

Einschreibungen.

Wissenschaftliche Gegenstandskonstitution als ethischer Akt bei Jacques Derrida und Karen Barad

Florian Scherübl

Indem Jacques Derridas Philosophie ein neues Verständnis der Schrift gewinnt, wird Einschreibung zu einem tragenden Topos des Denkens der Dekonstruktion. Noch das, was man oft als Derridas späten ethischen ›Turn‹ bezeichnet hat, lässt sich als Konsequenz der frühen Einsicht in die Aporie des sprachlichen Zeichens lesen und von genuin als Schrift bezeichneten Notationssystemen. Spätestens seit 1993 und *Spectres de Marx* gewinnen kommende Gerechtigkeit (*justice à venir*), Gespenster (*spectres*) und eine Lehre des Spuks (*hantologie*) an Raum in den Arbeiten des Theoretikers der Dekonstruktion. Dabei geschieht eine Umschrift, eine Dislozierung, Ergänzung und Transformation früherer ›Begriffe‹, die Derridas Schriften seit Ende der 1960er-Jahre begleiten.¹ In seiner späteren Form wird dieses Denken von der Wissenschaftsphilosophin und Teilchenphysikerin Karen Barad rezipiert. Barads Philosophie, die sie selbst als agentiellen Realismus betitelt, vollzieht in jüngeren Artikeln nach dem Hauptwerk, der Aufsatzsammlung *Meeting the Universe Halfway* (2007), eine Annäherung an die dekonstruktive Schriftproblematik. Sie greift dafür allerdings vor allem auf Derridas spätes Denken ab *Spectres de Marx* zurück. Daher soll es im Folgenden darum gehen, das Nachleben seines

1 So argumentiert Martin Hägglund: *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford UP 2008, 1–12. Hägglund zufolge liege Derridas Denken ein radikaler Atheismus zugrunde, wobei das Problem der Ethik bereits in der frühen Philosophie angelegt sei, was sich etwa schon in der Auseinandersetzung mit Levinas in *Die Schrift und die Differenz* zeige. Keinesfalls sei Derrida darum als Denker einer negativen Theologie zu werten – eine Richtung, in die manche Lesarten der *différance* weisen.

früheren Denkens der Schrift beim späten Derrida aufzuzeigen (1). Daraufhin soll Karen Barads agentieller Realismus vorgestellt werden (2) und Barads spätere Verbindung dieses Denkens mit Derridas Thesen (3). Wird dabei das Problem von Schrift und Einschreibung nunmehr über die Figur des Gespenstes in den Kontext einer Wissenschaftsphilosophie übersetzt, so lassen sich hier abschließend Widerstände im Theorietransfer bemerken (4). »Der Sprache wurde zuviel Macht eingeräumt« – davon geht Barad aus.² Kann ihr Ansatz aber ohne Weiteres ein Schriftdenken integrieren, so eigenwillig und über landläufige Vorstellungen von Sprache und Schrift hinausgreifend dieses auch sein mag?

1. Von der Schrift zum Gespenst: *différance* und Spektralität

In der *Grammatologie* entwickelt Derrida eine neue Auffassung von Schrift. Diese ist nicht länger Supplement, also sekundär zu Sprechen und Denken. Unter ihr ist nun vielmehr all jenes einbegriffen, was immer schon operativ sein muss, um den in Sprache und Denken selbstpräsent scheinenden Sinn allererst zu ermöglichen. Hatte die Metaphysik den Anschein von Unmittelbarkeit des Sinns dabei nahezu zu allen Zeiten favorisiert, so spricht Derrida sie auch als Metaphysik der Präsenz oder Phonologozentrismus an.³ Im Rahmen ihrer starken Zentrierung um Stimme und Selbstgegenwart als Ursprünglichkeit des Sinns konnten entscheidende Vorstellungen der okzidentalen Philosophietradition erst hervortreten. Das gilt noch für die Begriffe Gottes oder des Menschen als Figuren des Ursprungs oder des Transzendenten.⁴ Vor diesem Hintergrund reicht Derridas Schriftbegriff weit über die Literatur hinaus, sofern man jene als Gesamtheit geschriebener Texte verstehen möchte. Man spricht von der Schrift

»nicht allein, um die physischen Gesten der piktographischen, der ideographischen oder der Buchstabenschrift zu bezeichnen, sondern auch die

2 Karen Barad: *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*. Übers. von Jürgen Schröder. Berlin: Suhrkamp 2012, 7.

3 Zur engen Verbindung von Sprechen und Denken im Sich-Sprechen-Hören vgl. Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*. Übers. von Hans-Dieter Gondek. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

4 Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 16–48.

Totalität dessen, was sie ermöglicht; dann über den Signifikanten hinaus das Signifikat selbst, sowie all das, was Anlaß sein kann für Ein-Schreibung überhaupt, sei sie nun alphabetisch oder nicht, selbst wenn das von ihr in den Raum Ausgestrahlte nicht im Reich der Stimme liegt: Kinematographie, Choreographie, aber auch ›Schrift‹ des Bildes, der Musik, der Skulptur usw.«⁵

Man kann hier an der Nennung von *Kinematographie* oder *Choreographie* die Verschiebung im Schriftbegriff erkennen, bezeichne die Schrift doch »die Totalität dessen, was sie ermöglicht«. Fast beiläufig begegnet hierbei auch der Begriff der Einschreibung (*inscription*), der die Möglichkeit für ein Phänomen bezeichnet, allererst Phänomen zu werden: nämlich indem es in der Form einer bestimmten Graphie als Element repräsentiert wird, als Teil eines Zeichensystems oder -zusammenhangs darin Platz, Wert, Sinn, Bedeutung erhält.⁶ Derridas Schrift erscheint so als Möglichkeitsbedingung von Repräsentation überhaupt, in die etwas, um repräsentational sinnhaft zu sein, allererst eingeschrieben sein muss. Man kann angesichts einer solchen Untersuchung der Schrift, wie Derrida selbst den Term in der *Grammatologie* benutzt, von einer Thematisierung ultratranszendentaler Bedingungen sprechen – von Bedingungen, die noch grundlegender sind als die Grundlegungen von Transzendentalphilosophien.⁷ Dies ist indes nicht, wie gern eingewandt wird, ein einfaches Tieferlegen des Transzendentalen. Vielmehr ist damit buchstäblich ein Grund-Problem aller Philosophie benannt, das nicht einfach durch einen

5 Ebd., 21.

6 Derrida spricht im Original von der Schrift etwa als »[l']écriture en général, comme l'émergence d'un nouveau système d'inscription« (Jacques Derrida: *De la Grammatologie*. Paris: Les éditions de minuit 1967, 416).

