

Das Überleben, das immer auf das Ende wartet¹

Mit Derrida und Blanchot die Apokalypse überleben

Eva-Maria Aigner

1 Der apokalyptische Ton und die Diagnose der Apokalypsen-Apathie

»Unser Haus brennt noch immer.« – Mit diesen Worten versuchte bekanntlich Greta Thunberg 2020 auf dem Weltwirtschaftsforum in Davos die Dringlichkeit umweltpolitischer Maßnahmen angesichts der ökologischen Krise unseres Planeten einzumahnen. In ihrem Band *Die Apokalypse enttäuscht* (2023) zitieren Alexander García Düttmann und Marcus Quent (7) Thunbergs Rede als ein Paradebeispiel für das, was Jacques Derrida bereits 1984 als einen »neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton« (2021, 11) in der Philosophie bezeichnet hat. Dieser lässt sich, so Düttmann und Quent, auch heute wieder vermehrt in den Wissenschaften und im öffentlichen Diskurs vernehmen. Angesichts der multiplen, miteinander verschränkten Krisen des 21. Jahrhunderts – ökologisch, ökonomisch, atomar, sozial, militärisch, politisch etc. – scheint die Thematik des ›Endes‹ tatsächlich allgegenwärtig. In Übereinstimmung mit Derrida (2021, 54) heben Düttmann und Quent (2023, 8) hervor, dass der »apokalyptische Ton« dabei immer einem bestimmten Interesse folgt. Auf theoretischer Ebene fungiert die Apokalyptik bisweilen als nützliches »Brenn- oder Vergrößerungsglas«, durch das sich die Krisen der Gegenwart analysieren lassen (Stümer 2024, 3–4). Typischerweise zielt ihre Rhetorik jedoch darauf ab, die Dringlichkeit einer Situation zu unterstreichen und uns zum unmittelbaren Handeln zu bewegen (Quent 2023, 102). In dieser ethisch-politischen Auslegung erfüllt die apokalyptische Rede also häufig eine »prophylaktische« Funktion (Düttmann und Quent 2023, 10): sie versucht zu verhindern, was sie prophezeit (Quent 2023, 105).

Bedarf es aber tatsächlich einer solchen Praxis des »enlightened doomsaying« (Dupuy 2022)? Insbesondere mit Hinblick auf die zwei imminenten Figuren einer menschengemachten Apokalypse – nukleare Bedrohung und Klimawandel – steht uns, so ließe sich argumentieren, das Ausmaß der Bedrohung doch längst deutlich vor Augen. So stuften laut dem *Peoples' Climate Vote 2021* (Browning et al. 2021, 15) etwa 64 % der

1 Der Titel gibt einen Satz aus einem Brief Blanchots (1980) an Derrida wieder, meine Übersetzung.

1,22 Millionen Befragten aus insgesamt fünfzig Ländern die Klimakrise als globalen Notfall ein und hielten ein rasches Handeln seitens der Politik für geboten. Angesichts der absehbaren Auswirkungen des anthropogenen Klimawandels – etwa der Verlust von Lebensräumen, die Abnahme der Biodiversität, klimabedingte Fluchtbewegungen, Wasserverschmutzung, Bodenerosion, Ernteaussfälle etc. (IPCC 2022, 123) – laufen die Gegenmaßnahmen allerdings nur zögerlich an. Zwar anerkennt das vorläufige Ergebnispapier der COP28, dass die Erderwärmung rapide fortschreitet und eine deutliche Intensivierung der Bemühungen zur Reduktion von Treibhausgasemissionen erforderlich ist, um das 1,5° Ziel nicht wesentlich zu überschreiten – ein Vorhaben, das, wie der Climate Change Report 2023 des Weltklimarates zeigt, ohnehin kaum mehr erreichbar scheint (IPCC 2023, 12). Nach der Publikation des First Global Stocktake Papers im Rahmen der COP28 kritisierten allerdings u. a. die politischen Vertreter*innen der Pazifikstaaten, dass die darin formulierten Forderungen weiterhin vage und unverbindlich bleiben (Fatumanava-o-Upolu III Dr. Pa'olelei Luteru 2024, 1). So sieht das Dokument lediglich ein »transitioning away from fossil fuels in energy systems, in a just, orderly and equitable manner« (UNFCCC 2023, 5) vor, obwohl die IEA für das Jahr 2022 erneut einen Anstieg der CO₂-Emissionen verzeichnet (2023, 6–8). Auch auf individueller Ebene wird das Ausbleiben konsequenter Maßnahmen gegen den Klimawandel oft beklagt. Der globale Norden, so attestieren etwa Brand und Wissen (2012, 698), scheint trotz fortschreitender Bewusstseinsbildung nicht in der Lage, seinen »imperialistischen« und umweltschädlichen Lebensstil den neuen Gegebenheiten anzupassen oder diesen grundsätzlich zu überdenken. Allgemein ergibt sich daraus der Eindruck einer Diskrepanz zwischen Wissen und Handeln in Bezug auf die drohende Katastrophe – einer frappierenden Gleichgültigkeit oder »Apokalypsen-Apathie«, die offenbar der Devise *business as usual* bis zum bitteren Ende folgt.

Ich möchte im Folgenden (Abschnitt 2, 3) die möglichen Ursachen dieser Apathie betrachten und die Wirksamkeit einiger »Gegenmittel« – insbesondere der apokalyptischen Rede bzw. des apokalyptischen Bildes im Film – eruieren. Im Anschluss an eine kritische Auseinandersetzung mit der Diagnostik der Apokalypseblindheit bei Günther Anders und der politisch-moralischen Apokalyptik (4), gehe ich unter (5) der Frage nach, inwiefern die Perspektive des Überlebens, die sich in der apokalyptischen Rede immer schon öffnet, der Gleichgültigkeit gegenüber dem drohenden »Ende aller möglichen Enden der Welt« (Horvat 2021, 31) entgegenzuwirken vermag. Dies zeige ich anhand zweier philosophischer Überlebens-Konzeptionen, die sich im Werk von Jacques Derrida finden (6.1 und 6.2), wobei ich die Begriffe der »ursprünglichen Trauer« und des »Gewebes des Überlebens« thematisch zusammenziehe. Im Abschlussteil (7) betrachte ich diese Strategie einer »Perspektive des Überlebens« mit Bezug auf die Apokalypsen-Apathie erneut kritisch.

2 Die Wurzeln der Apokalypsen-Blindheit nach Günther Anders

Die wohl bekannteste philosophische Auseinandersetzung mit dem Phänomen der »Apokalypsen-Apathie« findet sich bei Günther Anders, der in seinem Essay *Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypseblindheit* (orig. 1956) eine Analyse der Ursachen und mögli-

cher ›Heilmittel‹ gegen die Gleichgültigkeit des modernen Menschen angesichts der atomaren Bedrohung unternimmt.² Zur Charakterisierung dieses Zustandes schlägt Anders den Begriff der Apokalypseblindheit vor, der zunächst einen Defekt unsres ›Sehsinns‹ suggeriert. Bekanntermaßen bezeichnet der griechische Ausdruck *ἀποκάλυψις* eine Enthüllung bzw. eine ›Offenbarung‹ d. h. gerade ein ›zu viel‹ an Licht, in dem nichts

- 2 Während Anders seine Analyse der Apokalypseblindheit mit Hinblick auf die atomare Bedrohung entwirft, wie sie sich ihm im Jahr 1956 darstellt, werde ich im Folgenden den Fokus auf das apokalyptische Szenario des Klimawandels legen. Von Interesse ist für mich daher vor allem, wie sich Anders' Analyse im Kontext der aktuellen Debatten zur Klimakrise fruchtbar machen lässt und in welchen Aspekten die beiden Figuren der Apokalypse vergleichbar werden. Entscheidend erscheint mir in dieser Hinsicht vor allem, dass beide Szenarien die Drohung und die sehr reale Möglichkeit einer vollständigen Auslöschung der Menschheit (aber nicht des Planeten selbst) implizieren, weshalb für Anders die bloße Existenz der Atombombe das menschliche Dasein fundamental verändert hat. Worin Atom- und Klimaapokalypse übereinstimmen ist also, dass sie die Möglichkeit eines Endes ›aller möglichen Enden‹ einer dezidiert menschlichen Welt anzeigen. Dennoch bestehen offensichtliche und gewichtige Unterschiede zwischen Atom- und Klimakatastrophe. Diese zeigen sich etwa in Bezug auf die Zeitlichkeit (Ereignis-Prozess), die Auswirkungen (punktuell-global), die Verantwortlichkeiten und, damit einhergehend, die Interventionsmöglichkeiten (elitär-kollektiv). Wie sich im Gespräch mit Mirko Beckers während der Arbeit an diesem Text gezeigt hat, fallen diese Differenzen bei näherer Betrachtung jedoch möglicherweise weniger eindeutig aus als angenommen. So kann der Abwurf der Atombombe als singuläres Ereignis gesehen werden, während es sich bei der Erderwärmung offenbar um einen langwierigen Prozess handelt. Wie die Überlebensgeschichten der Hibakusha zeigen, besteht die Perfidität der Bombe jedoch gerade darin, ihre zerstörerische Kraft über einen unüberblickbar langen Zeitraum zu entfalten. Zugleich sprechen wir in Bezug auf den Klimawandel von *tipping points* oder kritischen Schwellen, die, so die Annahme, zu einem ereignishaften Umschwung in der Entwicklung des Erdklimas führen können. Ganz ähnlich verhält es sich in Bezug auf die Verantwortlichkeit: Vorgeblich liegt diese im Falle der Atombombe bei einer kleinen ausgewählten Gruppe, weshalb das Verdikt eines »kollektiven Selbstmordes« durch die Bombe sowohl von Anders (1956, 248) als auch von Blanchot (2023, 23) richtiggehend zurückgewiesen wird. Demgegenüber wird in umweltethischen oder klimapolitischen Debatten häufig betont, dass jede*r einzelne im Positiven wie im Negativen seinen*ihren Beitrag zur Klimakrise leiste. Zugleich weist Anders (1956, 239) aber auch darauf hin, dass es zum Strategem der Bombe gehört, die Entscheidungsbefugnisse über ihre Erzeugung und ihren Einsatz so weit wie möglich zu streuen, die dahinterstehenden Prozesse und Befehlsketten immer undurchsichtiger zu gestalten, sodass sich letzten Endes alle und keiner verantwortlich fühlen. Wie etwa Déborah Danowski und Eduardo Viveiros de Castro unterstreichen, verdeckt das Argument der allgemeinen Verantwortung für die Klimakrise umgekehrt, dass ein Großteil der Treibhausgasemissionen auf das Konto einiger weniger Verantwortlicher geht (2017, 102) (Chevron, Exxon, BP, Shell, Saudi Aramco, Gazprom, Statoil, Petrobras, um die Liste hier nochmals aufzugreifen). Zugleich können jene, die am stärksten von den Folgen der Erderwärmung betroffen sind, diese auch am wenigsten beeinflussen (Oxfam 2023). Diese Überlegungen sollen die Differenzen zwischen den apokalyptischen Szenarien (denen Düttmann und Quent im Untertitel zu ihrem Band *Die Apokalypse enttäuscht* ironisch jenes des Kommunismus hinzufügen) allerdings keineswegs nivellieren, sondern gerade ihre Komplexität herausstellen. Siehe zu möglichen Abgrenzungen dieser zwei Szenarien einer menschengemachten Apokalypse auch den Beitrag »Zwischen Apokalypseblindheit und Warnbildern: Über die Frage der Ausbildung massenmedialer Katastrophensensibilität mit Günther Anders und über ihn hinaus« von Mirko Beckers in diesem Band.

