

DAS KATASTROPHALE GLOSSAR (FEBRUAR 2024)

Warum noch ein Buch? Das Buch, auch das Lexikon, das Glossar, wird vom Desaster verwüstet.

(Blanchot 1980, 123)

Aber wir können diese lexikalische Zerlegung auch immer verweigern.

(Blanchot 1980, 127)



AUSNAHMEZUSTAND / STATE OF EXCEPTION / EMERGENCY

Ausnahmezustand / Notstand; *état de siège* (Belagerung, Tatsache oder Gefühl einer ständigen Anfeindung und Bedrohung); martial law.

Der Ausnahmezustand definiert sich zunächst durch eine Abweichung von einer „bis dahin“ geltenden Norm oder Rechtslage. Gleichzeitig wirkt der Ausnahmezustand aber auch darauf ein, was als Norm akzeptiert und wie diese ausgelegt wird. Wird der Ausnahmezustand von der politischen Führung eines Landes verhängt, so kommt es meist zur Ausweitung der Machtbefugnisse der Regierung bzw. zur Konzentration dieser Befugnisse auf eine Person und damit auch zur Aussetzung der Gewaltentrennung, wodurch die Exekutive die Möglichkeit erhält, Dekrete zu erlassen, die unmittelbar den Status als Gesetze erhalten.

Häufig in der Literatur genannte Beispiele für den Ausnahmezustand sind die Reichstagsbrandverordnung (1933) (*Fire Decree*), die aber ihre Vorbilder bereits in der Weimarer Republik (Art. 48) und der Bismarck'schen Verfassung findet (Agamben 2005, 14):

Art. 68: Der Kaiser kann, wenn die öffentliche Sicherheit in dem Bundesgebiete bedroht ist, einen jeden Theil desselben in Kriegszustand erklären.

Ein weiteres eingängiges Beispiel ist der USA Patriot Act (2001) in Folge von 9/11; ob sich die Corona Pandemie als Ausnahmezustand (im Sinne Agambens) verstehen lässt, ist umstritten (Agamben sagt: ja).

Für Agamben wird der state of emergency bzw. dessen andauernde Verlängerung zu einer wichtigen Strategie gegenwärtiger Staatspolitik, er spricht sogar von einem „Regierungsparadigma“. Zur Legitimierung des Ausnahmezustands wird dabei v. a. die Metapher des Krieges zu einem konstitutiven Element. Eine weitere wichtige politische Legitimierungsstrategie besteht außerdem in der Bestimmung eines „Notfalls“ (emergency). Dieser suggeriert eine unmittelbare Handlungsnotwendigkeit (urgency), die keinen Aufschub mehr duldet und sofortiges Einschreiben / Handeln / Entscheiden erfordert. In diesem Sinne lässt sich der state of emergency als eine Art Autoimmunerkrankung des Rechtssystems oder der Demokratie interpretieren, eine Deutung, die Agamben allerdings ablehnt: die Prinzipien des Zusammenlebens werden außer Kraft gesetzt, um eben diese zu schützen, was eine legitime (also auch rechtlich abgesicherte) Selbstverteidigungsstrategie der staatlichen Ordnung darstellt: „No sacrifice is too great for our democracy, least of all the temporary sacrifice of democracy itself“ (Rossiter 1948, 314, zitiert nach Agamben 2005, 9). Den postulierten Zusammenhang zwischen Notwendigkeit und Ausnahmezustand entlarven Benjamin und Agamben allerdings als politisches Kalkül bzw. als „Fiktion“, insofern sich das Vorhandensein einer Notlage niemals objektiv feststellen lässt.

Daran anschließend zeigt Agamben, dass in der philosophischen Literatur traditionellerweise vor allem die Frage nach dem Verhältnis des Ausnahmezustands zum geltenden Recht diskutiert

wurde: gibt es ein Recht auf den state of exception, oder muss dieser ganz außerhalb des Rechts verortet werden? Damit führt der Begriff des Ausnahmezustands auch zur topologischen Frage von innen/außen, bzw. etabliert eine Zone des „weder noch“. Diese führt jedoch keineswegs zur Destabilisierung des Nomos bzw. der gesetzlichen Ordnung, so Agambens Argument. Vielmehr besteht ihre Funktion darin, die Stabilität der juristischen Sphäre zu schützen, indem sie ein vollständiges Auseinanderklaffen von Anomie (das Fehlen sozialer Regeln) und Nomos verhindert. Es handelt sich also um eine strategische Suspension der Ordnung, um deren Existenz abzusichern. Diese Strategie verfolgt laut Agamben auch der faschistische Theoretiker Carl Schmitt, indem er den Ausnahmezustand in der Sphäre des Juristischen und des Rechts verankert. Das Ideal dieses schmittschen Ausnahmezustands wäre somit die Etablierung einer „force of law without law“ (Agamben 2005, 39).

Was Schmitt zu diesem Schritt motiviert, ist die Einsicht, dass das Funktionieren des juristischen Apparates wesentlich vom Ausnahmezustand abhängig ist d. h. der Ausnahmezustand sichert die juristische Ordnung vor dem Zerfall, der in ihrem Inneren immer schon am Werk ist. (Interessanterweise postuliert Agamben, dass sich diese Abhängigkeit des Nomos (der Norm) von der Anomie (ihrer Aussetzung) auch in den Theorien des logos in der europäischen Philosophiegeschichte widerspiegelt, nämlich im Verhältnis von Onto-Theo-Logie und Metaphysik, Agamben 2005, 60). Die Notwendigkeit dieses Verhältnisses von Anomie und Nomos ergibt sich dabei auch aus dem Problem der Anwendbarkeit der Gesetze auf das Leben d. h. die Rechtsprechung bedarf stets eines anomischen Elementes der „Übersetzung“. Die Verknüpfung dieser Sphären – des Lebens und des Gesetzes – z. B. durch Objektivierung des „Notstandes“ oder die Verankerung des Ausnahmezustands im Recht – ist somit notwendig für das Fortbestehen und Funktionieren des juristischen Apparates, – auch deshalb, da ein völlig vom Recht entkoppelter „state of exception“ die „Maschine“ der juristischen Ordnung zum Erliegen bringen würde. Aus diesem Grund wird der Ausnahmezustand ständig wieder vom Gesetz angeeignet d. h. die Beziehung des Rechts zur Anomie „must not slip away at any cost“ (Agamben 2005, 51). Eine Gefahr für diese Dialektik (die gleichwohl immer auf einer Fiktion beruht) sieht Agamben darin, Anomie und Nomos in einer Person – etwa dem Souverän oder dem Führer – zu vereinen, wodurch der state of exception zur Regel wird.

Als Modell für ein adäquates Verständnis des Ausnahmezustands erinnert Agamben an die Institution des Justiziums oder Rechtsstillstandes innerhalb des römischen Rechts, das für ihn eine Art Archetyp des modernen Ausnahmezustands darstellt (Agamben 2005, 41). Das Justizium wurde per Dekret vom Senat ausgerufen, traditionellerweise nach dem Tod eines Mitglieds der kaiserlichen Familie, und hielt bis zum Begräbnis an d. h. hier klingt bereits der Zusammenhang zwischen Trauer, rituellen Festen (Begräbnisrituale, Asche) und dem Ausnahmezustand an. Agamben verknüpft dabei die Trauer und den Ausnahmezustand über den Begriff des drohenden Tumults, den der Tod des Kaisers auslösen kann. Insofern dieser als Souverän mit Recht, den Ausnahmezustand zu verhängen, die Elemente der Anomie und des Nomos in seiner Person vereint, löst sich durch seinen Tod diese prekäre Verbindung auf, die das Funktionieren des juristischen Apparates und der Gesetze bis dahin gesichert hat. Ziel der Begräbnisfestlichkeiten

ist es daher, die dadurch freigesetzten anarchistischen Tendenzen zu ritualisieren und zu kontrollieren. Das Justizium besagt, dass in einer Notsituation der Staat mit allen Mitteln verteidigt werden muss und für diesen Zweck die Rechtsprechung ausgesetzt wird: „The Purge“. Selbst Mord stellt während des Justiziums keine Überschreitung des Rechts dar, da es sich als ein „space devoid of law“ versteht (Agamben 2005, 50).

In Bezug auf das Verhältnis zwischen den Begräbnisriten und dem Ausnahmezustand – insbesondere des Todes des Kaisers im römischen Reich und der daraufhin verordneten Staatstrauer – führt Agamben die Bedeutung von temporären „Umkehrungen“ (reversal) des Gesetzes an, die in zyklisch wiederkehrenden Festen vollzogen wird, in denen die geltenden Normen und Gesetze stillstehen und traditionelle Oppositionsverhältnisse, z. B. zwischen Tieren und Menschen, Frauen und Männern etc. keine Gültigkeit mehr haben (Agamben 2005, 66). Notwendig werden diese Feste immer dann, wenn die Gefahr eines anomischen „Terrors“ steigt d. h. wenn die Legitimierungen, die sonst die Zerbrechlichkeit des Rechtes und der Gesetze, die in dessen Inneren immer schon am Werk sind, verdecken, plötzlich bedroht erscheinen (Agamben 2005, 66). Obwohl diese Feste (Agamben nennt „children’s begging rituals“ oder den Karneval, Agamben 2005, 72) augenscheinlich die bestehende Ordnung destabilisieren, so dienen sie also eigentlich ihrer Bestätigung. Es handelt sich bei ihnen also eher, so Agamben, um eine „Parodie“ der Anomie (Agamben 2005, 72), die sich immer noch sicher innerhalb der Gesetze abspielt und ihnen gegenüber kein „Außen“ darstellt, diese vielmehr durch ihr „re-enactment“ anerkennt (wie sieht es dann mit der subversiven Kraft von Drag, wie sie z. B. Butler denkt, aus?)

