

WAHNSINN UND TOD

MICHAEL TURNHEIM

Es war freilich ein Widerspruch, [...] aber doch nur ein logischer Widerspruch, was nicht viel besagt.¹

I. Verrücktheit des Kommen-Sehens

An einer Stelle seines Kommentars von Catherine Malabou's Buch *L'avenir de Hegel* spricht Derrida vom Verhältnis zwischen Verrücktheit und Tod. Für Hegel gebe es eine »Verrücktheit der Seele«, die darin besteht, die Zukunft zu antizipieren, ohne den Tod kommen zu sehen. Derrida stellt die Frage, ob diese Verrücktheit der Seele *eine* Verrücktheit *innerhalb* des Voraussehens darstellt, das heißt eines bestimmten Moments der anthropologischen Entwicklung (Hegel: nicht »gewöhnliche« Seele),² bei dem das Subjekt noch nicht weiß, dass es selbst endlich ist; oder ob diese Verrücktheit die »Verrücktheit *des* Kommen-Sehens im allgemeinen, des Kommen-Sehens selbst ist, das sich derart *von sich selbst unterscheidet* (*diffère de lui-même*)«.³ Es geht also darum, ob ein bestimmtes Verhältnis zum Tod (»den Tod nicht kommen sehen«) als verrücktes Frühstadium aus der später erreichten Normalität ausgeschlossen werden soll oder ob nicht eher, wie Derrida es anzunehmen scheint, unserem Verhältnis zur Zukunft und zum Tod notwendigerweise etwas Zwiespältiges und deshalb auch insgesamt Verrücktes anhaftet. Die von Malabou hervorgehobene Doppelbedeutung des französischen Ausdrucks *voir venir* (einerseits »berechnend voraussehen«, andererseits »auf sich zukommen lassen«, »sich überraschen lassen«) kann im Sinne einer

-
- 1 Sigmund Freud: »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XII, S. 111.
 - 2 »[...] und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt oder, wenn ganz abstrakt, der Tod selbst ist.« (Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bd. III, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 187 [§ 410])
 - 3 Jacques Derrida: »Le temps des adieux«, in: *Revue philosophique* Nr. 1 (1998), S. 3-47, hier S. 22.

solchen durch die notwendige Gleichzeitigkeit zweier Haltungen erzeugten Verrücktheit verstanden werden.

Es ist wesentlich für den Gedanken, den Derrida hier entwickelt, dass er sich nicht vereinheitlichen lässt. Derrida bestreitet einerseits nicht, dass ein Voraussehen der Zukunft, welches nicht die eigene Endlichkeit mit einbezieht, verrückt ist. Aber er sagt gleichzeitig auch, dass die Seele – sofern sie den Tod voraussieht *und* nicht voraussieht – sowohl verrückt als auch nicht verrückt und somit *im allgemeinen* verrückt ist. Das Eigenartige an Derridas Darstellung des Verhältnisses von Vernunft und Wahnsinn besteht also darin, dass sie sich gewissermassen von demjenigen, worüber gesprochen wird, anstecken lässt. Denn indem es die notwendige Gleichzeitigkeit zweier Haltungen behauptet, erscheint Derridas Denken – obwohl es gleichzeitig, wie jegliches Denken, nicht verrückt zu sein beansprucht⁴ – *selbst* als verrückt. Das mag beunruhigen (»performativer Widerspruch«!) – aber wäre es nicht noch verrückter, eine notwendige Verrücktheit *nicht* ins Denken aufzunehmen? Um einen solchen Ausschluss zu verhindern, erwägt Derrida die Möglichkeit einer »tieferen Vernunft«⁵, die – könnte man sagen – durch die Aufnahme einer *gewissen* Verrücktheit vernünftiger (und das heißt dann auch: weniger verrückt) wäre als die »klassische« Vernunft. Strebt der so genannte Dekonstruktivismus, indem er nicht auf Eindeutigkeit reduzierbare, so genannte »ultra-transzendente« Begriffe wie Iterabilität oder *différance* entwickelt, nicht letztlich eine solche gleichzeitig verrückte und nicht verrückte »tiefer« Vernunft an?

Das Verhältnis von Vernunft, Wahnsinn und Tod ist eine Frage, die bereits in Derridas frühen Texten über Foucault und Artaud gegenwärtig ist. »Die Beziehung zwischen der Vernunft, dem Wahnsinn und dem Tod ist eine Ökonomie, eine Struktur von *différance*, deren Originalität respektiert werden muss«, heißt es dort.⁶ Gewiss, die »unökonomische Verausgabung« des Wahnsinns wird, sobald wir von ihr sprechen wollen, unweigerlich ihren Platz in einer »Ökonomie«, das heißt in einem

4 Gewiss: »Der Satz ist seinem Wesen nach normal.« (Jacques Derrida, »Cogito et histoire de la folie«, in: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967b, S. 51-97, hier S. 83; dt. »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 53-101, hier S. 87) Aber das Denken kann versuchen, sich so nahe wie möglich beim »Missbrauch, den der Gebrauch der Sprache darstellt«, zu halten (ebd., S. 94; dt. S. 98). Selbst wenn Derrida mit Bedeutungsschwankungen des Wortes »Verrücktheit« spielt, hat die Eigenart seiner Vorgangsweise mit einem Nicht-Vergessen der die Unvernunft ausschließenden Gewalt zu tun, welches Auswirkungen auf das Sprechen vom Wahnsinn zeitigt.

5 Ebd., S. 59 und S. 68; dt. S. 61 und S. 71.

6 Ebd., S. 95; dt. S. 99.

geregelt Haushalten mit Gedanken finden. Aber indem Derrida von »Ökonomie« spricht, behauptet er auch das Bestehen mehrerer möglicher Formen der Aufteilung, deren Verhältnis zueinander nicht als Hierarchie aufgefasst werden kann. Und sofern diese Aufteilungsformen durch eine »Struktur von *différance*« markiert werden, tritt in Derridas Darstellung des Verhältnisses von Vernunft, Wahnsinn und Tod eine jegliche Vereinheitlichung aussichtslos machende Spaltung in Erscheinung.

Worum es im Weiteren gehen wird, ist die Frage, wie sich Derridas gleichzeitig verrücktes und nicht verrücktes Denken auf das Verständnis jener spezifischen Verrücktheit, die man als Kliniker »Psychose« nennt, auswirken könnte. Einerseits besteht kein Zweifel, dass wir als Kliniker Unterscheidungen zu treffen haben. Aber gleichzeitig ist es vielleicht nicht notwendig, diese Unterscheidungen – und speziell jene, die einen Bezug auf den Tod betreffen – in hierarchischer Weise auf einen Unterschied zwischen einer »wahrhaften« und »nicht wahrhaften« Einstellung zurückzuführen. Ich werde also in den folgenden Überlegungen über Wahnsinn und Tod versuchen, so nahe wie möglich bei einer »gemeinsamen Wurzel«⁷ von Vernunft und Wahnsinn zu bleiben, wodurch vermieden werden soll, die Psychose als bloße Abweichung vom eigentlich Menschlichen einzustufen.

Es ist offensichtlich, dass eine solche Sichtweise einer breiteren Strömung angehört, die bereits vor Derrida bestanden hat, und dass die Psychoanalyse eine der Komponenten dieser Strömung darstellt. Falls es, wie Derrida selbst schreibt, eine »innere Spaltung der Freudschen Gesetze«⁸ gibt, so ist auch die psychoanalytische Zugangsweise zur Psychose als ein »verrücktes« Denken der Verrücktheit und gleichzeitig als eine »tiefer« Vernünftigkeit bezüglich dieses Phänomens einzustufen.⁹ Allerdings gibt es innerhalb der analytischen Erklärungen Nuancen, die eine gleichzeitige Nähe und Ferne in Bezug auf Derrida bewirken, und die besonders deutlich an Lacans Theorie hervortreten.

Lacans Text *Über eine Frage, die jeglicher möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht* stellt zweifellos heute noch eine überzeugende Deutung des Phänomens der Psychose dar. Bei aufmerksamer Lektüre lässt sich feststellen, dass auch Lacans Sichtweise auf der Unterschei-

7 Ebd., S. 62; dt. S. 65.

8 Jacques Derrida: *Mal d'archive*, Paris 1995: Galilée, S. 142.

9 Vgl. J. Derrida: »Cogito et l'histoire de la folie«, S. 61; dt. S. 63f. (»eine Psychiatrie, die sich, und sei es auch in noch so geringem Masse, geöffnet hat«); und die nachträglichen Bemerkungen über diese Stelle in Jacques Derrida: »Être juste avec Freud«, in: *Résistances de la psychanalyse*, Paris: Galilée 1996a, S. 96; dt. »Gerecht sein gegenüber Freud«, in: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 63f.

dung zweier subjektiver Haltungen gegenüber dem Tod beruht. Es gibt für Lacan einerseits ein durch die spezifisch menschliche »Vorzeitigkeit der Geburt« erzeugtes »Aufklaffen«, durch welches »das menschliche Tier« fähig wird, sich als sterblich vorzustellen. Dieses imaginäre Verhältnis zum Tod wird unterschieden von einer durch das Symbolische eröffneten Möglichkeit, sich als »Subjekt zum Tod« (*sujet à la mort*) zu konstituieren.¹⁰ Aufgezeigt wird dies anhand einer Re-Lektüre des Freudschen Ödipuskomplexes. Insofern sich das Subjekt imaginär im Phallus mit seinem »Sein als Lebewesen« identifiziert, kann die so genannte »Vater-Metapher« und die durch sie erzeugte Infragestellung des phallischen Bildes als ein Übergang vom tödlichen Aufklaffen des Imaginären zu einem eigentlichen Übernehmen des Todes aufgefasst werden. Indem das phallische Bild, mit dem das Subjekt sich zunächst als Komplement des Anderen identifizieren wollte, als vom Körper des Anderen ablösbares Element symbolisiert wird, entsteht ein leerer Platz im »Anderen« (als »Ort des Signifikanten«), an dem das Subjekt »unter dem Modus des Toten«¹¹ in der Struktur aufscheint.