7 Vgl. Derrida, *Grammatologie*, 107. Erläuternd dazu Philip Freytag: *Die Rahmung des Hintergrunds. Die Debatten Derrida–Searle und Derrida–Habermas*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2019, 41: Freytag macht eine »wechselseitige Bedingtheit von Transzendentalphilosophie und Empirie« für den ultratranszendentalen Standpunkt Derridas geltend. Gemeint ist damit die doppelte Notwendigkeit, einerseits »transzendentalphilosophischer Argumente« und andererseits »diese Angabe von Bedingungen der Möglichkeit nicht ontologisch misszuverstehen.« Eine solche Verortung trägt, nebenbei bemerkt, zu einer sinnvollen philosophischen Neubestimmung des überstrapazierten Labels Poststrukturalismus bei. Mit der landläufig verbreiteten Vorstellung eines antirealistischen Radikalkonstruktivismus hat Derrida in Freytags Lesart wenig zu tun.

Austausch der letzten Gründe behoben werden kann, sondern das Ultratranszendente als Gegenstand dessen eröffnet, was bei Derrida Dekonstruktion genannt wird und eben keine Methode, auch keine der Lektüre ist: Dekonstruktion ist hier vielmehr der Akt des Denkens selbst als unaufhörliche Befragung von Letzt(be)gründungen, ihrer Aporien und ihrer Veränderbarkeit.⁸

Dagegen wollte man Derrida aufgrund seiner Betonung von Schrift oft auf den Theoretiker des Zeichens reduzieren und wegen seiner Auseinandersetzung mit Saussure gerade als einen des sprachlichen Zeichens. Dabei ist Saussures Linguistik nur *ein* Einsatzpunkt der Dekonstruktion (wenngleich aufgrund von Saussures Bedeutung für den Strukturalismus ein ausgezeichnete) und es erscheinen die Aspekte des sprachlich-semiologischen Zeichens viel mehr als Charakteristikum von Schrift und daher für alle Formen von Medialität charakteristisch, die etwas in Erscheinung bringen. Was in ihnen erscheint und als Zeichen aufgefasst werden kann, zeichnet sich dadurch aus, dass es eine Spur darstellt, dass es wiederholbar oder iterabel ist sowie durch das Wirken der *différance*.⁹ Das Zeichen ist demnach eine Spur, die in sich selbst wiederum aus (z.B. etymologischen) Spuren besteht und gleichsam bei seinem Erscheinen eine physische Spur hinterlässt; es ist durch Iterabilität, eine Form der Wiederholbarkeit gekennzeichnet, die es ihm ermöglicht, mit seinem unmittelbaren Kontext zu brechen; und dem Zeichen können diese ersten beiden Eigenschaften zukommen, weil es als Materielles verräumlicht

8 Der volle Umfang des Ultratranszendentalen wird erst wirklich verhandelbar, wenn man Derrida als Phänomenologen liest, auch die im weitesten Sinne linguistisch-sprachphilosophischen Probleme, wie sie die *Grammatologie* etwa in den Saussure-Lektüren entfaltet, darauf zurückbezieht (und etwa den prekären Status der *langue* als transzendente Bedingung der *parole* thematisiert). Vgl. zu der Herkunft von Derridas Begriff des Transzendentalen aus Husserls (sehr spezifischer) Auslegung desselben Alexander Schnell: *Der frühe Derrida und die Phänomenologie. Eine Vorlesung*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 2021, 138: »Transzendental« heißt nicht: sich auf bloße *Bedingungen* der Möglichkeit der Erkenntnis beziehend, sondern ein phänomenologisches Feld eröffnend, das qua »erkennendes Leben« einen so aktiven wie verhüllten Beitrag zur Sinn-Bildung [...] überhaupt liefert«.

9 Diese Ausführungen folgen der sehr anschaulichen Rekonstruktion bei Georg W. Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*. München: Wilhelm Fink 2002, 87–115. Ob Derrida allerdings einfach als Theoretiker einer »Gebrauchstheorie der Bedeutung« im Rahmen einer pragmatischen Sprachphilosophie festzulegen ist (ebd., 93, FN 17), scheint aufgrund der Weite des bei Bertram etwas zu kurz kommenden Schriftkonzepts wenigstens fragwürdig.

und verzeitlicht ist, von einer spatiotemporellen und aufschiebenden *différance* durchzogen wird, die es als Token von der Idealität einer Type trennt, dadurch sein Funktionieren ermöglicht, es aber im Gebrauch sogleich auf die Möglichkeit des Differierens, etwa in der Abweichung von einer einst festgeschriebenen Bedeutung öffnet. Damit bezeichnet *différance*, in einem weiteren als nur sprachphilosophischen Sinn, eine in jeweiligen Notations- und Begriffssystemen sich manifestierende Bewegung, die mit der unhintergehbaren Medialität der Zeichenelemente – seien es iterierbare und Spuren hinterlassende Worte, Bilder oder andere – untrennbar verbunden ist, ihren Gebrauch und ihr In-Erscheinung-Treffen immer heimsucht.¹⁰ Dabei zeitigt der enigmatische Nicht-Begriff der *différance* wenigstens zwei Konsequenzen:¹¹

1. Die Erschütterung der absoluten Beherrschbarkeit jeder Schrift durch ein Subjekt, da die Schrift mittels Wiederholbarkeit immer der Dekontextualisierung und der Umschrift ausgesetzt ist, was die Reduktion des Bedeutungsprozesses allein und ausschließlich auf die Intentionalität etwaiger Zeichenverwender oder überzeitlich gültiger Codierung verbietet.
2. Gerade weil das so ist, bedingt die *différance* auch die Idee einer *de facto* unerfüllbaren und daher nur als aufgeschoben denkbaren Selbstpräsenz, die das Spiel der *différance* zum Erliegen bringen könnte: die Selbstpräsenz einer inneren Stimme oder eines Geistes, dessen Bei-sich-Sein durch das Vehikel des Zeichens verloren ginge und welches von apokalyptischen Figuren (das Ende der Geschichte, die Parusie, das Weltgericht, die wiedergefundene Selbstidentität oder die literaturwissenschaftlich vollständig rekonstruierte Autorintention...) kompensiert wird.

