

## Analphabetische Menschenfassungen<sup>1</sup>

Der Diskurs der Religionsgeschichte und seine  
epistemische Funktion um 1900

Streitigkeiten um die Institutionalisierung von Wissen, wie sie sich, frei nach Kant, im Zuge der Überführung von einem »Naturzustande der Gelehrsamkeit« oder von demjenigen »freier Korporationen« in den gehegten Wissensraum von Fakultäten ergeben, sind epistemisch hochsignifikante Angelegenheiten. Sie sind äußerste Symptome wie Signaturen eines Umbruchs im Wissensraum.

Um 1900 war die Theologie in die Krise geraten. Selbst jemand wie Adolf Harnack, der nach Franz Overbeck »den Dienst eines Friseurs an der theologischen Perücke des Kaisers« verrichtete und also alles andere als den Abschied von der Theologie im Sinn haben mochte, sah sich dazu gedrängt, seine Rektoratsrede an der Berliner Universität von 1901 der Frage nach der möglichen Ersetzung der theologischen Fakultät durch eine *Facultät für allgemeine Religionsgeschichte* zu widmen. Zu eben diesem Zeitpunkt war in der protestantischen Theologie eine breite Auseinandersetzung über das Maß an Historie, welches das Christentum vertragen könne, auf ihrem Höhepunkt. Der zersetzende Feind des Glaubens – so viel musste allen Beteiligten spätestens seit Troeltschs Abhandlung *Christentum und Religionsgeschichte* von 1897 klar sein – war keineswegs in der Naturwissenschaft mit ihrer Kraft zur Entzauberung alles Religiösen auszumachen, sondern im Diskurs der Religionsgeschichte. Das von ihm beförderte Historisch-Werden des Religiösen hatte längst angefangen, den Absolutheitsanspruch des Christentums zu untergraben. Was sich vor den Augen der Theologen abspielte und sie zur Mobilmachung unter Kampftiteln wie *Das Wesen des Christentums* (Adolf Harnack, 1899/1900), *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Ernst Troeltsch, 1902) oder *Dürfen wir noch Christen bleiben?* (C. F. G. Heinrici, 1901) zwang, war nun aber nicht einfach der Einbruch des Historismus in ihr angestammtes Diskursgehege des Absoluten, sondern – und das ist der Subtext dieser epistemischen Scharmützel – die Entwendung ihres Diskursgegenstandes selbst. Die Frage nach der Religion hatte – abseits ihrer theologischen Zuspitzung auf jene nach Gott – seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts unter der Signatur des Singularetantum des *Heiligen* einen anderen Schauplatz in jenem epistemischen Großraum gefunden,

der zumindest von Anthropologie, Soziologie, Ethnologie, Völkerkunde, Klassischer Philologie und Psychologie besetzt wurde.<sup>2</sup>

Der Abschied vom Gottesbegriff, der sich unter dem Titel des Heiligen vollzog, ließ den Begriff der Religion seine radikale Depersonalisierung und Entgrenzung bis hin zu den anonymen Kraftfeldtheorien des *mana* um 1900 erfahren. In diesem neuen Wissen vom Religiösen hat die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen – pointiert formuliert – die »Mosaische Unterscheidung« zwischen wahrer und falscher Religion aufgelöst, die nach Jan Assmann den »Raum des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus«<sup>3</sup> überhaupt eröffnet hatte. Damit hat dieses Denken vor allem den Auszug aus dem monotheistischen Denkraum der Theologie angetreten. Der Gottesbegriff, einst transzendentaler Fluchtpunkt und ontologischer Tiefengrund einer Logik der Substanz, wurde zur bloßen Größe eines strikt relationalen Feldes von Funktionen umgewertet und war fortan nichts als eine Oberflächenwirkung im Ozean des Werdens. Die Geschichte des Religiösen, die an der Theologie vorbei zu schreiben war, hatte damit eine Art fundamentalgenealogischer Gangart eingeschlagen, die das Werden der Religion mit jenem des Rechts, der Moral oder der Strafen, mit jenem des Wertes, des Geldes oder des Tausches, mit der Geschichte von Erntegebräuchen und Königsmorden, kurz: mit dem Werden des Institutionellen überhaupt zusammenfallen ließ. *Religionsgeschichte* war daher weniger der Name einer Disziplin, als vielmehr die Bezeichnung einer neuen Diskursformation.