Lacans Theorie der Psychose beruht bekanntlich auf der Annahme eines durch »Verwerfung des Namens-des-Vaters« bewirkten Verfehlens der Vater-Metapher und einem daraus resultierenden Ausbleiben der Herstellung der phallischen Bedeutung. Entsprechend reduziert sich das psychotische Verhältnis zum Tod auf die »tödliche Schärfe« der imaginären Spiegelbeziehung zum anderen. Die anhand von Daniel Paul Schrebers *Denkwürdigkeiten* analysierte Auslösung der Psychose wird von Lacan dadurch erklärt, dass ein Subjekt, das nicht über das erste, dem Imaginären zugeordnete Verhältnis zum Tod hinausgegangen ist, eine verspätete und deshalb katastrophenartige Begegnung mit dem zweiten, dem Symbolischen zugeschriebenen Aspekt des Todes macht. »Solche Karriere«, schreibt Lacan ironisch bezüglich dieser Verspätung, »nimmt man nicht wieder auf mit gestandenen Fünzig, ohne dabei einiges Befremden zu empfinden.«¹²

Es gibt also entsprechend Lacans Theorie zwei Beziehungen zum Tod, deren erste insofern Hegels nicht den Tod kommen sehender »verrückten Seele« gleicht, als das imaginäre Verhältnis zum Tod sich hier auf das passive Erleben der eigenen Vernichtung (»zerstückelter Körper«) angesichts der scheinbaren Vollkommenheit des anderen beschränkt. Dadurch steht es im Gegensatz zur Anerkennung der eigenen

10 Jacques Lacan: »D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose«, in: *Écrits*, Paris: Seuil 1966, S. 552; dt. »Über eine Frage, die jeglicher möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht«, in: *Schriften II*, Olten: Walter Verlag 1975, S. 85.

11 Ebd., S. 552; dt. S. 84.

12 Ebd., S. 568; dt. S. 101.

Endlichkeit, zu welcher das »Subjekt zum Tod« gelangen soll. Die Auslösung der Psychose würde also darauf beruhen, dass die »verrückte Seele« in einer spezifischen Lebenssituation verspätet auf die symbolische Dimension des Todes stößt. Paradigmatisch ist hier eben Schreber, der in reifem Alter zum Senatspräsidenten ernannt wird. Um durch seine Ernennung zu einem anderen werden zu können, hätte er als »Subjekt zum Tod« instande sein müssen, zunächst einmal »nichts«, das heißt ein durch den Verzicht auf die phallische Identifizierung hergestellter leerer Platz zu sein und dadurch der Bedeutung des neuen Namens zu erlauben, sich niederzulassen. Da er aufgrund der »Verwerfung« nicht über diese symbolischen Voraussetzungen verfügt, stürzt Schreber durch die Zerstörung der bis dahin wirksamen imaginären Identifizierungen kurz nach seiner Ernennung in den Wahnsinn.

An mehreren Stellen der *Écrits* betont Lacan, dass er das Verhältnis zwischen den Stadien des Ödipuskomplexes, denen man auch die beiden Formen der Beziehung zum Tod zuschreiben kann, im Sinn einer »Aufhebung« (als gleichzeitiger »Abschaffung« [*annulation*] und »Erhebung« [*élévation*]) versteht.¹³ Selbst wenn die Spannungen der imaginären Beziehung als erstem Verhältnis zum Tod immer fortbestehen, impliziert deren »Aufhebung« im Symbolischen die prinzipielle Möglichkeit der Ersetzung des ersten Verhältnisses zum Tod durch das zweite. Dass der Wahnsinn von Lacan als Überschreitung einer Grenze von Freiheit und somit als jeweils offen stehende Möglichkeit der menschlichen Existenz angesehen wird,¹⁴ schließt nicht aus, dass der Verzicht auf solche Freiheit den Zugang zum einzig »wahrhaften« Verhältnis zum Tod erlaubt. Die ursprünglich verrückte Seele, könnte man sagen, vermag im Normalfall als »Subjekt zum Tod« ihre Verrücktheit im entscheidenden Moment hinter sich zu lassen. Es gibt zwar Gleichzeitigkeit zweier Verhältnisse zum Tod, aber die Beziehung zwischen diesen beiden Verhältnissen wird – anders als bei Derridas Verrücktheit des Kommen-Sehens »im allgemeinen« – letztlich hierarchisch aufgefasst. So wenn Lacan unter Berufung auf Heidegger betont, dass der wahrhafte Tod als »unüberholbare Möglichkeit des Daseins« im Gegensatz steht zum Tod als »irgendwann fälligem Termin des Lebens des Individuums«.¹⁵

13 Jacques Lacan: »La signification du phallus«, in *Écrits*, S. 691f.; dt. »Die Bedeutung des Phallus«, in: *Schriften II*, S. 127f.

14 »Nicht nur kann das Wesen des Menschen nicht ohne den Wahnsinn begriffen werden, es wäre auch nicht das Wesen des Menschen, wenn es nicht, als Grenze seiner Freiheit, den Wahnsinn in sich trüge.« (J. Lacan: »D'une question etc.«, S. 575; dt. S. 108)

15 Jacques Lacan: »Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse«, in: *Écrits*, S. 318; dt. »Funktion und Feld des Sprechens und der

Trotz wesentlicher Unterschiede zwischen der Auffassung des Todes bei Lacan und Derrida, gibt es – speziell in dem frühen Buch *Die Stimme und das Phänomen* – einiges, was als Nähe zu Lacan erscheinen kann. Das Wort »Tod« hat in dieser bekanntlich einer Auseinandersetzung mit Husserls Zeichentheorie gewidmeten Untersuchung zweifellos mehrere, zumindest teilweise unterscheidbare Bedeutungen.¹⁶ Es meint erstens eine »irreduzible Nicht-Gegenwärtigkeit«, deren Bestehen Derrida aus Husserls eigener Darstellung der Zeitlichkeit und der Intersubjektivität ableitet.¹⁷ Derridas Bemerkungen über Sichtbarkeit und Räumlichkeit¹⁸ gehören hierher, auch die Formel von der »anzeigenden Sprache« als »Prozess des Todes, der in den Zeichen am Werk ist«, als »anderer Name für die Beziehung zum Tod«.¹⁹ Die von Husserl mit eindrucksvoller Rigorosität behauptete Unzugänglichkeit fremden Erlebens (des »Eigenwesentlichen des Anderen«²⁰; der Hörer erlebt nicht das Erlebnis des Sprechers²¹), von Derrida zum allgemeinen, das heißt auch für die Erfahrung des anscheinend Eigenen geltenden Prinzip erhoben, könnte ebenfalls dieser ersten Bedeutung des Wortes Tod zugeordnet werden. Von diesem Betonen der durch das Zeichen eingeführten Heterogenität, der möglichen Abwesenheit des Objekts und der Unverträglichkeit von Zeichen und Ereignis,²² geht man dann, zweitens, zur möglichen Abwesenheit des Subjekts über. Das Wort »ich« gehört aufgrund seiner prinzipiellen Wiederholbarkeit der Sphäre der Idealität an und muss wie andere Worte (»wie immer«, schreibt Derrida)²³ auch in Abwesenheit seines Objekts (des empirischen Ichs) funktionieren können. Und drittens betont Derrida dann auch, dass diese als Tod qualifizierte mögliche Abwesenheit des Subjekts »zunächst einmal«, wie er sagt, gegeben sein, und dass sie sogar

Sprache in der Psychoanalyse«, in: Schriften I, Olten: Walter Verlag 1973, S. 164.