Victor Turner bringt diese Seite des Ausnahmezustands deutlicher zum Ausdruck, die die Ordnung beibehält, stärkt, konstituiert, festigt (Turner 1969, 22). Die Grenzen einer Struktur werden performiert, um das Chaos draußen zu halten. “[I]mpose boundaries to keep chaos at bay” ist seine Formel. Die Subversion des Normativen ist nicht immer abweichend in einem kriminellen Sinne. Es sind begrenzte Areale/ Einschnitte/ Dramen in Raum und Zeit, so wie Rituale, Karneval, Feste. Der Ausnahmezustand, der sich immer zu etwas verhält, zeigt sich in „Umkehrungs-Ritualen“. In diesen können Personen eine Stellung einnehmen, die ihnen aufgrund der sozialen Ordnung und der Machtstrukturen entgeht. Indem das Verhalten der Mächtigen aber nachgeahmt wird, wird dieses gleichzeitig als real anerkannt. (Turner 1969, 175).

„Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in der Wiederholung erstarrten Mechanik.“ (Schmitt 2021, 21)

Umgangssprachlich verstehen wir unter der Revolution „a sudden, radical upheaval (Umbruch / Unruhe / Aufruhr / Erhebung), an armed uprising“ bzw. „a fundamental change in the political organization or socioeconomic situation of a country“ (Saghafi 2014, 304). Wie Saghafi festhält, bezeichnet der Ausdruck jedoch auch die Bewegung eines Objektes (celestial body) um einen Zentralkörper bzw. eine elliptische Bahn (Saghafi 2014, 304).

In der europäischen Philosophiegeschichte ist der Begriff der Revolution vor allem mit Karl Marx verknüpft. Die Kommunistische Revolution ist die notwendige Folge der Krisenhaftigkeit des Kapitalismus, die sich aus dem Widerspruch zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung des Mehrwerts im kapitalistischen Produktionsprozess ergibt. Insofern dieser Widerspruch der kapitalistischen Produktion per se inhärent ist, stellt sich die Krise als zyklisch wiederkehrendes Element des Produktionsprozesses dar. Langfristig mündet dieser in einer Überproduktion von Waren, die von den Arbeiter*innen nicht mehr gekauft werden können oder führt zum unvermeidlichen Fall der Profitrate, insofern der Anteil der allein mehrwertgenerierenden Lohnarbeit im Produktionsprozess – etwa durch Technisierung – abnimmt. Beide dieser Krisenszenarien führen zur Verelendung der Arbeiter*innen, sodass der Widerspruch letztlich gewaltsam aufgelöst werden muss – durch Vernichtung der Produktionsmittel („Sturm auf die Maschinen“) oder durch deren Aneignung. Die Revolution umfasst dabei sowohl einen politischen als auch einen ideologischen Kampf d. h. die Schaffung eines Klassenbewusstseins und, daraus folgend, die Solidarisierung zwischen Arbeiter*innen und anderen prekarierten Bevölkerungsgruppen. Die Revolution mündet in einer Auflösung aller Klassenverhältnisse, wodurch auch der „Klassencharakter“ des Eigentums – die Konzentration der Produktionsmittel und des Reichtums auf einige wenige – abgeschafft wird. Die Revolution erscheint nicht als ein plötzliches, unvorhergesehenes Ereignis bei Marx, vielmehr folgt sie einer gewissen geschichtlichen Notwendigkeit und berechenbaren Logik, sodass sich von einem „Mechanismus der Revolution“ sprechen lässt. Uneinigkeit besteht in der Rezeption darüber, ob die Revolution – ebenso wie ihr Gegenstück, die ursprüngliche Akkumulation – mit Marx als ein einmaliges Ereignis oder ein zyklisch Wiederkehrendes verstanden werden muss. In Frage steht auch, ob die Kommunistische Revolution für Marx tatsächlich den Endpunkt einer geschichtlichen Entwicklung bezeichnet, oder der realisierte Kommunismus nicht vielmehr ein Übergangsstadium darstellt, in dem Weisen des Zusammenlebens erprobt werden, die sich an realen Bedürfnissen ausrichten und nicht mehr dem Primat der Kapitalakkumulation folgen (vgl. z. B. Quadflieg 2023, 68). Kritisch ließe sich auch anmerken, dass Marx wohl die Fähigkeit des Kapitalismus, sich jeglichen Widerspruch wieder anzueignen und solidarische Bündnisse durch Konkurrenz zu unterbinden, grob unterschätzt haben dürfte (wobei er selbst immer wieder den unversöhnlichen Widerspruch zwischen den Arbeiter*innen und dem sogenannten „Lumpenproletariat“ vertieft). „Marx war ein guter Analytiker, aber ein grottenschlechter Prognostiker“ (Zitat eines Studierenden der Universität Klagenfurt).

Feministische Theoretiker*innen wie Federici und Fraser haben außerdem darauf hingewiesen, dass Marx die geschlechtsspezifische Aufteilung von Arbeit in seiner Analyse übersieht (bzw. auf Grund der historischen Bedingungen, unter denen das „Kapital“ entstand, noch nicht sehen konnte), nach der Frauen traditionellerweise die Reproduktionsarbeit zufällt. Diese definiert sich als „Komplex von Tätigkeiten und Beziehungen, die unser Leben und unsere Arbeit täglich aufs Neue erschaffen“ (Federici 2021, 23). Diese Tätigkeit formt die menschlichen Subjekte des Kapitalismus und erhält sie als verkörperlichte natürliche Wesen, weshalb Fraser sie auch als Arbeit des „Menschenmachens“ bezeichnet (Fraser 2023, 28). Ihre wesentliche Aufgabe besteht in der Geburt und der Erziehung von Kindern (und somit auch in der Hervorbringung eines bestimmten erwünschten sozialen Habitus, der Hervorbringung neuer Arbeitskraft) sowie in der affektiven Pflege der Familienmitglieder, etwa der Versorgung des Arbeiters durch Kochen, Zuhören, Sex, etc. (Fraser 2023, 28). Sorge- bzw. Reproduktionsarbeit findet dabei außerhalb der Lohnarbeit statt, d. h. sie wird nicht durch den Lohn des Arbeiters, den dieser für seine Reproduktion erhält, abgegolten, wird somit gratis geleistet. Dabei wird verschleiert, dass die kapitalistische Produktion wesentlich auf diese kostenlose Reproduktionsarbeit der Frauen angewiesen ist, insofern sie die Kosten für die Produktion gering hält, vor allem aber für die Erholung bestehender Arbeitskraft und die Hervorbringung neuer Arbeitskräfte notwendig ist. Für Fraser ergibt sich die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus, anders als für Marx, daher daraus, dass die kapitalistische Produktion diese grundlegenden Ressourcen der Sorgearbeit aufzehrt, ohne sie wieder aufzufüllen: die Zeit und die Energie der Frauen und Sorgearbeiter*innen steht, ebenso wie natürliche Ressourcen, scheinbar unbegrenzt zur Verfügung. Federici erkennt darin die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer *Revolution at Point Zero* bzw. eines „Counterplannings aus der Küche“ d. h. das revolutionäre Potential der Sorgearbeit. Dabei kritisiert sie Marx auch dafür, Gewalt und Leid lediglich als „notwendige Etappen“ im Prozess der Emanzipation, der Entfaltung der revolutionären Geschichte zu verstehen. Verknüpft mit dem Gedanken eines „Mechanismus der Revolution“ ist dabei auch die Annahme, dass die Gewalt (wie sie die ursprüngliche Akkumulation noch auszeichnet) im Verlauf dieser Geschichte zurückgeht und durch sublimere Machttechniken ersetzt wird. Diesem Befund widerspricht die feministische Geschichtsschreibung, wie Federici (2022) in ihrer Analyse der Hexenverfolgungen im 16. und 17. Jahrhundert aufzeigt.

Eine kritische Perspektive auf den Begriff der Revolution entwickelt auch Albert Camus, indem er ihn von dem der „Revolte“ abgrenzt. Die Revolte besteht in einer ständigen Auflehnung, gewissermaßen „Mikropolitiken“, denen es um Solidarität, konkrete soziale Beziehungen und Emanzipation vom Absurden – dem Nihilismus und der Sinnlosigkeit der Gegenwart – geht. Demgegenüber stellt die Revolution für Camus eine „deprivierte Revolte“ dar, die sich am Ideal der Totalität orientiert und wieder eine Ganzheit – eine gewissermaßen anonyme „Gesamtheit“ der Menschen herstellen möchte. Die Revolution schlägt wieder in eine totalitäre und souveräne Herrschaft um (Robespierre): „Die Rebellion führt nur den Krieg wieder ein, das heißt, sie kämpft um die Herrschaft und die Beherrschung.“ (Blanchot 2005, 167)

KRISE

Von Altgriechisch *krínein*, unterscheiden, trennen und daher verwandt mit der „Kritik“. Die Krise scheint der Kritik voraus zu gehen, die die entstandene Unordnung wieder beseitigt, sich zu ihr verhält und damit eine „eigene“ Position bezieht – das „wieder Boden unter den Füßen gewinnen“ der Kritik.