Diskursanalytisch betrachtet ist die Krise der Theologie um 1900 nichts als das äußerste Symptom eines historischen Umbruchs in der Wissensordnung selber. Zur genaueren Bestimmung der historischen Formation, die die ehemals oberste aller Fakultäten zur Disposition stellte und das Wissen vom Religiösen in ganz anderen Feldern als dem theologischen auftauchen ließ, ist zu fragen: Was ist eigentlich der epistemische Mehrwert des religionsgeschichtlichen Diskurses um 1900, der es möglich macht, dass die Frage nach der Religion einen derartigen Wissensverbund überhaupt zu eröffnen vermag?

Medienverbünde, so lautet ein mediengeschichtlicher Hauptsatz, sind jenseits aller Inhalte und Botschaften Schematismen von Wahrnehmbarkeit überhaupt.<sup>4</sup> Ändern sich die medialen Verschaltungen, folgt die Krise der Wahrnehmung und mit hin also jene von Wirklichkeit, Erfahrung und Erkenntnis auf den Fuß. Der neue Wissensverbund des religionsgeschichtlichen Diskurses, so die hier vorgestellte These, war in bestimmter Hinsicht nichts anderes als der epistemische Reflex auf den Zerfall einer bestimmten Schematisierung von Wirklichkeit, die sich der medialen Vormachtstellung des Buchstabens in Buch und Schrift verdankte.

Seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts rauschten über die Vereinigten Staaten und Europa in exakter Korrelation zu den neuen technischen Medien spiritistische Wellen hinweg, die wie nichts anderes die fundamentale Konfusion von Wirklichkeits- und Erfahrungskonstitution anzeigten, die dem Einbruch des Elektrischen in die vertrauten alphabetischen Verhältnisse geschuldet war. Weil man die von techni-

schen Medien produzierten Erscheinungen nicht mehr – wie Kant es noch vermeinte – mithilfe der Verstandesbegriffe »buchstabieren« konnte, »um sie als Erfahrungen lesen zu können«<sup>5</sup>, da diese Medien ihrerseits gar nicht mehr im Alphabetischen operierten, verloren Hunderttausende bei spiritistischen Séancen ihre unterm Regime des Alphabetismus erworbene Fassung. »Erinnerungen und Träume, Tote und Gespenster« waren nicht mehr wie noch und vor allem um 1800 von Lesern und Schreibern bloß in ihrem inneren Sinn halluzinierbar, sondern über deren Köpfe und Hände hinweg »technisch reproduzierbar«<sup>6</sup> geworden. Das kulturtechnisch durch Lesen und Schreiben, medientechnisch durch die Druckerpresse aufgerichtete Geistmonopol des Buches und damit der Gutenberg-Schematismus der Wahrnehmbarkeit überhaupt, der seine transzendentalphilosophisch sich selbst verstehende Formulierung kurz vor seinem Ende im »Schematismus des Verstandes« als Halluzination des »inneren Sinns« in der *Kritik der reinen Vernunft* erhalten hatte, war im Einbruch der Elektrizität und unterm Eindruck der neuen medialen Verschaltungen heillos aus den Fugen geraten.

Die drängende Frage nach der Wirklichkeit, die sich im Spiritismus als Krise der Wahrnehmung so populär aufwarf, wurde durch den Diskurs der Religionsgeschichte epistemisch in Anschlag gebracht. Die Gespenster, Geister und Dämonen, die angefangen hatten, das Nach-Alphabetische zu bevölkern, traten mit einem Mal als zu befragender Wirklichkeitsgrund der vor-alphabetischen Verhältnisse ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die medientechnisch deterritorialisierte Episteme versuchte sich im Augenblick des Eintritts ins Nach-Alphabetische durch einen Diskurs zu deterritorialisieren, dessen Geschäft gerade das Studium des Vor-Alphabetischen war. Die vor-alphabetische Wirklichkeit *der Primitiven* wurde zu einem herausragenden Ort der Lagebestimmung für die um sich greifende nach-alphabetische Konfusion. Es kam darauf an, die an-alphabetischen Schematismen von Wirklichkeit und Erfahrungskonstitution zu bestimmen. Das Nach-Alphabetische erfand sich gewissermaßen an seiner eigenen Erfindung des Vor-Alphabetischen selbst. Im Anbrechen des Nach-Alphabetischen musste gerade die überzeitliche Apriorizität jenes kategorialen Ausbuchstabierens von Wirklichkeit, das man Erkenntnis nannte, fragwürdig werden, da diese selber nur auf der scheinbaren Unhintergebarkeit des nunmehr als bloß historisch aufgewiesenen Medienmonopols des Buchstabens basierte.<sup>7</sup> Wirklichkeit, Wahrnehmung, Denken und Erfahrung, wie sie bisher an einem transzendentalen Subjekt hingen, das zuallererst ein des Buchstabierens mittels Kategorien mächtiges war, mussten im Augenblick von dessen Zerfall im Zusammentreffen mit der vor-alphabetischen Wirklichkeit auf ihre Historie treffen. Der Diskurs der Religionsgeschichte geriet so zum ausgezeichneten epistemischen Schauplatz ihres Historisch-Werdens: Unter der epochalen Signatur des Singularetantums des Heiligen erfolgte die Entdeckung der Historizität des Apriorischen von Erfahrung und von logischen Kategorien aus dem Geiste einer Genealogie der Wahrnehmungsverhältnisse und, daran geheftet, auch jener der Institutionen. Vor diesem Hintergrund ist die von Emile Durkheim 1912 in *Les formes élé-*