- 16 Es gibt »mehr als einen Tod« bei Derrida, schreibt Catherine Malabou (»L'imprenable question ou se prendre à mourir«, in: *Etudes françaises*, 38/1-2 [2002], S. 135f.). Derrida selbst spricht von der »Möglichkeit dieses ›Todes‹ und alles dessen, was durch dieses Wort angezeigt wird« (Limited Inc., Paris: Galilée 1990b, S. 119).
- 17 Jacques Derrida: *La voix et le phénomène*, Paris: PUF 1967a, S. 5; dt. *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 14.
- 18 Ebd., S. 37; dt. S. 49f.
- 19 Ebd., S. 44; dt. S. 57.
- 20 Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Felix Meiner 1995, S. 111.
- 21 Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen, II/: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen: Max Niemeyer 1993, S. 34.
- 22 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 55; dt. S. 69.
- 23 Ebd., S. 106; dt. S. 127.

»in gewisser Weise erlebt werden muss, damit ein Verhältnis zur Gegenwart im allgemeinen sich herstellen kann«. ²⁴

Dass Derridas Auffassung sich für klinische Überlegungen anbietet, lässt sich an einem Beispiel zeigen, das den bereits erwähnten Schreberschen *Denkwürdigkeiten* entnommen ist. Schreber berichtet dort über einen von ihm so genannten »Denkzwang«, der unter anderem darin besteht, dass »irgendwelche angebrochene Phrasen« in seine Nerven hineingeworfen werden und er sich dann bemühen muss, »dasjenige, was zu einem den menschlichen Geist befriedigenden vollendeten Gedanken noch fehlt, zu suchen.« Es handelt sich z.B. um das Schreber halluzinatorisch aufgedrängte Satzbruchstück »Nun will ich mich«, welches von ihm vervollständigt werden muss zu: »Nun will ich mich darin ergeben, dass ich dumm bin.« Oder: »Sie sollen nämlich«, was ergänzt werden soll zu: »Sie sollen nämlich dargestellt werden als Gottesleugner, als wollüstigen Ausschweifungen ergeben usw.« ²⁵ Die Frage ist also, warum es in Schrebers Erfahrung des Sprechens zu einem Schnitt kommt. Warum erscheint ein Sprachphänomen, von dem wir annehmen, dass es Schrebers eigenes Produkt ist, als etwas, wofür er – insofern der erste Teil überhaupt nicht von ihm stammen soll und der zweite Teil ihm aufgezwungen wird – nicht die Verantwortung übernehmen kann?

Lacan betont, dass die Unterbrechung der Sätze genau dort erfolgt, »wo die Wortgruppe endet, bei der man von Index-Termen sprechen könnte«. Der Satz kommt also, bevor er ergänzt wird, nicht über denjenigen Teil hinaus, in welchem solche Index-Ausdrücke oder *shifter* ²⁶ (Terme wie »ich« oder »nun«, »die im Kode die Stellung des Subjekts bezeichnen ausgehend von der Mitteilung selbst«) ihre Funktion ausüben. Aufgrund der Kontextabhängigkeit der Bedeutung dieser Ausdrücke bleibt die Bestimmung des sprechenden Subjekts zunächst unbestimmt oder »oszillierend«. ²⁷ Solange der Satz nicht vollendet ist, erscheint es noch möglich, den Satzteil nicht oder nicht ausschließlich auf die eigene Person zu beziehen. ²⁸ Gerade weil die Bedeutung vorläufig noch relativ offen bleibt,

24 Ebd., S. 60; dt. S. 75.

25 Daniel Paul Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig: Oswald Mutze 1903, S. 217f. – Für eine detaillierte Analyse dieses Beispiels, vgl. »Denkzwang«, in: Michael Turnheim, *Das Scheitern der Oberfläche*, Zürich/Berlin: diaphanes 2005, S. 99-112.

26 Vgl. Roman Jakobson: »Verschieber, Verbkategorien und das russische Verb«, in: *Form und Sinn*, München: Fink 1974, S. 35ff.

27 J. Lacan: »D'une question préliminaire etc.«, S. 535; dt. S. 67.

28 Wie ich im oben zitierten Aufsatz »Denkzwang« (S. 108-112) ausgeführt habe, bleibt aufgrund der Doppelfunktion der von Derrida betonten Iterabilität (Wiederholbarkeit *und* Alteration) die subjektive Zuschreibung der

manifestiert sich im Satzanfang der Druck am stärksten, die – entsprechend Derridas Sichtweise – für die Realisierung der »lebendigen Bedeutung« geforderte Bedingung eines Verschwindens des Subjekts, das heißt dessen »Todes«, zu erfüllen. Im Augenblick ihrer Konfrontation mit den für die Psychose charakteristischen erstarrten imaginären Identifizierungen, welche nicht die Anerkennung der Möglichkeit des eigenen Todes enthalten, erweisen sich die den *shifter* enthaltenden Satzteile als stumme, entleerte und gerade deshalb beunruhigende Zeichen, die nichts zu »erwecken« instande sind als die Drohung einer verspäteten und somit unerträglichen Tötung des Subjekts.

Die Unterbrechung und halluzinatorische Umwandlung des Satzes würde also darauf beruhen, dass bei Schreber die für die Realisierung der Bedeutung notwendige Bedingung des Erlebens der eigenen Abwesenheit oder des eigenen Todes (Lacan: »Subjekt zum Tod«; Derrida: »Erleben meines Verschwindens im allgemeinen«) nicht gegeben ist. Und damit sind wir natürlich wieder bei der Frage, die ich zu Beginn gestellt habe. Wie ist das Fehlen dieser Bedingung zu verstehen? Bestimmen wir die Psychose dadurch, dass sich ein wahrhaftes Verhältnis zum Tod nicht herzustellen vermochte? Wenn wir uns auf ein solches Kriterium der Wahrheit oder Wahrhaftigkeit beschränken, wäre psychotisches Sprechen im Gegensatz zum normalen ein unverantwortliches Sprechen, eine Art Sprachvirtuosität ohne subjektive Absicherung. Es wäre ein Sprechen, welches aufgrund eines Abweichens von einer Norm das mögliche Fehlen der Bedeutungserfüllung nicht durch eine gewissermassen exemplarische Negativität (Tod, Kastration) abdeckt, in welcher sich die Wahrheit der menschlichen Existenz verkörpert.²⁹ Aber wie verhält es sich in klinischer Hinsicht mit demjenigen, was wir eingangs hinsichtlich des Verhältnisses zum Tod über eine »Verrücktheit des Kommen-Sehens im allgemeinen« gesagt haben?

Ausdrücke prinzipiell offen, was bereits ausschließt, den halluzinatorischen Mechanismus als bloße Abweichung von einer Norm anzusehen.

- 29 Bezüglich der Bedeutungserfüllung der Bedeutungsintention schreibt Husserl: »Der Wechsel gleichsam, der auf die Anschauung ausgestellt ist, wird eingelöst.« (Logische Untersuchungen, II/1, S. 56; vgl. J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 103; dt. 124). Hält man sich an die »klassische« Lacansche Theorie, so erscheint das »Wesen« der Bedeutung, anders als bei Husserl, in der einzig den Bedingungen des Sprechens angemessenen »phallischen« Bedeutung mittels welcher das Subjekt die Möglichkeit seiner eigenen Abwesenheit (»Tod«) als Wahrheit anerkennt. Die Frage ist, ob es genügt, den Tod zum universellen Signifikat zu machen, welches jetzt schon alle im Sprechen ausgestellten Wechsel einzulösen instande wäre.

II. »Wesen« und »Akzidentelles«: ein ewiges Hin- und Herschwanken vermeiden

Geoffrey Bennington meint, dass der Tod bei Derrida »radikal entdramatisiert und um sein traditionelles existentielles Pathos gebracht wird«. ³⁰ Der Ausdruck »Tod« sei lediglich »eine schnelle Weise«, eine Art Kürzel also, um »von Abwesenheit in ihrer radikalsten Möglichkeit« zu sprechen. ³¹ Das ist wohl nicht falsch, klingt aber doch ein bisschen wie ein vom späteren Derrida her motiviertes Understatement. Denn Derrida schreibt ja, wie wir gesehen haben, dass »die Möglichkeit meines Verschwindens im allgemeinen in gewisser Weise erlebt werden muss, damit ein Verhältnis zur Gegenwart im allgemeinen sich herstellen kann.« ³² Dieses »Erleben« des Verschwindens deutet zumindest eine Nähe zu Heidegger und dem ihm folgenden »klassischen« Lacan der fünfziger Jahre an. Aber gleichzeitig beeindruckt gerade angesichts solcher Nähe Derridas Zurückhaltung bezüglich der sich anbietenden Möglichkeit, einfach dasjenige, was er später Heideggers »präskriptive« Äußerungen über den Tod nennen wird, ³³ gegen Husserl vorzubringen. Und wir wissen natürlich, dass das Verhältnis zu Heidegger von Anfang ein differenziertes war.