Der Begriff der Krise ist vielleicht jener des Katastrophalen Glossars, der uns am bekanntesten ist – vielleicht auch jener, der sich am leichtesten aussprechen lässt, mit dem wir im Alltag am vertrautesten umgehen. Relativ unbeeindruckt lässt uns inzwischen der Befund, dass unsere Gegenwart von multiplen, sich miteinander (auf undurchsichtige Weise) verketteten Krisen gekennzeichnet ist: ökonomisch, sozial, ökologisch, politisch; gender, class, race struggles etc. Neben diesen großformatigen Krisen sprechen wir auch von eher persönlichen Beziehungs- oder Identitätskrisen, die sich aber freilich nicht nur „vor dem Hintergrund“, sondern in komplexer Wechselwirkung mit den globalen Problemlagen vollziehen (auch wenn uns oft erzählt wird, dass sich die individuellen Krisen von den großen feinsäuberlich, kritisch „abtrennen“ lassen). Die Krisen der Gegenwart gehen uns nahe, wir haben sie täglich vor Augen und am Bildschirm, während wir versuchen, unser Leben in ihnen einzurichten. „Meine Generation“, so würde ich behaupten, ist geprägt von diesem Leben in der Krise: durch die Finanzkrise 2008 in eine Zeit katapultiert, in der gefühlt alle von unseren Eltern vermittelten Regeln, alle Vorstellungen davon, was „leben“ bedeutet – Linearität der Zeit, gesichertes Wachstum, vorhersehbarer Ablauf der Dinge – ihre Gültigkeit verloren haben. Bei mir hat die Krise einen Prozess des Vergessens, des „Unlearnings“ („partial unweaving“, wie Derrida es in seinem Verhältnis zum Judentum praktiziert), der Adaption notwendig gemacht, ein „Zurechtkommen“ in einer verrückten Zeit aus den Fugen, die ständige Überbrückung verlangt. Immer wieder bemerke ich darin störende Reste der Versprechen meiner Kindheit: dass das Leben im Großen und Ganzen planbar, dass die Geschichte der Menschheit eine des unaufhaltsamen Fortschritts sei (jene Erzählung, die Anders auch als verantwortlich für unsere „Apokalypsen-Blindheit“ – unser Unvermögen, die Apokalypse zu imaginieren und uns auf das „Ende“ einzustellen – sieht: „...wir sind noch, was wir gestern geglaubt hatten; mit den neuen, unterdessen angenommenen, Gedanken haben sich unsere Attitüden... noch nicht synchronisieren können“ (Anders 1957, 269)).

Trotz der zerstörerischen Auswirkungen dieser und unzähliger folgender „Jahrhundertkrisen“ hat sich in mein und vielleicht auch „unser“ Verständnis der Krise sicherlich längst jene neoliberale Auslegung des Begriffs eingeschlichen, der zufolge sie immer als Chance zu verstehen sei. Infragestellung der Idee vom unendlichen Wachstum verwandelt sich in das Versprechen unendlichen weiteren Wachstums. Ökonomische Krisen als nützliches Mittel einer natürlichen Selektion, in der sich die stärksten kapitalistischen „Player“ durchsetzen.

Quick Google Search: So unangenehm *Krisen* sind, in ihnen liegen auch Chancen. Unternehmer können ihre Unternehmensstrategie neu ausrichten und das

ursprüngliche Konzept überdenken. Jede *Krise* fordert uns heraus, um in uns liegende Ressourcen und Kräfte freizulegen.

Totale Erschöpfung (Burnout), mit der die Krise nicht rechnet, muss ökonomisch veranlagt werden (als wenn ich mit etwas Asche als Kapital spekuliere (Derrida 1988, 61)) und soll dazu genutzt werden, um wie Phönix aus der Asche aufzuerstehen (der Phönix ist auch ein beliebtes Sinnbild für die hegelsche Dialektik). Die Krise rechnet also immer damit, dass es weiter geht, ja sogar besser wird. Sie lässt sich immer überwinden und lässt sich sogar als ein Reservoir ungeahnter Kräfte schönreden:

Crisis represents the resource of the philosophical appropriation of the truth of Spirit as history since it inscribes a dissension - always conceived as a moment of negativity - in the becoming of history, and hence at once a break in history within the possibility for history to unfold its own most reconciliatory meaning. (Cohen/Zagury-Orly 2022, 64)

Gibt es in der Krise etwas zu betrauern, bleibt Zeit zum Trauern? Wenn ja, dann jedenfalls nicht für Melancholie. Die Krise rechnet mit einem glücklichen Ende, einem erfolgreichen Abschluss der Trauerarbeit: „resolved mourning work“ (Cohen/Zagury-Orly 2022, 64). Die Krise geht davon aus, dass ein Vernähen der Ränder möglich ist. Das handelt ihr aber die Kritik ein, den vielleicht immer melancholisch betrauerten Tod des*der anderen und das Leid zu einem notwendigen Element in einer sich teleologisch entfaltenden Fortschrittsgeschichte zu reduzieren, so Zagury-Orly und Cohen:

The logic of crisis always and already aims at sowing the seeds - and healing the scars - of history. Useless suffering... Is the logic of crisis able to confront the irreplaceable death of the other without reducing it to a historical moment already justifiable in the deployment of a given historical narrative where reconciliation remains the essential meaning of history? (Zagury-Orly/Cohen 2022, 64)

In der europäischen Philosophiegeschichte lässt der Begriff der Krise vielleicht zuallererst an Edmund Husserls Spätwerk „Die Krisis der Europäischen Wissenschaften“ denken (1936 - das Jahr der olympischen Spiele in Berlin, 1935 wurden die Nürnberger Gesetze verabschiedet). Vor diesem historischen Hintergrund hat der erste Teil des Buches - „Die Krisis der Wissenschaften als Ausdruck der radikalen Lebenskrise des europäischen Menschentums“ - einen durchaus tragischen Charakter. Husserl holt darin gewissermaßen zu einem letzten verzweifelten Rettungsversuch des Glaubens an ein universales (und zugleich europäisches) Menschentum aus.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so Husserls Befund, erfahren die positiven Wissenschaften durch die Fülle an technischen Möglichkeiten, die sie eröffnen, einen unvergleichlichen Aufschwung und Zuspruch (der sich dann allerdings sogleich durch den die Schattenseiten der Technik offenbarenden ersten Weltkrieg auch wieder relativiert). Die naturwissenschaftliche Methode und die positivistische Einschränkung des Wissens werden so zum Ideal von Wissenschaftlichkeit schlechthin. Dadurch wird die Philosophie und mit ihr jene Fragen, die „für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind“ und die traditionellerweise ihr Metier darstellen, zunehmend aus der öffentlichen Wahrnehmung verdrängt. Die „spezifischen Menschheitsfragen“ nach der Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens sowie des Verhältnisses des Menschen als freies Vernunftwesen zur Natur fallen damit aus der Wissenschaft heraus. Das, so betont Husserl, war nicht immer so: so herrschte in der Renaissance noch das Ideal der Philosophie als umfassender Wissenschaft von der „Totalität des Seienden“ (Husserl 2012, 8), als *philosophia perennis*, vor. Die Philosophie kann alle Fragen beantworten, insbesondere jene „höchsten und letzten“ der Metaphysik d. h. jene nach Gott, der Unsterblichkeit, vor allem aber der menschlichen Freiheit. Diese Vorstellung der Philosophie als Universalwissenschaft steht vor dem Hintergrund eines Menschenbildes, das sich an jenem der Antike orientiert und den Menschen als vernunftbegabtes Wesen begreift, das sich und seine Umwelt frei gestalten kann und sich qua seiner Vernunft auch vom Mythos und der Tradition abzulösen vermag. Der philosophische Enthusiasmus, der für Husserl diese Epoche kennzeichnet, schwächt sich aber zusehends ab, je deutlicher wird, dass die Philosophie immer wieder an dieser gigantischen Aufgabe scheitert. Statt eines „von Generation zu Generation erweiterten Baus“ des Wissens, an dem die Naturwissenschaften fleißig und erfolgreich werken, erschöpft sich die Philosophie schließlich in einem ständigen Wechsel von Systemphilosophien. Das Ideal einer universalen Philosophie und ihre Rolle in der Menschheitsgeschichte wird dadurch fraglich, die Philosophie sich selbst zum Problem. Im Zentrum dieser Krise steht für Husserl dabei vor allem ein epistemologisches Rätsel, nämlich das Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Positivismus bzw. von der erkennenden menschlichen Vernunft zum Seienden (das, klarerweise, Husserl sich zu überwinden anschickt). Für Husserl handelt es sich aber nicht um eine rein „geisteswissenschaftliche“ Krise, vielmehr werden die positiven Wissenschaften in die Probleme dieser philosophischen Nabelschau bzw. in die persönliche „Identitätskrise“ der Philosophie mit hinein gerissen. Zwar stehen die praktischen Errungenschaften der positiven Wissenschaften nicht in Zweifel, doch auch ihre Position und Sinnhaftigkeit in der Menschheitsgeschichte, ihr Verhältnis zur Philosophie, steht auf dem Prüfstand. Mit dem Schwinden des Glaubens an eine absolute Vernunft, die der Welt in normativem Bezug zur „Wahrheit an sich“ letztlich ihren Sinn verleiht, vergeht auch das Vertrauen in die freie Handlungsfähigkeit des Menschen, sich selbst, sein Schicksal, seine Umwelt frei zu gestalten. Die Krise der Wissenschaften wird so für Husserl zu einer Krise des europäischen Menschenbildes, die für ihn freilich einer Krisis des Menschentums insgesamt gleichkommt – der europäische Mensch als universeller Mensch, europäische Philosophiegeschichte als Universalgeschichte.