verborgen bleibt und das uns gerade deshalb nichts sehen lässt. Wenn Anders attestiert, dass wir für die Apokalypse ›blind‹ seien, so scheint dies einerseits zu bedeuten, dass wir die drohende Katastrophe nicht kommen sehen (mangelndes Wissen) oder sie uns nicht in all ihren Konsequenzen vorstellen können. Dabei macht Anders mit Bezug auf die atomare Bedrohung deutlich, dass sich der Zustand der Gleichgültigkeit auch und gerade dann einstellt, wenn wir ausreichend mit Informationen versorgt sind. So erklärt sich die Diskrepanz zwischen vorhandenem Faktenwissen und dem Ausbleiben ›angemessener‹ Reaktionen auf die Zeitenwende, die die Bombe einläutet, für ihn daraus, dass gerade das demonstrativ vorgetragene Wissen der Verschleierung der Tatsachen dient. Wir betuern also »ohnehin zu wissen«, um nicht »begreifen« zu müssen, um zu vergessen und uns wieder den »Problemen von morgen und übermorgen« zuzuwenden:

Dass wir ›wissen‹, welche Folgen ein atomarer Krieg nach sich ziehen würde, kann nicht bestritten werden. Aber wir ›wissen‹ es eben nur. Und dieses ›nur‹ besagt eben, dass dieses unser ›Wissen‹ in der nächsten Nachbarschaft des Nichtwissens bleibt, mindestens des Nichtbegreifens; diesem viel näher als dem *Begreifen*. (Anders 1956, 261, meine Hervorhebung)

Zwar kennen wir den Umfang der apokalyptischen ›Bedrohungen‹ durchaus an, doch, wie Alenka Zupančič festhält, »[e]twas zu verleugnen bedeutet nicht dasselbe wie es abzustreiten oder zu verneinen. *Wir wachen auf, um weiter zu träumen*« (2023, 31, Herv. im Orig.). Daraus folgt nicht zwingend, dass die wissenschaftliche ›Aufklärung‹ über die drohenden Konsequenzen z. B. eines Atomkrieges oder der Überschreitung des 1,5 Grad-Zieles per se als ›Irrweg‹ verstanden werden müsste. So unterstreicht Anders insbesondere die Verantwortung der Wissenschaften als heilsichtige ›Mahnerinnen‹ in der Krise. Die Ursache für unsere scheinbar gleichgültige Haltung gegenüber der sich abzeichnenden Katastrophe liegt für ihn allerdings nicht primär in einem Mangel an Wissen, sondern, wie aus der oben angeführten Passage deutlich wird, in einem Gefälle zwischen Wissen und »Begreifen« bzw. zwischen »Machen und Fühlen« (Anders 1956, 261).

Das Problem der Apokalypseblindheit besteht also zunächst in einer »Phantasielosigkeit«, d. h. einem Mangel an Vorstellungskraft (255) sowie in der Diskrepanz zwischen unserer Fähigkeit »zu produzieren« bzw. dem Wissen, das etwa für den Bau der Atom-bombe erforderlich ist, und unserem Vermögen, uns emotional-begreifend zu unseren Produkten zu verhalten (262). Analog ließe sich mit Hinblick auf den Klimawandel argumentieren, dass wir zwar in der Lage sind, das Weltklima nachhaltig zu beeinflussen oder sogar die Spuren unserer Existenz in die geologischen Schichten der Erde einzuschreiben (die Prämisse des Anthropozäns). Dazu, uns die Folgen dieser Veränderung auf kollektiver oder individueller Ebene vor Augen zu führen und die teilweise bereits entstandenen Schäden zu betrauern, scheinen wir jedoch nicht in der Lage. Ein Phänomen vom Ausmaß des Klimawandels sprengt buchstäblich den Rahmen unserer Vorstellungs-, Wahrnehmungs- und Gefühlskapazitäten, insofern es nicht eine Katastrophe ›in‹ der, sondern das Ende ›von‹ Geschichte anzeigt (254).

Das Resultat dieses Ungleichgewichts der Vermögen ist eine Gefühllosigkeit, etwa das Ausbleiben einer »angemessenen« sowie überlebenswichtigen Angst (256) angesichts der Bedrohung – ein Zustand, der sich mit dem Begriff der Apokalypsen-Apathie be-

schreiben ließe, dem der vorliegende Band gewidmet ist. Wenn diese für Anders v. a. in einem mangelnden Begreifen und Fühlen besteht, so bezieht diese Formulierung gegenüber der visuellen Metaphorik der ›Blindheit‹ und des ›Vorstellens‹ auch eine taktil-emotionale Ebene mit ein: offenbar vermag uns die Aussicht auf ein ›Ende aller möglichen Enden der Welt‹ nicht zu ›berühren‹. Hier liegt also nicht nur eine gefährliche Myopie, sondern auch eine Beeinträchtigung des Tastsinns vor. Mit Catherine Malabou, die in ihrem Buch *The New Wounded* (orig. 2007) u. a. die Situation von Alzheimer- und Trauma-Patient*innen beschreibt, ließe sich auch von »lesions in otherness« (2012, 161) sprechen, d. h. von einer Störung in unserem Bezug zu anderen, menschlichen wie nichtmenschlichen Lebewesen und unserer Umwelt. Dabei rührt diese »paralysis of touching« gerade von einer Verwundung, von einer Berührung bzw. einem Reiz her, »the impact or contact of catastrophe« (161, Herv. im Orig.), der durch seine Intensität, ähnlich dem apokalyptischen Licht, unsere Rezeptionsfähigkeit dauerhaft lähmt.

Zunächst versteht Anders die Beschränkung der menschlichen Fähigkeiten zu Fühlen, zu Denken, zu Verantworten etc., die er als eine Wurzel der modernen Apokalypseblindheit und -Apathie identifiziert, als anthropologisches Problem (1956, 259). D. h. unsere Vermögen weisen schlichtweg unterschiedliche Reichweiten und Kapazitätsgrenzen auf: so können wir heute etwa die Zerstörung ganzer Städte planen und sogar durchführen; konkret vorstellen können wir uns allerdings höchstens zehn Tote, betrauern nur einen, wie er diese Begrenzungen veranschaulicht (259). Allerdings kann sich, so Anders, die Diskrepanz zwischen unseren Vermögen so sehr vertiefen, dass es zu einer vollständigen Dissoziation zwischen ihnen kommt (265). Dieser gilt es, so seine Empfehlung, mit »moralischen Streckübungen« (265) entgegenzuarbeiten, in denen wir die Leistungskapazitäten unserer Vermögen austesten und erweitern. So besteht dieses Training darin, uns das »Unvorgestellte und Ungefühlte« immer wieder »vorzusagen« (266).

3 Apathie und Zeitlichkeit

Neben diesen anthropologisch-philosophischen Ursachen verortet Anders eine weitere Wurzel der Apokalypseblindheit in den historisch-kontingenten Umständen seiner Zeit, insbesondere im Fortschrittsgedanken der Moderne (268). Der Glaube an ein kontinuierliches, also »unaufhaltsames« Immer-Besser-Werden (269) hat für ihn seinen Ursprung im 18. Jahrhundert und lässt sich somit als ein Symptom der Industrialisierung und der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise verstehen. Diese Vision eines potenziell unbegrenzten ökonomischen Wachstums, die ab den 1970er Jahren in die Ideologie des Neoliberalismus übergeht, setzt dabei auf unerschöpfliche soziale und ökologische Ressourcen, die kurz-sichtiger Weise verbraucht werden, ohne sie wieder aufzufüllen, wie etwa Nancy Fraser diesen ideologischen Kerngedanken des Kapitalismus, der sowohl eine Produktions- als auch eine Lebensweise begründet, zusammenfasst (2023, 32). Alles Schlechte innerhalb dieses ›Aufstiegsprozesses‹ stellt gemäß der fortschrittsgläubigen Logik lediglich ein ›Vorübergehendes‹ dar, das den Prozess nur aufs Neue vorantreibt (Anders 1956, 269). Aus diesem Denken resultiert für Anders eine Unfähigkeit, das Ende auch nur zu denken, sodass sich selbst der eigene Tod darin wie eine Peinlichkeit darstellt (271).