Ganz allgemein kann man sagen, dass die Funktion des Todes für Derrida mit demjenigen zusammenhängt, was er (anerkennend) als eine bei Husserl waltende »Sprachfreiheit« (*liberté de langage*) ³⁴ bezeichnet, welche impliziert, dass man sprechen kann »ohne zu wissen«. Husserls Unterwerfung unter den Intuitionismus (das von ihm postulierte Ziel einer »ihrem Gegenstand adäquaten Anschauung«) ³⁵ unterdrückt nicht dasjenige, was man »das freimütige Sprechen einer Rede nennen könnte, selbst wenn diese falsch und widersprüchlich ist.« Gemeint ist damit (in der Ausdrucksweise von Husserls frühen Texten) die Anerkennung der Möglichkeit einer gewissen »Gegenstandslosigkeit« (Bedeutungsinten-

30 Geoffrey Bennington: *Interrupting Derrida*, London/New York: Routledge 2000, S. 186.

31 Geoffrey Bennington: *Legislations*, London/New York: Verso 1994, S. 285. In dem posthum veröffentlichten Buch *L'animal donc que je suis* (Paris: Galilée 2006, S. 84) kommt Derrida auf seinen frühen Text zurück, beschränkt sich jedoch darauf, zu betonen, dass ein »ich bin tot« vom *cogito ergo sum* impliziert wird.

32 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 60; dt. S. 75.

33 Jacques Derrida: *Apories*, Paris: Galilée 1996b, S. 115; dt. *Aporien*, München: Fink 1998, S. 107.

34 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 100; dt. S. 120; einige Seiten weiter dann »Freiheit der Sprache« (*liberté du langage*) (vgl. ebd. S. 108; dt. S. 130).

35 Ebd., S. 110; dt. S. 131.

tion ohne Bedeutungserfüllung) und die Zulassung »widerspruchsvoller« Ausdrücke (die nicht als »sinnlos« disqualifiziert werden).³⁶ »Entgegen der gesamten philosophischen Tradition weist Husserl nach, dass das Sprechen auch dann ein Sprechen mit vollem Recht ist, vorausgesetzt, es gehorcht bestimmten Regeln, die nicht unmittelbar als Erkenntnisregeln gegeben sind.«³⁷

Wir haben es also bei Husserl zunächst mit einer Art Großzügigkeit hinsichtlich dessen zu tun, was auf der Ebene der Rede als möglich zugelassen wird. Entsprechend Derridas Vorgangsweise, frühere und spätere Texte Husserls synchron zu lesen, wäre das ein konstantes Vorgehen, welches nicht nur die Untersuchungen über das »einsames Seelenleben«, sondern auch die »phänomenologische Reduktion« bestimmt. Denn als Auswirkung dieser gleichen Sprachfreiheit kann man den für den späteren Husserl wesentlichen Versuch auffassen, zu einer Idealität (zu einem Wesen unabhängig von der tatsächlichen Existenz)³⁸ vorzustoßen, »die ist, die genau deshalb in der *Identität* ihrer *Gegenwärtigkeit* endlos *wiederholt wird*, wiederholt werden kann, weil sie *nicht existiert*, nicht *reell* ist [...]«. ³⁹ Bei der »Apodiktizität der transzendental-phänomenologischen Beschreibung« gehe es darum, den »eigentümlichen und nicht empirischen Raum eines Nicht-Fundaments über der irreduziblen Leere sichtbar zu machen, von der aus die Sicherheit der Gegenwärtigkeit in der metaphysischen Form der Idealität entschieden wird und von der sie sich ablöst (*s'enlève*)«. ⁴⁰ Selbst wenn die Ablösung (die mögliche »Gegenstandslosigkeit« der Ausdrücke, das »Nicht-Fundament« des Idealen) insofern nur »pro-visorisch« ⁴¹ bleibt, als die in ihr gewonnen Idealitäten auf eine (allerdings unendlich hinausgeschobene und als letztlich unerreichbar angesehene) Adäquation von Bedeutung und Anschauung hinstreben sollen, ⁴² gibt es also bei Husserl (wie dann später bei der unter

36 E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, S. 54f.

37 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 100; dt. S. 120.

38 Vgl. Jacques Derrida: »La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl«, in: *Alter* Nr. 8 (2000a), S. 77. – Paradox des »phänomenologischen Projekts«: Es geht darum, die Gegenständlichkeit des Gegenstandes von einer Innerlichkeit her zu beschreiben (J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 22f.; dt. S. 34f.).

39 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 4; dt. S. 12.

40 Ebd., S. 5f.; dt. S. 14 (Übersetzung leicht verändert). Ablösung, denn die Idealität »existiert nicht in der Welt und kommt auch nicht aus einer anderen Welt« (ebd., S. 58; dt. S. 73). In Derridas Einleitung zu *L'origine de la géométrie* (Paris: PUF 1962, S. 33) ist die Rede von der »nicht fiktiven Irrealität des Wesens«.

41 Jacques Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 109; dt. S. 130.

42 »In ein und derselben Bewegung beschreibt Husserl die Emanzipation der Rede als Nicht-Wissen und streicht sie aus.« (Ebd., S. 109; dt. S. 130)

seinem Einfluss entstandenen Systemtheorie) eine entschieden gegen herkömmliche Ontologie gerichtete Geste.⁴³

Für Derrida stellt die Möglichkeit meiner Abwesenheit die Bedingung der sich in der transzendentalen Idealität manifestierenden Sprachfreiheit dar. Was »ist«, ist – »als Nicht-Realität, als Nicht-Existenz des Idealen«⁴⁴ – auch vor meiner Geburt und nach meinem Tod da. Insofern würde sich »mein Tod« in der Herstellung der Transzendentalität »verbergen«. Ich weiß, ich *muss* wissen, sogar »erleben«, dass es Gegenwärtigkeit in meiner eigenen Abwesenheit gibt.⁴⁵ »Das transzendente Ziel (*fin*) kann sich nur erscheinen und sich entfalten unter der Bedingung der Sterblichkeit, eines Verhältnisses zur Endlichkeit als Ursprung der Idealität.«⁴⁶ Als Bedingung des Transzendentalen nimmt der Tod (als »anderer Namen« des Lebens) also, wie Derrida es zumindest implizit sagt, eine »ultra-transzendente« Stellung ein.⁴⁷

Aber hier muss man einen weiteren Schritt machen. Denn Derridas Originalität besteht darin, das Ultra-Transzendente und somit auch den Tod nicht einfach ein neues, sozusagen dem alten vorgeschaltetes Transzendentes aufzufassen, sondern die großen metaphysischen Gegensätze, und eben auch diejenigen zwischen Empirischem und Transendentalem, in Frage zu stellen. Wie ist das zu verstehen? Am Schluss des Buches⁴⁸ schreibt Derrida, dass in Husserls eigener Sichtweise die von ihm postulierten »wesentlichen Unterscheidungen«, unter anderem auch diejenige zwischen Anzeichen und Ausdruck,⁴⁹ *de facto* niemals respektiert werden. Die Möglichkeit der Unterscheidung wird »unendlich aufgeschoben«, denn vorläufig wird noch alles von den Anzeichen konta-

43 Um die »Irrtümer« der Ontologie zu vermeiden, »die sich durch die Jahrhunderte fortschleppen«, schreibt Husserl selbst, soll man anerkennen, »daß der intentionale Gegenstand *derselbe* ist wie ihr wirklicher und gegebenenfalls ihr äußerer Gegenstand und daß es widersinnig ist, zwischen beiden zu unterscheiden« (E. Husserl: Logische Untersuchungen, II/1, S. 424f.). Dabei kämpft Husserl gegen zwei Fronten: einerseits gegen den Empirismus, der die Objektivität der idealen Bedeutungen durch Berufung auf die Sinnesdaten bestreitet; andererseits gegen den Rationalismus, welcher die Objektivität aus einem ewigen, jenseits der Erfahrung und der Geschichte angesiedelten Ort der Ideale ableitet (vgl. J. Derrida: »La phénoménologie et la clôture de la métaphysique«, S. 72).

44 J. Derrida: La voix et le phénomène, S. 59; dt. S. 74.

45 Ebd., S. 60; dt. S. 75.

46 Jacques Derrida: »Les fins de l'homme«, in: Marges de la philosophie, Paris: Minuit 1972, S. 147.

47 J. Derrida: La voix et le phénomène, S. 14; dt. S. 25.

48 Ebd., S. 113; dt. S. 135f.

49 Anzeichen sind für Husserl bekanntlich Zeichen, die nichts ausdrücken, weil sie – im Gegensatz zu *Ausdrücken* – keine Bedeutung mit sich führen.

minierte. Die »Aporie« (Bennington nennt sie *slightly tricky*, das heißt »etwas verzwickte«)⁵⁰ besteht für Derrida darin, dass die Unterscheidungen einerseits *de facto* niemals eingehalten werden; dass sie sich aber andererseits insofern *de jure* und *idealiter* auslöschten, als sie als Unterscheidungen nur von der als vorläufig angesehenen Unterscheidung zwischen Recht und Tatsache leben. Am Schluss des Prozesses sollen sich ja Recht und Tatsache decken. Die Unterscheidung zwischen Ideal und Tatsache kann also *niemals* eingehalten werden – weder »jetzt« (*alles* wird vom Anzeichen kontaminiert, meint zumindest Derrida, der hier einen von Husserl eingeschlagenen Weg gewissermaßen zu Ende geht), noch »am Schluss« (tendenziell zumindest wäre schließlich *nichts mehr* kontaminiert). Die »Möglichkeit« der »wesentlichen Unterscheidungen« ist ihre »Unmöglichkeit«. Anders gesagt – für Husserl soll es *jetzt* die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Reinem und Unreinem geben, aber es gibt sie nur im Hinblick auf eine künftig durch Verschwinden des Unreinen (und somit auch des Unterschieds) erreichbare Reinheit. Das ganze Unternehmen wird also letztlich von einem Wunsch nach Reinheit bestimmt, und zur Erfüllung dieses Wunsches führt Husserl Unterscheidungen (zwischen Tatsache und Recht, zwischen Empirischem und Transzendentelem) ein, die sich niemals in Form eines reinen Gegensatzes aufrechterhalten lassen. Das endlose Aufschieben der Erfüllung des *Ideals* (an deren Möglichkeit – im Sinn eines »absoluten Wissens« – Husserl darüber hinaus nicht glaubt)⁵¹ erzeugt die (*tatsächlich* gar nicht aufrechterhaltbare) Differenz zwischen Gesetz und Tatsache.