Husserl glaubt offenbar, das Ideal einer universalen, auf das All des Seienden gerichteten Philosophie retten zu müssen und retten zu können, die durch die Klärung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, den Zugang der menschlichen Vernunft zur absoluten Wahrheit absichert: die Vernunft vor ihrem bevorstehenden Ruin bewahren. Der Stil seiner Einleitung ist ruhig, gefasst – und muss es wohl auch sein, da das Ideal der positiven Wissenschaften bereits Druck ausübt, sich im Habitus von den „Literaturphilosophen“ abzugrenzen. Husserl inszeniert sich als „Denker der alten Schule“, dem es nicht nur darum geht, „private oder beschränkte Kulturzwecke“ (Husserl 2012, 18) zu schaffen, der sich vielmehr seiner Rolle als „Funktionär der gesamten Menschheit“ bewusst ist. Als solcher hebt er dazu an, nochmals die „Offenbarung“ (Apokalypse) einer universalen menschlichen Vernunft in der Geschichte zu leisten. Treulich folgt er damit dem telos, das der Philosophie für ihn von ihrem Beginn an eingeschrieben war: die Philosophie wird, was sie immer schon war. Klarstellen und beweisen – vielmehr ins Gedächtnis rufen – müsse eine Philosophie, die sich dieser Aufgabe bewusst ist, daher auch, dass es sich bei dem europäischen Menschenideal nicht bloß um einen kontingenten anthropologischen „Typus“, wie z. B. – so Husserl – „China“, das „Indische“ (Husserl 2012, 17) sondern tatsächlich um die universale Bestimmung der Menschheit insgesamt handelt. Dementsprechend kann Husserl die „Europäisierung aller fremden Menschen“ noch als das Walten eines absoluten Sinnes verstehen.

Dabei steht viel auf dem Spiel, denn kann die Philosophie ihren Anspruch nicht einlösen, so muss sie sich damit abfinden, dass die menschlichen Lebensbedingungen, Ideale und Normen nur mehr als geschichtlich kontingente „flüchtige Wellen“ (Husserl 2012, 6) erscheinen, die sich bilden und wieder auflösen, im ewigen auf und ab der Krisen und ihrer Bewältigung. Der Positivismus offenbart also die Krisenhaftigkeit der Welt, wodurch die Wissenschaften insgesamt in eine Krise gestoßen werden und nach ihrer Rolle im menschlichen Leben fragen: „Können wir uns damit beruhigen, können wir in dieser Welt leben, deren geschichtliches Geschehen nichts anderes ist als eine unaufhörliche Verkettung von illusionären Aufschwüngen und bitteren Enttäuschungen?“ (Husserl 2012, 7) – eine Frage, die angesichts der inhärenten „Krisenhaftigkeit“ des Kapitalismus vielleicht aktueller ist denn je.

Was sich in der Einleitung zur Krisis auf berührende Weise ausdrückt und hinter ihrem sachlichen, unbeeindruckten Ton vielleicht verbirgt, ist der verständliche Wunsch, einen entstandenen und sich ausdehnenden Riss zu kitten, diesen vielleicht auf ein schon Bekanntes, eine Übergangssituation zu reduzieren: Husserl schreibt sich die Krise herbei, steuert aber auf ein Desaster zu.

Dabei verwendet auch er den Begriff der Krisis im Sinne eines bloß temporären „Hickups“ der Geschichte: ein durchaus zyklisch wiederkehrendes, sich wiederholendes Moment, das im Denken durchgestanden, überwunden, sogar überboten werden kann. Die Zerstreuung, die die Krise kennzeichnet, kann ihn nicht vom Ideal des „Einen“ abbringen. Angesichts des sich verdüsternden politischen Horizontes scheint dieses Anliegen nur allzu verständlich, wenn auch zum Scheitern verurteilt. So erklärt etwa auch Blanchot die Lust der Philosophie am Einen, am Universellen, aus dem Durchleben krisenhafter, hoffnungsloser Zeiten heraus, die „jede

Zuflucht“ als billig erscheinen lässt. Der Kampf um das „transzendente Ich“ und die „reine Vernunft“ sowie ihre Verteidigung gegen die Kontingenz der Sprache mit den Mitteln der Sprache wird in der Philosophie traditioneller Weise dann ausgerufen, „die Geschichte politisch nur als ein willkürliches Tohuwabohu, ein Prozess ohne Sinn“ erscheint (Blanchot 2005, 173) (- greift die Philosophie heute auch noch zu dieser Finte?)

Es ist also eine legitime Überlebensstrategie, die Orientierungslosigkeit der Krise als „notwendig“ als zyklisch wiederkehrende und vorübergehende Episode zu interpretieren, aus der eine letztlich gestärkt hervorgehen wird. Husserl stirbt 1938, zwei Jahre nach Beginn seines „Krisis-Projektes“. Freilich stellt sich für die Denker*innen nach dem zweiten Weltkrieg die Selbstbesinnung der Philosophie anders dar, eine Metaphysik ist nicht mehr möglich (Adorno). Husserls Appell, die Philosophie müsse uns davor beschützen, in eine aus den Fugen geratene Zeit ohne Sinn zu stürzen, lässt sich mit Blanchot entgegensetzen:

„Warum ertragen wir nicht, was ohne Ende ist? ...nur von einer so beängstigenden, so gefährlichen Zeit, daß jede Zuflucht gerechtfertigt scheint: kann man sich zurückziehen, wenn Auschwitz stattgefunden hat?“ (Blanchot 2005, 173)

KATASTROPHE

Der Begriff der Katastrophe stammt aus der griechischen Tragödie, wo er eine Wendung / Umkehrung im Schicksal des Helden bezeichnet, die sowohl zu Gutem als auch zu Schlechtem führen kann. Kennzeichnend für die Katastrophe ist, dass sie sich plötzlich ereignet: es gibt keine Möglichkeit, sie vorherzusehen; sie ist ein Unglück, Unfall, der sich in keiner Weise ankündigt. Als Katastrophe qualifiziert man im Kontext des Staatsschutzes ein „Großschadensereignis“, das mit den vorhandenen, d. h. den lokalen Mitteln nicht behoben werden kann und daher die Organisation zusätzlicher, „äußerer“ Ressourcen notwendig macht. Die Katastrophe stellt also auch die Frage der Grenze zwischen „lokal / innen“ und „außen“. Miteinbegriffen ist die Annahme, dass sich die Katastrophe jedenfalls durch gute Organisation und zusätzliches Engagement, beheben lässt.

It is important to distinguish between open and closed forms of disasters. An open disaster is a major catastrophic event resulting in the deaths of a number of unknown individuals for whom no prior records or descriptive data are available. It is difficult to obtain information about the actual number of victims following such events. A closed disaster is a major catastrophic event resulting in the deaths of number of individuals belonging to a fixed, identifiable group (e.g. aircraft crash with passenger list). As a rule, comparative ante mortem data can be obtained more quickly in the case of closed disasters. Combinations of these two forms are also conceivable (e.g. aircraft crash in a residential area). (Interpol, DVI Guide)

Am Beispiel des Dramas expliziert Deleuze die Katastrophe als Ereignis, als Augenblick der Zäsur und gleichzeitig als ein Zeichen, in dem man fähig wird zur Tat. (Deleuze 2007, 125). Die dritte Form der Zeit ist immer schon katastrophal, es braucht diesen Modus der Zeit als aus den Angeln gehobener, um die Zeit überhaupt ablaufen zu lassen, sonst wäre sie ewig gefangen in der Wiederholung des Gleichen.

Der Augenblick, den Deleuze bei Nietzsche sieht, ist die Katastrophe, den Gedanken der ewigen Wiederkehr zu greifen, da er doch so sehr zu groß für seinen Geist ist und daher wiederholt werden muss. Was man nicht begreift, kann man nur wiederholen. Bis die Katastrophe als Wendepunkt eintritt und die Zukunft möglich macht.

Die aus den Angeln gehobene Zeit im Moment der Katastrophe ist eine Zeit jenseits des Geschehens, eine unverständbare Zeit, sie ist mit Deleuze „reine Form“ geworden. (Deleuze 2007, 122). „Die Zeit selbst läuft ab [...], anstatt daß etwas in ihr abläuft.“ (Deleuze 2007, 122). Die Zeit scheint nicht mehr der Bewegung untergeordnet, sie verteilt sich auf den beiden Seiten einer Zäsur, der Katastrophe oder des Ereignisses. Diese zwei Seiten der Zeit, Vergangenheit und Zukunft, getrennt durch den Schnitt der aus den Angeln gehobenen Zeit, beschreibt ein Bild einer Tat, das zu groß für uns ist, es versammelt in sich das Vorher und Nachher, indem es für

die Gesamtheit der Zeit steht. Man stellt sich einen Ödipus vor, der nach seiner Tat zu seiner Tat fähig wird, dies aber eine Veränderung mit sich bringt. Deleuze geht es genau um dieses Anders-Werden, für das die Zeit an sich steht. Daher hat sie diese katastrophale Komponente in sich als dritte Synthese der Zeit.

„Damit wurde der Grund auf einen Ungrund hin überschritten, auf ein universales Zu-Grundegehen, das in sich selbst kreist und nur das Zu-Kommende wiederkehren läßt.“ (Deleuze 2007, 125). In Ödipus gibt es ein Vorher, die Zäsur und ein Nachher.