*mentaires de la vie religieuse* gemachte Bemerkung zu lesen, dass im Studium der »primitivsten und einfachsten Religionen« »im besonderen« die Wirklichkeit des »heutige(n) Mensch(en)« in Frage steht, »denn es gibt nichts, woran wir stärker interessiert sind.«<sup>8</sup>

Durkheim gab die Losung aus, Religionen nicht mehr buchstäblich zu lesen, sondern vielmehr das Augenmerk auf die Wirklichkeit »unter dem Symbol«<sup>9</sup> zu richten und Religionen nur als Codierungen von sozialer Wirklichkeit aufzufassen. Für Durkheim konnte es deshalb keine falschen Religionen mehr geben, die irgendwelche fundamentalen Verirrungen der Vorstellungswelt zum Ausdruck brächten. Religionen waren bloßer symbolischer Niederschlag einer Wirklichkeit, deren Verhältnisse in ihr zum exakten Ausdruck kamen. Sie waren jedweden Verweischarakters auf eine metaphysische Hinterwelt verlustig gegangen. Der Wirklichkeitsbegriff Durkheims war im Grunde genommen derjenige des anhebenden nach-alphabetischen »Zeitalters der Kommunikation«.<sup>10</sup> Dieses sollte bekanntlich seine Anschreibung weniger nach dem Leitfaden einer erkenntnisgrammatischen Kategorientafel finden als in den mathematischen Notationen der Kybernetik. Wirklichkeit war jedenfalls, so Heinrich Hertz bereits 1894 und damit lange vor dem Auftauchen der Kybernetik als Wissenschaft im eigentlichen Sinn, in Zeiten elektrotechnischer Medien nicht mehr in Begriffen der Repräsentation zu denken, sondern gemäß einer rein symbolischen Logik der Codierung. Seine Theorie der »inneren Scheinbilder oder Symbole« bringt nichts als den medientechnisch implementierten Abschied von der alphabetischen Welt der Repräsentation auf den Punkt, wenn es heißt, dass den Scheinbildern oder Symbolen der äußeren Gegenstände nichts entspricht, dass sie einzig das Reale solcherart codieren müssen, dass »die denknöwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände«.<sup>11</sup>

Lucien Lévy-Bruhls Wissen vom »Zerbersten der Kategorien«, wie Emmanuel Lévinas dessen Denken einmal so treffend charakterisiert hat, nimmt einen herausragenden Platz in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Vor-Alphabetischen ein. Lévy-Bruhls Arbeiten sind ein unausgesetztes, von Publikation zu Publikation dringlicher werdendes Dementi der Unhintergebarkeit der Kategorien als Bedingungen jedes möglichen Gegenstandes. Dieses Wissen hat seinen Ort exakt zwischen jenen Polen, die den Anfang und das Ende der hier zu skizzierenden epistemischen Leistung des religionsgeschichtlichen Diskurses markieren.

