelle eines anderen Signifikanten. Damit entsteht eine andere signifikante Ordnung, die mit der fehlenden Gegenwärtigkeit ein anderes, durch das Spiel der Differenzen aufgewertetes Verhältnis unterhält. (Vgl. *ibid.*, 119).

10. Die Abwesenheit der Anschauung wird durch die Rede nicht nur geduldet, sondern von der Struktur der Bestimmung im allgemeinen gefordert. Die vollständige Abwesenheit des Subjekts und des Objekts einer Aussage, – der Tod des Schreibers oder/und das Verschwinden der Gegenstände, die er hat beschreiben können –, hindert einen Text nicht daran, zu bedeuten. Diese

Möglichkeit lässt im Gegenteil das Bedeuten als solches entstehen, gibt zu verstehen und zu lesen. (Vgl. *ibid.*, 125).

11. Die Aussage „ich bin“, „ich bin lebendig“ oder auch meine lebendige Gegenwart hat die jeder Bedeutung eigene Idealität nur, wenn sie sich von der Falschheit nicht antasten lässt, das heißt, wenn ich im Moment, da sie fungiert, tot sein kann. Die Aussage „ich bin lebendig“ wird von meinem Totsein begleitet, und ihre Möglichkeit erfordert die Möglichkeit, dass ich tot bin, und umgekehrt. (Vgl. *ibid.*, 129). Die *Ökonomie des Todes* wird auf diese Weise zur Bedingung der Möglichkeit des *allgemeinen Textes*.

12. Das Namenlose des geschriebenen *ich*, die Uneigentlichkeit des *ich schreibe* ist entgegen dem, was Husserl sagt, die normale Situation. Nur deshalb hat die intuitive Erkenntnis oder die Freiheit der Sprache ihre Norm in der Schrift und ihren Bezug auf den Tod. Diese Schrift kann nicht kommen und sich zum Sprechen hinzufügen, da sie, indem sie es von seinem Erwachen an beseelte, sein Double war. Weder erniedrigt die *Anzeige* hierin den *Ausdruck* noch leitet sie in fehl, sie diktiert ihn. (Vgl. *ibid.*, 130). – Womit keineswegs die Hierarchie von Inschrift und Rede ausgetauscht wird, sondern gesagt ist, dass es in der Schrift, dem allgemeinen Text keine Hierarchie gibt, und ebenso, dass es kein Text-Außerhalb gibt. Dabei darf man auch das Schreiben nicht als alleinige Quelle des Textes betrachten, wie wir wissen gehören die Geste, der Tanz oder die Musik ebenso dazu.

13. Insofern erwartet der Sinn nicht die Wahrheit, allein als ihre Vorwegnahme geht er ihr voraus. In Wahrheit hatte das Telos, das die verheißene Erfüllung für danach ankündigt, den Sinn bereits zuvor als Beziehung zum Gegenstand eröffnet. Das gleiche ließe sich von der Formenlehre der Urteile usw. behaupten. (Vgl. *ibid.*, 131). – Mit anderen Worten: es kann kein *telos*, keine *arché*, kein *eschaton* geben, das der Schrift vorausginge.

„Einen Ausgleich mit dem Begehren (des Eigenen) herstellend, mit den Widersprüchen ihrer Kräfte rechnend, (denn das Eigene begrenzt die Unterbrechung, bewahrt vor dem Tod, richtet aber auch den Blick auf diesen hin aus; das absolute Eigentum (*propriété*) die ungeschiedene Nähe (*proximité*) von sich zu sich ist ein anderer Name für den Tod; dadurch fällt auch der Raum des Eigentums mit der »toten Oberfläche« zusammen), führt der Text ganz offen die Verkehrung der Szene herbei. Die Enteignung wird durch gewaltsame

Revolution vollzogen. Die Schrift legt bloß, »was stirbt und wieder (auf)lebt in einem Denken, das in Wirklichkeit von Anfang an niemandes Denken ist« [...], moduliert die Enteignung, wiederholt sie, verschiebt sie der Regel gemäß, zählt sie unermüdlich auf, [...].“ (Derrida 1995b, 374).<sup>115</sup>

14. Das Lebendig-Gegenwärtige wird also *de facto* wie *realiter* unendlich aufgeschoben (*différé à l'infini*). Diese *différance* ist die Differenz zwischen der Idealität und der Nicht-Idealität. (Vgl. *ibid.*, 134). Allein ein Bezug zu meinem Tod kann die unendliche *différance* der Gegenwärtigkeit zum Erscheinen bringen. „Die Geschichte der Metaphysik ist das absolute Sich-sprechen-hören-wollen. Diese Geschichte ist abgeschlossen, wenn dieses unendliche Absolute als sein eigener Tod erscheint. Eine Stimme ohne *différance*, eine Stimme ohne Schrift ist absolut lebendig und absolut tot zugleich.“ (*ibid.*, 138). „Niemand hat es Wahrnehmung gegeben, und die Gegenwärtigkeit ist eine Vergegenwärtigung der Vergegenwärtigung, die sich darin als ihre Geburt oder ihren Tod begehrt. [...]. So bleibt nur zu sprechen, die Stimme [...] in den Gängen widerhallen zu lassen, um den Glanz der Gegenwärtigkeit zu ersetzen.“ (*ibid.*, 139).

„Wenn er sich das Thema aus der Sonate von Vinteuil nach jenem Abend bei den Verdurins wieder vorspielen ließ und herauszufinden versuchte, wieso es ihm von allen Seiten entgegenschlug und ihn einhüllte wie ein Duft, wie Zärtlichkeit des Gefühls, war er sich klar geworden, dass durch den geringen Abstand zwischen den fünf Noten, aus denen es bestand, und der unaufhörlichen Wiederkehr von zweien von ihnen dieser bestimmte Eindruck von stets sich zurücknehmender fröselnder Süße darin zustande kam; in Wirklichkeit aber wusste er, dass er in dieser Weise nicht über das Thema selbst argumentierte, sondern über schlichtere Werte, durch die er für ein bequemeres Verständnis die geheimnisvolle Wesenheit ersetzte, die er noch vor der Bekanntschaft mit den Verdurins an jenem Abend erkannt hatte, als er

---

<sup>115</sup> Das Zitat im Zitat bezieht sich auf den Roman *Nombres* von Phillippe Sollers, Paris 1966.

die Sonate zum ersten Male hörte. Er wusste, dass sogar noch die Vorstellung von dem Klavier den Hintergrund fälschte, auf dem er die Dinge der Musik sich bewegen sah, dass das eigentliche Feld, das dem Musiker offensteht, nicht die Klaviatur mit ihren sieben Tönen ist, sondern ein unendliches Manual, das noch ganz unermessen ist, in dem nur hier und da, durch dichtes unerforschtes Dunkel getrennt, einige von Millionen Klangtasten der Zärtlichkeit, der Leidenschaft, der göttlichen Heiterkeit, aus denen es sich zusammensetzt, verschieden voneinander wie ein Weltall vom anderen, von einigen großen Künstlern entdeckt worden sind, die, indem sie in uns ein Echo des Themas, das sie anschlagen, wecken, uns den Dienst erweisen, dass wir durch sie sehen, welchen Reichtum, welche Fülle der Vielheit uns unbewusst jene große undurchwanderte, entmutigend ziellose Nacht unserer Seele birgt, die wir für Leere halten und für Nichts.“ (Proust 1997, 460f.).

Gibt es elegantere „Lösungen“ ? Man kann zum Beispiel versuchen, das gesamte Feld der Empfindungen neu zu ordnen und dabei den *Schauer* als ein Auto-Hetero-Berühren begreifen:

„Es geht nicht darum, die Möglichkeit einer taktilen Erfahrung des Berührend-Berührten in Abrede zu stellen. Sondern [...] [wir] fragen uns, ob es eine reine Selbstaffektion des Berührenden und des Berührten, also eine reine unmittelbare Erfahrung des reinen eigenen Körpers, des lebendigen, rein lebendigen eigenen Körpers/Leibes gibt. Oder ob im Gegenteil diese Erfahrung nicht bereits *heimgesucht* wird, zumindest aber *konstitutiv* heimgesucht wird, durch irgendeine an die Verräumlichung, dann an die sichtbare Räumlichkeit gebundene Heteroaffektion: Wodurch der Eindringling, der Gast, ein erwünschter Gast oder ein Gast der nicht erwünscht sein kann, ein Anderer, der Hilfe bringt, oder ein Parasit, den es abzuwehren gilt, ein bereits an Ort und Stelle über seine Unterkunft verfügendes *pharmakon* jedem Innenleben (*for intérieur*) darin wiederkommend innewohnt.“ (Derrida 2007, 231f.).

Das Andere im Selben wäre in dieser Erfahrung der gespenstischen Heimsuchung erwünscht und unerwünscht zugleich. *Schauer* wäre also ein *pharmakon*, ein unverhofftes Geschenk, eine ereignishafte Fremdaffektion, und zugleich ein bedrohlicher Eindringling und erschreckendes Gift:

„Wenn Husserl scheinbar eine Grenze zwischen einer reinen Selbstaffektion des Leibes in der »Doppelauffassung« des Berührend-Berührten und andererseits einer Heteroaffektion des Sehens oder des Auges [...] verlaufen lässt, muss man dann nicht eher zwischen mehreren Arten von Auto-hetero-affektion ohne eine reine, rein eigene, unmittelbare, intuitive, lebendige und seelische Selbstaffektion unterscheiden? Es gäbe zweifellos »Effekte« von Selbstaffektion, aber ihre Analyse kann nicht, so scheint es uns, der Heteroaffektion ausweichen, die sie möglich macht und sie selbst da weiterhin heimsucht, wo diese Heteroaffektion *im allgemeinen* (diejenige, die vom transzendenten Ding oder vom lebendigen Anderen/anderen Lebewesen herkommt) sich scheinbar ausstreicht, sich aber wiederkommend in der Analyse und in der Darstellung ihrer Resultate unwiderstehlich auferlegt. [...]. Es ginge somit nicht mehr darum, irgendeinem Sinn, welchem auch immer, dem Sehen, dem Berühren, dem Hören, dem Schmecken, dem Riechen einen Vorzug oder einen Vorrang zu gewähren oder wiedereinzuräumen. »Es gibt nicht >das< Berühren«, sagt Nancy, [...]. Es würde eher darum gehen, dieses ganze besagte Feld des Sinns oder der Sinne anders neu einzurichten. Und wenn man daraus eine allgemeine Haptologie machen würde, würde sie nicht mehr von einem besonderen, das Berühren genannten Sinn abhängen. Die so beschriebene Konstitution des Leibes würde bereits den Durchgang durch das Draußen und durch den Anderen voraussetzen. Und auch durch die Abwesenheit, den Tod und die Trauer.“ (Ibid., 232.).

Berühren, selbst wenn es nicht in einem noumenalen Sinn verstanden werden kann, verführt in gewisser Weise zur Annahme einer reinen Anschauung, unter anderem weil es Sinnliches ebenso umspannt wie Intelligibles. Setzt man jedoch die Unterbrechung im Allgemeinen voraus, wird eine Alterität ermöglicht, die den Tod, das Draußen einbezieht, und auch das „Komm“, das stets vom anderen kommt. Es deutet sich damit ebenso die Möglichkeit an, *Schauer* in einer irreduziblen Beziehung zum anderen zu denken, als dasjenige, was sich – vielleicht – in dieser Heimsuchung austauscht.

In den ländlichen Regionen Irlands gibt es eine Begrüßungsgeste, die ohne Ansprache auskommt, darauf verzichten kann, weil sie auch auf mittlere

Distanzen funktioniert, bei denen das gesprochene Wort nicht mehr tragen würde, ohne die Stimme deutlich zu heben. Sie geschieht meist im Vorübergehen, was jedoch nicht ausschließt, dass die Personen, die sich auf diese Weise begrüßen, auf einander zugehen, das obligate „Howareye? - I´m fine!“ austauschen und nach einer kurzen Bemerkung über das Wetter eine Unterhaltung anschließen, - oder eben ihrer Wege gehen. Diese Geste besteht darin, sich gegenseitig direkt in den Blick zu nehmen, auch wenn der Abstand zum Gegenüber so groß ist, dass man das Weiße in seinem Auge nicht wahrnehmen kann, um dann, wie in gegenseitigem Einvernehmen, den Kopf in einer seitlichen Rollbewegung - gewöhnlich nach rechts unten - abzdrehen, um ihn in ein und derselben Bewegung wieder in eine Ausgangsposition zu führen, also eine normale Kopfhaltung einzunehmen. Die Geste benötigt etwa eine knappe Sekunde und läuft nahezu synchron ab, so als ob das geringste Anzeichen des einen, diese Geste auszuführen, ausreicht, den anderen zu eben solcher zu veranlassen. Die Geste läuft jedenfalls nicht so ab, dass die Geste des einen als Erwiderung auf die Geste des anderen folgen würde. Als würde sich darin eine Form der Anerkennung ausdrücken, die von einem *Schauder* begleitet sein kann, dessen Intensität vom Grad der Anerkennung abhängt, die man der anderen Person zukommen lässt.

„Wollen wäre berühren wollen, also die Aktivität in diesen Rückzug (*repli*) auf die passiv-aktive Selbstaffektion umbiegen, Selbstaffektion, die in jedem Berühren-wollen das Sich-berühren-lassen von genau dem, dem Anderen, den man willentlich berührt, ist. Ein »gefährliches Supplement« (Rousseau), ein vikariierender Überschuss an masturbatorischem Genießen reduziert in nichts die Andersheit des Anderen, die sich im Sich-berühren einnistet wird, es heimsuchen wird zumindest, zumindest so sehr, dass es jede Erfahrung des »den Anderen



berühren« zu einer gespenstischen macht (*spectralise*). Denn dieser Affekt, das, was hier die passive Aktivität des Wollens dekliniert oder konjugiert, nennt sich zweifellos auch *Begehren*. Wie das Ontologische und das Transzendente affiziert sich das Wollen mit seinem Anderen seit dem ersten Kontakt, seitdem es/er oder seitdem man an das Berühren rührt, seitdem man *ihn, ihn selbst berühren/das Berühren, es, es selbst will.*“ (Derrida 2007, 352).