Der Fortschrittsgedanke etabliert auf diese Weise stets auch eine spezifische Vorstellung von Zeitlichkeit als einer linearen Abfolge von »Jetzt«-Momenten³. Selbst, wenn wir dem neoliberalen Versprechen des unbegrenzten Wachstums kritisch gegenüberstehen, haben wir diese »Zeit-Attitüde« immer bereits übernommen, wie Anders (269) festhält. Das Mittel, das er gegen diese zweite »Wurzel« der Apokalypseblindheit empfiehlt, sind daher Streckungen in der Zeit bzw. eine Ausdehnung unseres Zeit-Vermögens (274). Gemeint ist damit, dass wir uns ein neuartiges bzw. »ein ungewöhnliches Verhältnis zur Zeit schaffen« (275), andere Weisen erproben, Zeitlichkeit zu verstehen. Dazu gehört für Anders auch, sich in ein Naheverhältnis zu den »zukünftigen« – und, so ließe sich ergänzen: auch zu den vergangenen – Lebenden zu setzen, sowie zu den »Umwelten«, die deren Existenz und deren Überleben jeweils bedingen.⁴

Bevor ich zu der Perspektive des Überlebens übergehe, wende ich mich im folgenden Abschnitt nochmals der Praxis der Apokalyptik in ihrer moralisch-politischen Funktion zu. Wie eingangs festgehalten, legitimiert sich diese zumeist daraus, dass sie unserer Vorstellungskraft in Bezug auf die Apokalypse »auf die Sprünge« zu helfen vermag und damit unserer emotionalen Paralyse, unserer Myopie angesichts des drohenden Endes des (menschlichen) Lebens auf der Erde »prophylaktisch« entgegenwirkt. Die apokalyptische Rede lässt sich also offenbar als Praxis einer »moralischen Streckübung« im Sinne Anders deuten. Im Folgenden möchte ich zunächst auf Begrenzungen der vorgestellten anders'schen Analyse sowie der apokalyptischen Rede eingehen, die Anders selbst als »Heilmittel« gegen die Apokalypseblindheit empfiehlt.

3 Diese spezifische Zeitvorstellung lässt sich etwa durch den Begriff der *straight time* charakterisieren, wie ihn z. B. Elizabeth Freeman und J. Jack Halberstam in Anlehnung an das Konzept der »homogenen leeren Zeit« bei Walter Benjamin bzw. der *Junk Time* William S. Burroughs etablieren (vgl. auch Lorey 2021, 305). Freeman definiert diese als »time as seamless, unified, forward moving« (2010, xxii). Sie organisiert, im Sinne einer Chrononormativität, der gemäß es eine »richtige Zeit für alles« gibt, die Zeit der Produktion und Reproduktion sowie den geordneten Ablauf des täglichen (Familien)Lebens, für dessen Aufrechterhaltung zumeist Frauen* die Verantwortung tragen (xxiii, 3). Diesem Zeitverständnis stellen Freeman und Halberstam eine »queere« Zeitlichkeit gegenüber. Diese umfasst »nonsequential forms of time« wie z. B. die gespenstische Heimsuchung darstellt und zeichnet sich durch »Brüche« in der homogenen Zeit aus, wie sie sich etwa in narrativen Elementen der Anachronie, der Asynchronie, zeitlichen Verzerrungen wie Verlangsamung und Zusammenziehen, Rückblenden etc. vollziehen (Freeman xi, xxii). Im Sinne Derridas muss allerdings hervorgehoben werden, dass die »queer time« den Strom der chronologischen Zeit keineswegs im Sinne einer akzidentellen Störung durchkreuzt, sondern diese vielmehr bedingt (Lorey 2021, 305).

4 Anders scheint diesen Bezug zu den »Vergangenen« anzudenken, wenn er betont, dass ein apokalyptisches Szenario wie das des Atomkrieges nicht nur den Horizont der Zukunft auslöscht, sondern auch alles Gewesene, dem daher auch unsere Sorge gelten muss (238). Dies unterscheidet seine und Derridas Position z. B. auch von jener des Effektiven Altruismus, der auch eine Sorge für die Zukünftigen einmahnt, für den das Gewesene und die gegenwärtigen Lebenden jedoch kaum eine Rolle zu spielen scheinen oder Mittel zum Zweck werden.

4 Die prophylaktische Apokalypik

Eine erste Limitierung der anders'schen Diagnostik besteht zunächst gerade in ihrer Allgemeinheit, d. h. es wird nicht explizit, wer aus Anders' Sicht konkret von der Apokalypseblindheit betroffen ist und an wen sich seine Empfehlung ›moralischer oder zeitlicher Streckübungen‹ richtet. Zwar hat Anders' Text den Anspruch, die Situation des ›Menschen der Moderne‹ zu beschreiben. Dabei handelt es sich aber evidenter Weise um keine homogene Gruppe.⁵ Wie zahlreiche Untersuchungen zum Thema Klimagerechtigkeit belegt haben, sind Personen, die etwa aufgrund ihrer Klassenzugehörigkeit oder ihrer Herkunft soziale und finanzielle Marginalisierungen erfahren, überproportional von Umweltschäden in ihrer Existenz bedroht, obwohl sie gleichzeitig am wenigsten zur Erderwärmung beitragen (IPCC 2022, 49; Acharya et al. 2023, xiii; Oxfam International 2023, 8). Die Diagnose der Apokalypseblindheit bzw. der Apathie muss daher aus intersektionaler Perspektive befragt werden, wenn sie systemische Ungleichheiten nicht verdecken und damit fortschreiben will.⁶ D. h. sie müsste berücksichtigen, dass insbesondere in Bezug auf den Klimawandel Verantwortlichkeit und Betroffenheit bzw. Vulnerabilität geographisch sowie entlang der interdependenten Achsen von Klasse, Geschlecht, Rassifizierung, Alter etc. nicht gleich verteilt sind. Das betrifft auch die Analyse der Ursachen ›unserer‹ Gleichgültigkeit gegenüber der drohenden Auslöschung der menschlichen Spezies, anderer Lebewesen oder Umwelten. So ließe sich mit Bezug auf den Klimawandel etwa argumentieren, dass es hier für unterschiedliche Akteur*innen schlichtweg unterschiedlich viel – und unterschiedliches – zu gewinnen und zu verlieren gibt, weshalb die Gründe für ihr Engagement oder ihre Passivität angesichts der Krise vielfältig ausfallen und sich deshalb auch kein allgemein wirksames ›Heilmittel‹ gegen die Apathie verschreiben lässt.

Folgen wir trotz dieser Einschränkung Anders in seiner Diagnose, so erscheint die ›prophylaktische‹ apokalyptische Rede, wie ich sie eingangs skizziert habe, genau die Funktion der von Anders empfohlenen ›moralischen Streckübungen‹ zu erfüllen. Wie bereits angedeutet reflektiert Anders zu Beginn seines Textes die Bedeutung des ›Stils‹ einer philosophischen Auseinandersetzung mit dem drohenden ›Ende der (menschlichen) Welt‹. Dabei unterstreicht er die Wichtigkeit des »angemessenen Tons«, um »vernehmbar zu sein« (Anders 1956, 231). Wird das Problem im Alltag und im öffentlichen Diskurs allzu oft bagatellisiert und verschleiert, so scheint es gerade die Aufgabe ›klarsichtiger‹ Akteur*innen und insbesondere der Wissenschaften zu sein, einen Tonfall anzuschlagen, der einerseits zugänglich ist, andererseits den Ernst der Lage zu verstehen gibt und

5 Anders erkennt zwar das Problem eines Postulats der »Menschheit im Allgemeinen«, wenn er etwa den Ausdruck eines »kollektiven Selbstmordes« im Kontext der atomaren Bedrohung kritisiert, der ein einheitliches Entscheidungssubjekt suggeriert (248 (vgl. dazu auch Blanchot 2023, 23)). Allerdings betont er wie bereits angedeutet auch, dass sich gerade durch die Verkomplizierung der Organisationsprozesse in Bezug auf nukleare Kriegsführung die Trennlinie zwischen den Verantwortlichen und den Todgeweihten immer schwerer identifizieren lässt (Anders 1956, 248).

6 Siehe zur Relevanz intersektionaler Perspektiven auch den Beitrag *Argumentationsstrategien in Katastrophenmythen: Verantwortung und Verantwortungsbewusstsein im Gilgamesch-Epos und in Georg Wickrams Metamorphosen-Bearbeitung* von Silvie Lang und Vanessa-Nadine Sternath.

die Vorstellungskraft in Bezug auf die drohende Katastrophe anregt. Auch hier zeigt sich die apokalyptische Rhetorik also in ihrer traditionellen Funktion eines ›Wake-Up-Calls‹, insofern sie, so Anders, der »eschatologischen Windstille« (268) der Apathie entgegenwirkt und uns, gleichsam in ihrer »Überbietung der eschatologischen Eloquenz« (Derrida 2001, 47), wie Derrida ironisierend formuliert, »das Fürchten lehrt« (2021 [1984], 45). Um andere zu erreichen, muss also auch in den Wissenschaften »die Rede so scharf wie möglich zugespitzt«, sogar »übertrieben« werden, wie Anders behauptet (1956, 229–230). Eine Empfehlung, die die politisch-ethische Frage einer verantwortungsvollen Wissenschaftskommunikation zwischen Popularisierung und fachlicher Exaktheit, des ›Stils‹ in den Wissenschaften und ihrer Schnittstellen zu anderen Disziplinen, etwa der Kunst oder der Politik, aufwirft.⁷

Während Anders in diesen Anfangsbemerkungen also v. a. auf die Bedeutung des ›Tons‹ und der Rhetorik hinweist, wird in späterer Folge durch den Begriff der Apokalypseblindheit offenbar nicht mehr vornehmlich das Ohr, sondern der Sehsinn angesprochen. Somit zeigt sich neben der Bedeutung des apokalyptischen Tons und der apokalyptischen Rede in den Wissenschaften auch die Relevanz eines anderen Mediums der Apokalypsik, nämlich des apokalyptischen Bildes. Insbesondere mit den Klischees der apokalyptischen Darstellung im ›Katastrophen-Film‹ sind wir bestens vertraut:

We may, if we are lucky, be treated to a panorama of melting tanks, flying bodies, crashing walls, awesome craters and fissures in the earth, plummeting spacecraft, colorful deadly rays; and to a symphony of screams, weird electronic signals, the noisiest military hardware going, and the leaden tones of the laconic denizens of alien planets and their subjugated earthlings. (Sontag 2007, 42)

Das apokalyptische Bild im Film, so Susan Sontag in ihrer Analyse des Genres des ›Disaster-Movies‹, liefert eine unmittelbare Repräsentation des Außergewöhnlichen, des eigentlich Unvorstellbaren, ohne auf die Übersetzung der apokalyptischen Rede in unsere Vorstellung angewiesen zu sein (41). Es ermöglicht uns daher die phantasmatische Erfahrung des eigenen Todes, »the fantasy of living through one's own death and more, the death of cities, the destruction of humanity itself« (41). D. h. im apokalyptischen Bild sehen wir uns, »als ob wir schon tot wären« (Derrida 2000, 16), worin auch für Derrida das zentrale Merkmal der apokalyptischen Perspektive besteht (vgl. z. B. Derrida 2011, 157).