Der eine Pol, der Animismus, leitet als riesiger Traktat von der ursprünglichen, d. h. primitiven Fehlleistung des kategorialen Ausbuchstabierens von Wirklichkeit den Abschied von der am Buchstaben hängenden Welt der Repräsentation ein. Animismus ist Spurensicherung und Detektivroman vom ursprünglichen Delirium des Menschen qua unausgesetzten Irrtums durch den falschen Gebrauch der Kategorien, wie er Analphabeten nun mal unterläuft. Er handelt gleichsam von der ursprünglichen Krise der Repräsentation im Zeitalter des Vor-Alphabetischen – und das eben im Augenblick der nach-alphabetischen Krise der Repräsentation. Vor al-

lem in der Kritik am Animismus – spätestens mit Emile Durkheim und Marcel Mauss – steht nicht mehr die richtige oder falsche Anwendung der Kategorien in Frage, sondern ihre Historizität. Die logischen Kategorien werden selber zum Gegenstand einer historischen Frage werden: der Frage nach ihrem Entstehen. Die Kategorien treten ins Stadium ihrer genealogischen Traktierbarkeit ein und verlieren ihren seit Aristoteles gegebenen und von Kant so sehr betonten Nimbus der Unhintergebarkeit, der sie gerade als aller Historie entzogen verstanden wissen wollte.<sup>12</sup>

Der andere Pol, der Lévi-Strauss'sche Kurzschluss des Wilden Denkens mit der Kybernetik, manifestiert mit der Inthronisation des Codebegriffs als religionsgeschichtlichem Grundbegriff das Ende dieser epistemischen Mission. Seit man nämlich dank der Kybernetik weiß, dass jede beliebige Nachricht in Termini von 0 und 1 anschreibbar ist und sich durch die Manipulation des Symbolischen Effekte im Realen erzielen lassen,<sup>13</sup> seit also die physische Welt sich als Nachrichtenwelt erwiesen hat, wird umgekehrt die von Klassifikationssystemen schematisierte Welt der Primitiven selber als Nachrichtenwelt anschreibbar, in der die »sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften des Tier- und Pflanzenreichs« behandelt würden, »als seien es die Elemente einer Nachricht«. <sup>14</sup> Das quasi ursprünglich informationstheoretische wilde Denken, dem einzig durch die vom Alphabetismus korrigierten »Irrtümer in der Ortung« die Zeitigung von Effekten im Realen mittels reiner Symbolmanipulation verwehrt geblieben war, und damit das Werden von Erkenntnis und Denken überhaupt, ist für Lévi-Strauss ins Stadium seiner Lesbarkeit eingetreten. Für die strukturelle Anthropologie kommt die Geschichte von Wirklichkeit, Erkenntnis und Denken mit der Informationstheorie nach dem langen und notwendigen Umweg des Alphabetismus wieder beim wilden Denken an. Lévi-Strauss hat gleichsam diese Geschichte selber wiederum kybernetisch als Rückkopplungsschleife begriffen.

Zwischen diesen Polen geschieht angesichts der durch den Einbruch elektrotechnischer Medien induzierten Krise der Kategorien repräsentativen Denkens der Übergang von einem repräsentationstheoretischen Entwurf des Vor-Alphabetischen, der nichts als dessen logische Defizienz aufzuzeigen sich abmüht, zu einem Entwurf in Begriffen der Codierung, der seine analytischen Mittel dem reinen nach-alphabetischen Notationssystem der Kybernetik selber abgeschaut hat. Lévy-Bruhls Entwurf eines Denkens des Vor-Alphabetischen zeigt, wie weit die Bemühung eines alphabetischen Geistes, der von Kybernetik noch nichts weiß, gehen kann, nicht mehr alphabetisch zu denken. Er vollzieht im Grunde jene Suspension von Repräsentation nach, wie sie Heinrich Hertzens Erkenntniskritik der Elektrophysik gleichsam als Losung eines nach-alphabetischen Denkens formulierte. Seine Erfindung einer wesentlich, d. h. im nicht-zeitlichen Sinne vor-repräsentativen *mentalité primitive*, die er in Gegenstellung zur *mentalité logique* anschreibt, lässt dabei den religionsgeschichtlichen Diskurs seiner epistemischen Funktion der Austreibung des alphabetistischen Geistes ansichtig werden.