Derridas Arbeiten weisen eine Treue zur Idee der *différance* bis zu dem Grad auf, dass noch sein eigenes Vokabular sich den von ihr bedingten Veränderungen einer fortwährenden Differenzierungsbewegung verschreibt. Das scheint mir etwa in den Reden von Gespenstern (*spectres*) zu geschehen, die

10 In diesem Sinn ist etwa auch eine Übertragung von Derridas Einsichten auf Bilder möglich, vgl. etwa Sigrid Weigel: *Grammatologie der Bilder*. Berlin: Suhrkamp 2015.

11 Dass Derrida hier selbst nicht von einem Begriff sprechen will, ergibt sich aus dem Status der Dekonstruktion als Ultra-Transzendentalphilosophie, wie oben expliziert. Begriffe sind gerade Gegenstand der ultratranszendentalphilosophischen Auseinandersetzung, sofern sie zunächst transzendental als theoretische Setzungen von Philosophen, Diskursen, Medien behandelt werden, wobei die von ihnen vermeinten Gegenstände nicht von vornherein ontologisch auf gegebene Gegenstände reduziert werden dürfen.

sich ab Ende der 1980er-Jahre in Derridas Schriften häufen, wobei die Funktionen des Gespenstischen oder des Spuks dann in *Spectres de Marx* von 1993 umrissen werden.¹² Die Figur der Gespenster ist dabei nicht von Derridas Überlegungen zum Geist zu trennen. Erstmals in seinem Hegel-Buch *Glas* von 1974, später dann in *De l'esprit* von 1987 thematisiert Derrida das Problem des Geistes in der deutschsprachigen Philosophie. Wie er aufweisen kann, stellen sowohl Hegel als auch Heidegger den Geist in enge Verbindung mit einem »Volksgeist« (Hegel) und damit mit der Nationalsprache. Dabei ist objektiver Geist – seit Hegel – überhaupt als Inkarnation der Vernunft in der Welt charakterisiert und manifestiert sich sowohl in Sittlichkeit, Recht, Moralität als auch den verstehbaren Sprachformen. Er ist als geteilte Lebensform geradezu Grund und Bedingung von Verstehbarkeit, Bedeutung und Normativität.¹³ Gespenster, die für Derrida immer im Plural existieren – und durch die Polysemie des deutschsprachigen Begriffs »Geist« bei dessen Nennung immer schon konnotativ mitschwingen –, sind für ihn nun gerade dasjenige, was eine neue Ausformung der *différance* darstellt. Als gespenstisch oder spektral lassen sich all jene Phänomene bezeichnen, welche die Selbstidentität des einen Geistes unterminieren aufgrund einer unaufhebbaren Differenz, die sich durch seine Angewiesenheit auf Schrift und Zeichen einstellt.¹⁴ Gespens-

-
- 12 Vgl. die Erwähnungen von Gespenstern in Jacques Derrida: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, 50f.; Ders.: *Das Andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Aufsätze zu Europa*. Übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, 27–29; Ders.: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*. Übers. von Alexander García Düttmann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 50f.
- 13 Vgl. Walter Jaeschke: *Hegel-Handbuch. Leben–Werk–Schule*. 2., aktualisierte Auflage. Stuttgart / Weimar: Metzler 2010, 367–369; zum Geist als Lebensform: Terry Pinkard: *Autorität und Kunst-Religion*. In: Klaus Vieweg / Wolfgang Welsch (Hg.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, 540–545; zu Derridas Hegel-Lektüre in *Glas* Heinz Kimmerle: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius 1988, 41–72.
- 14 Wie *Der Schacht und die Pyramide* nachzuweisen bemüht ist, prolongiert Hegels Denken die Privilegierung der abendländischen Vokalschrift und des Zeichens nach Aristoteles. Vgl. Jacques Derrida: *Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiotik*. In: Jacques Derrida: *Die différance. Ausgewählte Texte*. Hg. von Peter Engelmann. Stuttgart: Reclam 2008. In der *Grammatologie* (Derrida: *Grammatologie*, 45–48) wird dem hegelschen Geist dann zugeschrieben, sich auf dieser Privilegierung der Stimme vor der Schrift zu stützen, indem das Verhältnis von Geist und Schrift als das von innerem Beisichsein zu Veräußerlichung und Objektivierung gedacht wird: »Die Schrift ist jene Selbstvergessenheit, jene Entäußerung, das Gegenteil des verinnerli-

ter verhalten sich demnach zum Geist strukturell homolog wie die *différance* zum Zeichen innerhalb der Schrift: Sie insistieren in den ultratranszendentalen Möglichkeitsbedingungen der Intelligibilität und verhindern, dass etwas ›rein‹ in Erscheinung tritt.¹⁵ Gespenster trennen dadurch den Geist von seiner reinen Selbstpräsenz, wie sie gleichsam die Idee einer solchen später wiederkehrenden, aufgeschobenen Selbstpräsenz als Effekt ihrer *différance* allererst erzeugen.¹⁶ »Die Erscheinungsform, der phänomenale Leib des Geistes, das ist die Definition des Gespensts. Das Phantom ist das Phänomen des Geistes.«¹⁷ Wo der Geist sich inkarnieren oder erscheinen will, da gibt es immer eine unbeachtete Materialität der Schrift und ihrer *différance*, da teilt sich der eine Geist in die diversen Gespenster. So spricht Derrida dann von einer »Differenz zwischen Gespenst und Geist«, die ausdrücklich als *différance* bestimmt wird.