Dennoch widerspricht Sontag entschieden der These, dass das apokalyptische Bild uns in unserer Apathie angesichts des eigentlich Udenkbaren aufrütteln könnte. Vielmehr stellt der Katastrophen-Film für sie sogar das Paradigma einer »unangemessenen Antwort« (Sontag 2007, 47) auf die sehr realen Katastrophen der Gegenwart dar, indem er das, was eigentlich unerträglich ist, normalisiert und uns dadurch daran gewöhnt,

7 Siehe zur Wissenschaftskommunikation zwischen diesen beiden Polen auch die Beiträge »Fact is that we know and do nothing« – Gattungstransformativische Perspektiven auf die Ver- und Entwissenschaftlichung von Wissenschaftskommunikation angesichts der Klimakatastrophe« von Felix Böhm und »Da geht es um alles oder nichts« – Inszenierung von ›Wissenschaft: als Autorität in der Klimawandeldebatte auf YouTube‹ von Sarah Engelhard und Hanna Poloschek in diesem Band.

unseren Sehsinn und unser empathisches Empfinden also eher abstumpft als sensibilisiert. Auch hier stellt sich eine Über-Sichtbarkeit ein, eine Offenbarung, die uns gerade erlaubt, nichts zu sehen und zum Tagesgeschäft überzugehen.

Obwohl das apokalyptische Bild, ebenso wie die apokalyptische Rede, der drohenden Gefahr also unbeeindruckt ins Auge zu blicken scheint bzw. diese sogar teilweise fetischisiert, so haben beide tatsächlich häufig eine ›konservierende‹ Wirkung, dienen also eher dem Erhalt und der Affirmation des Status Quo, statt eine Veränderung zu bewirken (Düttmann und Quent 2023, 13). Die Apokalyptik »makes us focus on preserving what is there, and what we have, but excludes any real alternative« (2023, 22), wie Zupančič diese konservative Tendenz der apokalyptischen Perspektive zusammenfasst. Eine ähnliche Kritik aus dem Umfeld der Dekonstruktion findet sich auch bei Marija Grech, für die sich der Konservatismus der Apokalyptik vor allem aus der ihr inhärenten Perspektive einer »future-retro-vision« (2022, 127) ergibt. Die Gegenwart präsentiert sich in dieser als »haunted by the future memory of itself as past« (3), wie Grech formuliert. Häufig vollzieht sich diese Heimsuchung durch die narrative Figur der »zukünftigen Archäolog*innen« – z. B. der Held*innen, vielleicht sogar der Zeitreisenden, die durch die verlassenen Ruinen der menschlichen Existenz streifen und deren Spuren »protokollieren« (36).⁸ Doch das apokalyptische Bild, so Grech, verbirgt dabei, dass es eines Tages gerade nichts mehr zu sehen gibt (1).⁹ Vielmehr transportiert es die Vorstellung einer ununterbrochenen zeitlichen Kontinuität, insofern es eine fortdauernde Repräsentation des Menschen, die durch die Zeit hindurch intakt und erinnerbar bleibt, verspricht. Dabei sieht Grech (2022, 36) ebenso wie Düttmann und Quent (2023, 10) diese Perspektive der *future-retro-vision* v. a. in gegenwärtigen Diskursen zum Anthropozän, insbesondere bei Bruno Latour, aber auch bei Autor*innen wie Alan Weisman (2007) oder Jean-Pierre Dupuy (2023) am Werk. So basiert etwa der Begriff des Anthropozäns auf der Annahme, dass die Spuren menschlicher Existenz in den Erdschichten dauerhaft ›lesbar‹ bleiben (Grech 2022, 36).

Wie Quent betont, ist die Kritik, dass der Alarmismus der Apokalyptik wirkungslos bleibt, freilich nicht neu (2023, 9). Grechs Zugang eröffnet allerdings eine differenzierte Sichtweise auf das Verhältnis von Apokalyptik und Apathie, insofern sie verständlich macht, wie die Apokalyptik eine Art ›Freeze Frame‹ der Gegenwart etabliert, in dem die Akteur*innen in ihren Lebensweisen und Überzeugungen konserviert und paralysiert erscheinen. Die Zeitlichkeit der Apokalypse scheint hier eine Art fortgesetzte stillgelegte Gegenwart. Tatsächlich zeigt sich diese konservierende Wirkung der Apokalyptik für Grech insbesondere in Projekten wie dem *Frozen Zoo* oder dem *Global Seed Vault*, in denen die Gegenwart buchstäblich ›vereist‹ wird, um ihr Fortbestehen zu sichern (2022, 46). Die konservative apokalyptische Perspektive der *future-retro-vision*, so macht Grech deutlich,

8 Siehe zur zeitlichen Dimension des Erzählens von Zukunft auch den Beitrag »Stories of Futures, Stories of Selves: Apocalyptic Expectations and Narrative Agency« von Mareike Zobel in diesem Band.

9 Für Grech (12), ebenso wie für Danowski und Viveiros de Castro (2017, 31–35) trifft dies auch auf Autor*innen wie Alan Weisman, Quentin Meillassoux und Ray Brassier zu, die sich gerade einem solchen Denken der ›Welt ohne uns‹ verschrieben haben.

impliziert also stets das Versprechen eines mehr oder weniger ›unbeschadeten‹ Weiterlebens (»survival unscathed« (12)) und damit einer quasi ›ungebrochenen‹ zeitlichen Kontinuität. Aufgrund dieses Konservatismus, so ihr Argument, tendiert die apokalyptische Rede außerdem dazu, sich auf menschliches Überleben zu fokussieren – auf die Bewahrung eines Status Quo, der auch die Perpetuierung von Machtrelationen und einer spezifischen westlichen Auslegung menschlichen Zusammenlebens miteinschließt (127 (vgl. dazu auch Chaudhury und Mitchell 2020, 310)). So versprechen die *Frozen Zoos* nicht nur ein Weiterbestehen des Lebens ›wie wir es kennen‹, sondern setzen – wie Derrida in *Archive Fever* (1995) argumentiert – durch ihre Archivierungssysteme auch bestimmte Weisen der Kategorisierung von Leben fort, z. B. indem sie die Abhängigkeit einzelner konservierter Lebensformen von ihrer Umwelt ignorieren (Grech 2022, 48).

5 Die Perspektive des Überlebens

Grechs Kritik macht somit nicht nur die konservative Tendenz des apokalyptischen Tons sichtbar, sondern auch, dass dieser immer ein spezifisches Verständnis davon transportiert, was es heißt, »zu überleben« (Aigner und Jägle 2024).

Diese Perspektive des Überlebens lässt sich generalisieren, insofern sich die Grenze und ihre Überschreitung stets gegenseitig bedingen (Foucault 2014, 325). D. h. jedes Nachdenken über ein ›Ende‹ impliziert, wenn schon nicht einen Bezug zu, dann doch zumindest die Frage nach dem räumlichen ›Jenseits‹ oder dem zeitlichen ›Danach‹ dieser vermeintlich äußersten Grenze. Die paradigmatische Figur einer solchen ›letzten‹ Grenze ist für Derrida aber der Tod (1998, 20).

Wenn also jedes Denken des ›Endes‹ die Frage seiner möglichen Transgression provoziert, so gilt das offenbar insbesondere, wenn vom ›Ende der Welt‹ die Rede ist – ob damit nun der Tod des Individuums intendiert ist, der ›jedes Mal‹ das Ende eines unwiederbringlichen Zuganges zur Welt bedeutet; die Auslöschung der Menschheit als ›Ganzes‹; die Zerstörung der Erde oder gar das Ende des Universums selbst, wie es etwa das Szenario eines ›Big Freeze‹ oder eines spontanen Vakuumzerfalls vorsieht. Mit Hinblick auf die apokalyptischen Szenarien des Klimawandels oder der atomaren Bedrohung betrifft die Frage des ›danach‹ dabei offenbar das Überleben einer spezifisch ›menschlichen Welt‹, das im Kontext gesellschaftspolitischer und theoretischer Diskurse zumeist (nicht immer!) als wünschenswertes Ziel angesehen wird. Wie bereits mit Hinblick auf die Einschränkungen der anders'schen Analyse der Apokalypseblindheit deutlich wurde, ist dieser ›egalitäre Charakter‹ der Apokalypse aber äußerst fraglich. So zeigen z. B. die Interventionen der Pazifikstaaten im Rahmen der COP28 oder auch die Zerstörung der Lebensgrundlage der Pueblos auf dem späteren Gebiet der Forschungseinrichtung Los Alamos, dass innerhalb eines vermeintlichen ›Allgemeinbegriffs‹ der Menschheit – wie er sich, so die Hoffnung, doch angesichts einer globalen Katastrophe etablieren müsste (Sontag 2007, 45; Blanchot 2024, 24) – faktisch immer schon Zäsuren vorgenommen werden. Die Apokalyptik führt so tendenziell einen ›Opfer-Diskurs‹ ein, der, wie Derrida in *Den Tod geben* (2008, 100) mit Bezug auf die biblische Erzählung Abrahams und Isaaks argumentiert, durch sein religiöses Erbe hindurch letztlich immer auf ein ökonomisches Kalkül verwiesen bleibt. Dies zeigt sich für ihn auch darin, dass sich die apokalyptische

Rede stets als geheimnisvoll und damit als nur einem »Kreis von Auserwählten« zugänglich inszeniert (Derrida 2001, 25–30), wodurch sie aber immer auch die Frage aufwirft, wer oder was zu diesem auserwählten Kreis der Wissenden oder Geretteten gehören soll und wer oder was geopfert werden kann.¹⁰

Die Frage danach, welches »Subjekt« des Überlebens der apokalyptische Diskurs jeweils intendiert, fordert also, ebenso wie die Analyse seiner »Interessen und Kalküle« (Derrida 2001, 51), immer wieder aufs Neue unsere Aufmerksamkeit ein. Eine solcherart dekonstruktive Befragung, die sich für die impliziten Voraussetzungen und Funktionsweisen der Apokalyptik interessiert, müsste sich dabei auch auf den Begriff des Überlebens richten, der der apokalyptischen Rede als Perspektive immer eingeschrieben ist: Was genau meinen wir, wenn wir vom Prozess des Überlebens sprechen – oder handelt es sich um ein Ereignis? Geben wir uns, wenn es um ein spezifisch »menschliches« Überleben geht z. B. damit zufrieden, dass die Spuren unserer Existenz in den geologischen Schichten der Erde eingeschrieben sind? Oder würde dieses Überleben noch anderes und andere umfassen?