Man könnte hier freilich einwenden, dass Derrida im Namen der »konkreten Phänomene« (z.B. der tatsächlich immer bestehenden Verflechtung von Anzeige und Ausdruck) die Berechtigung von Husserls »wesentlichen Unterscheidungen« bestreite, und dass eine Phänomenologie, die sich mit der bloßen empirischen Beschreibung der Phänomene begnüge, sich rasch erschöpfen würde.⁵² Dabei würde man aber übersehen, dass Derrida insofern kein Empirist ist, als er davon ausgeht, dass es (letztlich aufgrund der prinzipiellen Iterabilität der Ausdrücke) *a priori*, das heißt gesetzmäßig unmöglich ist, zur »idealen Fülle« (*plénitude*

50 G. Bennington: *Legislations*, S. 41.

51 Von der angestrebten Ersetzbarkeit jedes subjektiven Ausdrucks durch objektive Ausdrücke meint Husserl, dass sie »nicht nur aus Gründen des praktischen Bedürfnisse, etwa wegen ihrer Umständlichkeit, unterbleibt, sondern dass sie in weitestem Ausmaß faktisch nicht ausführbar ist und sogar für immer unausführbar bleiben wird« (E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, S. 90; zitiert in J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 112f.; dt. S. 134f.).

52 Vgl. Rudolf Bernet: »La voix de son maître (Husserl et Derrida)«, in: *La vie du sujet*, Paris: PUF 1994, S. 275.

idéale), das heißt im speziellen Fall zum »Wesen« des Ausdrucks zu gelangen.⁵³ Nicht die Tatsache, dass es den reinen Ausdruck empirisch (*de facto*) niemals gibt, sondern die *prinzipiell* (*de jure*) immer bestehende und deshalb auch auf die Tatsachen (auf das *de facto*) selbst Auswirkungen zeitigende Möglichkeit der Unreinheit hält Derrida Husserl (und auch Austins Theorie des *speech acts*) entgegen. Das schließt freilich nicht aus, dass die Fülle des Ausdrucks als »Telos« *angestrebt* werden kann, aber dasjenige, was man unter Telos versteht, »muss anders gedacht werden«.⁵⁴ Denn solches Streben wäre genauso wie die Auswirkungen der Möglichkeit seines Scheitern als *Teil* des Phänomens aufzufassen, das wir zu erklären haben, was es dann ungerechtfertigt erscheinen lässt, das Ziel solchen Strebens – die »ideale Fülle« – zum Wesen zu erklären.⁵⁵

Derrida fordert also eine neue Art über das Verhältnis von Struktur und Ereignis, von Gesetz und Tatsache zu sprechen, genauer: er versucht, »gleichzeitig die Regel und das Ereignis zu denken«.⁵⁶ Deutlich wird das anhand seines Umgangs mit einem Wort, das man bei Husserl findet – »eventuell«. Husserl schreibt: »Stellen wir uns auf den Boden der reinen Deskription, so gliedert sich das konkrete Phänomen des sinnbelebten Ausdrucks einerseits in das *physische Phänomen*, in welchem sich der Ausdruck nach seiner physischen Seite konstituiert, und andererseits die *Akte*, welche ihm die *Bedeutung* und *eventuell* die *anschauliche Fülle* geben, und in welchen sich die Beziehung auf eine ausgedrückte Gegenständlichkeit konstituiert.«⁵⁷ Einerseits haben wir hier dasjenige, was wir als Husserls Großzügigkeit bezeichnet haben (Intention und Intuition bilden nicht *unbedingt* »eine innig verschmolzene Einheit«)⁵⁸, aber andererseits wissen wir auch, dass das »eventuelle« Fehlen der Anschauung nur

53 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 122.

54 Ebd., S. 233. – »[...] quasi »automatische« Allianz zwischen dem Zufälligen und der Notwendigkeit, zwischen dem Akzidentellen (*l'accident*) und dem Wesen« (J. Derrida: »Le temps des adieux«, S. 6).

55 Grob gesagt meint Derrida, dass es ganz einfach *falsch* wäre, das Wesen mit »Fülle« gleichzusetzen und damit die Folgen der Möglichkeit des Scheiterns der Erfüllung zu vernachlässigen. Diese *brutale* Behauptung der Notwendigkeit, das Abweichende zu berücksichtigen, zeugt letztlich von der Forderung, das Wirken ursprünglicher (das heißt sinnbildender) Gewalt nicht zu vergessen und erscheint deshalb letztlich doch *sanfter* als der erst durch Vergessen solcher Gewalt ermöglichte behutsame Umgang mit den normalisierten Phänomenen. Die Auswirkung solchen Nicht-Vergessens von Gewalt ist nicht anderes als die eingangs erwähnte (leicht) verrückte »tiefere« Vernunft.

56 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 216.

57 E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, S. 37; vgl. J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 101 und S. 108; dt. S. 121 und S. 130.

58 E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, II/1, S. 39.

vorläufig zugelassen wird, das heißt aus dem angestrebten und jetzt schon als gültig angesehenen Ideal von Objektivität ausgeschlossen bleiben soll. Das Fehlen der Anschauung wird zwar als Möglichkeit zugelassen, gehört aber doch dem problematischen Bereich der »Krisis« an. Obwohl Derrida das »Krisenhafte« des Fehlens, des Scheiterns nicht bestreitet, weigert er sich konstant, es als aus der Idealität ausschliessbaren »Unfall« (*accident*), als »faktuelle [das heißt, bloss die Tatsachen betreffende] und empirische Anomalie«⁵⁹ anzusehen. Derrida stellt der *vorläufigen* Möglichkeit Husserls (dem »eventuell«) eine *notwendige* Möglichkeit gegenüber – die »Möglichkeit ist nicht bloss eine empirische Eventualität«.⁶⁰ Es muss jetzt nicht unbedingt so sein, wird aber immer so sein können. Das Bedeuten impliziert nicht nur nicht die Anschauung des Gegenstandes (Husserl selbst gesteht zu, dass sie »eventuell« fehlen kann), sondern schließt sie von seinem Wesen her aus.⁶¹ Obwohl dadurch anscheinend die Husserl zugeschriebene »Freiheit der Sprache« nur weiter vorangetrieben wird, führt das in Wirklichkeit insofern zu in einer prinzipiell anderen Auffassung, als das empirische Ereignis, das Fehlen der »anschaulichen Fülle«, und zwar in seiner nicht bestrittenen »Krisenhaftigkeit«, ins Gesetz mit einbezogen wird⁶² – die »Krisis ist kein Unfall, keine faktuelle und empirische Anomalie der gesprochenen Sprache, sie ist auch die positive Möglichkeit und die »innere« Struktur [...]«.⁶³ Es geht also darum – wie Derrida bezüglich Austins sagt, der ähnlich wie Husserl das Risiko des Scheiterns aus dem Gesetz ausschließen will – durch eine neue Sichtweise das ewige Hin- und Herschwanken zwischen Wesen und Unfall zu vermeiden.⁶⁴

Diese Aufnahme der Möglichkeit des Akzidentellen (des Scheiterns, der Abwesenheit, des Todes) in das Gesetz lässt weder das Ereignis noch das Gesetz unberührt. Weil es sich lediglich um eine *Möglichkeit* handelt, wird dieser spezielle Typ von *de jure* dadurch, dass ich *de facto* da sein (oder leben) mag, nicht beeinträchtigt. Aber gleichzeitig wird das *de facto* selbst, nämlich die Tatsache meiner Gegenwärtigkeit (oder meiner Lebendigkeit) durch die notwendige Möglichkeit meiner Abwesenheit

59 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 33.

60 Ebd., S. 32.

61 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 102; dt. S. 123.

62 Beim Berücksichtigen des Scheitern, Verfehlen etc. gehe nicht um abweichende Fälle, denen man ein »allgemeines Gesetz« gegenüberstellt, sondern um »eine *allgemeine*, in die Struktur der Positivität, der Normalität, des »standard« eingeschriebene Möglichkeit« (J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 246).