»Es ist eine *différance*. Das Gespenst ist nicht nur die leibliche Erscheinung des Geistes, sein phänomenaler Leib, sein gescheitertes und schuldiges Leben, sondern auch das ungeduldige und sehnsüchtige Warten auf eine Erlösung, das heißt, noch einmal, auf einen Geist. Das Phantom, das wäre der aufgeschobene und unterschiedene Geist (*l'esprit différé*), das Versprechen oder das Kalkül des Freikaufs, einer Erlösung. Was ist diese *différance*? Alles oder nichts. Man hat mit ihr zur rechnen, aber sie macht jedes Kalkül,

chenden Gedächtnisses, der *Erinnerung*, welche die Geschichte des Geistes eröffnet« (ebd., 45). Zugleich wird Hegel am Ende des zweiten Kapitels im ersten Teil der *Grammatologie* als letzter Denker des Buches und erster der Schrift (ebd., 48) in einer Abfolge von Kommentaren zu Denkern, die von Nietzsche über Heidegger zu Hegel verläuft, positioniert: Ist das Buch die »Idee einer endlichen oder unendlichen Totalität des Signifikanten« (ebd., 35), welche wiederum auf ein ihm vorausliegendes transzendentes Signifikat verweist, also eine reine Präsenz, so scheint Hegels Zeichendenken (ihm widmet sich *Der Schacht und der Pyramide*) innerhalb der Philosophie am deutlichsten das Problem des Bewusstseins als Produzenten von Zeichen hervortreten zu lassen.

- 15 Die Figur des *spectre* wird wohl zu sehr vereinfacht, wenn man Spektralität wie Martin Hägglund zunächst beschränkt auf »phantoms and specters as haunting reminders of the victims of historical violence« und nur hinzufügt, dass Hantologie eine Fortführung der Ontologie-Kritik sei, wobei »[what] is important about the figure of the specter, then, is that it cannot be fully present: it has no being in itself but marks a relation to what is *no longer* or *not yet*« (Hägglund: *Radical Atheism*, 82).
- 16 Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. von Susanne Lüdemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, 93–99.
- 17 Ebd., 185f.

jeden Zins und jedes Kapital zunichte. Als Übergang zwischen zwei Momenten des Geistes tut das Phantom nichts als vorübergehen.«¹⁸

Die dritte Figur hier ist das Phantom (*fantôme*), das als aufgeschobener Geist bestimmt wird. Als Figur der Erlösung verweist es auf die von der *différance*, vom Gespenst produzierte messianische Struktur, die dem Zeichen untrennbar inhäriert. Werner Hamacher weist in seiner Lektüre von *Spectres de Marx* fast beiläufig darauf hin, dass für Derrida die Zukunft den Gespenstern gehöre, und nennt das Phantom »die Antwort auf die Frage nach der ›messianischen Extremität‹, der Derrida« – in der für Hamacher wichtigsten terminologischen Entscheidung des Buches – »den Namen ›Eschaton‹ gibt.«¹⁹ Wo jede Realisierung des Geistes an ihre *différance* stößt aufgrund der Struktur des Zeichens, beginnt die Figur der Wiederaneignung der Selbstidentität des Geistes ihre Heimsuchung als eschatologisches Moment, die gleichsam keine sichere Verheißung ist (ihr sind sich nur die wirklich Gläubigen gewiss), sondern das phantomatische, vorbeihuschende Phantasma einer erlösten Zukunft, die von der *différance* als Grundzug der in die Zeit versetzten Zeichen produziert wird. Was man immer wieder als ›ethischen Turn‹ des späten Derrida aufgefasst hat, führt daher im Grunde die frühen Einsichten über die Schrift und das Zeichen nur konsequent fort.²⁰ Das betrifft den ganzen Kom-

18 Ebd., 186f.

19 Werner Hamacher: *Lingua Amissa*. Von der Warensprache. In: Ders.: *Mit ohne Mit*, Zürich: Diaphanes 2021, 183. Daneben liest auch Hamacher die oben im Blockzitat herangezogene Passage. Er sieht richtig, dass die Differenz zwischen Geist und Gespenst die *différance* sei, erkennt allerdings m.E., dass das Phantom als Divisionsfigur des Gespenstes gerade die messianische Struktur des Zeichens kennzeichnet, die Hamacher mit dem Gespenst überhaupt identifiziert (ebd., S. 207). Die deutsche Übersetzung von Hamachers ursprünglich englischem Text trägt dem Phantom nicht spezifisch Rechnung. Dass dies nicht geschieht, dürfte wiederum der englischen Übertragung von *Specters of Marx* anzulasten sein, die Hamacher in seinem erstmals im Tagungsband *Ghostly Demarcations* erschienenen Text zitiert: Die englische Übersetzung von Derridas Buch durch Peggy Kamuf in der Routledge-Ausgabe von 1994 unterschlägt nämlich die Differenz zwischen ›spectre‹ und ›fantôme‹ und übersetzt beide – unzulässig entdifferenzierend, wo Derrida offenbar eine Differenz geltend zu machen sucht – mit ›ghost‹. Vgl. Werner Hamacher: *Lingua Amissa*. The Messianism of Commodity-Language and Derrida's *Specters of Marx*. In: Michael Sprinker (Hg.): *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London / New York: Verso 1999, 199.

20 Man kann entsprechend auch Sekundarität und Wiederholbarkeit, die der Erscheinung der leiblichen Präsenz nachgeordnet scheinen, ihr aber tatsächlich vorausliegen,

plex von Ethik, Verantwortlichkeit, Erbschaft und kommender Gerechtigkeit, einschließlich eines Messianischen ohne Messianismus, die *Spectres de Marx* durchgehend aufruft.²¹

Dieser Problemkomplex, der sich in Derridas Gespenster-Buch andeutet, verweist auf das sprachliche Zeichen und so letztlich auf die Schrift. Das unterstreicht wiederum Werner Hamachers Kommentar, der immer wieder vom Tuch und Stoff (*cloth*) spricht und so mittels der Gewebe-Metapher auf die Textur, letztlich die implizite Textualität des Spektralen aufmerksam macht. Sind Gespenster demnach Effekte von auf die Schrift zurückverwiesenen Äußerungsakten und von ihr nicht zu trennen, so hat die Rede von Gespenstern ihren Platz zuletzt wieder in einer Sprachphilosophie, die sich zu einer Schriftphilosophie überschritten hat – im weiten Sinne dieses Begriffs von Schrift, den die Dekonstruktion einführt.