Eine begriffsontologische Annäherung an das »Überleben« ließe sich dabei zunächst über das Problem der »Zeit« des Überlebens vollziehen. Denn die Perspektive des Überlebens führt einen spezifischen Bezug zur Zukunft in die Apokalyptik ein – und etabliert damit immer ein Verständnis von Zeitlichkeit. Das bedeutet jedoch noch nicht, dass dieser Zukunftshorizont, der sich so in der Apokalyptik öffnet, den »Freeze-Frame« der konservativen apokalyptischen Rede oder den »Fortschrittsglauben«, der laut Anders unsere Apokalypseblindheit bedingt, bereits überwinden würde.

Denn obwohl die Apokalyptik als Diskurs des »Endes« immer auch ein Denken des Überlebens miteinschließt, wird dieses zumeist nicht thematisch. So spricht z. B. Anna Tsing in *The Mushroom at the End of the World* von einem »collaborative survival« (2015, 2), ohne dabei den Begriff des Überlebens explizit z. B. in seiner Zeitlichkeit herauszuarbeiten. Vielmehr scheint sich Tsing darauf zu verlassen, dass ihre Leser*innen »immer schon wissen«, was es heißt, »zu überleben«, wodurch der Begriff auf seine alltagsprachliche Bedeutung beschränkt bleibt.

In dieser bezeichnet das »Überleben« häufig eine deprivierte Form des Lebens, gleichsam an der äußersten Grenze zum Tod (»merely surviving«, vgl. dazu auch Agambens Begriff des »Muselmanns« als Paradebeispiel einer solchen komatösen, apathischen Existenz (2016, 194)). Das Überleben meint also ein in höchstem Maße bedrohtes Weiterleben angesichts widriger Umstände (z. B. im Kontext einer globalen Pandemie): »en général quand on entend »survie« on entend »sursis«, ça continue à vivre au-delà de...«¹¹ (1977b,

10 Siehe zur biblischen Konzeption der Apokalypse auch den Beitrag »Weltuntergangshoffnung! Zur Idee der herbeigesehnten Apokalypse im deutschsprachigen Mittelalter« von Michael Mecklenburg in diesem Band.

11 »Wenn man vom »Überleben« spricht, so meint man im Allgemeinen einen »Aufschub«, ein »etwas lebt weiter, jenseits von...« (Meine Übersetzung). »L'au-delà« bezeichnet auch das »Jenseits«, in dem sich das Leben, etwa nach Überzeugung der abrahamitischen Religionen, in gewisser Weise »fortsetzt«. Das Versprechen eines Weiterlebens nach dem Tod ließe sich dabei auch als konsequente Weiterführung eines Alltagsverständnisses des Überlebens als kontinuierliches »Bleiben« interpretieren (vgl. dazu auch Freeman 2010, x). Der Gedanke eines »unverletzlichen« Lebens, das, erlöst, sogar vom Tod gleichsam »unberührt« bleibt und »gerettet«

10), wie Derrida dieses Alltagssprachliche Verständnis des Überlebens zusammenfasst. Dieses impliziert die Vorstellung einer gewissen Kontinuität, basiert also auf der Annahme, dass das Leben ›trotz‹ der schrecklichen Ereignisse, vielleicht sogar dem Tode zum Trotz, mehr oder weniger ›weitergeht wie bisher‹, und somit mit sich selbst ›identisch‹ bleibt.

Der Begriff des Überlebens bezeichnet demnach gerade keinen radikalen Einschnitt in die Linearität der Zeit oder einen Bruch mit einem traditionell-linearen Zeitverständnis. Vielmehr zeigt er an, dass etwas über einen solchen Umbruch hinweg ›gerettet‹ werden kann; dass etwas, trotz heftiger Erschütterungen in seinen ›wesentlichen‹ Merkmalen erhalten, wiedererkennbar bleibt (wobei sich erneut die Frage stellt, worin dieses Wesentliche besteht, worauf oder auf wen ›verzichtet‹ werden kann, damit sich noch von einem Überleben sprechen lässt). Die Vorstellung einer linearen Zeitlichkeit, wie sie Anders als mit-verantwortlich für die Apokalypsen-Apathie herausstellt, wird durch die Perspektive des Überlebens also offenbar nicht nachhaltig erschüttert, sondern erfährt durch sie erneut eine Bestätigung.

Zusammenfassend lässt sich daher sagen, dass sich der Alarmismus des apokalyptischen Tons – den Anders selbst zu Beginn seines Textes empfiehlt – weder für die von ihm empfohlenen ›moralischen Streckübungen‹, noch für solche in der Zeit eignet. Wie sichtbar wurde, tendiert die Apokalyptik dazu, den Fokus auf die Bewahrung eines Status Quo zu verlegen und Veränderung auf politischer oder individueller Ebene gerade zu verhindern, statt unsere Vorstellungskraft in Bezug auf das ›Ende der Welt‹ zu entwickeln. Zwar transportiert die apokalyptische Rede immer auch die Frage nach einem ›Danach‹ und damit eine Perspektive des Überlebens bzw. einen Bezug zur Zukunft, in dem sich die Möglichkeit eines ›neuen Verständnisses‹ der Zeitlichkeit eröffnet. Durch diese Ausrichtung auf die Zukunft, die nicht zwingend eine utopische sein muss, ließe sich die durch den apokalyptischen Ton produzierte ›Starre‹ möglicherweise lockern. Doch insofern die Perspektive des Überlebens im apokalyptischen Diskurs zumeist nicht explizit wird und damit auf ein Alltagssprachliches Verständnis zurückfällt, bestätigt diese erneut ein traditionelles lineares Zeitverständnis. Dieses entspricht dem Fortschrittsglauben der Moderne, wie ihn Anders thematisiert und der für ihn gerade der Apokalypsen-Apathie zuarbeitet. In Bezug auf das apokalyptische Szenario des Klimawandels würde das bedeuten, dass die apokalyptische Rede dadurch, dass sie verhindern möchte, was sie vorhersagt, gerade das Fortschreiten der Katastrophe beschleunigt, insofern sie die Apathie in doppelter Hinsicht begünstigt, nämlich durch ihren Fokus auf den Erhalt des Status Quo und die von ihr transportierte lineare Vorstellung der Zeit als *straight time*.

Wie ich im folgenden Abschnitt argumentieren möchte, bietet sich die Perspektive des Überlebens dennoch als eine komplementäre Strategie zur apokalyptischen Rede an, die ›innerhalb‹ dieser ein neues Verhältnis zur Zeitlichkeit etablieren kann. Dazu möchte ich zwei Konzeptionen des Überlebens skizzieren, die sich im Werk Derridas finden und die in Bezug auf das Problem der allgemeinen Gleichgültigkeit angesichts der Katastrophe besonders interessant erscheinen, insofern sie, entgegen einer linearen Vorstellung der Zeit, einen ›verrückten‹ Bezug zur Zeit im Sinne Anders' etablieren. Dabei lege

wird, bildet für Derrida den Kern eines jeden religiösen Denkens, das sich auch in vorgeblich säkularisierten Diskursen fortsetzt (Hägglund 2018, 8).

ich den Fokus auf jene Momente beider Konzeptionen, die es erlauben, deren Potenzial mit Hinblick auf ein erweitertes Verständnis der Apokalypsen-Apathie zu entfalten oder sogar, wenn schon keine Überwindung, dann zumindest eine ›Lockerung‹ derselben zu bewirken.

6.1 Überleben als Intervall/Gewebe

In seinem sogenannten ›Letzten Interview‹, nur wenige Monate vor seinem Tod, gesteht Derrida sein kontinuierliches Interesse für das Thema des Überlebens, das ihn, wie er formuliert, »schon immer, in jedem Moment meines Lebens ganz konkret und unermüdlich heimgesucht hat« (2017, 32, Herv. im Orig.). Für Leser*innen seiner Texte mag dieses späte Bekenntnis überraschend gewesen sein. So wurde Derridas Werk durch seinen frühen Fokus auf den Begriff der Schrift häufig als eine Art ›Textwissenschaft‹ oder eine spezifische Leseweise des philosophisch-literarischen Kanons wahrgenommen und daher in den Literaturwissenschaften oder der Sprachphilosophie verortet, während der Begriff des Überlebens eher auf eine materialistisch-existenzielle Ebene seines Werkes verweist.

Eine wichtige Spur eines solchen Denkens des Überlebens findet sich etwa in *Demeure* (orig. 1998). Derrida rezipiert darin Blanchots Text *L'Instant de ma mort* (orig. 1994), der gemeinhin als eine autobiographische Schrift gelesen wird. Blanchot schreibt darin, fünfzig Jahre nach dem traumatischen Ereignis, von seiner Beinahe-Hinrichtung durch ein Nazi-Erschießungskommando im Jahr 1944. Tatsächlich entgeht *L'Instant* jedoch einer einfachen ›Genrezuordnung‹, wie Derrida betont. So beginnt Blanchots vermeintliches ›Zeugnis‹ mit den Worten: »Ich erinnere mich an einen jungen Mann« (Blanchot 2003, 33). Für Derrida führt der Text auf diese Weise von Anfang an eine Teilung ein: offenbar ist der Name des Autors, der auf dem Buchumschlag zu lesen ist (Maurice Blanchot) nicht identisch mit dem Zeugen, der von den Geschehnissen berichtet und jenem jungen Mann, auf den schließlich die Gewehre der Soldaten zielen. Die Erzählung selbst kann diese Teilung nicht überbrücken, die Wunde nicht vernähen. So markiert das traumatische Ereignis offenbar einen unüberwindlichen Bruch in der vorgeblich linearen Biografie des Individuums und damit auch in der linearen Zeitvorstellung.