Der Todes-, Aggressions-, Destruktionstrieb selbst ist stumm (wie das *a* der *différance*). Er arbeitet daran, das Archiv des Gedächtnisses zu zerstören, unter der Bedingung und der Absicht, seine eigene Spur auszustreichen, die von daher nicht mehr eigen genannt werden kann. Er verschlingt das Gedächtnis bevor es überhaupt ein Draußen hervorgebracht hat. Mir einer Ausnahme: wenn er verkleidet, angemalt, geschminkt ist, mit irgendeiner erotischen Farbe, einer erogenen Färbung. Der anarchivarische, gegen das Archiv und das Gedächtnis gerichtete Trieb, ist niemals in Persona gegenwärtig, weder in sich selbst noch in seinen Wirkungen, er hinterlässt als Erbe nur die Spuren eines erotischen Trugbilds. Die Iterabilität, die gespenstisch verdoppelt, das Andere ins Selbe einschreibt, die Spuren hervorbringt, austreibt und zerstreut, wechselt sozusagen mit der Dissemination das Genre. Vielleicht der eigentliche Ursprung des Schönen des Schönen, Weisen, des Todes zu gedenken. (Vgl. Derrida 1997a).

„XXIV

Dich bet ich an wie nächtger Wölbung Schauer,  
O mächtige Schweigerin, o Kelch der Trauer,  
Und lieb dich, Schöne, mehr noch, weil du fliehst  
Und meiner Nächte Schmuck, mehr Meilen liehst  
- Zu grimmerm Hohn noch - jene blauen Fernen.  
Die meine Arme von den Sternen.

Ich greife an und auf die Wälle stürme,  
So wie den Leichnam anpackt das Gewürme,  
Und liebe an dir, unversöhnlich Tier,  
Die Kälte noch: Sie macht dich schöner mir!“  
(Baudelaire 1976, 43).

„Dass unsere Hände sich berühren, nichts erreichend als seine Haut, sein Pergament. Dass unsere Hände sich berühren durch eine zwischengeschaltete Haut, stets aber, dass unsere Hände sich berühren. Sich berühren/An sich rühren/Sich zur Sprache bringen (*toucher à soi*), berührt sein selbst direkt, außer sich, ohne etwas, das sich aneignet. Das ist das Schreiben und die Liebe und der Sinn. Der Sinn ist das Berühren [...].“ (Derrida 2007, 352).<sup>116</sup>

Wie der Schauder entsteht? *Den* Schauder gibt es nicht: „Zu Mittag ging Keuschnig durch die Rue St. Dominique bis zum Autobus 68, um wie üblich auf den Montmartre zu einer Freundin zu fahren. Eine Zeitlang folgte er durch Seitenstraßen einem Mädchen, auf dessen Hose hinten CHICAGO CITY stand. Er wollte ihr Gesicht sehen. Dann merkte er, dass er das Mädchen vergessen hatte. Im Autobus freute er sich einen Moment ganz unbändig, als er merkte, dass er allein war. Ein Schauder überlief ihn und erzeugte ein auf niemanden gerichtetes Machtgefühl. An der nächsten Station schaute er auf, und schon waren einige Hinterköpfe vor ihm.“

*Die Stunde der wahren Empfindung.* (Handke 1975, 24).

---

<sup>116</sup> Derrida nimmt dabei Bezug auf: Nancy, Jean-Luc: *Une pensée finie*, Paris 1990.

## Bibliographie

Adorno, Theodor W.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*; Frankfurt a. M. 1964.

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*; Frankfurt a. M. 1970.

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*; Text- und seitenidentisch mit der in Band 6 der Gesamten Schriften Adornos erschienenen Ausgabe; Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1975.

Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*; Herausgegeben von Adorno, Gretel und Tiedemann, Rolf; 14. Auflage; Frankfurt a. M. 1998.

Agamben, Giorgio: *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*; Aus dem Italienischen von Hiepko, Andreas; (Agamben, Giorgio: *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negativà*, 1982); Frankfurt a. M. 2007.

Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*; München 1987.

Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*; München 1995.

Angehrn, Emil: *Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik*; in: Angehrn, Emil (Hrsg.): *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*; 247-273; Berlin 2007.

Angerer, Marie-Luise: *Vom Begehren nach dem Affekt*; Erste Auflage; Berlin 2007.

Ansén, Reiner: *Defigurationen. Versuch über Derrida*; Würzburg 1993.

Apel, Jan Peter: *Die neue Physik: wie Physik endlich zur Wissenschaft wird*; Herausgegeben von Apel, Roswitha; Phillipsthal/Werra 2010.

Arendt, Hans-Jürgen: *Gustav Theodor Fechner: Ein deutscher Naturwissenschaftler und Philosoph im 19. Jahrhundert*; Frankfurt a. M. 1999.

Aristoteles: *Metaphysik*; Auf der Grundlage der Bearbeitung von Carvallo, Héctor und Grassi, Ernesto; Neu herausgegeben von Wolf, Ursula; Übersetzt von Bonitz, Hermann; Reinbek bei Hamburg 1999.

Aristoteles: *Poetik*; Griechisch/Deutsch; Übersetzt und herausgegeben von Fuhrmann, Manfred; Stuttgart 1994.

Aristoteles: *Hermeneutika (De interpretatione)*; Übersetzt von von Kirchmann, J. H.; Heidelberg 1883.

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Aristoteles/Organon/Hermeneutika+oder+Lehre+vom+Urtheil>; abgerufen am 10.02.2014.

Artaud, Antonin: *Das Theater und sein Double. Das Théâtre de Séraphin*. Aus dem Französischen von Henninger, Gerd; (Artaud, Antonin: *Le Théâtre et son Double suivi de Le Théâtre de Séraphin*, Paris 1964); Frankfurt a. M. 1983.

Badiou, Alain: *Das Konzept des Modells. Einführung in eine materialistische Epistemologie der Mathematik*; Aus dem Französischen von Brankel, Jürgen; (Badiou, Alain: *Le concept du modèle. Introduction à une épistemologie matérialiste des mathématiques*, Paris 2007); Wien 2009.

Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*; Redaktion: Busch, Günter; Aus dem Französischen von Scheffel, Helmut; (Barthes, Roland: *Mythologies*, Paris 1957); Zweite Auflage; Frankfurt a. M. 1970.

Barthes, Roland: *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*; Aus dem Französischen von Leube, Dietrich; (Barthes, Roland: *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris 1980); Frankfurt a. M. 1985.

Barthes, Roland: *Fragmente einer Sprache der Liebe*; Aus dem Französischen von Henschen, Hans-Horst; (Barthes, Roland: *Fragments d'un discours amoureux*, Paris 1977); Frankfurt a. M. 1988.

Bartonek, Anders: *Philosophie im Konjunktiv. Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der negativen Dialektik Theodor W. Adornos*; Würzburg 2011.

Bataille, Georges: *Die Tränen des Eros*; Aus dem Französischen von Bergfleth, Gerd; Mit einer Einführung von Duca, Lo und unveröffentlichten Briefen Batailles; (Bataille, Georges: *Les Larmes d'Éros*, Paris 1961 und 1981); München 1981.

Bataille, Georges: *Die Erotik*; Aus dem Französischen und mit einem Essay versehen von Bergfleth, Gerd; (Georges Bataille: *L'érotisme*, Paris 1957); München 1994.

Bataille, Georges: *Die innere Erfahrung nebst Methode der Meditation und Postskriptum 1953 (Atheologische Summe I)*; Aus dem Französischen von Bergfleth, Gerd; Mit einem Nachwort von Blanchot, Maurice; (Bataille, Georges: *L'Épreuve Intérieure suivi de Méthode de Méditation et de Post-Scriptum 1953 (Somme Athéologique I)*, Paris 1954); München 1999.

Bataille, Georges: *Die Aufhebung der Ökonomie*; Aus dem Französischen von König, Traugott; Abosch, Heinz; Bergfleth, Gerd; (Bataille, Georges: *La notion de dépense*, Paris 1976; Bataille, Georges: *La part maudite*; in: *L'Usage des Richesses*, Paris 1967); München 2001.

Bateson, Gregory: *Geist und Natur. Eine notwendige Einheit*; Aus dem Amerikanischen von Holl, Hans Günter; (Bateson, Gregory: *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York, 1979); Frankfurt a. M. 1987.

Baudelaire, Charles: *Die Blumen des Bösen*; Übertragen von Schmid, Carlo; (Baudelaire, Charles: *Les Fleurs du Mal*, 1857 bis 1868); Frankfurt a. M. 1976.

Baudrillard, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*; Aus dem Französischen von Bergfleth Gerd; Ricke, Gabriele; Voullié Ronald; (Baudrillard, Jean: *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976); München 1982.

Baudrillard, Jean: *KOOL KILLER oder Der Aufstand der Zeichen*; Aus dem Französischen von Metzger, Hans-Joachim; Erstveröffentlichung unter dem Titel: *Notre théâtre de la cruauté*; in: *Libération* 11/1977); Berlin 1978a.

Baudrillard, Jean: *Agonie des Realen*; Aus dem Französischen von Kurzawa, Lothar und Schaefer, Volker; (Erstveröffentlichung der Texte von Baudrillard, Jean: *La précession des simulacres*; in: *Traverses*, Nr. 10, Paris 1978; *La lutte enchantée ou la flûte finale*; in: *Utopie* Nr. 15, 1977; *Qu'est-ce qui fait rire Marchais?*; in: *Libération* 03.1978; *Qu'est-ce qui fait écrire Althusser?*; in: *Le P. C. ou les paradis artificiels du politique*, Fontenay-sous-Bois 1978); Berlin 1978b.

Baudrillard, Jean: *Die magersüchtigen Ruinen*; in: Kamper, Dietmar und Wolf, Christoph: *Rückblick auf das Ende der Welt*; 80-93; Aus dem Französischen von Diekmann, Bernhard; (Baudrillard, Jean: *Les ruines anorexiques*, Paris 1989); München 1991a.

Baudrillard, Jean: *Die fatalen Strategien*; Aus dem Französischen von Bockskopf, Ulrike und Voullié, Ronald; (Baudrillard, Jean: *Les stratégies fatales*, Paris 1983); München 1991b.

Baudrillard, Jean: *Warum ist nicht alles schon verschwunden?* Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Baudrillard, Jean: *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?*, Paris 2007); Zweite Auflage; Berlin 2008.

Bauer, Joachim: *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*; Hamburg 2006.

Begemann, Christian: *Furcht und Angst im Prozess der Aufklärung*; Frankfurt a. M. 1987.

Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*; Frankfurt a. M. 1986.

Behrends, Eberhard: *Ist Mathematik die Sprache der Natur? Sonderdruck aus: Mitteilungen der Mathematischen Gesellschaft in Hamburg, Band XXIX*; 2010.

[http://page.mi.fu-berlin.de/bhrnds/publ\\_papers/sprachedernatur\\_hamburg.pdf](http://page.mi.fu-berlin.de/bhrnds/publ_papers/sprachedernatur_hamburg.pdf);  
abgerufen am 11.12.2013.

Benedek/Wilfling/Lukas-Wolfbauer/Katur/Kaernbach; Benedek, M.; Wilfling, B.; Lukas-Wolfbauer, R.; Katur, B. H.; Kaernbach, C. (2010): *Objective and continuous measurement of piloerection*; 989-993; in: *Psychophysiology* 47/2010.

[http://www.emotion.uni-kiel.de/fileadmin/emotion/team/kaernbach/publications/2010\\_ben\\_al\\_psychophysiol.pdf](http://www.emotion.uni-kiel.de/fileadmin/emotion/team/kaernbach/publications/2010_ben_al_psychophysiol.pdf);  
abgerufen am 09.11.2013.

Benedek/Kaernbach; Benedek, Mathias; Kaernbach, Christian: *Physiological correlates and emotional specificity of human piloerection*; 320-329; in: *Biological Psychology* 86/2011.

[http://www.emotion.uni-kiel.de/fileadmin/emotion/team/kaernbach/publications/2011\\_ben\\_kae\\_biopsycho.pdf](http://www.emotion.uni-kiel.de/fileadmin/emotion/team/kaernbach/publications/2011_ben_kae_biopsycho.pdf);  
abgerufen am 13.11.2013.

Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*; in: Benjamin, Walter: *Abhandlungen, Gesammelte Schriften*; Band 1.2; 691-704; Unter Mitwirkung von Adorno, Theodor W. und Scholem, Gershom herausgegeben von Tiedemann, Rolf und Schweppenhäuser, Hermann; Frankfurt a. M. 1991.

Bennington/Derrida; Bennington, Geoffrey; Derrida, Jacques: *Jacques Derrida. Ein Portrait von Geoffrey Bennington und Jacques Derrida*; Aus dem Französischen von Lorenzer, Stephan; (Bennington, Geoffrey; Derrida, Jacques: *Jacques Derrida, par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida*, Paris 1991); Frankfurt a. M. 1994.

Bergande, Wolfram: *Lacans Psychoanalyse und die Dekonstruktion*; Wien 2002.

Bertram/Lauer/Liptow/Seel; Bertram, Georg W.; Lauer, David; Liptow, Jasper; Seel, Martin: *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*; Frankfurt a. M. 2008.

Blask, Falko: *Baudrillard zur Einführung*; Hamburg 1995.

Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*; Erste Auflage; Frankfurt a. M. 2006.

Bohrer, Karl Heinz: *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*; München/Wien 1978.

Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie*; in: Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.): *Kant in der Gegenwart*; 17-49; Berlin 2007.

Braun, Christoph: *Die Stellung des Subjekts. Lacans Psychoanalyse*; Berlin 2007.

Bremer, Manuel: *Reduktionismus und Naturalismus*; Universität Düsseldorf.  
<http://www.mbph.de/CogScience/RedukNatFol.pdf>; abgerufen am 16.12.2013.

Brühl, Walter L: *Grenzen der Autopoiesis*; Oktober 2003.  
[http://www.vordenker.de/buehl/wlb\\_grenzen-autopoiesis.pdf](http://www.vordenker.de/buehl/wlb_grenzen-autopoiesis.pdf); abgerufen am 03.10.2013.

Burke, Edmund: *Vom Erhabenen und Schönen*; Aus dem Englischen von Bassenge, Friedrich; Neu eingeleitet und herausgegeben von Strube, Werner; (Burke, Edmund: *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful. With Several Other Additions*, London 1757); Hamburg 1989.

Burkert, Walter: *Heiliger Schauer. Biologische und philologische Blicke auf ein Phänomen der Religion*; 2008.  
[http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur\\_und\\_kunst/heiliger-schauer-1.830444](http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/heiliger-schauer-1.830444);  
abgerufen am 20.11.2013.

Butler, Judith: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*; Aus dem Amerikanischen von Würdemann, Karin; (Butler, Judith: *Bodies that Matter*, New York 1993); Frankfurt a. M. 1997.

Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie*; (Berlin 1928); Hamburg 1998.

Carroll, Lewis: *Alice hinter den Spiegeln*; Aus dem Englischen von Enzensberger, Christian; (Carroll, Lewis: *Through the Looking-Glass, and What Alice Found There*, London 1871); Frankfurt a. M. 1963.

Ciampi, Luc: *Affektlogik, affektive Kommunikation und Pädagogik. Eine wissenschaftliche Grundlegung*; in: Unterweger, E.; Zimprich, V.: *Braucht die Schule Psychotherapie? Die Emotionalisierung der Schule von morgen*; 3-17; Wien 2001.

Damasio, Antonio R.: *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*; Aus dem Englischen von Kober, Hainer; (Damasio, Antonio R.: *Descartes' Error: Emotion, reason and the human brain*, New York 1995); Berlin 2007.

Davidson, Donald: *Wahrheit, Sprache und Geschichte*; Aus dem Amerikanischen von Schulte, Joachim; (Davidson, Donald: *Truth, Language, and History*, Oxford 2005); Frankfurt a. M. 2008.

Deleuze, Gilles: *Woran erkennt man den Strukturalismus?* Aus dem Französischen von Brückner-Pfaffenberger, Eva; Tuckwiller, Donald Watts; (Deleuze, Gilles: *À quoi reconnaît-on le structuralisme?*, Paris 1973); Berlin 1992.

Deleuze, Gilles: *Rhizom*; in: Deleuze, Gilles: *Short Cuts 4*; 44-73; Herausgegeben von Gente, Peter; Paris, Heidi; Wenmann, Martin; Aus dem Französischen von Härle, Clemens-Carl; Ricke, Gabriele; Schacht K. D.; Seitter, Walter; Vouillé, Ronald; (Deleuze, Gilles: *Rhizome, »Rhizome Introduction«*, Paris 1976); Frankfurt a. M. 2001.

Deleuze/Guattari; Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*; Aus dem Französischen von Schwibs, Bernd; (Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *L'Anti-Œdipe*, Paris 1972); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1977.

Deleuze/Guattari; Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Kapitalismus und Schizophrenie. Tausend Plateaus*; Herausgegeben von Rösch, Günther; Aus dem Französischen von Ricke, Gabriele und Vouillé, Ronald; (Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Mille Plateaux*, Paris 1980); Fünfte Auflage; Berlin 2002.

Derrida, Jacques: *La Dissémination*; Paris 1972.

Derrida, Jacques: *Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus*; (1967); in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 380-451; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; (Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1976a.

Derrida, Jacques: *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*; in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 422-450; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; (Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967); Frankfurt a. M. 1976b.

Derrida, Jacques: *Freud und der Schauplatz der Schrift*; in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 302-350; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; (Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967); Frankfurt a. M. 1976c.

Derrida, Jacques: *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas*; (1964); in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 121-234; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; (Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1976d.

Derrida, Jacques: *Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch*; in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 102-120; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; (Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1976e.

Derrida, Jacques: *Kraft und Bedeutung*; in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 9-52; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; (Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1976f.

Derrida, Jacques: *Die soufflierte Rede*; in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 259-301; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; (Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967; Erstveröffentlichung: *Tel Quel* 20, 1965); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1976g.

Derrida, Jacques: *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns*; in: Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 53-101; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; (Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967; Erstveröffentlichung: *Revue de métaphysique et de morale* Nr. 3 und 4, 1964); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1976h.

Derrida, Jacques: *Telepathie*; Aus dem Französischen von Metzger, Hans-Joachim; (Derrida, Jacques: *Télépathie* (1981); in: Derrida, Jacques: *Psyché: inventions de l'autre*; 237-270, Paris 1987); Berlin 1982.

Derrida, Jacques: *Grammatologie*; Übersetzt von Rheinberger, Hans-Jörg; Zischler, Hans; (Derrida, Jacques: *De la grammatologie*, Paris 1967); Frankfurt a. M. 1983.

Derrida, Jacques: *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie*; in: Derrida, Jacques: *Apokalypse*; 8-90; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Wetzel, Michael; (Derrida, Jacques: *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris 1983); Graz/Wien 1985.

Derrida, Jacques: *Schibboleth. Für Paul Celan* (1984); Aus dem Französischen von Baur, Wolfgang Sebastian; (Derrida, Jacques: *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Paris 1986); Wien 1986.

Derrida, Jacques: *Spekulieren – über/auf »Freud«*; in: Derrida, Jacques: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2. Lieferung*; 9-181; Aus dem Französischen von Metzger, Hans-Joachim; (Derrida, Jacques: *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980); Berlin 1987a.

Derrida, Jacques: *Der Facteur der Wahrheit*; in: Derrida, Jacques: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 2. Lieferung*; 183-281; Aus dem Französischen von Metzger, Hans-Joachim; (Derrida, Jacques: *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980); Berlin 1987b.

Derrida, Jacques: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie. Ein Kommentar zur Beilage III der »Krisis«*; Aus dem Französischen von Hentschel, Rüdiger; Knop, Andreas; Mit einem Vorwort von Bernet, Rudolf; (Derrida, Jacques: *Edmund Husserl, l'origine de la géométrie. Traduction et introduction par Jacques Derrida*, Paris 1974); München 1987c.

Derrida, Jacques: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 1. Lieferung*; Aus dem Französischen von Metzger, Hans-Joachim; (Derrida, Jacques: *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980); Berlin 1987d.



Derrida, Jacques: *Die différance*; Übersetzt von Pfaffenberger-Brückner, Eva; in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*; 31-56; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *La différance*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972; Erstmals vorgetragen Paris 1968); Wien 1988a.

Derrida, Jacques: *Die Form und das Bedeuten. Bemerkungen zur Phänomenologie der Sprache* (1967); in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*; 177-194; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972); Wien 1988b.

Derrida, Jacques: *Ousia und Gramme. Notiz über eine Fußnote in Sein und Zeit*; in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*, 57-92; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *Ousia et Grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972; Erstmals veröffentlicht in: Derrida, Jacques: *L'endurance de la pensée (Pour saluer Jean Beaufré)*, Paris 1968); Wien 1988c.

Derrida, Jacques: *Signatur, Ereignis, Kontext*; in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*; 325-351; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *Signature, événement, contexte*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972; Erstmals vorgetragen Montreal 1971); Wien 1988d.

Derrida, Jacques: *Der Genfer Linguistenkreis*; in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*; 159-194; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *La linguistique de Rousseau*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972; Erstmals vorgetragen London 1968); Wien 1988e.

Derrida, Jacques: *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text*; in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*; 229-290; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *La mythologie blanche: La métaphore dans le texte philosophique*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972; Erstmals veröffentlicht in: *Poétique* 5, 1971); Wien 1988f.

Derrida, Jacques: *Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie* (1968); in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*; 93-132; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972; Erstmals veröffentlicht in: Hondt, Jacques d'; Hyppolite, Jean: *Hegel et la pensée moderne, séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France, 1967-1968*); Wien 1988g.

Derrida, Jacques: *Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik*; Aus dem Französischen von Fischer, M.; Karabaczek-Schreiner, K.; in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*; 195-227; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *Le Supplement de copule*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972; Erstmals veröffentlicht in: *Langages* 12, 1971); Wien 1988h.

Derrida, Jacques: *Tympanon*; in: Derrida, Jacques: *Randgänge der Philosophie*; 13-29; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Ahrens, Gerhard; Beese, Henriette; Fischer, Mathilde; Karabaczek-Schreiner, Karin; Pfaffenberger-Brückner, Eva; Sigl, Günther; Tuckwiller, Donald Watts; (Derrida, Jacques: *Tympan*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972); Wien 1988i.

Derrida, Jacques: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*; (Vortrag 1987); Aus dem Französischen von García Düttmann, Alexander; (Derrida, Jacques: *De lésprit. Heidegger et la question*, Paris 1987); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1992a.

Derrida, Jacques: *Die Wahrheit in der Malerei*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Wetzell, Michael; Bearbeitung der Übersetzung von Travner, Dagmar; (Derrida, Jacques: *La vérité en peinture*, Paris 1978); Wien 1992b.

Derrida, Jacques: *RESTITUTIONEN von der Wahrheit nach Maß*; in: Derrida, Jacques: *Die Wahrheit in der Malerei*; 301-442; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Wetzell, Michael; Bearbeitung der Übersetzung von Travner, Dagmar; (Derrida, Jacques: *La vérité en peinture*, Paris 1978); Wien 1992c.

Derrida, Jacques: *Falschgeld. Zeit geben I*; Aus dem Französischen von Knop, Andreas und Wetzell, Michael; (Derrida, Jacques: *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Paris 1991); München 1993.

Derrida, Jacques: *Die zweifache Séance*; in: Derrida, Jacques: *Dissemination*; 193-322; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques: *La double séance*; in: Derrida, Jacques: *La dissémination*, Paris 1972; Erstmals veröffentlicht in: *Tel Quel* 41 und 42, 1970); Wien 1995a.

Derrida, Jacques: *Dissemination*; in: Derrida, Jacques: *Dissemination*; 323-414; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques: *La dissémination*, Paris 1972); Wien 1995b.

Derrida, Jacques: *Buch Außerhalb, Vorreden, Vorworte*; in: Derrida, Jacques: *Dissemination*; 11-68; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques: *Préfaces*; in: Derrida, Jacques: *La dissémination*, Paris 1972); Wien 1995c.

Derrida, Jacques: *Platons Pharmazie*; in: Derrida, Jacques: *Dissemination*; 69-192; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Übersetzt von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques: *La pharmacie de Platon* (1968); in: Derrida, Jacques: *La dissémination*, Paris 1972); Wien 1995d.

Derrida, Jacques: *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*; Übersetzt von Gondek, H.-J.; Naumann, H.; (Derrida, Jacques: *Mal d'Archive*, Paris 1995); Berlin 1997a.

Derrida, Jacques: *Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, Newismen, Postismen, Parasitismen und andere kleine Seismen*; Deutsch von Lüdemann, Susanne; (Derrida, Jacques: *Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms*; in: Carroll, David (ed.): *The States of Theory*, New York 1989); Berlin 1997b.

Derrida, Jacques: *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*; Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Wetzel, Michael; Aus dem Französischen von Knop, Andreas; Wetzel, Michael; (Derrida, Jacques: *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris 1990); München 1997c.

Derrida, Jacques: *Ja, oder der faux-bond (II)*; (1977); in: Derrida, Jacques: *Auslassungspunkte. Gespräche*; 41-85; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Schreiner, Karin; Weissmann, Dirk unter Mitarbeit von Murr, Kathrin; (Derrida, Jacques: *Points de suspension. Entretiens*, Paris 1992); Wien 1998a.

Derrida, Jacques: *Der Entzug der Metapher*; Aus dem Französischen von Duttmann, Alexander Garcia; Radisch, Iris; in: Haverkamp, Anselm (Hrsg.): *Die paradoxe Metapher*; 197-234; (Derrida, Jacques: *Le retrait de la métaphore*; in: Derrida, Jacques: *Psyché: inventions de l'autre*, Paris 1978); Frankfurt a. M. 1998b.

Derrida, Jacques: *Aporien. Sterben – Auf die »Grenzen der Wahrheit« gefasst sein*; Aus dem Französischen von Wetzel, Michael; (Derrida, Jacques: *Apories. Mourir – s'attendre aux »limites de la vérité«*, Paris 1996); München 1998c.

Derrida, Jacques: *As if I were dead. An interview with Jacques Derrida / Als ob ich tot wäre. Ein Interview mit Jacques Derrida*; Herausgegeben und übersetzt von Oudée Dinkelsbühler, Ulrike; Frey, Thomas; Jäger, Dirk; (Derrida, Jacques: *As if I were dead. An interview with Jacques Derrida*; in: Brennigan, J; Robbins, R; Wolfreys, J. (ed.): *Applying: To Derrida*, London 1995); Wien 2000.

Derrida, Jacques: *Limited inc a b c ...*; in: Derrida, Jacques: *Limited Inc.*; 53-168; Aus dem Französischen von Rappl, Werner unter Mitwirkung von Travner, Dagmar; (Derrida, Jacques: *Limited Inc*, Paris 1990); Wien 2001.

Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967); Frankfurt a. M. 2003a.

Derrida Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* (1997); Aus dem Französischen von Lüdemann, Susanne; (Derrida Jacques: *Une certaine possibilité impossible de dire l'événement*; in: Nouss, Alexis (ed.): *Dire l'événement, est-ce possible? Séminaire autour de J. Derrida (avec J. Derrida et G. Soussana)*, Paris 2001); Berlin 2003b.

Jacques Derrida: *Fichus. Frankfurter Rede*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Anmerkungen von Wohlfarth, Irving; Aus dem Französischen von Lorenzer, Stefan; (Derrida, Jacques: *Fichus. Discours de Francfort*, Paris 2002); Erste Auflage; Wien 2003c.

Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*; Aus dem Französischen von Lüdemann, Susanne; (Derrida, Jacques: *Spectres de Marx*, Paris 1993); Frankfurt a. M. 2004a.

Derrida, Jacques: *Signatur Ereignis Kontext*; in: Derrida, Jacques: *Die différance. Ausgewählte Texte*; 68-109; Mit einer Einleitung herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Rappl, Werner unter Mitwirkung von Tavner, Dagmar; (Derrida, Jacques: *Signature, événement, contexte*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972); Stuttgart 2004b.

Derrida, Jacques: *Die différance*; in: Derrida, Jacques: *Die différance. Ausgewählte Texte*; 110-149; Mit einer Einleitung herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Rappl, Werner unter Mitwirkung von Tavner, Dagmar; (Derrida, Jacques: *La différance*; in: Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972; Vortrag 1968; Erstmals veröffentlicht in: *Bulletin de la société Française de philosophie*, 62.3); Stuttgart 2004c.

Derrida, Jacques: *Unterwegs zu einer Ethik der Diskussion*; in: Derrida, Jacques: *Die différance. Ausgewählte Texte*; 279-333; Mit einer Einleitung herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Rappl, Werner unter Mitwirkung von Tavner, Dagmar; Nachdruck aus: Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, Wien 2001; 171-238; (Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, Paris 1990); Stuttgart 2004d.

Derrida, Jacques: *Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift*; in: Derrida, Jacques: *Die différance. Ausgewählte Texte*; 31-67; Mit einer Einleitung herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Rappl, Werner unter Mitwirkung von Tavner, Dagmar; in: Derrida, Jacques: *Grammatologie*; 16-48; Übersetzt von Rheinberger, Hans-Jörg; Zischler, Hans; Frankfurt a. M. 1983; (Derrida, Jacques: *De la grammatologie*, Paris 1967); Stuttgart 2004e.

Derrida, Jacques: *Freud und der Schauplatz der Schrift*; in Derrida, Jacques: *Die différance. Ausgewählte Texte*; 218-248; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; Aus: Derrida, Jacques: *Freud und der Schauplatz der Schrift*; in Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*; 302-350; Frankfurt a. M. 1976; (Derrida, Jacques: *Freud et la scene de l'écriture* (1966); in: Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*, Paris 1967); Frankfurt a. M. 2004f.

Derrida, Jacques: *Marx & Sons*; Aus dem Französischen von Schröder, Jörg; (Derrida, Jacques: *Marx & Sons*, Paris 2002); Frankfurt a. M. 2004g.

Derrida, Jacques: *Chōra*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques: *Chōra*, Paris 1987); Zweite, überarbeitete Auflage; Wien 2005a.

Derrida, Jacques: *Leben ist Überleben. Jacques Derrida im Gespräch mit Jean Birnbaum*; Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida Jacques: *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris 2005); Wien 2005b.

Derrida, Jacques; *Mémoires. Für Paul de Man*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques; *Mémoires: pour Paul de Man*, New York 1986, Paris 1987); Wien 2005c.

Derrida, Jacques: *Das Schreibmaschinenband. Limited Ink II*; in: Derrida, Jacques: *Maschinen Papier*; 35-138; Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida, Jacques: *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris 2001; Vortrag Universität von Kalifornien, Davis, 1998); Wien 2006a.

Derrida, Jacques: *Die Maschinen und der/das „Papierlose“*; in: Derrida, Jacques: *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*; 1-13; Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida, Jacques: *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris 2001); Wien 2006b.

Derrida, Jacques: *„Der andere ist geheim, weil er anders ist“*; Gespräch mit Spier, Antoine; in: Derrida, Jacques: *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*; 339-370; Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida, Jacques: *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris 2001); Wien 2006c.

Derrida, Jacques: *„Sokal und Bricmont sind nicht seriös“*; in: Derrida, Jacques: *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*; 257-259; Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida, Jacques: *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris 2001); Wien 2006d.

Derrida, Jacques: *Artefaktualitäten*; in: Derrida Jacques, Stiegler, Bernhard: *Echographien. Fernsehgespräche*; 13-40; Aus dem Französischen von Brühmann, Horst; (Derrida, Jacques; Stiegler, Bernhard: *Échographies de la télévision*, Paris 1996); Wien 2006e.

Derrida, Jacques: *Die Textverarbeitungsmaschine*; in: Derrida, Jacques: *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*; 141-156; Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida, Jacques: *Papier Machine. Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris 2001); Wien 2006f.

Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques: *Comment ne pas parler: Dénégations*; in: Derrida, Jacques: *Psyché*, Paris 1987); Zweite, durchgesehene Auflage; Wien 2006g.

Derrida/Stiegler; Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard: *Spektrographien*; in: Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard: *Echographien. Fernsehgespräche*; 131-159; Aus dem Französischen von Brühmann, Horst (Derrida, Jacques; Stiegler, Bernard: *Échographies de la télévision*, Paris 1996); Wien 2006h.

Derrida, Jacques: *Glas*; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; Sedlaczek Markus; (Derrida, Jacques: *Glas*, Paris 1974); München 2006i.

Derrida, Jacques: *Genesen, Genealogien, Genres und das Genie. Die Geheimnisse des Archivs*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida, Jacques: *Genèses, généalogies, genres et le génie: Les secrets de l'archive*, Paris 2003); Wien 2006j.

Derrida, Jacques: *Berühren, Jean-Luc Nancy*; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; (Derrida, Jacques: *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris 2000); Berlin 2007.

Derrida, Jacques: *FORS*; in: Abraham, Nicolas; Torok, Maria: *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanns, Vorangestellt FORS von Jacques Derrida*; 9-59; Aus dem Französischen von Hamacher, Werner; (Abraham, Nicolas; Torok, Maria: *Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux lours, précédé de FORS par Jacques Derrida*, Paris 1976); Basel/Weil am Rhein 2008.

Derrida, Jacques: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*; Aus dem Französischen von Schmidt, Dorothea unter Mitarbeit von Wintersberger, Astrid; (Derrida, Jacques: *Positions*, Paris 1972); Zweite, überarbeitete Auflage; Wien 2009a.

Derrida, Jacques: *Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta*; in: Derrida, Jacques: *Positionen, Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*; 63-129; Aus dem Französischen von Schmidt, Dorothea unter Mitarbeit von Wintersberger, Astrid; (Derrida, Jacques: *Positions*, Paris 1972); Zweite, überarbeitete Auflage; Wien 2009b.

Derrida, Jacques: *Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse*; in: Derrida, Jacques: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*; 23-37; Aus dem Französischen von Schmidt, Dorothea unter Mitarbeit von Wintersberger, Astrid; (Derrida, Jacques: *Positions*, Paris 1972); Zweite, überarbeitete Auflage; Wien 2009c.

Derrida, Jacques: *Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva* (1968); in: Derrida, Jacques: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*; 39-61; Aus dem Französischen von Schmidt, Dorothea unter Mitarbeit von Wintersberger, Astrid; (Derrida, Jacques: *Positions*, Paris 1972); Zweite, überarbeitete Auflage; Wien 2009d.

Derrida Jacques: *Préjugés. Vor dem Gesetz* (1982); Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Otto, Detlef; Witte, Axel; (Derrida, Jacques: *Préjugés – devant la loi*; in: Derrida, Jacques: *La faculté de juger*; 87-139, Paris 1985); Wien 2010.

Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987); Wien 2011.

Derrida, Jacques: *Zweiundfünfzig Aphorismen für eine Vorrede*; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; in: Derrida, Jacques: *Psyche. Erfindung des Anderen II*; 107-119; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus den Französischen von Sedlaczek, Markus; (Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987); Wien 2013.

Descartes, René: *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*; Ins Deutsche übertragen von Fischer, Kuno; (Descartes, René: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*; Erstmals veröffentlicht Leiden 1637); Stuttgart 1961.

Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*; Übersetzt von Hammacher, Klaus; (Descartes, René: *Traité des passions de l'âme*, Paris 1649); Zweite, durchgesehene Auflage; Hamburg 1996.

Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (1641); Auf Grund der Ausgabe von Buchenau, Artur neu herausgegeben von Gäbe, Lüder; (Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia in quibus dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*, Paris 1641); Hamburg 1993.

Diels/Kranz; Diels, Hermann; Kranz, Walther (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker, Band 1*; Griechischer Originaltext teilweise mit deutscher Übersetzung; Unveränderte Neuauflage der sechsten Auflage von 1951; Hildesheim 2004.

Distelhorst, Lars: *Umkämpfte Differenz. Hegemonialtheoretische Perspektiven der Geschlechterpolitik mit Butler und Laclau*; Berlin 2007.

Döring, Sabine A. (Hrsg.): *Philosophie der Gefühle*; Frankfurt a. M. 2009.

Dreyer, Hans: *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*; Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg; Halle a. S. 1907.  
<https://archive.org/details/derbegriffgeisti00drey>; abgerufen am 04.11.2013.

Engels, Friedrich: *Dialektik der Natur*; in: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke Band 20*; Engels, Friedrich: *Anti-Dühring. Dialektik der Natur*; Berlin 1962.

Evans, Dylan: *Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse*; Aus dem Englischen von Burkhart, Gabriella; (Evans, Dylan: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London 1996); Wien 2002.

Fechner, Gustav Theodor: *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits vom Standpunkt der Naturbetrachtung. Erster Theil*; Leipzig 1851a.  
<https://archive.org/stream/zendavestaoder01fechuoft#page/430/mode/2up>;  
abgerufen am 06.12.2013.

Fechner, Gustav Theodor: *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits vom Standpunkt der Naturbetrachtung. Dritter Theil*; Leipzig 1851b.  
[https://play.google.com/store/books/details/Gustav\\_Theodor\\_Fechner\\_Zend\\_Avesta\\_oder\\_%C3%9Cber\\_die\\_D?id=nb0AAAAAcAAJ&hl=de](https://play.google.com/store/books/details/Gustav_Theodor_Fechner_Zend_Avesta_oder_%C3%9Cber_die_D?id=nb0AAAAAcAAJ&hl=de); abgerufen am 12.12.2013.

Fechner, Gustav Theodor: *Elemente der Psychophysik I*; Leipzig 1860a.  
<https://archive.org/stream/elementederpsych001fech#page/n7/mode/2up>;  
abgerufen am 03.12.2013

Fechner, Gustav Theodor: *Elemente der Psychophysik II*; Leipzig 1860b;  
[http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10255089\\_00003.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10255089_00003.html);  
abgerufen am 05.12.2013.

Fechner, Gustav Theodor: *In Sachen der Psychophysik*; Leipzig 1877.  
<https://archive.org/stream/insachenderpsyc00fechgoog#page/n5/mode/2up>;  
abgerufen am 06.12.2013.

Fechner, Gustav Theodor: *Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*; (Erste Auflage 1861); Zweite Auflage; Hamburg/Leipzig 1907.

Fechner, Gustav Theodor: *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen* (Leipzig 1848); Frei bearbeitet und verkürzt herausgegeben von Fischer, Max; Leipzig 1922; in: Fechner, Gustav Theodor: *Das unendliche Leben*; 17-53; München 1984a.

Fechner, Gustav Theodor: *Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits vom Standpunkt der Naturbetrachtung* (Leipzig 1822); Frei bearbeitet und verkürzt herausgegeben von Fischer, Max; Leipzig 1922; in: Fechner, Gustav Theodor: *Das unendliche Leben*; 55-88; München 1984b.

Fechner, Gustav Theodor: *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*; (Dresden 1836); Frei bearbeitet und verkürzt herausgegeben von Fischer, Max; Leipzig 1922; in: Fechner, Gustav Theodor: *Das unendliche Leben*; 88-140; München 1984c.

Fechner, Gustav Theodor: *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen*; (Leipzig 1873); Tübingen 1985.

Fichte, Johann Gottlieb: *Die Bestimmung des Menschen*; in: Fichte, Johann Gottlieb: *Werke in 2 Bänden, Band 1*; Jacobs, Wilhelm G.; Österreich, Peter L. (Hrsg.); Frankfurt a. M. 1997.

Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*; Aus dem Französischen von Köppen, Ulrich; (Foucault, Michel: *Histoire de la folie*, Paris 1961); Frankfurt a. M. 1969.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*; Aus dem Französischen von Köppen, Ulrich; (Foucault, Michel: *Les mots et le choses*, Paris 1966); Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1974.

Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*; Aus dem Französischen von Köppen, Ulrich; (Foucault Michel: *L'Archéologie du savoir*, Paris 1969); Frankfurt a. M. 1981.

Frank, Martin: *Was ist Neostukturalismus*; Frankfurt a. M. 1984.

Frank, Philipp: *Das Kausalgesetz und seine Grenzen*; Herausgegeben von Kox, Anne J.; Frankfurt a. M. 1988.

Frege, Gottlob: *Über Sinn und Bedeutung* (1892); in: Frege, Gottlob: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*; 23-46; Herausgegeben und eingeleitet von Patzig, Günther; (Erste Auflage 1962); Neuauflage; Göttingen 2008.