APOKALYPSE

Eine totale Aufkündigung der Zukunft, „a possibility of an end that might end all other possible ‚ends of the world‘“ (Horvat 2021, 31). Wie sich bereits herumgesprochen hat, bezeichnet die Apokalypse wortwörtlich eine „Offenbarung“, ein „zu viel an Licht“, in dem alles bis zum kleinsten Rest sichtbar wird – und das gerade dadurch zum Unvorstellbaren, Unwahrnehmbaren schlechthin wird, zum „Hyperphänomen“ (Waldenfels): Mittag ohne Gegensatz (Derrida 1988, 27) des apokalyptischen „‘And I saw’ in the full light of day“ (Bielik-Robson 2023, 200). (Diesem „zu viel“ an Licht der Apokalypse setzt übrigens Didi-Huberman die Figur der Glühwürmchen entgegen. Ihr Licht vermag nichts auszurichten, oder nur dann, wenn sie sich zusammenschließen. Metaphorisch stehen sie für mikropolitische Widerstandsbewegungen und Revolten. Die Rede vom „Verschwinden“ dieser Glühwürmchen – und damit die Klage über die Unabwendbarkeit der Apokalypse – bestimmt Didi-Huberman (2018) dabei als einen Diskurs der Herrschenden. Wer den Eindruck gewinnt, die Glühwürmchen wären verschwunden, der hat vielleicht aufgehört, nach ihnen zu suchen / ihnen zu folgen.) *Als* Offenbarung übt sie eine unwiderstehliche Anziehungskraft auf die Philosophie aus, insofern sie sich als Quest for „the inherent truth and essence of history as a whole“ (Zagury-Orly/Cohen 2022, 64), ein ewiger Rückgang zu den letzten Gründen versteht. Die bekannteste Apokalypse ist vielleicht *nicht* die Offenbarung des Johannes, die den Abschlussteil des Neuen Testaments bildet, sondern die schon unzählige Male in Film und Kino erlebte Apokalypse: Apocalypse Now / Independence Day / Deep Impact / Melancholia / The Day after Tomorrow / The Walking Dead / Death of the Fireflies / Don’t Look Up / Oppenheimer... Dennoch referieren alle diese Weltuntergangs-Erzählungen, so behauptet zumindest Derrida, auf die biblische Erzählung. Warum? Charakteristisch für die apokalyptische Schrift ist für Derrida ihre Überlieferung über mehrere Instanzen hinweg: mir wurde gesagt, von jemandem der gehört hat, dass dieser gesehen hat wie... Die apokalyptische Geschichte geht von Mund zu Ohr, wie ein Gerücht, ein Stillepostspiel, erlaubt nur ein Wispern, auch eine Störung der Kommunikationssysteme, wie sie eigentlich den „Großschadensfall“ der Katastrophe kennzeichnen (téléphone sans fils): Sie, die Asche, wurde ihm durch sovielen andere gegeben oder geliehen, durch sovielen vergessene... (Derrida 1988, 25) Gleichzeitig suggeriert sie, dass die Eingeweihten, wenn schon nicht zu den Geretteten, dann doch zu den Auserwählten zählen, Inhaber*innen eines Geheimwissens sind, das sie vor den anderen auszeichnet. Damit führt die apokalyptische Rede immer auch ein Kriterium der sexuellen, rassifizierten etc. „Auswahl“ ein und beinhaltet einen Ruf zum Zusammenschluss – „Komm!“ – „the formation and unification of a ‘sect, species, sex or race’ of secret bearers or ‘chosen ones’“ (Derrida 1984, 24–25). Ins kollektive Gedächtnis eingegangen sind auch die martialischen Bilder der biblischen Apokalypse und ihre Zahlenmystik: die vier Reiter (weiß-feuerfarben-schwarz-fahl); das Buch mit sieben Siegeln, sieben Engel, sieben Posaunen; die Hure Babylons; ein siebenköpfiger allesverschlingender Drache,

kosmische und Naturkatastrophen (der Himmel rollt sich zusammen wie eine Schriftrolle), „the number of the beast“ etc. Demgegenüber ernüchternd wirkt die Historisierung des Textes: zumeist datiert auf das 1. Jahrhundert nach Christus, ergeben sich die seltsamen alptraumhaften Bilder aus dem Versuch des Autors – oder der Autor*innen –, der römischen Zensur zu entgehen und so, in einer Art „Geheimsprache“ den christlichen Gemeinden Kleinasiens, die zu dieser Zeit unter starken Repressionen leiden, Mut zum Glauben zu vermitteln. Auch ein bisschen ernüchternd fanden wir die Recherche zum vielversprechenden, vielleicht auch etwas aufgeblasenen Begriff der Apokalypse – „Die Apokalypse enttäuscht“, vor allem, wenn man beginnt, mit Derrida nach der Funktion der apokalyptischen Rede zu fragen:

Wem nützt die apokalyptische Rede /Bild? / „Apocalyptic frenzy“ (Bielig-Robson 2022, 212): In der Apokalyptik sehen wir uns „als ob wir schon tot wären“ (Derrida 1984, 24-26). Sie ähnelt damit dem Phantasma, seinem eigenen Begräbnis beizuwohnen, „lebendig begraben zu sein“ (Derrida 2011, 157). Durch das apokalyptische Bild stellen wir uns die Gegenwart so vor, wie sie uns oder zukünftigen Menschen erscheinen wird, wenn sie bereits Vergangenheit geworden ist (Colebrook 2014, 24; Grech 2022, 6). In Übereinstimmung mit Derrida weisen Düttmann und Quent darauf hin, dass der „apokalyptische Ton“, der ihrer Auffassung nach gegenwärtig wieder vermehrt Einzug in die Philosophie und den öffentlichen Diskurs findet, immer einem bestimmten Interesse bzw. einer konkreten Zielsetzung folgt. (Derrida 1984, 24, 30; Düttmann and Quent 2021, 8). Typischerweise zielt der apokalyptische Ton darauf ab, uns zu unmittelbarer Handlung (urgency) zu motivieren. In diesem Sinne hat die apokalyptische Rede oft eine „prophylaktische“ Funktion (Düttman and Quent 2021, 10). Obwohl also die apokalyptische Rede bzw. das apokalyptische Bild der drohenden totalen Zerstörung unbeeindruckt ins Auge zu blicken scheint bzw. diese sogar teilweise fetischisiert – ein zynisches „let it end already!“ (Stürmer 2023, 12) – so dienen sie tatsächlich häufig dem Erhalt und der Affirmation des „status quo“ (Düttmann and Quent 2023, 13) Die Apokalyptik „makes us focus on preserving what is there, and what we have, but excludes any real alternative“ (Zupančič 2017-2018, 22). In ähnlicher Weise kritisiert auch Marija Grech die Logik der apokalyptischen Rede, indem sie den Ausdruck der „future-retrovision“ einführt. Kurz gesagt handelt es sich dabei um eine Blickweise, in der „the present is haunted by the future memory of itself as past“ (Grech 2022, 3). Ebenso wie Düttman und Quent sieht Grech diese Perspektive vor allem in gegenwärtigen Diskursen zum Anthropozän, insbesondere bei Bruno Latour am Werk (Düttmann and Quent 2023, 10). Wie Grech aufzeigt, basiert der Begriff des Anthropozäns tatsächlich auf der Annahme, dass Spuren menschlicher Existenz in den Erdschichten dauerhaft „lesbar“ bleiben. So transportiert er die Vorstellung einer ununterbrochenen Kontinuität, insofern es eine fortdauernde Repräsentation des Menschen, die durch die Zeit hindurch intakt und erinnerbar bleibt, verspricht. Das apokalyptische Bild, so Grech, verbirgt daher oft, dass es eines Tages gerade nichts mehr zu sehen geben wird und vereitelt damit eher die Möglichkeit realer Veränderung (Grech 2022, 1). Die apokalyptische Rede nimmt ihre eigenen Prophezeiungen eines „Endes aller Enden“ nicht ernst (ein Umstand, auf den auch Blanchot hinweist, wenn er, mit Bezug auf Jaspers' Text zur atomaren Apokalypse, aufzeigt, dass dieser, trotz seines angeblichen Entsetzens, immer noch in der Lage ist, im selben geordneten, unaufgeregten Ton zu sprechen wie jeher, und damit seltsam unberührt und unverändert durch seine eigene apokalyptische Vision bleibt, vgl. Blanchot 1997). Was Grechs Kritik sichtbar macht, ist

somit nicht nur die konservative Tendenz des apokalyptischen Tons, sondern auch, dass dieser immer ein spezifisches Denken des Überlebens transportiert. Die konservative Perspektive der „future-retrovision“ impliziert dabei das Versprechen eines mehr oder weniger „unbeschadeten“ Überlebens (survival unscathed). Aufgrund dieses Konservatismus, so Grechs Argument, tendiert die apokalyptische Rede außerdem dazu, sich auf menschliches Überleben zu fokussieren - auf die Bewahrung eines status quo, der auch die Perpetuierung bestimmter Weisen der Wissensproduktion und Machtrelationen, von „whiteness“ d. h. einer spezifischen westlichen Auslegung menschlichen Zusammenlebens miteinschließt (vgl. Chaudhury and Mitchell 2020). Für Grech wird dies insbesondere durch Projekte wie den Global Seed Vault oder Frozen Zoos sichtbar, die nicht nur ein Weiterbestehen des Lebens „wie wir es kennen“ versprechen, sondern, durch ihre Archivierungssysteme, auch bestimmte Weisen der Kategorisierung von Leben fortsetzen (z. B. indem sie Abhängigkeit einzelner konservierter Lebensformen von ihrer Umwelt ignorieren und sie als „self-sufficient subjects“ imaginieren). Grech, Düttmann und Quent sehen dabei die zunehmende Popularität der konservativen apokalyptischen Logik bzw. eines „prophylactic doomsaying“ vor allem bei Autor*innen wie Dupuy (2023) oder Agamben (2020) am Werk; in den apokalyptischen Bildern des gegenwärtigen (Populär)Kinos, z. B. „Into Eternity“ (2010) oder – kritisch gewendet – „Don’t look up“ (2021); ebenso wie im öffentlichen politischen Diskurs, etwa in der alarmistischen Rhetorik von Thunbergs „Our House is on Fire“ Rede (2008). Hinzufügen ließen sich weitere aktivistische Gruppierungen, die ein apokalyptisches Imaginäres instrumentalisieren, etwa Extinction Rebellion, The Last Generation, oder das Dark Mountain Project (Grech 2022, 40–41). Trotz dieser Kritik an der apokalyptischen Rede bzw. am apokalyptischen Bild ist es entscheidend, mit Derrida zu betonen, dass es nicht nur einen einzigen apokalyptischen Ton gibt, dessen Zweck sich ein für allemal feststellen ließe. Zahlreiche Autor*innen haben überzeugend für die Vorteile und sogar für die Notwendigkeit der Apokalypik argumentiert (Grillmayr and Hentschel 2024, 220; Lynch 2024, 21). Vielmehr müssen wir uns immer wieder die Frage stellen, welchen Zwecken die apokalyptische Rede in unterschiedlichen historischen Kontexten und Gemeinschaften dient, in denen die Aussicht auf ein Ende der Welt der Unterdrückter durchaus eine emanzipatorische Kraft entfalten kann (Lynch 2024, 32). (Dieser Abschnitt wurde teilweise publiziert in French Cultural Studies, 2024)

Wie oft haben wir schon die Apokalypse gesehen? Sichtbarkeit und Licht: Susan Sontag bespricht in ihrem Essay „The imagination of disaster“ Science Fiction Filme der 50er und sieht einen Wandel vor sich gehen, der die Apokalypse in unmittelbare Nähe rückt. Sie reflektieren Ängste und sind Kommentare auf eine Welt-Stimmung, die apokalyptisch geworden ist.