Zwar präsentiert sich *L'Instant* äußerlich als ein geordneter, prägnanter Zeugenbericht. Wie Derridas Lektüre offen legt, wird die Glaubhaftigkeit des Zeugen auf textueller Ebene allerdings durch zahlreiche Ellipsen, Ungereimtheiten im chronologischen Ablauf der Ereignisse, häufige Verwechslungen von scheinbar objektiven Daten und Zweifel in Bezug auf die Dauer (»wie viel Zeit war in Wirklichkeit verstrichen?« Blanchot 2003, 36) untergraben. So gelingt es dem Zeugen z. B. nicht, den Augenblick des Todes des ›jungen Mannes‹ exakt zu bestimmen (34–35). Datumsangaben – etwa die Datierung des Ereignisses selbst oder die Aufschrift auf dem Haus, dessen herrschaftliche Fassade dem Verurteilten das Leben rettet – erweisen sich bei näherer Recherche als fehlerhaft (Derrida 2003, 58 und 133). Nach der abgebrochenen Hinrichtung wird eine »Rückkehr« zur Wirklichkeit behauptet, die sich kurz danach aber wiederholt und so elliptisch in den »Traum«, in die aus den Fugen geratene Zeit des Überlebens, zurückführt (Blanchot 2003, 35–36). Offenbar gibt es also keine Möglichkeit der ›Heimkehr‹ zu dem Ich ›vor‹ der traumatischen Berührung. Der Überlebende spricht stets mit »anderen Stimmen«

(Blanchot 2005, 33), es handelt sich um eine »gänzlich neue Person« (Malabou 2007, 15), nicht nur um ein zersplittertes Ich (*identité clivée*, Derrida 1977a, 28), das sich vielleicht noch zusammenfügen ließe.

Der Überlebende ist demnach »durch den Tod hindurchgegangen« und erwartet, als Toter, den Tod: »[L]a survie toujours en attente de la fin«¹², wie Blanchot (1980, o. S.) diesen Modus des Überlebens in einem Brief an Derrida beschreibt. Das Überleben lässt sich in diesem Sinne als ein Intervall »zwischen zwei Toden« charakterisieren – eine Definition, die vor dem Hintergrund einer linearen Zeitkonzeption kontraintuitiv, wenn nicht sogar sinnlos erscheinen muss. Dennoch begegnen wir ihr häufig, insbesondere in der Überlebensliteratur nach dem Zweiten Weltkrieg. So schreibt etwa auch Jorge Semprún als Überlebender von Buchenwald:

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. (Semprún 1995, 110)

Semprún sieht sich selbst als einen »Wiedergänger« (110), seine Existenz hat etwas Gespenstisches, wobei sich die Zeit der Gespenster gerade dadurch auszeichnet, dass die strikte Grenzziehung zwischen Vergangenen, Gegenwart und Zukunft keinen Sinn mehr ergibt, worin sich die »verrückt gewordene« Chronologie des Überlebens anzeigt. Anders als in der phantasmatischen Zeit der Apokalyptik lässt sich hier mit Bezug auf die Erfahrung des Todes offenbar aber auch kein »als ob« einfügen: »Gestorben, das bist du bereits«, hält Blanchot (2005, 85) apodiktisch fest – eine Formulierung, in der für Derrida »die« Definition des Desasters besteht (2003, 56). Tatsächlich ließe sich die Zeitlichkeit, die das Intervall des Überlebens beherrscht, mit Blanchot auch als »desaströs« fassen. Das »Desaster«, so stellt er in *L'écriture du desastre* fest, »trifft uns nie«, denn sobald es uns berührt, touchiert, sind wir schon unwiederbringlich jemand anderes geworden (Blanchot 2005, 55). Es fordert daher eine »Diskontinuität, die der Kontinuität nichts mehr schuldet« (98), eine Zeitlichkeit, die sich mit der Vorstellung einer *straight time* nicht mehr in Übereinstimmung bringen lässt.

Das Desaster zu überleben, bedeutet demnach, »anders« zu überleben, (fast) ohne Anknüpfungspunkt zu einem »davor«, weshalb sich auch von einer »Apokalypse ohne Apokalypse« sprechen ließe: der lineare Strom der Zeit ist unterbrochen, das »Ich« spurlos ausgelöscht und dennoch geht »ein« Leben, scheinbar namenlos und anonym, weiter. Dabei beschreibt Blanchot die Zeit, die das Desaster einläutet, als bestimmt durch eine sonderbare »Ruhe«. Die Überlebenden empfinden eine tiefe »Leichtigkeit« und Unbesiegbarkeit (Blanchot 2003, 35); sie befinden sich sogar in einem endlichen Zustand der Unsterblichkeit aufgrund der Gewissheit, dass ihnen, als Tote, nichts mehr geschehen kann. Dies bezeugt auch Semprún (1995, 110), der erst durch den Tod Primo Levis plötzlich wieder in den Zustand eines Sterblichen versetzt wird.

12 »Ein Überleben, das immer auf das Ende wartet« (meine Übersetzung).

Einerseits führt diese Konzeption des Überlebens als Intervall zwischen zwei Toden also ein neues Verständnis der Zeitlichkeit als Diskontinuität ein, das zwar mit der durch den Fortschrittsglauben etablierten ›Zeit-Attitüde‹ bricht, allerdings auch keinen radikalen Abbruch oder eine völlige Auslöschung des Lebens impliziert. Allerdings stellt sich in dieser Zeit des Überlebens offenbar erneut eine gewisse Gleichgültigkeit oder Apathie ein, wie sie ausschließlich den Unsterblichen zukommt. Nur die Sterblichen sorgen sich um ihr Überleben, während das Desaster jedes ›Wollen‹ auslöscht (Blanchot 2005, 11). Die Überlebenden, für kurze Zeit unsterblich geworden, stehen der Tatsache ihres eigenen Überlebens und dem der anderen offenbar bisweilen gleichgültig gegenüber.

6.2 Ursprüngliche Trauer

Derrida umschreibt die Zeitlichkeit des Überlebens zwischen zwei Toden auch mit dem Begriff der *démourance*, der gleichermaßen auf den Tod (*mourir*) wie auf das ›Bleiben‹, ein Verharren in der Zeit und eine Dauer (*demeurer, à demeure*), aber auch auf das ›Warten‹ verweist d. h. auf den Tod, der auf den Tod wartet (Derrida 2003, 113). Zumeist gestaltet sich die verrückte, sich ungehörig ausdehnende Zeit des Wartens dabei als das Erwarten einer*s anderen, wobei die Identität der Ankommenden und der Gastgeber*innen immer bereits feststehen würde (Derrida 1998, 108). Geht es nun darum, unseren eigenen Tod zu erwarten, so meint dies im Kontext der abendländischen Philosophietradition daher zumeist, sich auf den Tod ›gefasst‹ zu machen, uns in ein antizipatives Verhältnis zu ihm zu setzen, sich mit ihm soweit als möglich »vertraut« machen und ihm damit gewissermaßen seinen »Stachel« zu nehmen, wie Derrida mit Bezug auf Sokrates und Seneca zeigt (2008, 14).

Allerdings beschränkt sich der Prozess des Wartens keineswegs darauf, einen ›anderen‹ oder auch ›sich selbst‹ zu erwarten, wie das reflexive Verb *s'attendre* suggerieren könnte. So besteht ein weiterer Modus des Wartens darin, ›gegenseitig aufeinander zu warten‹, insbesondere: auf den Tod bzw. das Überleben der*des anderen zu warten (Derrida 1998, 108). Hierin zeigt sich ein weiterer Aspekt unseres Alltagsbegriffes des Überlebens, der auch ein Verhältnis zum Ausdruck bringen kann, nämlich, dass etwas ›länger‹ als ein anderes lebt bzw. bleibt.

Derrida fasst diesen Modus des gegenseitigen Wartens auch im »Gesetz der Freundschaft« zusammen, wie er es z. B. in seiner Fest- bzw. Abschiedsrede an Hans-Georg Gadamer formuliert: »Von zwei Freunden wird der eine den anderen sterben sehen« (Derrida 2014, 13). Die Zeit dieses Wartens führt einen Anachronismus ein, in dem die Ordnung der Zeit völlig aus den Fugen gerät:

Das wechselseitige Auf-sich-warten [...] denn der eine und der andere kommen dort, bei diesem Treffpunkt, niemals zusammen an [...] wer dort, an dieser Grenze, auf den anderen wartet, ist nicht derjenige, der dort als erster ankommt oder diejenige, die sich als erste dorthin begibt. Um den anderen dort am Treffpunkt zu erwarten, muß man im Gegenteil verspätet ankommen und nicht früher. (Derrida 1998, 109)

In *Aporien* schlägt Derrida für das Verhältnis, das wir auf diese Weise zum anderen einnehmen, auch den Begriff einer »ursprünglichen Trauer« vor (1998, 68–69). »Ursprünglich« ist diese, weil sie vom Anfang an und nicht erst beim konkreten Eintritt des Todes der Freund*innen unsere Beziehung zu anderen strukturiert.¹³ Wie sich dieses Verhältnis der Trauer auf die Existenz des einzelnen auswirkt, macht Derrida anhand von William Shakespeares Stück *Hamlet* anschaulich. In diesem betrauert Hamlet seinen Vater, den verstorbenen König, der am Beginn des Stückes als Gespenst (wieder)erscheint, um dem Sohn geheime Informationen zu den Umständen seines Todes zu überbringen.¹⁴

Wie Derrida deutlich macht, etabliert Hamlets Trauer dabei eine Zeitlichkeit, die, ebenso wie die Zeit des Überlebens in *L'Instant*, mit der chronologischen Zeitabfolge der *clock time* bricht. So zeigt sich in Shakespeares Stück diese »Verrücktheit« der Trauer etwa darin an, dass sich die Zeit unkontrolliert ausdehnt bzw. einschrumpft, sodass sich – analog zu *L'Instant* – der Todeszeitpunkt des Vaters für Hamlet nicht mehr eindeutig identifizieren lässt (Derrida 1996, 18). Die Zeit der Trauer offenbart dabei aber gerade die grundlegende »Maßlosigkeit« unserer normativ getakteten Zeit (Halberstam 2005, 8; Derrida 1996, 18), wie auch Isabell Lorey mit Bezug auf Derridas Shakespeare-Lektüre bemerkt:

Diese Zeit ist nicht erst aus den Fugen geraten, nachdem sie verfügt und in Ordnung war. Es ist eine Zeit, die nie in Ordnung war, eine Zeit, die noch nicht und nicht wieder glatt, gerade und normal geworden ist. (Lorey 2021, 307)

»We are all mad here«, scheint das Motto der Zeit der Trauer zu lauten, und, so der entscheidende derrida'sche Zusatz: »We always have been!« Denn erst vor dem Hintergrund

13 Der »Ursprung« stellt in dieser Formulierung keinen eindeutig zu bestimmenden »Fixpunkt« mehr dar, sondern bezeichnet eine Vergangenheit, die selbst nie Gegenwart war, worin sich jene Struktur der Schrift bzw. der Zeit anzeigt, die Derrida bekanntlich als *différance* bezeichnet. Der Begriff der *différance* besagt für Derrida zunächst, dass eine absolute Selbstpräsenz des (phonetischen oder graphischen) Zeichens oder des zeitlichen Augenblicks nicht möglich ist (2015, 84 und 93). Um überhaupt als solches zu funktionieren, muss sich ein Zeichen nämlich immer bereits auf ein anderes beziehen – d.h. sich von anderen Zeichen in der Schrift oder der gesprochenen Sprache »differenzieren« (1988, 36), aber sich z. B. auch zu einer ganzen sprachlichen Tradition verhalten. Dadurch, dass sich das Zeichen auf diese Weise nur durch seinen Bezug zu anderen konstituiert, sich ihnen immer schon öffnet, ist es nie völlig »bei sich«, vielmehr immer schon durchkreuzt, heimgesucht, bewohnt von den Spuren der anderen, innerhalb eines »Gewebes von Differenzen« (38), das sich nicht auf einen einfachen Ursprung zurückführen lässt. Der Bezug zum anderen bedeutet daher gleichermaßen Bedingung seiner Existenz, als auch die Unmöglichkeit seiner Identität. Dass es sich nun bei der *différance* nicht nur um die Struktur der Schrift, sondern auch der Zeit handelt, zeigt Derrida in seiner frühen Husserl-Rezeption. Denn um überhaupt einen »Ablauf der Zeit« denkbar zu machen, muss sich das »aktuelle Jetzt«, das Husserl als »unverwundbares Zentrum« der Erfahrung setzt, immer bereits die Erinnerung an den vorhergegangenen Moment als Spur bewahren und sich einer völlig unbekannten Zukunft öffnen (1988, 39; 2015, 90 und 14–15; Hägglund 2008, 66–67), wodurch die Vorstellung einer linear verlaufenden *clock time* als Abfolge von »Jetzt-Momenten« kollabiert.

14 Siehe zur Rolle von Trauer und dem Betrauerbaren auch den Beitrag »Von der Apathie der Vernunft zur Klimakatastrophe« von Alexandra Colligs in diesem Band.

dieser *queer time* lässt sich der Wunsch verstehen, die Zeit der Trauer zu begrenzen – »put a term to his grief [...] to comprehend it between two dates« (Derrida 1996, 21, Herv. im Orig.), wie es Hamlets Stiefvater im Stück versucht. D. h. erst innerhalb der Zeit der Trauer, in der wir Umgang mit Gespenstern pflegen, stellt sich die Frage der Politik der Trauer, der Traueritten, der Trennung zwischen Lebenden und Toten (Derrida 1996, 19) – und, so ließe sich ergänzen, daher auch der ›Ordnung‹ der Zeit gemäß einer ›Chrono-normativität‹ moderner Arbeits- und Produktionsbedingungen (Freeman 2010, 3). Die Zeit der Trauer bildet daher den ›grundlosen Grund‹, von dem her der Wunsch oder die Notwendigkeit des Gesetzes – etwa die Vorstellung einer linearen Zeit im Sinne eines geordneten ›Ablaufs‹ (s. o.: *just, orderly and equitable*) – erst auftaucht und sich die Grenzziehungen zwischen der angemessenen Zeit der Trauer und einer ›produktiven‹ Zeit, dem Ich und den anderen, den Toten und den Lebenden etc. vollziehen. Für Derrida zeigt sich darin v. a. die Kontingenz all dieser Grenzziehungen – und zugleich auch unsere Verantwortung für diese. Denn von Verantwortung lässt sich erst dann sprechen, wenn es keine gesicherte (Wissens)Grundlage für unsere Entscheidungen mehr gibt, wie Derrida immer wieder betont (2008, 66).

Die chaotische Zeitlichkeit der Trauer ist also, wie sich exemplarisch an Hamlet zeigt, auch jene der Gespenster, in der nicht nur die Scheidelinien zwischen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart, d. h. der Rhythmus der chronologischen Zeit ›aus den Fugen‹ erscheint, sondern sich auch die Lebenden nicht mehr von den Toten unterscheiden lassen. Dieses Zusammenleben mit bzw. das »Erscheinen von Gespenstern, die nicht gänzlich anwesend und auch nicht gänzlich abwesend sind, fügt sich nicht ein in das, was wir normalerweise unter Zeit verstehen« (2021, 307), wie Lorey bemerkt. Wie sich im Begriff der ›ursprünglichen Trauer‹ anzeigt, hat diese verrückte Zeitlichkeit für Derrida aber ›immer schon‹ unsere Beziehung zu anderen bestimmt. Die Trauer knüpft auf diese Weise eine Verbindung zu denen, die wir überlebt und die uns überdauert haben werden und zeigt die Interdependenz der Gespenster an, die sich gegenseitig in ihrem abwesend-anwesenden Zustand halten. Als Ausdruck für einen solchen Bezug, ließe sich die Trauer daher auch durch den Begriff der *différance* lesen, insofern dieser besagt, dass sich die Selbstidentität der Gegenwart nur durch einen ursprünglichen Bezug zu dem konstituieren kann, was sie nicht ist. *Différance* und Trauer bezeichnen also eine ursprüngliche Öffnung hin zum anderen und eine materiell-zeitliche Beziehung, die nicht nur zwischen Lebenden besteht, sondern zwischen »everything from which the tissue of living experience is woven« (Derrida 2011, 132). In diesem Sinne ließe sich die ursprüngliche Trauer auch in die Nähe zu dem bringen, was Derrida in seinem letzten Seminar als »Gewebe des Überlebens« (2011, 132) bezeichnet. Dabei handelt es sich offenbar um eine Überlebensgemeinschaft, die, so wie es die anders'schen ›Streckübungen in der Zeit‹ vorsehen, die Grenzen zwischen den Gegenwärtigen und Zukünftigen, den Lebenden und den Toten, dem Dasein und seinem ›anderen‹ ebenso brüchig macht wie die zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Perspektive des Überlebens als Gewebe etabliert also »other possibilities for living in relation to indeterminately past, present, and future others: that is, of living historically«, wie Freeman (2010, xxii) auch die Zeitlichkeit der *queer time* definiert.

7 Ausblick

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Perspektive der Apokalyptik, die Grech im Begriff der *future-retro-vision* zusammenfasst, eine Perspektive des Überlebens zur Seite gestellt werden kann die, wie ich anhand zweier Überlebens-Konzepte im Werk Derridas dargestellt habe, auch und gerade innerhalb der Apokalyptik, die Möglichkeit eines neuen Verhältnisses zur Zeitlichkeit, zur Zukunft öffnet. Ein komplexes (vielleicht dekonstruktives) Verständnis des Überlebens, das sich nicht einfach auf ein Alltagsverständnis des Begriffes verlässt, birgt also das Potenzial einer ›zeitlichen Streckübung‹ im anders'schen Sinne, durch die sich unsere Vorstellungskraft in Bezug auf das ›Ende der Welt‹ schärfen kann – die aber vor allem auch unsere Verantwortung für die immer kontingenten Grenzziehungen sichtbar werden lässt, die unser vergangenes, gegenwärtiges, zukünftiges Zusammenleben bestimmen.¹⁵ Dabei geben Derridas philosophische Überlegungen zur ›Zeit des Überlebens‹ freilich noch keine konkreten Handlungsanweisungen. Die politisch-ethische Bedeutung dieser Perspektive des Überlebens ergibt sich mit Hinblick auf die immanenten ›Krisen‹ der Gegenwart vielmehr daraus, dass – abhängig davon, wie wir uns die Zeit des Überlebens imaginieren (als ungebrochene Kontinuität der Gegenwart, als radikalen Bruch oder Apokalypse ohne Apokalypse etc.) – auch unterschiedliche Lösungen, Haltungen und Handlungsweisen angesichts des drohenden ›Endes der (menschlichen) Welt‹ für uns denkbar werden. Dabei präsentiert sich die Perspektive des Überlebens aber keineswegs als Alternative, sondern eher als Ergänzung zur Apokalyptik.

Denn erstens ließe sich mit Derrida argumentieren, dass weder die Konzeption des Überlebens als Intervall, wie sie sich bei Blanchot anzeigt, noch ein Denken des ›Gewebes‹ die gleichgültige Haltung jenen gegenüber, die uns überleben, die wir überleben oder überlebt haben, per se schon durchbricht. Dies zeigt sich sowohl in der Apathie der Überlebenden, die für kurze Zeit ihren Status als ›Sterbliche‹ ablegen, als auch daran, dass sich gerade Hamlet von der chaotischen Zeitlichkeit der Trauer überfordert und in seinen Handlungen blockiert zeigt (Derrida 1996, 34). Dennoch bricht gerade aus dieser Orientierungslosigkeit der Trauer nicht nur ein Ruf nach dem Gesetz, sondern auch ein »call for justice« (Derrida 1996, 37) hervor, der die positiven Setzungen des Gesetzes immer wieder zu destabilisieren vermag und an unsere unbedingte – d. h. grundlose – Verantwortung appelliert.