63 Ebd. S., 33; ähnlich: Jacques Derrida: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris: Galilée 2000b, S. 83 (Fußnote).

64 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 41.

(und meines Todes) modifiziert, »kompliziert, gespalten, kontaminiert, angenagt (*parasité*)«. ⁶⁵ Was »eventuell« (als eventuelle Möglichkeit) passieren könnte, hat *immer* (in jedem Fall geltende) Auswirkungen. ⁶⁶ Das bringt den »klassischen Gegensatz« zwischen der Tatsache und dem Recht durcheinander. ⁶⁷ Es gibt weder »reines«, von Abwesenheit und Tod nicht betroffenes Leben, noch – wie wir noch genauer sehen werden – »reinen«, »als solchen« erfahrbaren Tod.

Das Wort »ultra-transzendental« meint also nicht ein neues »Super-Transzendentes«, sondern betrifft eine Destabilisierung des Gegensatzes zwischen Empirischem und Transzendentelem. Es gibt kein »reines« Ereignis (das Ereignis wird immer schon durch seine prinzipielle Wiederholbarkeit seiner Einmaligkeit beraubt: es gibt »transzendente Erfahrung«) ⁶⁸, und es gibt kein »reines« Gesetz (der Einschluss der notwendigen Eventualität des Scheiterns macht die Idee zu etwas frei Schwebendem, das nicht mehr in »regulativer« Weise an das Ziel der Wahrheit oder der Erkenntnis angebunden ist). Ich deute hier nur an, dass der Husserlsche Ausdruck »nicht reeller Erlebnisbestand« ⁶⁹ und dasjenige, was Saussure als »Lautbild« (*image acoustique*) ⁷⁰ bezeichnet, für Derrida dem derart umschriebenen Zwischenbereich (der »Eigenart eines gewissen Ortes«) ⁷¹ angehören.

65 Ebd., S. 97.

66 Ebd., S. 112f.

67 Ebd., S. 97.

68 Jacques Derrida: *De la Grammatologie*, Paris: Minuit 1967c, S. 89.

69 Als *Noema* »ist das Bild nicht eine Realität, die eine andere Realität verdoppelt«, sondern ein »nicht reeller Erlebnisbestand« (J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 50; dt. S. 64, unter Berufung auf: Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer 1980, S. 213 [§ 102]).

70 Bezüglich des Begriffs »Lautbild« haben manche Linguisten Saussure dafür kritisieren wollen, nicht einfach zwischen dem der Welt angehörenden »erscheinenden Ton« und dem »reinen«, den linguistischen Gesetzen konformen Phänomen zu unterscheiden, sondern einen psychologieverdächtigen Zwischenbereich einzuführen. Derrida dagegen besteht auf der Unterscheidung zwischen »erscheinendem Ton« (materieller Aspekt der Wahrnehmung) und dem Lautbild als »Erscheinen des Tons«, das der *nicht gereinigten* Erfahrung des *Ideals* entspricht. »Die Differenz zwischen Invarianz und Variabilität [des Lauts] trennt nicht die beiden Bereiche voneinander« – wäre das der Fall, so würde es jeweils unvollkommene Realisierungen eines in seiner Stellung unangetasteten Ideals geben –, »sondern sie teilt sie beide innerhalb ihrer selbst auf.« (De la Grammatologie, S. 95; vgl. auch J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 50; dt. S. 64; und den sehr aufschlussreichen Kommentar in Richard Beardsworth: *Derrida & the political*, London/New York: Routledge 1996, S. 9f.).

71 J. Derrida: *De la grammatologie*, S. 93.

III. Verschiedene Weisen, mit dem unmöglichen Tod umzugehen

In Benningtons Worten wird der Tod »durch eine in Derridas Denken konstante Schwenkung zum Quasi-Transzendentalen des Transzendentalen selbst und ist derart überhaupt nicht mehr im strengen Sinn empirisch oder transzendental.«⁷² Vom transzendentalen Standpunkt (im Sinn Husserls) aus gesehen, erscheint der Tod nachträglich nur als etwas Empirisches und Äußerliches, als ein »weltlicher Unfall«.⁷³ Falls der Tod im Sinn der »notwendigen Möglichkeit« aufgefasst werden kann,⁷⁴ die, wie wir gesehen haben, in das Gesetz aufgenommen wird, so besteht kein Zweifel, dass er *nicht* einen *bloßen* »weltlichen Unfall« darstellt. Die Überschreitung des Weltlichen, der Zugang zur universellen Gegenwärtigkeit und Wiederholbarkeit birgt in sich die notwendige Möglichkeit meiner Abwesenheit und meines Todes. Deshalb wird die Transzendentalität (im Sinn Husserls) als bloßer »Effekt« dargestellt, der »sich notwendigerweise an die Schrift und an den derartig analysierten ›Tod‹ bindet.«⁷⁵ Die »Endlichkeit« ist die verborgene Bedingung, der »Ursprung« des Transzendentalen.⁷⁶ Womit wir freilich wieder bei der Frage sind, inwiefern und inwieweit dieser Tod »erlebt« werden kann oder soll.

Um diese Frage kreist bekanntlich Derridas Buch *Aporien*, im Wesentlichen eine sehr nuancierte Analyse von *Sein und Zeit*, speziell der berühmten Heideggerschen Formel: »Der Tod ist die Möglichkeit der

72 G. Bennington: *Legislations*, S. 285; vgl. Leonard Lawlor: *Derrida and Husserl*, Bloomington: Indiana University Press 2002, S. 206.

73 J. Derrida: *La voix et le phénomène*, S. 9; dt. S. 18; vgl. auch ebd., S. 114; dt. S. 137.

74 »Die Aussage ›ich bin lebendig‹ wird von meinem Totsein begleitet, und ihre Möglichkeit erfordert die Möglichkeit, dass ich tot bin, und umgekehrt.« (Ebd., S. 108; dt. S. 129) Dieser schwierige Satz scheint zu unterscheiden zwischen einem für das Sprechen insgesamt (das heißt für jede Aussage, und so auch für die Aussage ›ich bin lebendig‹) strukturell notwendigen Tod und einem empirisch möglichen Tod. Die sprachliche Ablösung (»Sprachfreiheit«) bringt den Tod mit sich und impliziert, dass man »Falsches« sagen kann – im speziellen Fall, dass ich lebendig bin obwohl ich (»strukturell« auf jeden Fall und möglicherweise auch schon empirisch) tot bin.

75 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 28.

76 Vgl. Jacques Derrida: »Genèse et structure« et la phénoménologie«, in: *L'écriture et la différence*, S. 251; dt. S. 257f. – Für Bennington würde das Paradox darin bestehen, dass die Bewegung des Transzendentalen durch die notwendige Möglichkeit meines Todes zwar in Gang gesetzt wird, dass aber traditionellerweise die Auswirkung dieser Bewegung darin besteht, mein Sein als wesentlich unsterblich und nur akzidentell dem Tod ausgesetzt zu bestimmen (G. Bennington: *Legislations*, S. 30).

schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit.«⁷⁷ Um zu zeigen, was bei Derrida aus dieser Möglichkeit der Unmöglichkeit wird, möchte ich zunächst vier sehr dichte Sätze – jedes Wort zählt hier – aus Heideggers Aufsatz *Das Ding* zitieren, die – obwohl sie aus einer viel späteren Zeit stammen – genau jene Elemente enthalten, die Derrida an *Sein und Zeit* »dekonstruierbar« erscheinen: »Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet.«⁷⁸ Der Mensch, und nur er, behauptet also Heidegger, »kann« – im Sinn eines »Vermögens«, das heißt einer Fähigkeit – sterben, wobei dieses spezifisch menschliche Sterbensvermögen mit einer Eigenart der Erfahrung, nämlich der Möglichkeit der Erfahrung (des) »Als solches« *im allgemeinen*, hier der Erfahrung des »Todes als Tod«, in Zusammenhang gebracht wird.⁷⁹ Weil dem Tier, für das Heidegger unterstreicht, dass es nicht sprechen kann,⁸⁰ das »Als solches« prinzipiell nicht zugänglich ist (weder der »Stein als Stein« noch der »Tod als Tod«),⁸¹ kann es auch nicht im strengen Sinn (»eigentlich«) sterben, sondern nur »verenden«. Aber wer sagt uns, dass die Fähigkeit, den Tod zu benennen, nicht genauso gut zu einer Heuchelei (*dissimulation*), zu einer Versperrung in Bezug auf das »Als solche« des Todes wie zu dessen Offenbarung beiträgt?⁸² Wie Derrida zeigt, setzt ein sich dann immer weiter ausbreitender Auflösungsprozess ein, sobald die Möglichkeit des »Als« (des »Als solches«) im allgemeinen, das heißt für das Lebendige insgesamt und somit auch für den Menschen, in Frage gestellt wird. Entsprechend gehen wir durch eine Art Abmagerung des Pathos vom »Tod als Tod« (»eigentliches Sterben«) als Möglichkeit der Erfahrung des Unmöglichen (das heißt von einer Aporie *als solcher*) im Sinn eines »Vermögens«, über zum Tod als unmöglicher Erfahrung. Es kommt zu einem Dahinschwinden des protzigen Heideggerschen Könnens (»Seinkönnen«) als Vermögen, den Tod zu

77 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1972, S. 250.