Die apokalyptische Sichtbarkeit der Zerstörung ganzer Städte und der Welt als menschlicher ist eine Frage des Ausmaßes geworden, es ist extensiv und nicht intensiv zu betrachten. (Sontag 2007, 42)

Sie zeigt in den Filmen eine großangelegte Zerstörungs-Phantasie, die nicht unbedingt die Phantasien von Sodom und Gomorrha, die apokalyptischen Texte schlechthin, übertreffen.

Der Unterschied ist aber, dass die früheren Filme und Geschichten eine unschuldige Relation zur hier gemeinten Katastrophe haben, es gibt doch immer noch die Helden-Figur, die alles zum Guten wendet und einen Bezug zum Geschehen einnimmt. Wohingegen die katastrophalen

Szenarien, die hier wirklich zu ausgearbeiteten Erzählungen werden konnten, auch eine Verantwortung in der Figur der Wissenschaften zum Ausdruck bringen.

Es geht um die Sichtbarkeit, nicht um das Miterleben von Gefühlen und Innenansichten der Figuren, sondern um das reine Sehen. „In the figure of the monster from outer space, the freakish, the ugly, and the predatory all converge – and provide a fantasy target for righteous bellicosity to discharge itself, and for the aesthetic enjoyment of suffering and disaster.“ (Sontag 2007, 45)

Die Proportionen haben sich gewandelt, die Einflussnahme scheint größer geworden zu sein, sie scheint eine menschliche anzutasten. Das Zeitalter des Anthropozäns.

Sie nennt es Massentrauma und die Angst vor den nuklearen Folgeerscheinungen. Die individuelle Psyche ist traumatisiert - die Gegner sind ein Anderes - nicht die bestimmten Anderen - sondern Unwahrnehmbare, Etwas. Es gibt keine Kritik in diesen Filmen, z. B. an der Dehumanisierung einer Spezies oder einer Verwissenschaftlichung der Welt.

„What I am suggesting is that the imagery of disaster in science fiction is above all the emblem of an *inadequate* response. I don't mean to bear down on the films for this. They themselves are only a sampling, stripped of sophistication, of the inadequacy of most people's response to the unassimilable terrors that infect their consciousness.“ (Sontag 2007, 47).

Apokalypse war vorher gegeben von einem strafenden Gott, eine unvorstellbare Grausamkeit und unwahrnehmbare Szenen würden sich in ihr abspielen. Ihr Bezug aber hat sich gewandelt. Man stellt sich einen archäologischen Blick der Zukunft vor, der auf die zerstörte Welt blickt, aber ohne Anteilnahme, aus seiner wissenschaftlichen Betrachtung heraus.

Die Science Fiction Perspektive hat die menschliche Sicht nicht ausgeschlossen, sondern ist von dieser abhängig, insofern sie als eine Figur die verlassene und zerstörte Welt durchwandert. Die Apokalypse wurde zugänglich.

Ist sie in der Bibel noch mit Zahlen und Metaphern scheinbar unvorstellbarer Kraft angefüllt, wird sie in den Bildern der Gegenwart zumindest anschaulich.

Die Apokalypse hat keine Perspektive, sie ist das Ende aller möglichen Enden.

Da der Mensch in die Möglichkeit gesetzt wurde, apokalyptische Geschehnisse selbst auslösen zu können, hat sich dieser bestimmte Zugang einer End-verstörenden-Sicht umgewandelt.

Es geht um die Sichtbarkeit, um die Ausgestaltung, die Offenbarung ist eine Einsichtnahme, die für absolute Sichtbarkeit steht. Die Apokalypse war un-erlebbar und hat diese Dimension dazugewonnen, die Ebene der Ausgestaltung, die jenseits eines unverständlichen, eines Berichts, den man sich nicht anschauen kann, weil er nichts zurück lässt.

DESASTER

Eine Geschichte. 1944 entgeht Blanchot der Hinrichtung durch ein Nazi-Erschießungskommando. Es ist der Zufall und die herrschaftliche Fassade seines Hauses, die ihm das Leben retten. Erst fünfzig Jahre später wird er in der Lage sein, über dieses Ereignis ein autobiographisches Zeugnis – „Der Augenblick meines Todes“ – abzulegen. Äußerlich gibt sich der Text den Anschein eines nüchternen Tatsachenberichtes. Aber zu einer linearen, geordneten Erzählung, einer „glaubwürdigen Zeugenaussage“ sieht sich der Überlebende nicht mehr imstande: Ständig werden scheinbar objektive Daten verwechselt, Ellipsen, Wiederholungen und eine durcheinandergeratene Zeitenfolge untergraben die Verlässlichkeit des Zeugen. Dieser Effekt stellt sich häufig in den Schilderungen von Traumapatient*innen – aber auch in den Berichten von Shoa-Überlebenden ein. Was hier am Werk ist, was schreibt, ist das Desaster: die Handschrift des Desasters.

Semprun und Blanchot im Gespräch.

...plötzlich das sehr starke Gefühl, dem Tod nicht entronnen zu sein, sondern ihn durchquert zu haben. Vielmehr von ihm durchquert worden zu sein. Ihn gewissermaßen durchlebt zu haben. 24

Aber es gab keine Überlebenden, am 14. April 1945, in jener Baracke des Kleinen Lagers von Buchenwald. 40

Definition Das Desaster bezeichnet für Maurice Blanchot eine Vergangenheit, die nie gegenwärtig war (Trauma / Wunde). Es begründet also eine verrückt gewordene Zeitlichkeit, in der die Unterscheidung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sinnlos geworden ist (charakteristisch für den Zeugenbericht der Überlebenden ist eine ständige Verwirrung der Daten und chronologischen Abfolgen, Lücken im Gedächtnis, „falsche“ Einschätzung der Dauer usw.).

Trotzdem verhält es sich so: von diesem Zeitraum bleiben mir nur verstreute, zusammenhanglose Erinnerungen, kaum so viele, um ein paar Stunden dieser zwei langen Wochen zu füllen. 39

Ein weiterer Tag der verworrenen Periode zwischen Tod und Leben. ... Ich erinnere mich nicht einmal an das Datum.. 209

Die Zeit des Desasters ist das „immer schon“ und das „immer noch“. Die Überlebenden sprechen durch die Stimmen der anderen oder durch „immer andere Stimmen“ (Blanchot 2005, 33): als ob „ich“ spurlos im Desaster verschwände (Blanchot 2005, 41). In diesem Sinne kann Blanchot auch behaupten, dass uns das Desaster niemals trifft: in dem

Moment, in dem wir uns darauf beziehen, ist es schon geschehen, hat es bereits stattgefunden – sind wir, als Überlebende des Desasters, nicht mehr die, an denen dieser Unglücksstern vorübergezogen ist (uns berührend oder nicht berührend?): eine Versöhnung mit dieser Zeit „davor“ ist unmöglich; es gibt keine Erinnerungsspur. Was das Desaster daher öffnet, ist die Forderung nach einer Diskontinuität der Zeit, die sich keiner Kontinuität mehr verdankt (Blanchot 2005, 98). Kein krisenhafter Wechsel zwischen Nomos und Anomie oder ein hegelianisches Negatives (überall waltet der Tod in Hegel, aber nichts stirbt, sagt Blanchot). Malabou macht die Situation der Überlebenden, dieser „neuen Verwundeten“ des Desasters, am Beispiel ihrer an Alzheimer erkrankten Großmutter verständlich. Die Krankheit bringt eine neue Person hervor, kein zersplittertes Ich – ein Überleben, das sich nicht mehr als Kontinuität verstehen lässt oder sich durch Ähnlichkeit definiert. Gekennzeichnet ist dieser Zustand von einer Indifferenz gegenüber dem eigenen Überleben sowie dem Überleben der anderen. Die Fähigkeit zur Berührung, „getroffen zu werden“, ist bei den Überlebenden eingeschränkt: anders als das Tragische oder das Katastrophische, so Blanchot, bringt uns das Desaster von allem Wollen ab (Blanchot 2005, 11).