Freud, Sigmund: *Entwurf einer Psychologie* (1895); in: Freud, Sigmund: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902*; 297-384; Herausgegeben von Bonaparte, Marie; Freud, Anna; Kris, Ernst; Hamburg 1962.

Freud, Sigmund: *10. Vorlesung. Die Symbolik im Traum*; in: Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]) und Neue Folge (1933 [1932]). Zweiter Teil: Der Traum*; Studienausgabe, Bd. I; 159-177; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1969); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000a.

Freud, Sigmund: *Jenseits des Lustprinzips* (1920); in: Freud, Sigmund: *Psychologie des Unbewussten*; Studienausgabe, Bd. III; 213-272; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000b.

Freud, Sigmund: *Totem und Tabu (Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker)* (1912-13); in: Freud, Sigmund: *Fragen der Gesellschaft Ursprünge der Religion*; Studienausgabe, Bd. IX; 278-444; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000c.

Freud, Sigmund: *Über den Gegensinn der Urworte* (1910); in: Freud, Sigmund: *Psychologische Schriften*; Studienausgabe, Bd. IV; 227-234; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe, Frankfurt a. M. 2000d.



Freud, Sigmund: *Das Unheimliche* (1919); in: Freud, Sigmund: *Psychologische Schriften; Studienausgabe, Bd. IV*; 241-274; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000e.

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur* (1929/1930); in: Freud, Sigmund: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion; Studienausgabe, Bd. IX*; 191-270; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000f.

Freud, Sigmund: *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse II* (1914); in: Freud, Sigmund: *Schriften zur Behandlungstechnik; Studienausgabe, Ergänzungsband*; 205-215; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000g.

Freud, Sigmund: *Die Freudsche psychoanalytische Methode* (1904 [1903]); in: Freud, Sigmund: *Schriften zur Behandlungstechnik; Studienausgabe, Ergänzungsband*; 99-106; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000h.

Freud, Sigmund: *Notiz über den Wunderblock* (1925 [1924]); in: Freud, Sigmund: *Psychologie des Unbewussten; Studienausgabe, Bd. III*; 363-369; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000j.

Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung* (1900); in: Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung; Studienausgabe, Bd. II*; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000k.

Freud, Sigmund: *Das Unbewusste* (1915); in: Freud, Sigmund: *Psychologie des Unbewussten; Studienausgabe, Bd. III*; 119-173; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000l.

Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie* (1915); in: Freud, Sigmund: *Psychologie des Unbewussten; Studienausgabe, Bd. III*; 193-212; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000m.

Freud, Sigmund: *Triebe und Triebchicksale* (1915); in: Freud, Sigmund: *Psychologie des Unbewussten; Studienausgabe, Bd. III*; 75-102; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1975); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000n.

Freud, Sigmund: *25. Vorlesung. Die Angst*; in: Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916-17 [1915-17]) und Neue Folge, (1933 [1932]), Zweiter Teil: Der Traum; Studienausgabe, Bd. I*; 380-397; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1969); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000o.

Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905); in: Freud, Sigmund: *Sexualleben; Studienausgabe, Bd. V*; 37-145; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1969); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000p.

Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistischen Religion: Drei Abhandlungen* (1939 [1934-38]); in: Freud, Sigmund: *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion; Studienausgabe*

be, Bd. IX; 455-581; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1969); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000q.

Freud, Sigmund: *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung* (1912); in: Freud, Sigmund: *Schriften zur Behandlungstechnik; Studienausgabe, Ergänzungsband*; 169-180; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1969); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000r.

Freud, Sigmund: *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 [1925]); in: Freud, Sigmund: *Hysterie und Angst; Studienausgabe, Bd. VI*; 227-308; Hrsg: Mitscherlich, Alexander; Richards, Angelika; Strachey, James; (Frankfurt a. M. 1969); Limitierte Sonderausgabe; Frankfurt a. M. 2000s.

Freudenberger, Silja: *Repräsentation: Ein Ausweg aus der Krise*; in: Freudenberger, Silja; Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): *Repräsentation, Krise der Repräsentation, Paradigmenwechsel. Ein Forschungsprogramm in Philosophie und Wissenschaften*; 71-102; Frankfurt a. M. 2003.

Fuchs/Strümper-Krobb; Fuchs, Anne; Strümper-Krobb, Sabine (Hrsg.): *Sentimente, Gefühle, Empfindungen. Zur Geschichte und Literatur des Affektiven von 1770 bis heute*; Würzburg 2003.

Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*; Aus dem Amerikanischen von Dierlamm, Helmut; Mihr, Ute; Dürr, Karlheinz; (Fukuyama, Francis: *The End of History and the Last Man*, New York 1992); München 1992.

Gadamer, Hans-Georg: *Der Anfang der Philosophie*; Aufgrund der Übersetzung aus dem Italienischen von Joachim Schulte vom Autor revidierte Fassung; (Gadamer, Hans-Georg: *L'inizio della filosofia occidentale*, Mailand 1993); Stuttgart 1996.

Gadamer, Hans-Georg: *Der Anfang des Wissens*; Stuttgart 1999.

Galimberti, Umberto: *Die Seele. Eine Kulturgeschichte der Innerlichkeit*; Aus dem Italienischen von Atem, Ille; (Galimberti, Umberto: *Gli equivoci dell'anima*, Milano 1987); Wien 2005.

Givsan, Hassan: *Heidegger – das Denken der Inhumanität: eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*; Würzburg 1998a.

Givsan, Hassan: *Eine bestürzende Geschichte: Warum Philosophen sich durch den »Fall Heidegger« korrumpieren lassen*; Würzburg 1998b.

Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Eine Tragödie*; in: Goethe, Johann Wolfgang: *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden; Band 3*; Hamburg 1948.

Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust. Eine Tragödie. Erster Teil*; Erste Auflage: Tübingen 1808. [http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/goethe\\_faust01\\_1808](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/goethe_faust01_1808); abgerufen am 11.03.2014.

Gundlach, Horst: *Was hat Fechner gemessen?*; in: Meischner-Metge, Anneros (Hrsg.): *Gustav Theodor Fechner – Werk und Wirkung*; 49-56; Leipzig 2010.

Habermas, Jürgen: *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*; in: Habermas, Jürgen: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*; 141-163; Frankfurt a. M. 1985.

Habermas Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*; Frankfurt a. M. 1985.

Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*; Frankfurt a. M./Berlin 2012.

Härtel, Insa: *Symbolische Ordnungen umschreiben: Autorität, Autorschaft und Handlungsmacht*; Bielefeld 2009.

Handke, Peter: *Die Stunde der wahren Empfindung*; Frankfurt a. M. 1975.

Haverkamp, Anselm: *Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik. Bilanz eines exemplarischen Begriffs*; München 2007.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenenser Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04*; Herausgegeben von Hoffmeister, Johannes; in: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Sämtliche Werke, Bd. 19*; Leipzig 1932.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04*; Herausgegeben von Lasson, Georg; in: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Sämtliche Werke, Bd. 18a*; Leipzig 1923; Nachdruck der Ersten Auflage von 1923; Hamburg 1967.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*; In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften; Hamburg 1968 ff.; (GW).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik*; Werke 6; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1986a.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*; Werke 7; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1986b.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*; Werke 3; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Frankfurt a. M. 1970a.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*; Werke 5; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Frankfurt a. M. 1970b.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*; Werke 12; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Frankfurt a. M. 1970c.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems; Werke 2*; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Frankfurt a. M. 1970d.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II; Werke 9*; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Frankfurt a. M. 1970e.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III; Werke 10*; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Frankfurt a. M. 1970f.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I; Werke 8*; Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe; Redaktion: Moldenhauer, Eva; Michel, Karl Markus; Frankfurt a. M. 1970g.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsskript zur Realphilosophie (1805/06). Kapitel: Philosophie des Geistes, Abschnitt I. Der Geist nach seinem Begriffe, a. Intelligenz*; in: *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*; Neu herausgegeben von Horstmann, Rolf-Peter; Hamburg 1987.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik (erweiterte Ausgabe)*; (Weitgehend identisch mit *Werke 5*; Frankfurt a. M. 1979b); Altenmünster 2012.

Heidegger, Martin: *Der Spruch des Anaximander (1946)*; in: Heidegger, Martin: *Holzwege*; 321-373; Frankfurt a. M. 1950.

Heidegger, Martin: *Die Frage nach der Technik (1953)*; in: Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*; 9-40; Stuttgart 1954a.

Heidegger, Martin: *Logos (Heraklit Fragment 50) (1944/1951)*; in: Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*; 199-221; Stuttgart 1954b.

Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken (1951)*; in: Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*; 139-156; Stuttgart 1954c.

Heidegger, Martin: *Das Ding (1950)*; in: Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze*; 157-179; Stuttgart 1954d.

Heidegger, Martin: *Die Sprache (1950)*; in: Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*; 9-33; Stuttgart 1959.

Heidegger, Martin: *Zeit und Sein: En hommage á Jean Baufret*; Vortrag 1963; in: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1076; Band 14; Zur Sache des Denkens*; 3-30; Herausgegeben von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von; Für die Einzelausgabe; Tübingen 1969.

Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik (1935)*; (Tübingen 1953); Vierte Auflage; Tübingen 1976.

Heidegger, Martin: *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*; in: Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*; 31-67; Sechste Auflage; Pfullingen 1978.

Heidegger, Martin: *Die Kehre (1955)*; in: Heidegger, Martin: *Die Technik und die Kehre*; 37-47; Achte Auflage; Pfullingen 1991.

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit (1926)*; 17. Auflage; Tübingen 1993.

Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung. Frühe Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22; Blatt 17 Erhellung und Faktizität*; Herausgegeben von Bröcker, Walter; Bröcker-Oltmanns, Käte; Zweite, durchgesehene Auflage; Frankfurt a. M. 1994.

Heidegger, Martin: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*; Herausgegeben von Feick, Hildegard; Zweite, durchgesehene Auflage; Tübingen 1995.

Heidegger Martin: *Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)*; in: Heidegger Martin: *Wegmarken*; 203-238; (Erste Auflage 1976); Dritte, durchgesehene Auflage; Frankfurt. a. M. 1996a.

Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*; Text- und seitengleich mit der zweiten Auflage des Bandes 4 der *Gesamtausgabe*; Herausgegeben von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von; (Frankfurt a. M. 1944); Sechste, erweiterte Auflage; Frankfurt a. M. 1996b.

Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik (1929)*; in: Heidegger, Martin: *Wegmarken*; 103-122; Wort- und seitengleich mit der zweiten, durchgesehenen Auflage des Bandes 9 der *Gesamtausgabe*; Herausgegeben von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von; (Erste Auflage 1976); Dritte, durchgesehene Auflage; Frankfurt a. M. 1996c.

Heidegger, Martin: *Zur Seinsfrage (1955)*; in: Heidegger, Martin: *Wegmarken*; 385-426; Wort- und seitengleich mit der zweiten, durchgesehenen Auflage des Bandes 9 der *Gesamtausgabe*; Herausgegeben von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von; (Erste Auflage 1976); Dritte, durchgesehene Auflage; Frankfurt a. M. 1996d.

Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus (1946)*; in: Heidegger, Martin: *Wegmarken*; 313-364; Wort- und seitengleich mit der zweiten, durchgesehenen Auflage des Bandes 9 der *Gesamtausgabe*; Herausgegeben von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von; (Erste Auflage 1976); Dritte, durchgesehene Auflage; Frankfurt a. M. 1996e.

Heidegger, Martin: *Nachwort zu »Was ist Metaphysik«? (1943)*; in: Heidegger, Martin: *Wegmarken*; 303-312; Wort- und seitengleich mit der zweiten, durchgesehenen Auflage des Bandes 9 der *Gesamtausgabe*; Herausgegeben von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von; (Erste Auflage 1976); Dritte, durchgesehene Auflage; Frankfurt a. M. 1996f.

Heidegger, Martin: *Die Geschichte des Seyns (1938/40)*; in: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes; Band 69*; Herausgegeben von Trawny, Peter; Frankfurt a. M. 1998.

Heidegger. Martin: *Der Rhein*; in: Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. Freiburger Vorlesungen Wintersemester 1934/35; Band 39*; Herausgegeben von Ziegler, Susanne; Fünfte, unveränderte Auflage; Frankfurt a. M. 1999a.

Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie; Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Frühe Freiburger Vorlesungen 1919; Band 56/57; Herausgegeben von Heimbüchel, Bernd; (Frankfurt a. M. 1987); Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage; Frankfurt a. M. 1999b.*

Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«; Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Freiburger Vorlesungen Wintersemester 1934/35; Band 39; Herausgegeben von Ziegler, Susanne; Dritte, unveränderte Auflage; Frankfurt a. M. 1999c.*

Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik; Wort- und seitengleich mit der zweiten Auflage des Bandes 3 der Gesamtausgabe; Herausgegeben von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von; Siebte Auflage; Frankfurt a. M. 2010a.*

Heidegger, Martin: *IV. Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger; in: Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik; 274-296; Wort- und seitengleich mit der zweiten Auflage des Bandes 3 der Gesamtausgabe; Herausgegeben von Herrmann, Friedrich-Wilhelm von; Siebte Auflage; Frankfurt a. M. 2010b.*

Heidelberger, Michael: *Die innere Seite der Natur: Gustav Theodor Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltauffassung; Frankfurt a. M. 1993.*

Heidelberger Michael: *Fechner und das Unbewusste; in: Meischner-Metge, Anneros (Hrsg.): Gustav Theodor Fechner – Werk und Wirkung; 65-99; Leipzig 2010.*

Held, Klaus: *Einleitung; in: Husserl, Edmund: Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II; Stuttgart 2002.*

Heller-Roazen, Daniel: *Echolalien: Über das Vergessen von Sprache; Aus dem Englischen von Bischoff, Michael; (Heller-Roazen, Daniel: Echolalias: On the Forgetting of Language, New York 2005); Frankfurt a. M. 2008.*

Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache (Preisschrift); Berlin 1772; Nach der Bearbeitung von Steig, Reinhold; in: Herder, Johann Gottfried: „Sämtlichen Werke“; Berlin 1877-1913; (1891); Stuttgart 2001.*

Hérouard, Béatrice: *„Bindung – Entbindung“: Das Ich Freuds, bewegt durch die Erfindung Fechners der Psychophysischen Tätigkeiten; in: Meischner-Metge, Anneros (Hrsg.): Gustav Theodor Fechner – Werk und Wirkung; 187-192; Leipzig 2010.*

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke, Bd. 2. Gedichte nach 1800. Phaëton. Zweiter Theil. In lieblicher Bläue; Herausgegeben von Beißner, Friedrich; (Stuttgart 1823); Stuttgart 1953.*

Hölderlin: *Patmos, Dem Landgrafen von Homburg (1802); aus: Hölderlins Werke in zwei Bänden. Erster Band. Gedichte; Berlin/Weimar 1965.*

Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften, Band 10: Nachgelassene Schriften 1914-1931. Vorlesung Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1926. Fechner Lotze und die Psychophysik; 200-212; Herausgegeben von Schmidt, Alfred; Frankfurt a. M. 1990.*

Horkheimer/Adorno; Horkheimer, Max; Adorno Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944); Amsterdam 1968.

Horkheimer/Adorno; Horkheimer, Max; Adorno Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*; in: Adorno Theodor W.: *Gesammelte Schriften, Bd. 3*; Herausgegeben von Tiedemann, Rolf; Frankfurt a. M. 1997.

Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*; Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Ströker, Elisabeth; Nach: *Husserliana, Band I*, Den Haag 1973; Hamburg 1995.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*; Originalbeitrag erschienen in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1,1* (1913); 1-323; Halle a. S. 1913. <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5973/>; abgerufen am 04.04.2014.

Illouz, Eva: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus – Adorno Vorlesungen 2004*; Aus dem Englischen von Hartmann, Martin; (Illouz, Eva: *Cold intimacies: the making of emotional capitalism*, Oxford/Malden 2007); Frankfurt a. M. 2006.

Jakobson, Roman: *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*; Frankfurt a. M. 1969.

Jakobson, Roman: „Das Nullzeichen“; in: Jakobson, Roman: *Selected Writings, Bd. II: World and Language*; 220-222; (Jakobson, Roman: „Das Nullzeichen“; *Bulletin du Cercle de Copenhague 5*, 1940); Paris/Den Haag 1971a.

Jakobson, Roman: *Shifters, verbal categories, and the Russian verb* (1957); in: Jakobson, Roman: *Selected Writings, Bd. II: World and Language*; 130-147; Paris/Den Haag 1971b.

Jakobson, Roman: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*; Herausgegeben von Holenstein, Elmar; Schelbert, Tarcisius; Frankfurt a. M. 1979.

Jüttemann/Sonntag/Wulf; Jüttemann, Gerd; Sonntag, Michael; Wulf, Christoph (Hrsg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*; Weinheim 1991.

Kandel, Eric R.: *Psychiatrie, Psychoanalyse und die neue Biologie des Geistes*; Aus dem Amerikanischen von Bischoff, Michael; Schröder, Jürgen; Mit einem Vorwort von Roth, Gerhard; (Kandel, Eric R.: *Psychiatry, Psychoanalysis and the New Biologie of Mind*, Washington D.C./London 2005); Frankfurt a. M. 2008.

Kant, Immanuel: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764); in: Kant, Immanuel: *Gesammelte Werke. Akademieausgabe Bd. 2., Vorkritische Schriften 1757-1777*; 205-256; Berlin 1912; Kant AA II.

Kant, Immanuel: *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764); in: Kant, Immanuel: *Gesammelte Werke. Akademieausgabe Bd. 2., Vorkritische Schriften 1757-1777*; 257-272; Kant AA II.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft* (1781); KrV; Herausgegeben von Weischedel, Wilhelm; Text- und seitenidentisch mit Bd. III der Werkausgabe; Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1974a.

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft* (1781); KU; Herausgegeben von Weischedel, Wilhelm; Text- und seitenidentisch mit Bd. X der Werkausgabe; Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1974b.

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (1781); KpV; Herausgegeben von Weischedel, Wilhelm; Text- und seitenidentisch mit Bd. VII der Werkausgabe; Erste Auflage; Frankfurt a. M. 1974c.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); in: Kant, Immanuel: *Gesammelte Werke. Akademieausgabe Bd. 4*; 385-463; Berlin 1911; Kant AA IV.

Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798); in: Kant, Immanuel: *Gesammelte Werke. Akademieausgabe Bd. 7*; 117-334; Kant AA VII.

Kant, Immanuel: *Logik – Ein Handbuch zu Vorlesungen* (im Auftrag Kants herausgegeben von Jäsche, Gottlob Benjamin; Königsberg 1800); in: Kant, Immanuel: *Gesammelte Werke. Akademieausgabe Bd. 9: Logik – Physische Geographie, Pädagogik*; Berlin/Leipzig 1923; Kant AA IX.

Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio* (1843); Aus dem Dänischen von Hirsch, Emanuel; in: Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke. 4. Abteilung*; Herausgegeben von Hirsch, Emanuel; Gerdes, Hayo; (Kierkegaard, Sören: *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentii; Bd. III* (1901); Kopenhagen 1843); Gütersloh o. J.

Klages, Ludwig: *Rhythmen und Runen. Nachlass herausgegeben von ihm selbst*; Leipzig 1944.

Kochinka, Alexander: *Emotionstheorien: Begriffliche Arbeit am Gefühl*; Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Erziehungswissenschaften an der Universität Hannover; Hannover 2002.

Kojève, Alexandre: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Anhang*; Herausgegeben von Fetscher, Ihring; Aus dem Französischen von Fetscher, Ihring; Lembruch, Gerhard; (Kojève, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel. Leçon sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris 1947); Frankfurt a. M. 1975.

Kristeva, Julia: *Die Revolution der poetischen Sprache*; Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Werner, Reinold; (Kristeva, Julia: *La révolution du langage poétique*, Paris 1974); Frankfurt a. M. 1978.

Kristeva, Julia: *Powers of Horror. An Essay on Abjection*; Translated by Roudiez, Leon S.; (Kristeva, Julia: *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris 1980); New York 1982.

Kristeva, Julia: *Geschichten von der Liebe*; Aus dem Französischen von Hornig, Dieter; Bayer, Wolfram; (Kristeva, Julia: *Histoires d'amour*, Paris 1985); Frankfurt a. M. 1989.

Kristeva, Julia: *Die neuen Leiden der Seele*; Aus dem Französischen von Groepler, Eva; (Kristeva, Julia: *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris 1993); Gießen 2007.

Kristeva, Julia: *Schwarze Sonne. Depression und Melancholie*; Aus dem Französischen von Schwibs, Bernhard; Russer, Achim; (Kristeva, Julia: *Soleil noir: Dépression et mélancolie*, Paris 1987); Frankfurt a. M. 2007.



Kristeva, Julia: *Das weibliche Genie – Melanie Klein. Das Leben der Wahn die Wörter*; Aus dem Französischen von Naumann, Johanna; (Kristeva, Julia: *Le génie féminin. Mélanie Klein*, Paris 1999); Gießen 2008.

Kühn, Rolf: *Existenz und Selbstaffektion in Therapie und Phänomenologie*; Wien 1994.

Lacan, Jacques: *Die Bedeutung des Phallus*; in Lacan, Jacques: *Schriften II*; 119-132; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Ausgewählt und herausgegeben von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *La signification du phallus (1958)*); in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1966); Weinheim/Berlin 1975a.

Lacan, Jacques: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud*; in: Lacan, Jacques: *Schriften II*; 15-55; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *L'instance de la lettre dans l'inconscience ou la raison depuis Freud*); Vortrag 1957; in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1966); Weinheim/Berlin 1975b.

Lacan, Jacques: *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten*; in: Lacan, Jacques: *Schriften II*; 165-204; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Creusot, Chantal; Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*); Vortrag 1960; in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1966); Weinheim/Berlin 1975c.

Lacan, Jacques: *Die Wissenschaft und die Wahrheit (1965)*; Aus dem Französischen von Rheinberger, Hans-Jörg; in: Lacan, Jacques: *Schriften II. Das Objekt der Psychoanalyse*; 231-257; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Creusot, Chantal; Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *La science et la vérité*); in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1966); Weinheim/Berlin 1975d.

Lacan, Jacques: *Kant mit Sade (1963)*; Aus dem Französischen von Fietkau, Wolfgang; in: Lacan, Jacques: *Schriften II. Das Objekt der Psychoanalyse*; 133-163 ; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Creusot, Chantal; Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Kant avec Sade*); Erstveröffentlichung in: *Revue «Critique» Nr. 191, 1963*; in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1966); Weinheim/Berlin 1975e.

Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XI (1964). Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI: Les quatre Concepts de la Psychanalyse*); Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1973); Zweite Auflage; Olten 1980.

Lacan, Jacques: *Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht*; in: Lacan, Jacques: *Schriften I*; 171-239; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; Haas, Norbert; Laermann, Klaus; Stehlin, Peter unter Mitwirkung von Creusot, Chantal; Vortrag 1958; (Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1966); Weinheim/Berlin 1986a.

Lacan, Jacques: *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse (1953)*; in: Lacan Jacques: *Schriften I*; 71-169; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Aus dem Französischen von Laermann Klaus; (Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1966); Weinheim/Berlin 1986b.

Lacan, Jacques: *Das Seminar über E. A. Poes »der entwendete Brief«*; Aus dem Französischen von Gasché, Rudolphe; in: Lacan Jacques: *Schriften I*; 7-60; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Aus dem Französischen von Laermann Klaus; (Lacan, Jacques: *Le séminaire sur 'La lettre volée'*; in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1966); Weinheim/Berlin 1986c.

Lacan, Jacques: *XI Die Ratte im Labyrinth (1953)*; in: Lacan Jacques: *Encore. Das Seminar Buch XX*; 149-160; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Le rat dans le labyrinthe*; in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1975); Weinheim/Berlin 1986 d.

Lacan, Jacques: *VII Eine lettre d'amour*; in: Lacan Jacques: *Encore. Das Seminar Buch XX*; 85-96; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Une lettre d'amour*; in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1975); Weinheim/Berlin 1986e.

Lacan, Jacques: *Fadenringe*; in: Lacan Jacques: *Encore. Das Seminar Buch XX*; 127-147; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Ronds des ficelles*; in: Lacan, Jacques: *Écrits*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1975); Weinheim/Berlin 1986f.

Lacan, Jacques: *Das Sprechen in der Übertragung*; in: Lacan, Jacques: *Jacques Lacan. Freuds technische Schriften. Das Seminar Buch I (1953-1954)*; 295-360; Herausgegeben von Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Hamacher, Werner; (Lacan, Jacques: *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1975); Weinheim/Berlin 1990a.

Lacan, Jacques: *XVIII Die symbolische Ordnung*; in: Lacan, Jacques: *Jacques Lacan. Freuds technische Schriften. Das Seminar Buch I (1953-1954)*; 287-294; Herausgegeben von Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Hamacher, Werner; (Lacan, Jacques: *XVIII L'ordre symbolique*; in: Lacan, Jacques: *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1975); Weinheim/Berlin 1990b.

Lacan, Jacques: *III Das symbolische Universum*; in: Lacan, Jacques: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar von Jacques Lacan. Buch II (1954-1955)*; 39-54; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Metzger, Hans-Joachim; (Lacan, Jacques: *L'univers symbolique*; in: Lacan, Jacques: *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1978); Weinheim/Berlin 1991a.

Lacan, Jacques: *XVI, Der entwendete Brief (1955)*; in: Lacan, Jacques: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar von Jacques Lacan. Buch II (1954-1955)*; 243-261; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; In deutscher Sprache herausgegeben von Haas, Norbert; Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Metzger, Hans-Joachim; (Lacan, Jacques: *La Lettre volée*; in: Lacan, Jacques: *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1978); Weinheim/Berlin 1991b.

Lacan, Jacques: *XXII Psychoanalyse und Kybernetik oder von der Natur der Sprache (1955)*; in: Lacan, Jacques: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Das Seminar von Jacques Lacan. Buch II (1954-1955)*; 373-390; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert und Metzger, Hans-Joachim; Aus dem Französischen von Metzger, Hans-Joachim; (Lacan, Jacques: *Psychanalyse et cybernétique ou de la nature du langage*; in: Lacan, Jacques: *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954-1955*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1978); Weinheim/Berlin 1991c.

Lacan, Jacques: *Einführung zum Kommentar von Jean Hyppolite über die Verneinung von Freud, Seminar über Freud'sche Technik vom 10. Februar 1954*; in: Lacan, Jacques: *Schriften III*; 179-190; Herausgegeben von Miller, Jacques-Alain; Herausgegeben von Haas, Norbert; Aus dem Französischen von Rütt-Förster, Ursula; (Lacan, Jacques: *Écrits*, Paris 1966); Dritte, korrigierte Auflage; Weinheim/Berlin 1994.

Lacan, Jacques: *V Das Ding (II)*; in: Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch VII (1959-1960). Die Ethik der Psychoanalyse*; 73-88; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI: L'éthique de la psychanalyse*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1986); Weinheim/Berlin 1996a.

Lacan, Jacques: *VIII Das Objekt und das Ding*; in: Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch VII (1959-1960). Die Ethik der Psychoanalyse*; 125-142; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI: L'éthique de la psychanalyse*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1986); Weinheim/Berlin 1996b.