78 Martin Heidegger: »Das Ding«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske 1954, S. 177.

79 »Erst die Menschen als die Sterblichen erlangen wohnend die Welt als Welt.« (Ebd., S. 181)

80 Martin Heidegger: »Das Wesen der Sprache«, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1959, S. 215; vgl. Jacques Derrida: *Apories*, S. 69; dt. S. 64.

81 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA, 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983, S. 289f.

82 J. Derrida: *Apories*, S. 132f.; dt. S. 122f. – »Und kann man nicht [...] genauso legitim sagen, dass das Eine-Welt-Haben auch für den Menschen die Bedeutung einer unheimlichen Weltentbehmung (*privation de monde*) hat, und dass die beiden Werte nicht zueinander im Gegensatz stehen?« (Jacques Derrida: *De l'esprit*, Paris: Flammarion 1990a, S. 63)

»übernehmen«, und damit auch zu einem Durchlässigwerden der strengen Grenze, die Tier und Mensch voneinander trennen soll.⁸³

Damit soll die Analytik des Daseins nicht diskreditiert, sondern ihr lediglich eine andere Stellung zugeschrieben werden als es üblicherweise der Fall ist.⁸⁴ Der Tod ist für Derrida wie für Heidegger die »Möglichkeit des Unmöglichen«, nur versteht Derrida diese Formel unter anderem auch anders als Heidegger selbst, nämlich als »die Möglichkeit des Erscheinens als solchen der Unmöglichkeit als solche zu erscheinen.«⁸⁵ Die Heideggersche »Möglichkeit des Unmöglichen« lässt sich nicht mehr von der »Unmöglichkeit des Möglichen« unterscheiden.⁸⁶ Der Tod ist jederzeit möglich und lässt in radikaler Weise (»Einzigartigkeit« des Todes)⁸⁷ eine doppelte Unmöglichkeit in Erscheinung treten: Er zeigt, dass das »Als solches« niemals möglich ist (weder für das Tier noch für den Menschen) und dass es für das Erfahren des Todes, weil ich ja schon tot bin, ohnehin immer notwendigerweise zu spät ist.⁸⁸ Wenn am Tod in einzigartiger Weise die allgemeine Unmöglichkeit des »Als solches« an den Tag tritt, so zeigt sich gerade an ihm – anders als Heidegger es haben will – das irreduktibel Uneigentliche. Um Uneigentlichkeit geht es, weil es im Augenblick der Unmöglichkeit des Daseins auch nicht mehr das diesem zugeordnete »Als solches« geben kann, was heißt, das der Tod die Unmöglichkeit des »Als solches« *als solche* hervortreten lässt. Ist diese Unmöglichkeit des »Als solches« nicht ein anderer Name dessen, was Derrida als »Urtrauer«⁸⁹ bezeichnet? Wir trauern immer schon um die den Verlust dessen, was eigentlich, unmittelbar und gegenwärtig hätte sein sollen (und es in Wirklichkeit niemals war), und so können wir auch – paradoxerweise – um den Tod (den »Tod als Tod«) trauern.⁹⁰ Wodurch sich dann auch eine Art Brücke herstellt zwischen der Analytik des Daseins und der Freud'schen Auffassung des Todes.⁹¹

83 Man könnte hier vielleicht rückblickend ergänzen, dass die Formel vom »Erlebt-werden-müssen« des eigenen Verschwindens aus *Die Stimme und das Phänomen* noch nicht die notwendige »Verrücktheit des Kommens-Sehens« in sich aufnimmt.

84 J. Derrida: *Apories*, S. 64; dt. S. 58.

85 Ebd., S. 133; dt. S. 122.

86 Rodolphe Gasché: »L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida«, in: *Etudes françaises* 38/1-2 (2002), S. 119.

87 J. Derrida: *Apories*, S. 87 und S. 128; dt. S. 80 und S. 117.

88 Vgl. ebd., S. 128; dt. S. 118.

89 Ebd., S. 75 und S. 111; dt. S. 69 und S. 102; vgl. auch J. Derrida: »Le temps des adieux«, S. 38f.

90 Vgl. ebd. S. 21.

91 J. Derrida: *Apories*, S. 72, S. 111 und S. 137; dt. S. 66, S. 102, und S. 127. – Gemeint ist hier, dass Freud *sowohl* die Vorrangstellung der Trauer (als Reaktion auf den Tod des *anderen*) betont *als auch* die Existenz eines To-

Diese Unmöglichkeit des »eigentlichen Sterbens« (oder, um die eingangs zitierte Formel zu wiederholen: die daraus resultierende »Verücktheit des Kommen-Sehens im allgemeinen«) und das damit verbundene Dahinschwinden von Grenzen kann auch nicht folgenlos bleiben für die Unterscheidung zwischen klinischen Phänomenen, um die es mir hier geht. Allerdings sagt uns Derrida auch sehr deutlich, dass das Durchlässigwerden der Grenzen nicht heißt, dass wir nicht mehr unterscheiden können: »Gemeinsamer Zug [zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem] bedeutet nicht Homogenität, sondern Unmöglichkeit einer absolut reinen und streng genommen unüberschreitbaren Schranke [...].«⁹² Dekonstruktion respektiere bis zu einem bestimmten Punkt die Regeln dessen, was sie dekonstruiert, es sei das die ihr eigene doppelte Geste.⁹³ Wer kann zum Beispiel bestreiten, dass ich mir selbst im Weg stehen kann, im Sinne dessen, was Heidegger eine »Versteifung auf die je erreichte Existenz«⁹⁴ nennt? Es ist offensichtlich, dass es verschiedene, voneinander unterscheidbare Grade solcher Versteifung gibt (eine extreme Form wäre die zuvor besprochene rein imaginäre Identifizierung des Psychotikers), und dass sie mit einem jeweils eigenartigen – deswegen aber nicht notwendigerweise mehr oder weniger »wahrhaften« – Verhältnis zum Tod zusammenhängen.

Versuchen wir also eine unterscheidende Klinik mit Grenzübergängen. Das Paradox wäre folgendes: Die für die Psychose bestimmende extreme *Uneigentlichkeit*, die Verkennung des Todes, welcher nicht einmal mehr – wie im »gewöhnlichen« Verfall – die prinzipielle Anerkennung der Möglichkeit der eigenen Abwesenheit verborgen innewohnt (die »eventuelle« Gegenstandslosigkeit des Wortes »Ich« würde hier, wie man gesehen hat, schlechthin undenkbar bleiben), führt zu einer viel radikaleren Erfahrung des Todes als sie dem »Normalen« zugänglich ist, das heißt in gewissem Sinn zur *eigentlichen* Erfahrung des Todes. Weil er nichts »kommen sieht«, überfällt der Tod den Psychotiker, und zwar schon im »Leben«, zu Lebzeiten. Nicht nur Schrebers Sätze brechen aufgrund der Undenkbarkeit der eigenen Abwesenheit ab (was bereits einer Art Todeserfahrung gleicht), sondern das Leben selbst. Mitte März 1894 taucht in den von Schreber gehörten Stimmen das Wort »Seelenmord«

destriebs behauptet (vgl. ebd. S. 74; dt. S. 68: »doppeltes Freudsches Postulat«). Für eine Analyse der Komplexität von Freuds Äußerungen zu diesem Thema, vgl. vom Verfasser: Das Andere im Gleichen, Stuttgart: Klett-Cotta 1999, S. 16-39; sowie »Freuds später Pazifismus«, in: Das Scheitern der Oberfläche, S. 161-177.

92 J. Derrida: *Apories*, S. 132; dt. S. 121.

93 J. Derrida: *Limited Inc.*, S. 280f.

94 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 264.

auf.⁹⁵ Was sich in diesem Ausdruck vage andeutet, nimmt präzisere Form an: »Ich habe die Erinnerung«, schreibt Schreber, »dass mir etwa Mitte März 1894, als der Verkehr mit übersinnlichen Kräften bereits in ziemlicher Stärke hervorgetreten war, ein Zeitungsblatt vorgelegt wurde, in dem so etwas wie meine eigene Todesnachricht zu lesen war; ich fasste diesen Vorgang als einen Wink auf, dass ich auf irgendwelche Rückkehr in die menschliche Gesellschaft nicht mehr zu rechnen habe.«⁹⁶ Gleichzeitig wird Schreber von den auf ihn einwirkenden übersinnlichen Instanzen veranlasst, »gewisse, seltsam klingende Beschwörungsformeln auszusprechen, wie: ›Ich bin die erste Lepraleiche und führe eine Lepraleiche‹ [...].«⁹⁷

Lacan, der diese Stelle kommentiert, spricht von einem »Tod des Subjekts«⁹⁸ – die nicht mehr haltbare Identifizierung bricht in der Folge der Auslösung der Psychose zusammen, das vorpsychotische Leben bricht buchstäblich ab. Hätte Schreber über Heideggers Todesphilosophie nicht Ähnliches sagen können wie der verrückte Antonin Artaud über Lewis Carrolls Texte: dass es bloss oberflächliche Wortspielereien seien, die ihm im Vergleich zu seinem eigenen Erleben des Todes kindisch erscheinen?⁹⁹ Aber zu solchem Erleben kommt es, wie wir gesehen haben, ohne dass das Subjekt – im Sinne von Heidegger Analytik des Daseins – eine »Wahrheit«, nämlich diejenige des sich »enthüllenden« Todes, »auf sich genommen« hätte. Was Lacan als »Tod des Subjekts« bezeichnet, ist ein Weltuntergang, der das Dasein, welches etwas (z.B. die Möglichkeit seiner eigenen Unmöglichkeit) »als solches« zu erleben imstande wäre, mit sich gerissen hat. Aber ist es nicht die einzige Weise, den Tod als Untergang des »Als solches« zu Lebzeiten zu erleben?