Karen Barads Aufgreifen von Derridas Hantologie nimmt unverkennbar Motive aus *Spectres de Marx* auf. Verantwortlichkeit wird darin von einer Erbschaft des Vergangenen her gedacht, wobei die Berufung auf ein marxistisches Erbe, die dem Buch zugrunde liegt, zunächst den Bezugsrahmen abgibt. Die Übernahme einer Erbschaft impliziere immer die Verantwortlichkeit der Erben.²² Diese Verantwortlichkeit wird von Derrida selbst im Kontext eines Denkens der Gerechtigkeit verortet, die als *justice à venir* nun gerade der Lücke entspringt, die das Phantom klaffen lässt: dem Aufschub der Selbstpräsenz des Geistes, der durch eine phantomhafte Idee des Messianischen kompensiert wird.²³ Eine kommende, immer im Kommen begriffene Gerechtigkeit oder ein »Messianismus ohne Messianisches«, wie Derrida ihn in seinem Gespenster-Buch entwickelt, ist so über Umwege noch eine Konsequenz aus der *différance* und der Struktur aller Bedeutung aufgrund der Schrift. Etwas

in die Struktur des Gespenstes eingetragen sehen: »Es gilt aber zu wissen, daß das Gespenst vor seinem ersten Erscheinen da ist, sei es in der Eröffnung des Versprechens oder der Erwartung: Die Erscheinung hatte sich angekündigt, sie wird vom ersten Mal an sekundär gewesen sein« (Derrida: *Marx' Gespenster*, 222).

21 Zu Derridas Hinwendung zu ethischen und politischen Fragen vgl. Susanne Lüdemann: *Jacques Derrida zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011, 97–118.

22 Derrida: *Marx' Gespenster*, 129: »Keine Erbschaft ohne Appell an die Verantwortlichkeit«.

23 Ebd., 127: »Das dekonstruktive Denken, auf das es mir hier ankommt, hat immer an das Irreduzible der Affirmation und damit des Versprechens erinnert, wie auch an das Undekonstruierbare einer bestimmten Idee der Gerechtigkeit (die hier vom Recht losgelöst ist)«.

zu erben und diesem Erbe gerecht zu werden – ein Zentralmotiv des Buches von 1993 –, bedeutet demnach, sich in eine Traditionslinie einzuschreiben; es impliziert, diese Tradition nicht einfach zu aktualisieren, sondern ihr gerecht zu werden und das heißt, vor dem Hintergrund der *différance* und der kommenden Gerechtigkeit, auch zu wissen, dass man ihr nicht die absolute Gerechtigkeit widerfahren lassen, nicht die definitive und letzte Erbschaft antreten kann, dass man also nicht die metaphysische Geste vollziehen kann: die Wiederkehr des Geistes oder die Parusie erwarten. Man muss sich daher im Bewusstsein bereits gewesener und noch möglicher Aktualisierungen dieser Tradition zu dieser Tradition zu verhalten versuchen. Was Derrida auch als Zwiesgespräch mit Gespenstern inszeniert, scheint mir – nicht nur, aber auch – diese doppelte Aufmerksamkeit für Nichtgegenwärtiges zu meinen.

2. Karen Barads Wissenschaftsphilosophie: *agentieller Realismus*

Die Teilchenphysikerin Karen Barad präsentiert ihre Wissenschaftsphilosophie eines agentiellen Realismus im vierten Kapitel ihres 2007 erschienenen Hauptwerks *Meeting the Universe Halfway*. Barads Ansatz, den man zunächst epistemologisch nennen möchte, stellt gewissermaßen eine Fusion dar aus einer Neuerwägung der Schriften des Physikers Niels Bohr zur Interpretation der Quantentheorie und der sogenannten poststrukturalistischen Theorie, vor allem Michel Foucault und Judith Butler. Foucault und Butler interessieren dabei vor allem als Denker:innen der Materialität, wobei noch Foucaults Diskursbegriff als Form der Einschreibung von Bedeutung in Materie begriffen wird. Zugleich attestiert Barad, dass die epistemologischen Positionen beider Denker:innen zu kurz griffen. Ihr geht es hingegen darum, ein Bild wissenschaftlicher Praktiken zu gewinnen, das die verhärtete Opposition von Konstruktivismus und Realismus unterläuft.²⁴ In Barads Schriften nach 2007 lässt sich dabei eine Verschiebung der eigenen Theorie in Richtung von Derridas Hantologie beobachten, die mit einer Aufwertung wissenschaftsethischer Fragestellungen einhergeht.²⁵

24 Karen Barad: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham / London: Duke University Press 2007, 146–153, zur Aufnahme von Foucaults Diskursbegriff vgl. ebd., 148.

25 Barad vollzieht diese Entwicklung in einem Interview nach. Karen Barad: *Verschränkungen und Politik*. Karen Barad im Gespräch mit Jennifer Sophia Theodor.

Der agentielle Realismus Barads bezieht insbesondere Stellung gegen ein Paradigma, welches als Repräsentationalismus identifiziert wird und eng mit dem Begriff der Reflexion und der Vorstellung eines unproblematischen Realismus des Gegebenen verbunden ist. Hierbei geht es um die schon von Richard Rorty in *Philosophy and the Mirror of Nature* zurückgewiesene Vorstellung, Erkenntnis vollziehe sich im Dreieck zwischen Erkenntnissubjekt (Forscher), Erkenntnisobjekt (Referenz/Welt) und Erkenntnisinstrument (Sprache/Instrument).²⁶

Diese Vorstellung, allerdings auch noch Butlers und Foucaults epistemologische Positionen werden für Barad von der Idee der Komplementarität nach Niels Bohr herausgefordert. Der Physiker macht diesen Begriff als »neue[n] Zug in der Analyse von Quantenphänomenen« geltend, wobei hier der Einführung »einer *grundlegenden Unterscheidung zwischen dem Meßgerät oder den zu untersuchenden Objekten*« Rechnung getragen werde.²⁷