Ins Licht des Vor-Alphabetischen gezerrt, zersetzen sich in Lévy-Bruhls Texten

die Kategorien und Begriffe wie Repräsentation, Erfahrung, Wahrnehmung, Wirklichkeit, wie sie dem alphabetischen Regime unterstehen. Lévy-Bruhl sucht eine Wahrnehmungsweise und Wirklichkeitskonstitution zu beschreiben, die sich den Kategorien der Kausalität, der Wechselwirkung oder der Substanz ebenso verweigert wie den Anschauungsformen von Raum und Zeit. Die Wahrnehmungsweise der Primitiven, die damit einhergehende Konstitution von Erfahrung und ihr Denken vollziehen sich dagegen gemäß einem »Gesetz der Partizipation«. Dieses Gesetz erweist das Denken der Primitiven wesentlich als ein Denken der Mitteilung. Es gehorcht einem Gesetz der Telekommunikation, das es als immer schon eingelassen in eine komplexe Struktur von Verbindungen erweist, genauerhin von »Vor-Verbindungen« (*pre-liaison*) als von den Kollektivvorstellungen sozusagen auf Dauer geschalteten und dem Primitiven von diesen immer schon vor-gegebenen Verbindungen, in denen es unausgesetzt kommuniziert. Alles, was für die primitive Mentalität geschieht, ist ein unausgesetztes Senden und Empfangen. Die »Gegenstände, Wesen, Erscheinungen (...) entsenden und empfangen Kräfte, Fähigkeiten, Eigenschaften, mystische Wirkungen, die außerhalb von ihnen fühlbar werden, ohne aufzuhören, zu sein, wo sie sind.«<sup>15</sup> Der Primitive ist selber nichts als ein Kreuzungspunkt von Kräften, sozusagen ein Relais. Er konstituiert sich in der und als Partizipation im anonymen Kraftfeld. Partizipieren heißt nichts anderes, als zur dauernden Anteilnahme am unausgesetzten Nachrichtenfluss zwischen den Wesen und den Dingen verurteilt zu sein.

Insofern sie sich in der Partizipation und als diese konstituiert, ist die Wirklichkeit der »Primitiven«, so die radikale Konsequenz für Lévy-Bruhl, unabhängig von dem, was der repräsentative Geist seit Kant Bedingung der Möglichkeit nennt. »Partizipation hat nichts mit logischen oder physikalischen Möglichkeitsbedingungen zu tun. (...) Für die primitive Mentalität gibt es eine von Möglichkeitsbedingungen unabhängige Gegenständlichkeit.«<sup>16</sup> Darum wird jede Analytik der Repräsentation die vor-alphabetische Wirklichkeit immer schon fehlgelesen haben.

Man sieht, wie sehr dieser Traum einer *mentalité primitive* als Kurzschluss des Vor-Alphabetischen mit dem Nach-Alphabetischen sich ereignet. Lévy-Bruhl setzt zwischen den Zeilen eine Ontologie des Primitiven als Ontologie des Telekommunikativen und des In-Verbindung-Seins an. Dass es kommuniziert und nicht vielmehr nicht, lautet gleichsam die surreale Lévy-Bruhlsche Formulierung der Seinsfrage, die seinen Entwurf des Vor-Alphabetischen auf die Höhe der medientechnischen Mobilmachung um 1900 hebt, die sein Denken des Primitiven skandiert. Solcherart gelesen ist es als Niederschlag und Konsequenz der Krise von Erfahrung, Wahrnehmbarkeit und Wirklichkeit aus der Implementierung technischer Medien zu begreifen. *Der Primitive* ist dabei der Name jener »Begriffsperson« (Deleuze u. Guattari), mit welcher der religionsgeschichtliche Diskurs seine epistemische Mission befördert: das Nach-Alphabetische im Lichte des Vor-Alphabetischen erscheinen zu lassen und umgekehrt. Oder besser: Der Primitive ist nichts als die *personnage* einer medientechnisch induzierten Krise, die deren gespenstischen Zügen ein Schema gibt