Lacan, Jacques: *IX Von der Schöpfung ex nihilo*; in: Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch VII (1959-1960). Die Ethik der Psychoanalyse*; 143-157; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1986); Weinheim/Berlin 1996c.

Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch VII (1959-1960). Die Ethik der Psychoanalyse*; 143-157; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Haas, Norbert; (Lacan, Jacques: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 1986); Weinheim/Berlin 1996d.

Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch III. Die Psychosen (1955-1956)*; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Tumheim Michael; (Lacan, Jacques: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les psychoses (1955-1956)*; Texte établi par Miller Jacques-Alain; Paris 1981); Berlin/Weinheim 1997.

Lacan, Jacques: *Namen-des-Vaters*; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; (Lacan, Jacques: *Des noms-du-père*, Paris 2005); Wien 2006.

Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch X. Die Angst 1962-1963*; Textherstellung durch Miller, Jacques-Alain; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; (Lacan, Jacques: *Le Séminaire des Jacques Lacan. Livre X: L'angoisse, 1962-1963*; Texte établi par Miller, Jacques-Alain; Paris 2004); Wien 2010.

Laertius, Diogenes: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*; Erster Band, Bücher I-VI; Herausgegeben von Apelt, Otto; Reich, Klaus; Zekl, Hans G.; Hamburg 2008.

Langenegger, Detlev: *Gesamtdeutungen moderner Technik. Moscovici, Ropohl, Ellul, Heidegger. Eine interdiskursive Problemsicht*; Würzburg 1990.

Laplanche/Pontalis; Laplanche, J.; Pontalis, J. B.: *Das Vokabular der Psychoanalyse*; Aus dem Französischen von Moersch, Emma; (Laplanche, J.; Pontalis, J. B.: *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris 1967); Frankfurt a. M. 1972.

Lasswitz, Kurd: *Gustav Theodor Fechner. 16. Der Streit um die Psychophysik u. die exper. Psychologie*; Stuttgart 1910.

Ledoux, Joseph: *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*; Aus dem Englischen von Griese, Friedrich; (Ledoux, Joseph: *The Emotional Brain – The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York 1996); München 2006.

Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*; Aus dem Französischen von Krewani, Wolfgang Nikolaus; (Lévinas, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961); Freiburg/München 2002.

Lévi-Strauss, Claude: *Die Wirksamkeit der Symbole (1949)*; in: Lévi-Strauss, Claude: *Strukturelle Anthropologie I (1958)*; 204-225; Aus dem Französischen von Naumann, Hans; (Lévi-Strauss, Claude: *L'efficacité symbolique*; in: Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale*, Paris 1958); Frankfurt a. M. 1967.

Lévi-Strauss, Claude: *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss*; in: Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie I. Theorie der Magie. Soziale Morphologie*; Herausgegeben von Lepenies, Wolf; Ritter, Henning; Aus dem Französischen von Ritter, Henning; (Mauss, Marcel; Lévi-Strauss, Claude: *Sociologie et Anthropologie précédé d'une Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*, Paris 1950, 1973); München 1974.

Lévi-Strauss, Claude: *Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte*; Aus dem Französischen von Moldenhauer, Eva; (Lévi-Strauss, Claude: *Mythologique I. Le cru et le cuit*, Paris 1964); Frankfurt a. M. 1976.

Lévi-Strauss, Claude: *Traurige Tropen*; Aus dem Französischen von Moldenhauer, Eva; (Lévi-Strauss, Claude: *Tristes Tropiques*, Paris 1955); Frankfurt a. M. 1978.

Lévi-Strauss, Claude: *Die strukturalistische Tätigkeit. Ein Gespräch mit M. d' Eramo*; in: *Mythos und Bedeutung – Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*; 252–274; Herausgegeben von Reif, Adelbert; (Lévi-Strauss, Claude: *Intervista a cura di M. d' Eramo; Mondoperaio* 32/2, 1979); Frankfurt a. M. 1980.

Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*; Aus dem Französischen von Moldenhauer, Eva; (Lévi-Strauss, Claude: *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949); Frankfurt a. M. 1981.

Longinus: *Die Schrift vom Erhabenen. Dem Longinus zugeschrieben*; Griechisch und Deutsch; Herausgegeben und übersetzt von Scheliha, Renata von; Berlin 1938.

Lorenz, Konrad: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*; (Wien 1963); 12. Auflage; München 1985.

Luserke, Matthias (Hrsg.): *Die Aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*; Mit einer Einleitung herausgegeben von Luserke, Matthias; Hildesheim/Zürich/New York 1991.

Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Pfersmann, Otto; (Lyotard, Jean-François: *La condition post-moderne*, Paris 1979); Wien 1999.

Mach, Ernst: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*; (Jena 1911); Studienausgabe Band 1; Berlin 2008.

Mallarmé, Stéphane: *Mimique/Die Mimik*; in: Mallarmé Stéphane: *Mallarmé. Werke II: Kritische Schriften, französisch und deutsch*; Herausgegeben und übersetzt von Goebel, Gerhard; Rommel, Bettina; Gerlingen 1998.

Mallarmé, Stéphane: *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard – Ein Würfelwurf niemals je auslöschen wird den Zufall*; in: Mallarmé, Stéphane: *Sämtliche Dichtungen*; Zweisprachige Ausgabe; 221-265; Abdruck der Übersetzungen von Stabel, Rolf in: *Französische Poetiken, Teil II*; 13. Auflage; München 2007.

Mansfeld, Jaap (Hrsg.): *Die Vorsokratiker, Band 1. Heraklit*; 231–283; Griechischer Originaltext mit deutscher Übersetzung; Stuttgart 1987.

Maresch, Rudolf: *Elektromagnetische Illusionen*; in: *Cyberhypes. Möglichkeiten und Grenzen des Internet*; 53-75; Herausgegeben von Maresch, Rudolf; Rötzer, Florian; Frankfurt a. M. 2001.

Marquard, Odo: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie*; in: Marquard, Odo: *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*; 46 - 71; Stuttgart 2003.

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band*. Separatausgabe, identisch mit Band 25 der Werke von Marx und Engels; 30. Auflage; Berlin 1989; MEW 25.

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*; in: *MEW Band 23*; 20. Auflage; Berlin 2001; MEW 23.

Mattenklott, Gerd: *Nachwort*; in: Fechner, Gustav Theodor: *Das unendliche Leben*; 169-190; München 1984.

Maturana/Varela; Maturana, Humberto R; Varela, Francisco J.: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennens*; Aus dem Spanischen von Ludewig, Kurt; (Maturana, Humberto R; Varela, Francisco J.: *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*, Santiago de Chile 1984); Bern/München 1987.

Mausfeld, Rainer: *Von der Zahlenmetapher zur Maßformel: Fechners Psychophysik in der Tradition der Mathesis universalis*; in: Meischner-Metge, Anneros (Hrsg.): *Gustav Theodor Fechner – Werk und Wirkung*; 14-26; Leipzig 2010.

McDowell, John: *Geist und Welt*; Aus dem Englischen von Blume, Thomas; Bräuer, Holm; Klass, Gregory; (McDowell, John: *Mind and World*, Harvard 1996); Vierte Auflage; Frankfurt a. M. 2012.

McLuhan, Marshall: *Marshall McLuhan*; Herausgegeben von Baltes, Martin; Höltschl, Rainer; Mit einem biografischen Essay von Marchand, Phillip; Freiburg 2011.

Menninghaus, Winfried: *Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*; Frankfurt a. M. 2002.

Meier-Seethaler, Carola: *Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft*; München 1998.

Meischner-Metge, Anneros (Hrsg.): *Gustav Theodor Fechner – Werk und Wirkung*; Leipzig 2010.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*; Aus dem Französischen übersetzt und eingeführt durch eine Vorrede von Boehm, Rudolf; (Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la Perception*, Paris 1945); Berlin 1966.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen*; Herausgegeben und mit einem Vor- und Nachwort versehen von Lefort, Claude; Aus dem Französischen von Guiliani, Regula; Waldenfels, Bernhard; (Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty*; Texte établi par Lefort, Claude; Paris 1964); München 1994.

Merleau-Ponty, Maurice: *Das Primat der Wahrnehmung*; Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Wiesing, Lambert; Aus dem Französischen von Schröder, Jürgen; (Merleau-Ponty, Maurice: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Paris 1996); Frankfurt a. M. 2003.

Mersch, Dieter: *Das Semiotische und das Symbolische: Julia Kristevas Beitrag zum Strukturalismus*; in: Jurt, Joseph (Hrsg.): *Von Michel Serres bis Julia Kristeva*; 113-133; Freiburg Brsg. 1999.

Michel, Karl Markus: *Versuch, die »Ästhetische Theorie« zu verstehen*; in: Lindner, Burkhardt; Lüdke, W. Martin (Hrsg.): *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne*; Frankfurt am Main 1980.

Möller, Lenelotte: *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*; Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Möller, Lenelotte; (Isidor von Sevilla: *Originum seu etymologiarum libri XX*; auch: *Etymologiarum sive originum libri XX*); Wiesbaden 2008.

Müller-Wille/Rheinberger; Müller-Wille, Staffan; Rheinberger, Hans-Jörg: *Das Gen im Zeitalter der Postgenomik. Eine wissenschaftstheoretische Bestandsaufnahme*; Frankfurt 2009.

Nagel, Thomas: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*; Aus dem Englischen von Gebauer, Michael; (Nagel, Thomas: *What Does It All Mean?*, Oxford 1987); Stuttgart 1990.

Nancy, Jean-Luc: *Ex nihilo*; in: Nancy, Jean-Luc: *Der Eindringling. Das fremde Herz*; 52-59; Aus dem Französischen von Düttmann, Alexander Garcia; (Erstveröffentlichungen: *Ex Nihilo: Quader-no 3*, Nantes 1999; *L'Intrus: Dedale No 9-10*, Paris 1999); Berlin 2000.

Nancy, Jean-Luc: *Corpus*; Aus dem Französischen von Hodyas, Nils; Obergöker, Timo; (Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, Paris 2000); Zürich/Berlin 2007.

Nancy, Jean-Luc: *Indizien über den Körper*; in: Nancy, Jean-Luc: *Ausdehnung der Seele. Texte zu Körper, Kunst und Tanz*; 7-24; Ausgewählt und aus dem Französischen übersetzt von Fischer, Miriam; (Nancy, Jean-Luc: – *58 indices sur le corps*; in: Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, Paris 2000); Zürich/Berlin 2010a.

Nancy, Jean-Luc: *Alliterationen*; in: Nancy, Jean-Luc: *Ausdehnung der Seele. Texte zu Körper, Kunst und Tanz*; 31-42; Ausgewählt und aus dem Französischen übersetzt von Fischer, Miriam; (Nancy, Jean-Luc: *Allitérations*; in: Monnier, Mathilde; Nancy, Jean-Luc: *Allitérations*, Paris 2005); Zürich/Berlin 2010b.

Nancy, Jean-Luc: *Ausdehnung der Seele*; in: Nancy, Jean-Luc: *Ausdehnung der Seele. Texte zu Körper, Kunst und Tanz*; 73-86; Ausgewählt und aus dem Französischen übersetzt von Fischer, Miriam; (Nancy, Jean-Luc: *Extension de l'âme*; in: Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, Paris 2000); Zürich/Berlin 2010c.

Nancy, Jean-Luc: *Die Lust an der Zeichnung*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Maercker, Paul; (Nancy, Jean-Luc: *Le plaisir au dessin*, Paris 2009); Wien 2011a.

Nancy, Jean-Luc: *Die spekulative Anmerkung*; in: Nancy, Jean-Luc: *Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen*; 13-162; Aus dem Französischen von Laugstien, Thomas; Etzold, Jörn; (Nancy, Jean-Luc: *La remarque speculative*, Paris 1973; Nancy, Jean-Luc: *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Paris 1997); Zürich 2011b.

Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Drittes Hauptstück. Das religiöse Wesen*; in: Nietzsche, Friedrich: *Werke in drei Bänden*; Band 2; München 1954.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass. 1. Teil*; in: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*; Ausgewählt und geordnet von Baeumler, Alfred; Stuttgart 1956.

Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn (1872)*; in: Nietzsche, Friedrich: *Werke. Kritische Gesamtausgabe. 3. Abteilung. 2. Band; Nachgelassene Schriften 1870-1873*; Herausgegeben von Colli, Giorgio und Montinari,azzino; Berlin/New York 1973.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*; Stuttgart 1980.

Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917)*; 23. bis 25. Auflage; München 1936.

Paslack, Rainer: *Vom Mythos zum Logos: Chaos und Selbstorganisation bei den Griechen*; in: Küppers, Günther (Hrsg.): *Chaos und Ordnung. Formen der Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft*; 28-43; Stuttgart 1996.

Peeters, Benoît: *Jacques Derrida. Eine Biographie*; Aus dem Französischen von Brühmann, Horst; (Peeters, Benoît: *Derrida*, Paris 2010); Berlin 2013.

Periola Mario: *Über das Fühlen*; Berlin 2009.

Perović, Milenko A.: *Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte. Über das Fundament der Heideggerschen Auseinandersetzung mit Hegel*; in: *Synthesis Philosophica* 43 1/2007; 141–155; Original Paper UDC 161:115/Hegel, Heidegger, Received March 19th, 2007. [http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0CEwQFjAD&url=http%3A%2F%2Fhrcaak.srce.hr%2Ffile%2F25017&ei=4ZEdU5DdHuTOygPE\\_4LQCw&usg=AFQjCN-FldYOHWK0iUpRmaEXPSzz0aBt0cQ&sig2=TTZZ9mi3kFHd0oPg7BYLqg&bvm=bv.62578216,d.bGQ](http://www.google.de/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=0CEwQFjAD&url=http%3A%2F%2Fhrcaak.srce.hr%2Ffile%2F25017&ei=4ZEdU5DdHuTOygPE_4LQCw&usg=AFQjCN-FldYOHWK0iUpRmaEXPSzz0aBt0cQ&sig2=TTZZ9mi3kFHd0oPg7BYLqg&bvm=bv.62578216,d.bGQ); abgerufen am 10.03.214.