Das Messgerät oder – in Barads Terminologie, die später noch ausgeweitet wird – der Apparat ist es, der ein bestimmtes Phänomen allererst auf eine bestimmte Weise erkennbar werden lässt. Wenn Licht etwa in der modernen Physik sowohl als Welle als auch als Teilchen beschreibbar scheint, als wellenförmig ausgebreitet sowie als fest lokalisiert, was sich eigentlich ausschließen müsste, so wird dieser Widerspruch mit Bohr unter Berücksichtigung des Messgerätes auflösbar.²⁸ Was demnach als Phänomen in einer Messung erscheint, ist nicht einfach eine gegebene Referenz wie für das Paradigma des Repräsentationalismus. Phänomene nach Barad implizieren immer schon einen Apparat, der sie erscheinen lässt.²⁹ Der Apparat vollzieht dabei eine Markierung, einen agentiellen Schnitt. Er produziert so – nicht unähnlich der

In: Dies.: *Verschränkungen*. Übers. von Jennifer Sophia Theodor. Berlin: Merve 2015, 204–212.

26 Vgl. Barad: *Meeting the Universe Halfway*, 89f. (zum Paradigma der Reflexion); 48–59 (zum Realismus).

27 Niels Bohr: Atomphysik und Philosophie. Kausalität und Komplementarität. In: Ders.: *Atomphysik und menschliche Erkenntnis II. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1958–1962*. Hg. von Wilhelm Westphal / Hans Rotta. Braunschweig: Vieweg 1966, 4.

28 »Licht kann nicht einfach eine Welle und ein Teilchen sein, ausgebreitet und lokalisiert« (Barad: *Verschränkungen*, 90). Vgl. auch die für Laien geschriebene Einführung in das Problem in Barad: *Meeting the Universe Halfway*, Kap. 2.

29 Ebd., 120: »the crucial identifying feature of phenomena is that they include ›all relevant features of the experimental arrangement‹«.

Materialität eines Schriftzeichens – einen Unterschied, was Barad als Intra-aktion oder Diffraktion/Verschränkung bezeichnet.³⁰ Statt einer Interaktion zwischen zwei im Vorhinein Gegebenen, Beobachter und Beobachtetem, die repräsentational schlicht vorausgesetzt bleiben, bringt der Schnitt des Apparats Subjekt und Objekt in der Messsituation hervor. Was als Phänomen gilt, wird so unter bestimmten Messbedingungen allererst intelligibel. Wichtig ist dabei, dass Bohr in der Leseweise Barads das Phänomen nicht als etwas ansieht, das stellvertretend etwa anstelle eines tieferen Wesens erschiene. Das Phänomen impliziert nichts hinter, sondern in sich. Der Schnitt des Apparats zeigt gewissermaßen einen Ausschnitt aus dem materiell in jedem Fall vorhandenen, aber noch nicht klaren und distinkten Etwas und konstituiert so via Intraaktion das Phänomen.³¹ »Crucially, then, we should understand phenomena not as objects-in-themselves, or as perceived objects (in the Kantian or phenomenological sense), but as specific intra-actions.«³²

Das so verstandene Phänomen kann dann für Barad auch als Quantenverschränkung (*quantum entanglement*) klassifiziert werden: »phenomena can be understood as quantum entanglements«³³, die wiederum durch Apparategebrauch und Intraaktion hervortreten. Apparate stellen bei Barad so nicht bloß Mess- und Beobachtungsinstrumente dar, sondern sind generell »grenzziehende Praktiken«, d.h. genauer »spezifische materielle Re-Konfigurationen der Welt –, die sich materialisieren und Relevanz erlangen«.³⁴ Apparate gelten als materiell-diskursive Praktiken, welche die Phänomene hervortreten lassen, aber nicht ausschließlich als menschliche Praktiken verstanden werden dürfen.³⁵ Sie umfassen alle Arten von »practices of mattering«, d.h. der Herstellung von »matter«: also sowohl von Materie als auch Bedeutung. Während die Apparate immer schon wirksam sind, erzeugen sie Intraaktionen oder Verschränkungen, in denen sich Beobachter und Beobachtetes allererst ergeben, und materialisieren so die Phänomene – materialisieren sie, weil das Phänomen nicht

30 Ebd., 127–128. Vgl. McKenzie Wark: *Molekulares Rot. Theorie für das Anthropozän*. Übers. von Dirk Höfer. Berlin: Matthes & Seitz 2017, 234.

31 Vgl. Barad: *Meeting the Universe Halfway*, 427.

32 Ebd., 128.

33 Ebd., 427.

34 Barad: *Agentieller Realismus*, 21.

35 Ebd., 22: Barad geht es erklärtermaßen um ein »Verständnis von Apparaten als materiell-diskursiven Praktiken, durch die die eigentliche Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftlichem und dem Wissenschaftlichem, der Natur und Kultur konstituiert wird«.

einfach ein Schein ist, hinter dem ein Wesen oder Ding an sich liegt, sondern ein Teil dieses Dings. Bereits Bohrs Position wird so nicht als epistemologische, sondern als ontisch-semantische bezeichnet.³⁶ Für Barads Philosophie, die sich ausdrücklich als posthumanistisch versteht, bedeutet das: Noch die repräsentationalistische Figuration von (transzendentelem) Subjekt und Erkenntnisobjekt unterliegt einem Apparat, der sie hervorbringt und welche die intraaktive Materie selbst ist. So wird die Welt als »fortlaufende Rekonfiguration« ansprechbar und das Universum als »im Werden begriffene agentielle Intraaktivität« verstanden.³⁷

3. Ethik und Gespenst: Residuen der Schrift bei Barad

Obschon bereits Foucaults Diskursbegriff und Butlers Überlegungen aus *Bodies that Matter* für Barad gewissermaßen Formen der Einschreibung in die Materie theoretisieren und die diskursiv-materiellen Praktiken der Schriftmetapher entgegenzukommen scheinen, sind es überraschenderweise nicht Derridas Texte zur Schrift, sondern zu Gespenstern, über welche Barad an die dekonstruktive Philosophie anknüpft.³⁸ Den Bogen vom agentiellen Realismus zu Derrida spannt Barad in einem Aufsatz, der 2010 in der Zeitschrift *Derrida Today* erscheint: *Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come*.³⁹

Barad greift dabei auf, was Derrida schon in seine Figur des Gespenstes eingetragen hat, nämlich das Problem kommender Gerechtigkeit und Ethik.