Würde ich für immer jener andere sein, der durch den Tod hindurchgegangen war? Sich von ihm genährt hatte? Sich in ihm aufgelöst, verflüchtigt, verloren hatte? 129

Die Gewißheit, dass es nicht wirklich eine Rückkehr gegeben hatte, daß ich nicht wirklich zurückgekehrt war, daß ein wesentlicher Teil von mir nie zurückkehren würde... 140

Siehst du, dass jemand von dort wiederkommt? ...Ich war ein Wiedergänger, das gefiel mir. 164

Das Desaster trifft uns nicht, da es dem spurlosen Verschwinden eines Eigennamens entspricht (Blanchot 2005, 55). Daher kann es keine Erfahrung des Desasters geben. Die Überlebenden werden zu Zeugen des nicht-Erfahrbaren; daher die Unglaubwürdigkeit ihrer Berichte. Sie bezeugen, gespensterhaft, einen Tod, der auf den Tod wartet, zwei Tode, zwei Tote, mindestens zwei. Zwischen zwei Toden stellt sich dabei für einen Augenblick die Unsterblichkeit ein: Semprun „glaubt“ nicht mehr an die eigene Sterblichkeit, wie Derrida das auch in Bezug auf Cixous behauptet. Sie, die Sterblichkeit, kehrt erst durch den Tod Primo Levis zu ihm zurück, fährt ihm in die Knochen wie ein Gespenst.

Denn der Tod ist nicht etwas, was wir nur gestreift hätten, das wir überlebt hätten wie einen Unfall, den man unversehrt überstanden hätte. Wir haben ihn erlebt... wir sind keine Davongekommenen, sondern Wiedergänger... Denn es ist nicht glaubhaft, nicht teilbar, kaum zu begreifen, da der Tod für das

rationale Denken das einzige Ereignis ist, dessen individuelle Erfahrung wir niemals machen können. 110

Ich war wiedergekommen, ich war am Leben. ... im Übrigen hatte ich nicht wirklich überlebt. Ich war nicht sicher, ob ich wirklich ein Überlebender war. Ich war durch den Tod hindurchgegangen, er war eine Erfahrung meines Lebens gewesen. 167

Vielleicht hatte ich den Tod nicht einfach überlebt, sondern war von ihm auferstanden. Vielleicht war ich fortan unsterblich... 25

Plötzlich kehrte die Meldung vom Tod Primo Levis, die Nachricht seines Selbstmords, die Perspektive radikal um. Ich wurde wieder sterblich. 293

Was war an jenem Samstag in seinem Gedächtnis geschehen, welche Katastrophe? 297

„Nichts ist wirklich außer dem Lager“, schreibt Primo Levi auf den letzten Seiten der „Atempause“ (Levi 1982, 201). Eine therapeutische Versicherung eines „so und so ist es gewesen“, „der Ursprung dieser unerklärlichen Angst vor dem Draußen liegt in...“ – bietet das Desaster nicht an (Blanchot 2005, 86). Völlige Ausgeliefertheit und Verausgabung an das Außen, Veräußerung (z. B. der KZ-Überlebenden, Blanchot 2005, 29), Unmöglichkeit, geschlossen zu bleiben – und daher auch ein durchaus banales Geschehen. „Das Desaster, Todesangst des Draußen“ (Blanchot 2005, 66). Wie die Gewalt der ursprünglichen Akkumulation, so scheint es, findet das Desaster nicht nur einmal statt. Absolut unersetzbar und singulär wiederholt es sich.

– Bloß nicht! Ich möchte, dass man das Lager der Erosion der Zeit, der Natur überläßt... Dass der Wald es unter sich begräbt. 80

Blanchot misstraut der lexikalischen Zerlegung sowie der Etymologie (Blanchot 2005, 116), der Vorstellung von Geschichtlichkeit, die sie etabliert: die Gewissheit einer möglichen „Rückkehr“. Dennoch spielt er mit der Etymologie des Desasters und hält sie in einer „Urszene“ fest: das Desaster meint den Verlust einer höheren Ordnung, die Abwesenheit oder das Verschwinden eines Sterns oder einer Sternkonstellation und, damit verbunden, eine verstörende Orientierungslosigkeit und Ruhe des Neutralen. Das Desaster kommt nicht plötzlich, das unterscheidet es von der Katastrophe. Es bereitet sich vor. Doch es ist unmöglich, es im Voraus zu erkennen. Das Desaster waltet, ruhig, verurteilt zur Passivität. Es wirkt planetarisch, bedächtig und still. Erstes Anzeichen für das drohende Desaster in Von Triers Katastrophenfilm „Melancholia“ ist das Verschwinden eines Sterns, der von dem wandernden Planeten verdeckt wird, der schließlich die Erde „trifft“, touchiert. Am Ende des Films stellen sich die Protagonist*innen die Frage, ob es einen (wenn auch nur imaginierten) Ort gibt, an dem man

sich noch aufhalten könnte, denn das Desaster ist allumfassend. Der Wunsch nach der Rückkehr des Sternes, auf einer elliptischen Bahn, bleibt bestehen.

So viele Sterne in der „Schrift des Desasters“: vom Stern getrennt sein; sternensbefreite Nacht; das verschwundene Gestirn des Desasters; großer Sternenwunsch; Schlaflosigkeit; Auszug aus der Obhut der Sterne etc.

Wie das Desaster sprechend machen? Wenn es auch die Möglichkeit eines bewahrenden Sprechens und einer Etymologie, vielleicht des Glossars selbst, ausgelöscht hat? „Das bezeichnen, was nie stattgefunden hat“ (Blanchot 2005, 107) Blanchot stellt sich dem Sprachverlust (Blanchot 2005, 32), den das Desaster bewirkt. Jedenfalls auf den Trümmern des gefallenen Sterns keine neuen Sterne gebären. Indem das Desaster die Ordnung des Einen zum Scheitern verurteilt, eröffnet es die Möglichkeit, zugleich die Notwendigkeit des Fragmentarischen, das sich nicht mehr als zersplittertes Ganzes verstehen lässt (Blanchot 2005, 99). „Warum der Messias? Warum die Vollendung der Gerechtigkeit im Christentum, fragt Blanchot (2005, 173). Sich dem Wirrwarr der Sprache überlassen ist die Schrift des Desasters (Blanchot 2005, 21). In dieser Formulierung ist es das Desaster, das schreibt, das ich spurlos ausgelöscht. Gerade nicht schreiben können, schreiben oder leben oder der „Todessprung“ des Schriftstellers, der Schriftsteller*in (Blanchot 2005, 83).

...ich beschloß, das Buch liegenzulassen, das ich zu schreiben versuchte. 133

Vielleicht, weil die Wiedergänger manchmal anstelle der Verschwundenen sprechen müssen, die Geretteten anstelle der Untergegangenen. 166

Nur eine Totenstille hätte das Leiden auszudrücken vermocht. 192

Doch das Schreiben führt mich zum Tod zurück, schließt mich darin ein, erstickt mich darin. So weit ist es mit mir: ich kann nur leben, wenn ich diesen Tod durch das Schreiben auf mich nehme, aber das Schreiben verbietet mir buchstäblich zu leben. 197

Ich wusste, wie ich das Buch schreiben konnte, das ich vor fünfzehn Jahren hatte aufgeben müssen. 286

Gleich einem gleißenden Krebs zerfraß der Bericht, den ich Brocken für Brocken, Satz für Satz meinem Gedächtnis entriß, mein Leben... ich musste zwischen dem Schreiben und dem Leben wählen, ich habe letzteres gewählt. 232-233

Die Unerklärlichkeit des Überlebens, die Scham, überlebt zu haben, begleitet Blanchot bis zu seinem Tod:

Philosophiestudent, habe ich geantwortet. Eine Art Leuchten ist in seinem düsteren, ungemein blauen, ungemein resignierten Blick aufgeblitzt. Nein, hat er gesagt. *Das ist doch kein Beruf!* 106

Ich hielt meine Karte in der Hand, ein halbes Jahrhundert später, ich zitterte... dieses absurde und magische Wort Stukkateur, das mir vielleicht das Leben gerettet hatte. 235

ENDE

Der letzte Mensch ist die Stufe in Nietzsches Zarathustra, die vor dem Über-Menschen kommt. Er zeichnet sich durch direkte Bedürfnisbefriedigung aus, ihm ist alles zu beschwerlich, was darüber hinausgeht. Obwohl Zarathustra in den Lehren des Übermenschen den letzten Menschen überwinden will, sehen seine Zuhörer:innen dies nicht ein und erfreuen sich an der komfortablen Gestalt des dekadenten letzten Menschen. Es gibt keine Machtverhältnisse mehr in diesem Zustand, soziale Konflikte und Dramen sind eingegrenzt.

„Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.

„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt.

Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten.

„Wir haben das Glück erfunden“ – sagen die letzten Menschen und blinzeln.

Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.

Krankwerden und Mißtrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!

Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.

Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife.

Man wird nicht mehr arm und reich: beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.

Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus.

»Ehemals war alle Welt irre« – sagen die Feinsten und blinzeln.

Man ist klug und weiß alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald – sonst verdirbt es den Magen.

Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.

„Wir haben das Glück erfunden“ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. –“ (Nietzsche 1999, 19–20)

Bei Hegel ist das Ende so gedacht, dass sich im Durchgang durch das Bewusstsein dieses sich erst dadurch bildet, dass alle seine Zustände von Zusammenhängen durchlaufen werden müssen. D. h. am Anfang ist das Bewusstsein im Zustand der sinnlichen Gewissheit, seine Glieder sind nicht miteinander vermittelt oder die Bewegung, die dann das Bewusstsein im Gesamten ist, fängt erst an. Diese Konzeption hat die Konsequenz, dass im hegelschen Sinne ein Ende in Sicht ist, ein Ende des Bewusstseins, das sich aus der vermittelnden Bewegung an und für sich gestaltet, um zu dem zu werden, was es schon war. Das Bewusstsein muss dabei unterschiedliche Gestalten annehmen, deren Unzulänglichkeiten es einzusehen hat und dadurch zu einer anderen Gestalt gelangen kann. Ziel dieser Bewegung sei laut Hegel der absolute Geist, wo das Bewusstsein sich endlich als Ende und Anfang seiner eigenen Bewegung begreift.

Das Ende war im Anfang schon angelegt, es hat sich gezeigt, als ein Aus-sich-Herausgehen in den Abschluss.