und das Nach-Alphabetische zur Szene einer seltsamen Wiedergängerei werden lässt. Der epistemische Ort dieser »Hantologie«<sup>17</sup> des Telekommunikativen heißt religionsgeschichtlicher Diskurs.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Der vorliegende Text stellt eine leicht veränderte Fassung eines Forschungsberichts dar, der aus Anlass der Begehung des Graduiertenkollegs *Codierung von Gewalt im medialen Wandel* an der Humboldt-Universität zu Berlin durch die Gutachterkommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Juni 2000 verfasst wurde.
- <sup>2</sup> Unter dem Stichwort »Religion« hat der Große Meyers von 1908, seinerseits eine unschätzbare Notation der Wissensformation um 1900, diese epistemische Transformation exakt vermerkt: Religion sei »ein im *Gesamtleben* der Menschheit ebenso bedeutsames wie in seiner begrifflichen, ja selbst rein etymologischen Bedeutung noch keineswegs zu übereinstimmender Geltung gebrachtes Element.« Es führe »keineswegs zur Klarstellung der Sache (...), wenn die Frage nach der Religion, die *zunächst* der Anthropologie, Psychologie, Ethnologie angehört, vor-schnell vereinerleitet wird mit der Frage nach Gott.« In die Sache der Religion Klarheit zu bringen sei vor allem Angelegenheit einer »allgemeinen Religionsgeschichte« und weniger von Philosophie und Theologie. Von letzterer wird gar bezweifelt, ob sie »bei der gemeinsamen Geistesarbeit der Zeit (noch) aufrichtig beteiligt ist.«
- <sup>3</sup> Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt am Main 2000, 18.
- <sup>4</sup> Vgl. Friedrich A. Kittler, *Grammophon, Film, Typewriter*, Berlin 1986, 5.
- <sup>5</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1993, 350, (A 314, B 370 f.).
- <sup>6</sup> Kittler, *Grammophon*, wie Anm. 4, 20 f.
- <sup>7</sup> Zum phonetischen Alphabet als realhistorischer Möglichkeitsbedingung der Aristotelischen Logik und Kategorien vgl. zum Beispiel Jack Goody u. Ian Watt, *Konsequenzen der Literalität*, in: Jack Goody, Hg., *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1981, 45–104. Wiederabgedruckt in: Jack Goody, Ian Watt u. Kathleen Gough, *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, Frankfurt am Main 1997, 86–103.
- <sup>8</sup> Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1994, 17.
- <sup>9</sup> Ebd., 19.
- <sup>10</sup> Vgl. Norbert Wiener, *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung in Lebewesen und Maschine* (1948), aus dem Amerikanischen von E. H. Serr, Reinbek bei Hamburg 1968, 63.
- <sup>11</sup> Vgl. Heinrich Hertz, *Einleitung in die Prinzipien der Mechanik* (1894), zitiert nach dem Wiederabdruck in: Hermann Helmholtz u. Heinrich Hertz, *Raum und Kraft*, Berlin 1931, 307.
- <sup>12</sup> Vgl. Emile Durkheim u. Marcel Mauss, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives* (1903), wiederabgedruckt in: Marcel Mauss, *Œuvres*, vol. 2 *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Présentation de Victor Karady, Paris 1974, 13–89.
- <sup>13</sup> Jacques Lacan hat darauf hingewiesen, dass die maschinische Implementierung des Symbolischen durch die Kybernetik den Kurzschluss des Symbolischen und des Realen möglich gemacht hat und damit die strenge Scheidung der »radikalen symbolischen Ordnung und der imaginären Ordnung« hervorbrachte, die unter dem Regime des Alphabets noch ununterscheidbar waren, vgl. Jacques Lacan, *Psychoanalyse und Kybernetik oder von der Natur der Sprache* (1955), in:

ders., Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch II, Weinheim u. Berlin 1991, 373–390.

<sup>14</sup> Vgl. Claude Lévi-Strauss, Das wilde Denken (1962), Frankfurt am Main 1994, 309.

<sup>15</sup> Vgl. Lucien Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales des sociétés inférieures, Paris 1910. Deutsch: Das Denken der Naturvölker, Wien u. Leipzig 1921.

<sup>16</sup> Lucien Lévy-Bruhl, Carnets, Paris 1998, 6. Das Zitat stammt aus dem Carnet I, Janvier-Mai 1938.

<sup>17</sup> »Hantologie« ist eine ökonomische Figur, die Jacques Derrida geprägt hat. Sie ist vom frz. *hanter* (dt. heimsuchen) abgeleitet und wird als Lehre von der Heimsuchung oder vom Spuk begriffen. Durch die Assonanz von *Hantologie* und *Ontologie* markiert die Hantologie eine quasi-transzendente Figur jeder Ontologie. Die Frage nach dem Ereignis wird dabei von seiner »gespenstischen Zeitlichkeit« her als Frage des Spuks oder der Heimsuchung begriffen und setzt eine Kategorie an, die irreduzibel ist: »und zwar in erster Linie irreduzibel auf all das, was durch sie erst möglich wird: die Ontologie, die Theologie, die positive oder negative Onto-Theologie« Jacques Derrida, Marx' Gespenster, Frankfurt am Main 1995, 87.