36 Vgl. Barad: *Meeting the Universe Halfway*, 302.

37 Barad: *Agentieller Realismus*, 22.

38 Überhaupt scheint das, was Barad unter Materie versteht, bisweilen der *différance* unter Bedingungen eines entgrenzten Textbegriffs zu ähneln: »Materie ist die sedimentierende Geschichtlichkeit von Praktiken/Agentien und eine agentive Kraft im je unterschiedlichen Werden der Welt« (ebd., 91).

39 Karen Barad: *Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come*. In: *Derrida Today* 3.2 (2010), 240–268. Deutsch als Karen Barad: *Dis/Kontinuitäten, RaumZeit-Einfaltungen und kommende Gerechtigkeit. Quantenverschränkungen und hauntologische Erbschaftsbeziehungen*. In: Dies.: *Verschränkungen*, 71–114. Die wenigen Kommentator:innen von Barads Werk wie McKenzie Wark nehmen von dieser Hinwendung zu Derrida nach *Meeting the Universe Halfway* zumeist keine Notiz.

Dabei muss man vorausschicken, dass sich auch Barads erklärtermaßen post-humanistische Philosophie der Apparate nicht mit einer Eskamotierung des Menschen abgeben will, sondern dem Menschlichen einen Platz im größeren agentiell-materiellen Rahmen ihres entgrenzten Apparatbegriffs zuweist. So bindet sie eben den Begriff der Objektivität an eine Verantwortlichkeit »für spezifische Materialisierungen in ihrer unterschiedlichen Relevanz«. ⁴⁰ Das ist dann gewissermaßen die Verantwortlichkeit nicht nur in einem Laborkontext, sondern für andere, mit denen man miteinander konstituiert ist durch dieselben agentiellen Schnitte – eine Verantwortlichkeit mithin auch für die Schrift und die materiellen Einschreibungen, die ›practices of matterings‹, denen man unterliegt und an denen man weiterhin selbst beteiligt ist. ⁴¹ Genau dieser Gedanke wird nun mit Rekurs auf Derrida im *Quantum Entanglements*-Aufsatz vertieft.

»The trace of all reconfigurings are written into the enfolded materialisations of what was/ is/ to-come. Time can't be fixed. To address the past (and future), to speak with ghosts, is not to entertain or reconstruct some narrative of the way it was, but to respond, to be responsible, to take responsibility for that which we inherit (from the past and the future), for the entangled relationalities of inheritance that ›we‹ are, to acknowledge and be responsive to the noncontemporaneity of the present, to put oneself at risk, to risk oneself (which is never one or self), to open oneself up to indeterminacy in moving towards what is to come. Responsibility is by necessity an asymmetrical relation/doing, an enactment, a matter of *différance*, of *intra-action*, in which no one/ no thing is given in advance or ever remains the same. Only in this ongoing responsibility to the entangled other, without dismissal (without ›enough already!‹), is there the possibility of justice-to-come.« ⁴²

40 Barad: *Agentieller Realismus*, 88. »Objektivität bedeutet, für Markierungen auf Körpern verantwortlich zu sein, das heißt für spezifische Materialisierungen in ihrer unterschiedlichen Relevanz.«

41 Ebd., 89: »Die Ethik ist keine geometrische Berechnung: ›die anderen‹ sind nie sehr weit von ›uns‹ entfernt; ›sie‹ und ›wir‹ sind gemeinsam konstituiert und durch genau dieselben Schnitte miteinander verschränkt, die ›wir‹ zu vollziehen helfen.« Die Verstrickungen im globalen Kontext der Klimakrise wären wohl als eine solche Nähe der anderen zu verstehen.

42 Barad: *Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance*, 264f.

Angesichts der Fülle an Querbezügen, in denen Barad sie situiert, lässt sich diese Passage schwer erschöpfend kommentieren. Ich möchte aber wenigstens einige Handreichungen für eine genauer auszuführende Lektüre zu geben versuchen. Vielleicht deutet sich in den obigen Bemerkungen am stärksten die Erbschaft an, die Barad von Derrida bezieht. Schon der Titel von Barads Aufsatz greift das dekonstruktive Motiv der kommenden Gerechtigkeit, eines der Schlüssel motive von *Spectres de Marx*, auf. Barad thematisiert hier nun zunächst mit der Spur (»the trace«) eines der Schlüsselkonzepte von Derridas Denken des Zeichens. Gut dekonstruktiv denkt sie die Spur mit der Schrift zusammen: Alle Rekonfigurationen (»reconfigurings«) der Materie seien eingeschrieben (»written into«) in die eingefalteten Materialisierungen dessen, was war, ist oder kommt. Zu lesen wäre das vielleicht als Bedingtheit des Gewesenen, Seienden wie Künftigen durch je schon stattgefundene Konfigurationen des Materiellen: durch »practices of mattering«, also der Art und Weise, wie wissenschaftliche Praktiken – und nicht nur sie – Phänomene hervorbringen, die so durchaus wie das Zeichen, Derridas Schriftbegriff zufolge, als Spuren zu werten wären. Die Vergangenheit und Zukunft zu adressieren, wird als Sprechen mit Geistern veranschlagt. Der Brückenschlag zur zuerst genannten Spur ergibt sich nur, wenn man die oben an Derrida aufgezeigte Dislozierung von Schrift und Spur in der Figur des Gespensts bedenkt (bei Barad immer: *ghost*). Statt einer Rekonstruktion des Wie-es-war, die immer zum Narrativ neigt (»some narrative of the way it was«), schlägt Barad ein Verhältnis der Verantwortung gegenüber dem auf uns gekommenen Erbe vor (»to take responsibility for that which we inherit«). Leser:innen von *Spectres de Marx* wird auch das bekannt erscheinen, expliziert Derrida darin doch am Beispiel des Gespensts von Hamlets Vater, wie die Vergangenheit einen Einfluss auf Gegenwart und Zukunft ausüben kann; ein Einfluss, der über die Erbschaft (»inheritance«) und die Verantwortung (»responsibility«) dafür verläuft. Letztere wird dann gegen Ende der Passage wieder aufgegriffen und als asymmetrische Beziehung oder asymmetrisches Tun angesprochen (»asymmetrical relation/doing«), als Sache/Belang oder Materie (»a matter of difference«). Diese Doppeldeutigkeit trägt sich auch darum ein, weil es hier um die Intraaktion geht, die diskursiv-materiell konstituierte Phänomene nicht nur im wissenschaftlichen Sinne umfasst, wobei für die agentielle Realistin Barad nichts im Vorhinein (»in advance«: also vor dem Zutun eines Apparats) gegeben ist. Und gerade das Bewusstsein um diese Konstituiertheit, die damit einhergehende Verantwortlichkeit dürfte am Ende als die Möglichkeit einer kommenden Gerechtigkeit aufgegriffen sein: Eine Verantwortung gegenüber