Immer wieder ein höheres Niveau einzunehmen bedeutet auch, dass es einen Endzustand geben muss, dass ein Ende in Sicht war noch bevor überhaupt der Anfang sich ganz expliziert hatte.

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.“ (Hegel 1989, 24–25)

Das hegelsche Wissen ist trotzdem immer gebunden an sein Anderes und an die Bewegung der Reflexion, es kann sich nur bestimmen, indem es sich zu Anderem verhält, es ist ein ständiges sich-zum-Ausdruck-bringen. Im absoluten Wissen ist das, was an das Bewusstsein heran tritt, nicht mehr außerhalb von ihm zu setzen, das macht den Unterschied. Das Bewusstsein hat nun sich mit sich zusammengeschlossen, indem es sich zum Gegenstand nehmend seine eigene Aktivität erfasst oder es ist Subjekt geworden.

„Die Wissenschaft enthält sich in ihr selbst diese Notwendigkeit, der Form des reinen Begriffes sich zu entäußern, und den Übergang des Begriffs ins *Bewusstsein*. Denn der sich selbst wissende Geist, eben darum, dass er seinen Begriff erfasst, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewißheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewußtsein*, – der Anfang von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich.“ (Hegel 1989, 589–590)

ASCHE

Es gibt Asche nur in Verbindung mit dem Herd, dem Herdfeuer, irgendeiner Brand- oder heimstätte. (25)

Asche steht für die Frage: Was bleibt?

Hat die Asche noch eine Form? Gibt es ein gänzlich spurloses Verschwinden?

In „L'Arrêt de mort“ erfindet Blanchot den Begriff der „Hülle des Rätsels“: dieser bezeichnet einen gefährlichen Gegenstand, der dem Protagonisten als Überbleibsel, Indiz einer gescheiterten Beziehung gilt („die kleinen Gegenstände, die Schlüssel, die Fetische, etc.“ (46)); der aber für seine Nachkommen in seiner Abwesenheit, nach seinem Tod, auf nichts mehr verweist, der folglich „jeder Gegenstand“ sein könnte, der seine Geschichte bewahrt und verschweigt: „Gedächtnis, das verloren ist für das, was nicht mehr von hier ist.“ (15)

Ein Rest, ein Silberlöffel etwa, der sowohl den Tätern als auch den Opfern gehört haben könnte. Ausgekratzte Namen. Die Philosoph*innen (Derrida, Benjamin) denken zuerst an das Überleben des Buches.

„Der Körper wird verbrannt und am Ende bleibt nur Asche zurück. Es ist eher Sand“, erkläre ich meinem Sohn beim Begräbnis unserer Katze. Als ich später das kleine Aschesäckchen in den Händen halte, stelle ich fest, dass ich Recht hatte: eher Sand. Keine leichten Ascheflocken. Zähne und Knochenreste...

Um mich auf das Begräbnis vorzubereiten, lese ich Derridas Feuer und Asche (1988):

Die Signatur, der Eigenname, bis auf die Asche zerstreut (14)

die Asche, wo eine Person verschwunden ist, aber ein Ding da ist, das die Spur bewahrt und zugleich verliert (17)

ich rufe etwas oder jemanden ins Gedächtnis, von dem ich nichts sagen werde (19)

ohne Phönix (21)

Diese Sache, von der man nichts weiß, ... nicht welche Substanz darin aufgezehrt wurde (25)

Die Asche verliert sich, bis zur Asche ihrer Asche (27)

Namensasache (55)

In seinem letzten Seminar, kurz vor seinem Tod, diskutiert Derrida die Vor- und Nachteile verschiedener Begräbnismethoden. Während die Erdbestattung aufgrund des langsamen Verfalls des Körpers die Illusion einer Ausdehnung des Lebens in der Zeit erlaubt, verspricht die Einäscherung eine Ausdehnung im Raum durch Dissemination, Eingehen des Eigennamens in die Alltagssprache (Blanchot-blanchâtre). In Österreich ist das Verstreuen von Asche verboten,

die Aschen müssen in ihren Urnen eingeschlossen bleiben, was mit dem Respekt gegenüber den Toten begründet wird. Derrida entscheidet sich übrigens schließlich, *différance* hin oder her, für eine Erdbestattung.

Sobald du diesen Brief gelesen und wiedergelesen hast, verbrenne ihn. (42)
Denn die völlig eingeäscherten Sendungen konnten durch keine Markierung einen Hinweis geben. (46)

Text/Bild/Konzept: Eva Jäggle und Eva-Maria Aigner, 2024, thealit Bremen.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio: *State of Exception*. University of Chicago Press 2005 (orig. 2003).
- Anders, Günther. „Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit“, in: *Die Antiquiertheit des Menschen Band I. Über die Seele Im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. C. H. Beck, 1956.
- Benjamin, Walter: „Die Aufgabe des Übersetzers“, in: *Gesammelte Schriften* Bd. IV/1. Suhrkamp, 197, 9–21.
- Bielik-Robson, Agata: *Derrida's Marrano Passover. Exile, Survival, Betrayal and the Meta-Physics of Non-Identity*. Bloomsbury Academic Press, 2003.
- Blanchot, Maurice: *Die Schrift des Desasters*. Wilhelm Fink, 2005 (orig. 1980).
- Blanchot, Maurice. „Die Apokalypse enttäuscht.“ in: Düttmann, Alexander García und Quent, Marcus (Hrsg.): *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*. Diaphanes, 2023 (orig. 1971), 15-26.
- Chaudhury, Aadita, und Audra Mitchell: „Worlding beyond “the” “end” of “the World”: white apocalyptic visions and BIPOC futurisms“, in: *International Relations* 2020. Vol. 34(3), Sage, 2020, 309–332.
- Cohen, John und Zagury-Orly Raphael: „To live and die in history“, in: *Angelaki* 27(1), 2022: 60–71.
- Colebrook, Claire: *Death of the Post-Human. Essays on Extinction* Vol. 1. Open Humanities, 2014.
- Danowski, Danowski und de Castro Viveiros, Eduardo: *The Ends of the World*. Polity, 2017.
- Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*. Wilhelm Fink 2007 (orig. 1968).
- Derrida, Jacques: *Feuer und Asche*. Brinkmann & Bose, 1988 (orig. 1982).
- Derrida, Jacques. *The Beast and the Sovereign Volume II (2002-2003)*. University of Chicago Press, 2011.
- Derrida, Jacques: *Leben ist Überleben*. Passagen, 2017 (orig. 2004).
- Derrida, Jacques. „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie“, in: *Apokalypse*. Passagen, 2021 (orig. 1984), 11–75.
- Didi-Huberman, Georges: *Survival of the Fireflies*. University of Minnesota Press, 2018 (orig. 2009).
- Dupuy, Jean-Pierre: *How to Think About Catastrophe. Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Michigan State University Press, 2022.
- Düttmann, Alexander García, und Marcus Quent: „Vorwort der Herausgeber“, in: dies. (Hrsg.): *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*. Diaphanes, 2023, 7–14.
- Federici Silvia: *Revolution at Point Zero. Hausarbeit, Reproduktion und feministischer Kampf*. Unrast, 2021.
- Fraser, Nancy: *Der Allesfresser*. Suhrkamp, 2023.
- Grech, Marija: *Spectrality and Survivance. Living the Anthropocene*. Rowman and Littlefield, 2022.

Grillmayr, Julia, und Christine Hentschel: „World without Humans, Humans without World: Apocalyptic Passions in the Anthropocene in Worlds Ending“, in: Stürmer, Jenny, Dunn, Michael und Eisler, David (Hrsg.): *Ending Worlds. Understanding Apocalyptic Transformation*. De Gruyter 2024, 209–225.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Werke in 20 Bänden, Bd. 3. Suhrkamp 1989.

Horvat, Srećko: *After the Apocalypse*. Polity Press, 2021.

Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Felix Meiner, 2012 (orig. 1936).

Levi, Primo: *Atempause*. Fischer, 1982.

Lynch, Thomas. „A Political Theology of the World that Ends“, in: Stürmer, Jenny, Dunn, Michael und Eisler, David (Hrsg.): *Ending Worlds. Understanding Apocalyptic Transformation*. De Gruyter 2024, 21–36.

Malabou, Catherine: *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*. Fordham University Press, 2012.

Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. KSA 4. Walter de Gruyter, 1999.

Quadflieg, Dirk: „Über eine radikale Möglichkeit der Totalität. Sieben apokalyptische Wurfsendungen zur Zukunft des Kommunismus“, in: Düttmann, Alexander García, und Marcus Quent (Hrsg.): *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*. Diaphanes, 2023, 55–82. 2023

Saghafi, Kaas: „Revolutionary Derrida“, in: *The Oxford Literary Review* 36(2), 2014, 303–305.

Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Dunker & Humblot, 2021 (orig. 1922).

Semprun, Jorge: *Schreiben oder Leben*. Suhrkamp, 1995 (orig. 1994).

Sontag, Susan: „The Imagination of Disaster“, in: Redmond, Sean (Hrsg.): *Liquid Metal: The Science Fiction Reader*. Columbia University Press, 2007, 40–47.

Stürmer, Jenny: „Introduction: Understanding Apocalyptic Transformation“, in: Stürmer, Jenny, Dunn, Michael und Eisler, David (Hrsg.): *Ending Worlds. Understanding Apocalyptic Transformation*. De Gruyter 2024, 1–18.

Turner, Victor: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press, 1969.

Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*. Suhrkamp, 2012.

Zupančič, Alenka. „Die Apokalypse enttäuscht (noch) immer“, in: Düttmann, Alexander García und Quent, Marcus (Hrsg.): *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*. Diaphanes, 2023, 27–53.