Schreibers Erfahrung unterscheidet sich also zweifellos von demjenigen, was Heidegger für das »Dasein« formuliert, bei welcher die Vorstellung der eigenen Abwesenheit (»Möglichkeit der Unmöglichkeit«) – selbst wenn ihr ausgewichen wird – sich als unumgänglich erweist: »Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.«¹⁰⁰ Gilt diese Formel aber wirklich allgemein? Könnte man nicht sagen, dass die alltägliche Erscheinungsform dieses (normalen) »Übernehmens« des Todes, nämlich die »Furcht«, dem Psychotiker zumindest tendenziell abgeht? Furchtlos stürzt er sich in sprachliche Situationen, die ihm nachträglich zur tödlichen Schlinge werden: Denkwang, Seelenmord. Umgekehrt zeichnet sich die »normale« Situation gerade dadurch aus, dass

95 D. P. Schreber: Denkwürdigkeiten, S. 23.

96 Ebd., S. 81.

97 Ebd., S. 92.

98 J. Lacan: »D'une question préliminaire etc.«, S. 567; dt. S. 100.

99 Vgl. Gilles Deleuze: La logique du sens, Paris: Minuit 1969, S. 104.

100 M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 245.

für sie dasjenige, was sie »übernimmt« (was ihr also – trotz des Verfalls – als Möglichkeit von *Eigentlichkeit* innewohnen soll), zumindest in Derridas Sichtweise nicht »als solches«, das heißt *nicht eigentlich* erfahrbar ist: Verrücktheit *des* Kommen-Sehens im allgemeinen.

Obwohl es einen deutlichen Unterschied gibt, lässt sich die *Hierarchie* zwischen Normalem und Pathologischem also nicht aufrechterhalten – entweder erweist sich die zwar denkbare Erfahrung des Todes letztlich als unmöglich oder es kommt zur tödlichen Erfahrung des Undenkbaren. Im Sinn eines solchen Chiasmus (oder solcher sich selbst auslöschender Grenzen)¹⁰¹ verstehe ich Derridas Bemerkungen über Artaud: Es gebe bei ihm einen Extremismus, der die »alltägliche« Metaphysik untergräbt, aber nicht mehr als die »Normalität« mit ihr bricht und sogar zu extrem metaphysischen Forderungen, z.B. derjenigen eines von jeglicher Heterogenität befreiten »Körpers ohne Organe« (den Derrida anders als Deleuze interpretiert) führt.¹⁰² So besehen, entsprechen Normalität und Psychose nicht einem jeweils wahren oder falschen Verhältnis zum Tod, sondern eher zwei verschiedenen Weisen, mit dem unmöglichen Tod umzugehen.

Literaturverzeichnis

- Beardsworth, Richard: Derrida & the political, London und New York: Routledge 1996.
- Bennington, Geoffrey: Interrupting Derrida, London und New York: Routledge 2000.
- Bennington, Geoffrey: Legislations, London und New York: Verso 1994.
- Bernet, Rudolf: »La voix de son maître (Husserl et Derrida)«, in: ders., La vie du sujet, Paris: Presses Universitaires de France 1994, S. 267-296.
- Deleuze, Gilles: La logique du sens, Paris: Minuit 1969.
- Derrida, Jacques: L'origine de la géométrie, Paris: PUF 1962.
- Derrida, Jacques: La voix et le phénomène, Paris: Presses Universitaires de France 1967a; dt. Die Stimme und das Phänomen, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Derrida, Jacques: »Cogito et histoire de la folie«, in: L'écriture et la différence, Paris: Seuil 1967b, S. 51-97; dt. »Cogito und Geschichte des Wahnsinns«, übersetzt von Ulrich Köppen, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, S. 53-101.
- Derrida, Jacques: De la Grammatologie, Paris: Minuit 1967c.

¹⁰¹ J. Derrida: Apories, S. 129; dt. S. 119.

¹⁰² Vgl. Jacques Derrida: »Artaud, oui...«, in: europe Nr. 873-874 (2002), S. 23-38, hier S. 26.

- Derrida, Jacques: »Les fins de l'homme«, in: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, S. 129-164.
- Derrida, Jacques: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Flammarion 1990a.
- Derrida, Jacques: *Limited Inc.*, Paris: Galilée 1990b.
- Derrida, Jacques: *Mal d'archive*, Paris: Galilée 1995.
- Derrida, Jacques: »Être juste avec Freud«, in: *Résistances de la psychanalyse*, Paris: Galilée 1996a, S. 90-146; dt. »Gerecht sein gegenüber Freud«, in: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, übersetzt von Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 59-127.
- Derrida, Jacques: *Apories*, Paris: Galilée 1996b; dt. *Aporien*, übersetzt von Michael Wetzels, München: Wilhelm Fink 1998.
- Derrida, Jacques: »Le temps des adieux«, in: *Revue philosophique* Nr. 1 (1998), S. 3-47.
- Derrida, Jacques: »La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl«, in: *Alter* Nr. 8 (2000a), S. 69-84.
- Derrida, Jacques: *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris: Galilée 2000b.
- Derrida, Jacques: »Artaud, oui...«, in: *europe* Nr. 873-874 (2002), S. 23-38.
- Derrida, Jacques: *L'animal donc que je suis*, Paris: Galilée 2006.
- Freud, Sigmund: »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose«, in: *Gesammelte Werke*, herausgegeben von Anna Freud u.a., Bd. XII, Frankfurt am Main/London 1940 ff., S. 27-157.
- Gasché, Rodolphe: »L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida«, in: *Etudes françaises* 38/1-2 (2002), S. 103-121.
- Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: *Werke*, Bd. 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, Martin: »Das Ding«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske 1954, S. 163-181.
- Heidegger, Martin: »Das Wesen der Sprache«, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1959, S. 157-216.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1972.
- Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in: *Gesamtausgabe* 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1983.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*, Hamburg: Felix Meiner 1995.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer 1980.

- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Tübingen: Max Niemeyer 1993.
- Jakobson, Roman: »Verschieber, Verbkategorien und das russische Verb«, übersetzt von Gabriele Stein, in: Form und Sinn, München: Wilhelm Fink 1974, S. 35-54.
- Lacan, Jacques: *Écrits*, Paris: Seuil 1966.
- Lacan, Jacques: »D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose«, in: *Écrits*, a.a.O., S. 531-584; dt. »Über eine Frage, die jeglicher möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht«, übersetzt von Chantal Creusot und Norbert Haas, in: *Schriften II*, Olten: Walter 1975, S. 61-117.
- Lacan, Jacques: »Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse«, in: *Écrits*, a.a.O., S. 237-322; dt. »Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse«, übersetzt von Klaus Laermann, in: *Schriften I*, Olten: Walter 1973, S. 71-169.
- Lacan, Jacques: »La signification du phallus«, in: *Écrits*, a.a.O., S. 685-696; dt. »Die Bedeutung des Phallus«, übersetzt von Chantal Creusot, Norbert Hass und Samuel M. Weber, in: *Schriften II*, a.a.O., S. 119-133.
- Lawlor, Leonard: Derrida and Husserl, Bloomington: Indiana University Press 2002.
- Malabou, Catherine: *L'avenir de Hegel*, Paris: Vrin 1996.
- Malabou, Catherine: »L'imprenable question ou se prendre à mourir«, in: *Études françaises* 38/1-2 (2002), S. 135-144.
- Schreber, Daniel Paul: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig: Oswald Mutze 1903.
- Turnheim, Michael: *Das Andere im Gleichen*, Stuttgart: Klett-Cotta 1999.
- Turnheim, Michael: *Das Scheitern der Oberfläche*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2005.
- Turnheim, Michael: »Denkzwang«, in: *Das Scheitern der Oberfläche*, a.a.O., S. 99-112.
- Turnheim, Michael: »Freuds später Pazifismus«, in: *Das Scheitern der Oberfläche*, a.a.O., S. 161-177.