Platon: *Gorgias*; in: Platon: *Sämtliche Werke. Band 1*; 337-452; Übersetzt von Schleiermacher, Friedrich; Auf der Grundlage der Bearbeitung von Otto, Walter; Grassi, Ernesto; Plamböck, Gert neu bearbeitet von Wolf, Ursula; 29. Auflage; Reinbek bei Hamburg 2004.

Platon: *Timaios*; in: Platon: *Sämtliche Werke. Band 4*; 10-103; Übersetzt von Schleiermacher, Friedrich; Müller, Heronymus; Auf der Grundlage der Bearbeitung von Otto, Walter; Grassi, Ernesto; Plamböck, Gert neu herausgegeben von Wolf, Ursula; Reinbek bei Hamburg 1994.

Platon: *Theaitetos*; in: Platon: *Sämtliche Werke. Band 3*; 147-251; Übersetzt von Schleiermacher, Friedrich; Müller, Heronymus; Auf der Grundlage der Bearbeitung von Otto, Walter; Grassi, Ernesto; Plamböck, Gert neu herausgegeben von Wolf, Ursula; 37. Auflage; Reinbek bei Hamburg 2013.

Plissart/Derrida; Plissart, Marie-Françoise (Photographie); Derrida Jacques (Lektüre): *Recht auf Einsicht*; Herausgegeben von Engelmann, Peter; Aus dem Französischen von Wetzels Michael; (Plissart, Marie-Françoise; Derrida, Jacques: *Droit de regards*, Paris 1985); Wien 1985.

Poe, Edgar Allan: *Der Fall Valdemar*; in: Poe, Edgar Allan: *Faszination des Grauens*; in: Poe, Edgar Allan: *Poe Werke II: Phantastische Fahrten. Faszination des Grauens. Kosmos und Eschatologie*; Aus dem Englischen von Schmidt, Arno; Wollschläger, Hans; (Poe, Edgar Allan: *The Facts in the Case of M. Valdemar*, 1845); Gütersloh 1983.

Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*; (Erste Auflage 1963); Vierte, erweiterte Auflage; Pfullingen 1994.

Popper, Karl R.: *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930-1933*; Zweite Auflage; Tübingen 1994.

Precht, Richard David: *Wer bin ich? Und wenn ja, wie viele?*; München 2007.

Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. In Swanns Welt*; Aus dem Französischen von Rechel-Mertens, Eva; Der Text folgt Band 1 und Band 2 der Werkausgabe in 13 Bänden; Frankfurt a. M. 1964; (Proust, Marcel: *À la recherche du temps perdu: Du côté de chez Swann*, Paris 1913); Frankfurt a. M. 1997.

Quadflieg, Dirk: *Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*; Bielefeld 2007.

Rheinberger, Hans-Jörg: *Iterationen*; Berlin 2005.



Rheinberger, Hans-Jörg: *Über die Kunst, das Unbekannte zu erforschen* (2006); in: Pazzini, Karl-Josef; Sabisch, Andrea; Tyradellis, Daniel (Hrsg.): *Das Unverfügbare*; 143-149; Zürich/Berlin 2013.

Riepe, Manfred: *G. T. Fechners Bedeutung für die Psychoanalyse Freuds: ein Mythos*; in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*; Jahrgang 56, Heft 8; 756-789; 2002.

Roudinesco, Elisabeth: *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*; Aus dem Französischen von Gondek, Hans-Dieter; (Roudinesco, Elisabeth: *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris 1993); Frankfurt a. M. 1999.

Ruhstorfer, Karlheinz: *Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens*; in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 51; 123-158; Freiburg 2004.

Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*; Frankfurt a. M. 2009.

Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*; Herausgegeben von König, Trautgott; Aus dem Französischen von Schöneberg, Hans; König, Trautgott; in: Sartre, Jean-Paul: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Band 3*; (Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant*, Paris 1943); Reinbeck bei Hamburg 1993.

Saussure, Ferdinand de: *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*; Herausgegeben von Bally, Charles; Sechehaye, Albert unter Mitwirkung von Riedinger, Albert; Übersetzt von Lommel, Hermann; (Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*, Lausanne/Paris 1916); Dritte Auflage; Berlin/New York 2001.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*; Herausgegeben von Buchheim, Thomas; Hamburg 1997.

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef: *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*; Auf Grundlage der Textes der Ausgabe von Otto Weiss neu herausgegeben von Ehrhardt, Walter E.; Hamburg 1974.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*; Herausgegeben von Ehrhardt, Walter E.; Hamburg 2010.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*; München 1984.

Schröder, Tomma: *Schauer der Emotion, Manuskript zur Sendung vom 06.03.2011*.  
<http://www.dradio.de/dlf/sendungen/wib/1403678/>; abgerufen am 22.10.2013.

Servan-Schreiber, David: *Die Neue Medizin der Emotionen. Stress, Angst, Depression: Gesund werden ohne Medikamente*; (Servan-Schreiber, David: *Guérir le stress, l'anxiété et la depression sans médicaments ni psychanalyse*, Paris 2003); München 2006.

Sokal/Bricmont; Sokal, Alan; Bricmont, Jean: *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaft missbrauchen*; Aus dem Englischen von Schwab, Johannes; (Sokal, Alan; Bric-

mont, Jean: *Fashionable Nonsense*, New York, 1998; Kapitel 12 aus dem Französischen von Zimmer, Dietmar; Sokal, Alan; Bricmont, Jean: *Impostures Intellectuelles*, 1997); München 1999.

Sollers, Philippe: *Logique de la fiction et autres textes*; Nantes 2005.

Spaemann/Löw; Spaemann, Robert; Löw, Reinhard: *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*; Stuttgart 2005.

Spinoza, Baruch de: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* (1677); Übersetzung, Anmerkung und Register von Baensch, Otto; Einleitung von Schottlaender, Rudolf; in: Spinoza, Baruch de: *Sämtliche Werke in sieben Bänden und einem Ergänzungsband. Band 2*; Hamburg 1989.

Stalfort, Jutta: *Die Erfindung der Gefühle. Eine Studie über den historischen Wandel menschlicher Emotionalität (1750-1850)*; Bielefeld 2013.

Sturma, Dieter (Hrsg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*; Frankfurt a. M. 2006.

Thies, Christian: *Adornos Mimesis. Zur Funktion dieses Begriffs in seinem Werk* (2003); in: Wischke, Mirko (Hrsg.): *1. Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*; 188-198; Olomouc 2005.  
[http://www.phil.uni-passau.de/fileadmin/group\\_upload/64/onlinetext-Adornos\\_Mimesis.pdf](http://www.phil.uni-passau.de/fileadmin/group_upload/64/onlinetext-Adornos_Mimesis.pdf); abgerufen am 13.03.2014

Türcke, Christoph: *Philosophie des Traums*; München 2008.

Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*; Frankfurt a. M. 2002.

Waldenfels, Bernhard: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*; Frankfurt a. M. 2009.

Warsitz, Rolf-Peter: *Der Körper als Signifikant. Zum Zweifel an der Einheitserfahrung des Körpers im Anschluss an D. Wyss und J. Lacan*; in: *Fragmente 9. Schriftenreihe zur Psychoanalyse. Der eingebildete Körper – Zur Vergeblichkeit des Narzissmus*; 33-58; Kassel 1983.

Warsitz, Rolf-Peter: „*Biomedizin*“ - *Ein Krisensymptom der medizinischen Ethik und der sozialen Therapie?*; in: Porsch, Rita; Tjaden-Steinhauer (Hrsg.): *Schriften zur sozialen Therapie – Band 5*; 164-190; Kassel 2001.

Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*; Siebte Auflage; Berlin 2002.

Wetzel, Michael: »*Ein Auge zuviel*«. *Derridas Urszenen des Ästhetischen*; in: Derrida, Jacques: *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*; 129-155; Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Wetzel, Michael; Aus dem Französischen von Knop, Andreas; Wetzel, Michael; (Derrida, Jacques: *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris 1990); München 1997c.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen* (PU); (Oxford 1958); Frankfurt a. M. 1971.

Wittgenstein, Ludwig: *Logisch-Philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus*; Kritische Edition; Herausgegeben von McGuinness, Brian; Schulte, Joachim; (Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922); Frankfurt a. M. 1998.

Wundt, Wilhelm Maximilian: *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. Einleitung: Über die Methoden in der Psychologie*; Leipzig und Heidelberg 1862.

<https://play.google.com/books/readerid=US9OAAAACAAJ&printsec=frontcover&output=reader&authuser=0&hl=de&pg=GBS.PP44>; abgerufen am 04.01.2014.

Wyss, Dieter: *Zwischen Logos und Antilogos. Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft*; Mit einem Vorwort von Biser, Eugen; Göttingen 1980.

Zelle, Carsten: *Angenehmes Grauen. Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*; Hamburg 1987.

Zimmerli/Wolf; Zimmerli, Walther, Ch. und Wolf, Stephan: *Einleitung*; in: Zimmerli, Walther, Ch.; Wolf, Stephan (Hrsg.): *Künstliche Intelligenz. Philosophische Probleme*; Stuttgart 1994.

Žižek, Slavoj: *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*; Berlin 1991.

Žižek, Slavoj: *Parallaxe*. (Žižek, Slavoj: *The Parallax View*, Cambridge 2006); Frankfurt a. M. 2006.

Žižek, Slavoj: *Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus. I Der erhabenste aller Hysteriker. II Verweilen beim Negativen*; (Žižek, Slavoj: *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*, 1989; Žižek, Slavoj: *Tarrying With The Negative*, 1993); Wien 2008.

Žižek, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts*; Aus dem Englischen von Gilmer, Eva; Hofbauer, Andreas; Hildebrandt, Hans; von der Heiden, Anne; (Žižek, Slavoj: *The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology*, 1999; Erste Auflage; Frankfurt a. M. 2010.

## **Wörterbücher, Enzyklopädien, Lexika**

*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*; 16 Bde. in 32 Teilbänden; Leipzig 1854-1961.

<http://www.woerterbuchnetz.de/DWB>; Online-Version vom 15.10.2013.

*Der digitale Grimm. Deutsches Wörterbuch*. Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm; Bearbeitet von Bartz, Hans-Werner; Burch, Thomas; Christmann, Ruth; Gärtner, Kurt; Hildenbrandt, Vera; Schares, Thomas; Wegge, Claudia; Frankfurt a. M. 2004a.

*Der digitale Grimm. Deutsches Wörterbuch*. Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm; Bearbeitet von Bartz, Hans-Werner; Burch, Thomas; Christmann, Ruth; Gärtner, Kurt; Hildenbrandt, Vera; Schares, Thomas; Wegge, Claudia; *Benutzerhandbuch, Windows, Linux, Mac*: Verfasst von Hildenbrandt, Vera; Wagner, Tanja; Frankfurt a. M. 2004b.

*Der digitale Grimm. Deutsches Wörterbuch.* Elektronische Ausgabe der Erstbearbeitung von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm; Bearbeitet von Bartz, Hans-Werner; Burch, Thomas; Christmann, Ruth; Gärtner, Kurt; Hildenbrandt, Vera; Schares, Thomas; Wegge, Claudia; *Begleitbuch: Wie das Deutsche Wörterbuch in den Computer kam*; Frankfurt a. M. 2004c.

*Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift.* Gesamtausgabe; Stuttgart 1980.

*Duden. Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache; Band 7*; Bearbeitet von Drowski, Günther; Grede, Paul u. a.; Mannheim/Wien/Zürich 1963.

*Duden. Deutsches Universalwörterbuch; Sechste überarbeitete und erweiterte Auflage*; Herausgegeben von der Dudenredaktion; Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich 2007a.

*Duden. Das Synonymwörterbuch. Ein Wörterbuch sinnverwandter Wörter*; Vierte Auflage; Herausgegeben von der Dudenredaktion; Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich. o.J.

Eisler, Rudolf: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*; Quellenmäßig bearbeitet von Eisler, Rudolf; Erste Ausgabe Berlin 1899; Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage; Berlin 1904.

<http://www.textlog.de/4861.html>; abgerufen am 14.04.14.

*Metzler Lexikon Sprache*; Glück, Helmut (Hrsg.); Vierte, aktualisierte und überarbeitete Auflage; Stuttgart 2010.

Mittelstraß, Jürgen (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*; Vierbändige Enzyklopädie; Stuttgart 1996.

*Langenscheidts Großes Schulwörterbuch Englisch-Deutsch*; Neubearbeitung 1988; Berlin/München 1994.

Nöth, Winfried: *Handbuch der Semiotik*; Zweite, vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage; Stuttgart/Weimar 2000.

Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*; Basel 1995.

**Erklärung gem. Promotionsordnung:**

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig, ohne unerlaubte Hilfe Dritter angefertigt und andere als die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel nicht benutzt habe. Alle Stellen, die wörtlich oder sinngemäß aus veröffentlichten oder unveröffentlichten Schriften entnommen sind, habe ich als solche kenntlich gemacht. Dritte waren an der inhaltlich-materiellen Erstellung der Dissertation nicht beteiligt; insbesondere habe ich hierfür nicht die Hilfe eines Promotionsberaters in Anspruch genommen. Kein Teil dieser Arbeit ist in einem anderen Promotions- oder Habilitationsverfahren verwendet worden.

Kassel, 10.11.2015

Gerhard Zarbock