Zweitens, so muss trotz der hier etablierten Kritik am ›apokalyptischen Ton‹ mit Derrida unterstrichen werden, gibt es nicht nur ›einen‹ apokalyptischen Diskurs, dessen Funktion sich eindeutig feststellen ließe (Derrida 2001, 52). Zahlreiche Autor*innen haben überzeugend für den Nutzen und auch die Notwendigkeit der Apokalyptik im Kontext von Theorie und Politik argumentiert (vgl. z. B. Grillmayr und Hentschel 2024, 220; Lynch 2024, 21). So kann die apokalyptische Rede, trotz ihrer konservativen Tendenz, durchaus auch ein emanzipatorisches Potenzial entwickeln, etwa dann, wenn die Aussicht auf ein Ende der Welt der Unterdrückenden widerständige Kräfte mobilisiert. Um-

15 Siehe zu den temporalen Grenzziehungen und ihrem Überkommen auch den Beitrag »Gaia-Clottie – Neue Erzählweisen im mythopoetischen Myzel des Planeten« von Miriam Tag in diesem Band.

gekehrt kann gerade ein unterkomplexes Verständnis des Überlebens als ungebrochene Kontinuität des Lebens ebenso paralysierend wirken wie die konservative Apokalyptik. Statt den apokalyptischen Ton pauschal zu verwerfen, gilt es also, wie Derrida betont, immer wieder aufs Neue unsere Aufmerksamkeit darauf zu lenken, was die apokalyptische Rede bezweckt – und welche Grenzziehungen in ihr jeweils vorgenommen werden, wessen Überleben in ihr auf dem Spiel steht.

Literatur- und Quellenverzeichnis

- Acharya, Sunil, Ashfaq Khalfan, Carlos Aguilar, Nafkote Dabi, Safa Jayoussi, Max Lawson, Astrid Nilsson Lewis und Jacqueline Persson. *Climate Equality: A Planet for the 99 %*. Oxfam International, 2023.
- Aigner, Eva-Maria und Eva Jägle. *Das Katastrophale Glossar. Performance, Video und Text im Rahmen von »The Art of Emergency«*. thealit Bremen, 2023.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. 1995. Suhrkamp, 2016.
- Anders, Günther. »Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit.« *Die Antiquiertheit des Menschen Band I. Über die Seele Im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. C. H. Beck, 1956.
- Blanchot, Maurice. »Brief an Jacques Derrida vom 13.12.1980.« *Lettres de Maurice Blanchot à Jacques Derrida 1968–2001*. 219DRR/9/2. 42 lettres manuscrites. Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), Caen, Frankreich, eingesehen im März 2023.
- Blanchot, Maurice. »Der Augenblick meines Todes.« *Ein Zeuge von jeher. Der Augenblick meines Todes*. 1194. Merve, 2003, S. 31–39.
- Blanchot, Maurice. *Die Schrift des Desasters*. 1980. Wilhelm Fink, 2005.
- Blanchot, Maurice. »Die Apokalypse enttäuscht.« 1971. *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*, hg. von Alexander García Düttmann und Marcus Quent, Diaphanes, 2023, S. 15–26.
- Brand, Ulrich und Markus Wissen. »Crisis and continuity of capitalist society-nature relationships: The imperial mode of living and the limits to environmental governance.« *Review of International Political Economy*, Bd. 20, Nr. 4, 2012, S. 687–711. <http://dx.doi.org/10.1080/09692290.2012.691077>, abgerufen am 18. Juli 2024.
- Browning, Moritz, Stephen Fisher, Cassie Flynn, Zack Grant, Marthy Kirby, Dan Snow, Moritz Rommerskirchen, Inigo Russell und Eri Yamasumi. *Peoples' Climate Vote*. UNDP und University of Oxford, 2021.
- Chaudhury, Aadita und Audra Mitchell. »Worlding beyond ›the‹ ›end‹ of ›the World‹: white apocalyptic visions and BIPOC futurisms.« *International Relations*, Bd. 34, Nr. 3, 2020, S. 309–332. <http://dx.doi.org/10.1177/0047117820948936>, abgerufen am 18. Juli 2024.
- Danowski, Déborah und Eduardo Viveiros de Castro. *The Ends of the World*. Polity, 2017.
- Derrida, Jacques. Blanchot – Thomas l'Obscur. Séance 3, non daté. 2 copies, 8 séances, possibly incomplete, given in the spring, transcripts from tape recordings. 1977a. Box 14, Folder 1–7. MS-Co1 Jacques Derrida Papers. Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, Cal. Eingesehen im März 2023 am Institut Mémoires de

- l'édition contemporaine (IMEC), Caen, Frankreich mit freundlicher Genehmigung des Special Collections and Archives, University of California.
- Derrida, Jacques. Blanchot – Thomas l'Obscur. Séance 8, non daté. 2 copies, 8 séances, possibly incomplete, given in the spring, transcripts from tape recordings. 1977b. Box 14, Folder 1–7. MS-Co1 Jacques Derrida Papers. Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, Cal. Eingesehen im März 2023 am Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), Caen, Frankreich mit freundlicher Genehmigung des Special Collections and Archives, University of California.
- Derrida, Jacques. »Die différance.« 1972. *Randgänge der Philosophie*, hg. von Peter Engelmann, Passagen, 1988, S. 29–52.
- Derrida, Jacques. *Archive Fever. A Freudian Impression*. 1995. University of Chicago Press, 1995.
- Derrida, Jacques. »The Time is Out of Joint.« *Deconstruction Is/In America. A new sense of the Political*, hg. von Anselm Haverkamp, NYU Press, 1996, S. 14–38.
- Derrida, Jacques. *Aporien. Sterben – auf die »Grenzen der Wahrheit« gefaßt sein*. 1996. Wilhelm Fink, 1998.
- Derrida, Jacques. *Als ob ich tot wäre. As if I were Dead*. 1995. Turia und Kant, 2000.
- Derrida, Jacques. »Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie.« 1984. *Apokalypse*, hg. von Peter Engelmann, Passagen, 2001, S. 11–75.
- Derrida, Jacques. *Bleibe. Maurice Blanchot*. 1998. Passagen, 2003.
- Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. 1999. The University of Chicago Press, 2008.
- Derrida, Jacques. *The Beast and the Sovereign Volume II*. University of Chicago Press, 2011.
- Derrida, Jacques. *Der ununterbrochene Dialog*. 2003. Suhrkamp, 2014.
- Derrida, Jacques. *Die Stimme und das Phänomen*. 1967. Suhrkamp, 2015.
- Derrida, Jacques. *Leben ist Überleben*. 2004. Passagen, 2017.
- 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. *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*. Diaphanes, 2023.
- Düttmann, Alexander García und Marcus Quent. »Vorwort der Herausgeber.« *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*, hg. von Alexander García Düttmann und Marcus Quent, Diaphanes, 2023, S. 7–14.
- Fatumanava-o-Upolu III Dr Pa'olelei Luteru. »Message from the Chair of AOSIS.« *AOSIS Climate Newsletter*, Februar 2024, <https://www.aosis.org/february-climate-newsletter-message-from-the-chair-of-aosis-h-e-fatumanava-o-upolu-iii-dr-paolelei-luteru/>, abgerufen am 18. Juli 2024.
- Foucault, Michel. »Vorrede zur Überschreitung.« 1963. *Dits et Ecrits. Schriften Erster Band*, Suhrkamp 2014, S. 320–342.
- Fraser, Nancy. *Der Allesfresser*. Suhrkamp, 2023.
- Freeman, Elizabeth. *Queer Temporalities, Queer Histories*. Duke University Press, 2010.
- 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.« *Ending Worlds*.

- Understanding Apocalyptic Transformation*, hg. von Jenny Stürmer, Michael Dunn und David Eisler, De Gruyter, 2024, S. 209–225.
- Halberstam, Judith. *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. New York University Press, 2005.
- Hägglund, Martin. *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. Stanford University Press, 2008.
- Horvat, Srećko. *After the Apocalypse*. Polity Press, 2021.
- IEA (International Energy Agency). *CO2 Emissions in 2022*. IEA Publications, 2023.
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change). *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge University Press, 2022.
- IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change). »Summary for Policymakers.« *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, hg. von Core Writing Team, Hoesung Lee, José Romero, IPCC, 2023, S. 1–34, <https://dx.doi.org/10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001>, abgerufen am 18. Juli 2024.
- Lorey, Isabell. »Die Zeit ist (nicht) aus den Fugen. Queere Zeitlichkeit und konstituierende Immunisierung.« *Queeres Kino/Queere Ästhetiken als Dokumentationen des Prekären*, hg. von Astrid Deuber-Mankowsky und Philipp Hanke, Cultural Inquiry, 22, ICI Berlin Press, 2021, S. 299–317, doi:10.37050/ci-22_13, abgerufen am 18. Juli 2024.
- Lynch, Thomas. »A Political Theology of the World that Ends.« *Ending Worlds. Understanding Apocalyptic Transformation*, hg. von Jenny Stürmer, Michael Dunn und David Eisler, De Gruyter 2024, S. 21–36.
- Malabou, Catherine. *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*. Fordham University Press, 2012.
- Oxfam International. *Climate Equality: a planet for the 99 %*. Methodology Note. Oxfam International, 2023.
- Quent, Marcus. »Die Apokalypse als Vereinigung der Menschheit. Zur Zeitlichkeit von atomarer Drohung und Klimakatastrophe.« *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*, hg. von Alexander García Düttmann und Marcus Quent, Diaphanes, 2023, S. 83–116.
- Semprun, Jorge. *Schreiben oder Leben*. 1994. Suhrkamp, 1995.
- Sontag, Susan. »The Imagination of Disaster.« *Liquid Metal: The Science Fiction Reader*, hg. von Sean Redmond, Columbia University Press, 2007, S. 40–47.
- Stürmer, Jenny. »Introduction: Understanding Apocalyptic Transformation«, *Ending Worlds. Understanding Apocalyptic Transformation*, hg. von Jenny Stürmer, Michael Dunn und David Eisler, De Gruyter, 2024, S. 1–18.
- Thunberg, Greta: »Greta Thunberg: Our house is still on fire and you are fuelling the flames.« *World Economic Forum*, 21. Januar 2020, <https://www.weforum.org/agenda/2020/01/greta-speech-our-house-is-still-on-fire-davos-2020/>, abgerufen am 18. Juli 2024.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press, 2015.

UNFCCC (United Nations Framework Convention on Climate Change). *First global stocktake. Proposal by the president. Draft decision-/CMA.5. Outcome of the first global stocktake (FCCC/PA/CMA/2023/L.17)*. UNFCCC, 2023.

Zupančič, Alenka. »Die Apokalypse enttäuscht (noch) immer.« *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod. Klimakatastrophe. Kommunismus*, hg. von Alexander García Düttmann und Marcus Quent, Diaphanes, 2023, S. 27–53.