den diskursiv-materiellen Praktiken, Intraaktionen und Verschränkungen, in die man sich selbst je schon verwickelt findet, denen man sich verdankt und deren Erbe auf eine:n gekommen ist – egal, ob man das wollte oder nicht.

Hier wäre dann, um zu einer wirklichen Deutung zu kommen, notwendig, genauer auf die Anleihen bei Derridas Hantologie einzugehen; genauso auf die Verschiebungen, die Barad ihrerseits vornimmt. Worum es mir hier nur gehen konnte: anzudeuten, wie Barad das auf die Gespenster verschobene Thema und Motiv der Schrift bei Derrida aufgreift und zusammenbringt mit ihren Überlegungen aus *Meeting the Universe Halfway*, wobei sie offensichtlich die ethische Forderung, die Derrida selbst mit der kommenden Gerechtigkeit verbindet, in Richtung einer Ethik der Wissenschaft zu treiben versucht. Geht es um ›practices of mattering‹, so implizieren diese Praktiken eine Ethik, die auf die Verantwortlichkeit gegenüber Phänomenen und ihren Konstitutionsbeziehungen in diskursiv-materiellen Praktiken hinausläuft.

4. Schlussbetrachtungen

So interessant Barads Anleihen bei Derrida auch sind, so unberücksichtigt scheinen einige Differenzen, die sich zwischen beiden Theorien ergeben. Wie zu sehen war, hat gerade Werner Hamacher darauf insistiert, dass Gespenster nach Derrida vor allem der Schrift zugehörten. Hantologische Phänomene wären dann unhintergebar schriftliche Phänomene. Dabei scheint Hamacher noch eine diskursive, letztlich auf die Sprache und Textualität zurückverwiesene Schriftlichkeit im Sinn zu haben. Von einer solchen Lesart des Gespenstischen bei Derrida ausgehend, lässt sich dann aber schwerlich zu einem agentiellen Realismus übergehen, der gerade mit dem Wahlspruch antritt, »[d]er Sprache wurde zuviel Macht eingeräumt« – und der darunter wohl noch die Implikationen einer oft unter ›linguistic turn‹ rubrizierten Schriftphilosophie miteinbegreift.⁴³

Doch auch wenn man Schrift hier im weiteren Sinne versteht, den Derridas Arbeiten nahelegen, zeigen sich Übertragungsprobleme. Sie betreffen etwa die im Zeichenbegriff ausdrücklich thematisierte Wiederholung. Von den Kennzeichen der Schrift nach Derrida finden die Spur und die *différance* ein Echo bei Barad – die Iterabilität scheinbar nicht. Ein Grund dafür, Gespenstern vor allem ein schriftliches Sein zuzubilligen oder sie als allgemeinere

43 Barad: *Agentieller Realismus*, 7.

Medienphänomene aufzufassen, ist ihre enge Verbindung mit der Wiederholung. Derridas Hantologie führt entsprechend als Gespensterphänomen immer wieder auch den *revenant* oder Wiedergänger auf. Die Wiederholung bedingt dabei auch in Derridas Theorie der Schrift die nie auszuschaltende Möglichkeit von Veränderung, Dislozierung oder Dissemination des Zeichens. Gerade die Iteration treibt so eine *différance* hervor, welche die Parusie oder die Wiederaneignung des Sinns als einfache Restitution einer idealen Bedeutung oder einer einmal schon gewesenen Selbstpräsenz aufschiebt.

Die ganze Problematik der Wiederholung, der ausgesetzten Parusie und des ›Messianismus ohne Messianisches‹, die Derridas *Spectres de Marx* heimsuchen, findet in Barads Aufnahme dieses Denkens kaum Anklang. Die Iteration bildet allerdings eines der Momente der Hantologie, das deutlich auf Derridas frühes Denken der Schrift zurückverweist. Die größte Schwäche in Barads Übersetzungsarbeit Derridas in das eigene Denken könnte daher vielleicht an dem liegen, was sich der agentielle Realismus als Stärke anrechnet: dass er der Sprache weniger Macht einräumen will, ihr theoretischer Ort und ihre Rolle trotz der Rede von diskursiv-materiellen Praktiken aber uneindeutig bleiben. Das muss kein Nachteil sein, weil eine Wissenschaftsphilosophie gerade nicht die Rolle von diskursiven Akten und Schriftpraktiken in einzelnen Wissenschaften prä-empirisch determinieren kann. Angesichts theoretischer Übernahmen aus einer gemeinhin dem ›linguistic turn‹ zugeordneten Philosophie stellen sich allerdings solche Bedenken ein.

Vielleicht bliebe abschließend noch eine Frage an Derrida und Barad gemeinsam zu richten. Übernimmt Barad vom späten Derrida die ethische Problematik von Gerechtigkeit und Verantwortung, so bleibt das Problem der Machtverhältnisse – wie sie gerade Barads frühere Gewährstheoretiker:innen Foucault und Butler auch hinsichtlich wissenschaftlicher Diskurse immer wieder stellten – im *Quantum Entanglements*-Aufsatz bemerkenswert unaufgeworfen. Haben sich Praktiken der Schrift historisch immer auch als Praktiken der Macht herausgestellt, erscheint die machtanalytische Perspektive vielleicht nicht als blinder Fleck, wohl aber als noch zu klärender Aspekt einer Ethik der Wissenschaften bei Derrida und Barad.

