

Teil B
Register der Wahrnehmung

Vergehen, Sehen und Hören
mit Blick auf die Künste

Kapitel VIII

›Trostlose‹ Philosophie auf der Suche nach ihrer eigenen Sensibilität?

Zwischen Trauer, Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit

1. ›Trotzdem‹ leben. Oder: Respekt vor dem, was Andere leben lässt (269) | 2. Zwischen Trauer und dem Nichts: Wir wären verloren, wenn wir nicht verloren wären (272) | 3. Befreiung von oder zur Trauer? Zwischen Vergehen und Verlust (277) | 4. Wachsamkeit der Trauer – Zwischen maßloser Gewalt und praktischer Wirksamkeit (282) | 5. Abschiedlichkeit von Anfang an: nicht-indifferent (288) | 6. Für eine sensibilisierte Vernunft (294)

*Muß es immer nur Abschied sein?
Im Unvergänglichen besteht alles.¹*

*Der Ort der Verantwortung [ist] das ins Werden eingetauchte,
der Vergänglichkeit anheimgegebene, vom Verderb bedrohte Sein.²*

*Durch die Nächstverantwortlichen wird der Mensch
der Idee nach mit der Kontingenz seines Daseins ausgesöhnt,
der Abgrund seiner Trostbedürftigkeit geschlossen.³*

1. ›Trotzdem‹ leben.

Oder: Respekt vor dem, was Andere leben lässt

Geradezu programmatisch haben Theoretiker der Moderne von Hegel bis Habermas jeglichen auf die metaphysische Tradition des Okzidents sich berufenden Trost der Philosophie (Boethius) verworfen und darauf insistiert, zeitgemäße Philosophie dürfe es gar nicht mehr darauf anlegen, dergleichen bieten zu wollen – mögen es zu Hilfe gerufene oder ungerufene philosophische Seelsorger damit auch halten, wie sie und ihre zahlende Kundschaft es wollen. Man

1 R. Schneider, *Verhüllter Tag*, Köln 1956, 84.

2 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. ³1982, 240 ff.

3 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 649 [=BM].

hat in diesem Zusammenhang von einer regelrechten Diskriminierung des Trostes gesprochen und von Georg Simmel bis hin zu Hans Blumenberg zu zeigen versucht, dass Menschen, denen »im großen und ganzen nicht zu helfen« sei, unvermeidlich Trostbedürftige, -suchende und -spendende sein müssten, um die angeblich einzige absolute Form, die das Unglück annehme, die Untröstlichkeit, abwenden und in relativem Unglück »trotzdem« weiterleben zu können, wenn auch um den Preis weitgehender »Bewußtlosigkeit« (BM, 626 f., 630). In diesem Sinne bedürfe »auch Philosophie [...] des Respekts vor dem, was andere leben lässt«, insistierte Blumenberg.⁴ Wie sollte ein Leben auch ›lebbar‹ und zu führen sein, das jenen Preis nicht im Geringsten zu zahlen bereit wäre? Als ›übermenschliches‹ im Sinne Nietzsches, das »sich auch als untröstlich erträume«?⁵ Wäre überhaupt eine ganz und gar bewusste Trauer denkbar und lebbar, die gar »keinen Trost mehr will«?⁶ Schon oft und

4 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007, 304.

5 B. Dober, *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen*, Weiler-schwist 2019, 281 [=ET].

6 H. Blumenberg, *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, 80. An Blumenberg wäre die Rückfrage zu richten, ob Trost nicht gerade durch Untröstlichkeit auf den Plan gerufen wird, die er nicht zu beseitigen versprechen kann und darf. Für Blumenberg, dessen Prämissen Dober weitgehend übernimmt, steht als Grund der Trostbedürftigkeit die Indifferenz der Welt gegenüber dem Menschen und die Kontingenz der eigenen, allemal ›unzureichend‹ begründeten Existenz im Vordergrund. Das auf diese Weise nicht etwa durch Andere, denen man seine Existenz auf zweifelhafte Weise zu ›verdanken‹ hat, sondern durch die Natur ›schwer bedrohte Selbstgefühl des Menschen verlangt nach Trost‹, weil wir konstitutiv daran leiden, »nicht so Natur zu sein wie andere Natur« (ET, 80, 96). Angesichts der »Unerträglichkeit der großen Fragen«, die sich daraus ergeben, wird der Philosoph am Ende angesichts *des Menschen* (den er nicht in den Plural setzt), zum Sich-selbst-Tröster angesichts eines generell festgestellten »Mißlingen[s] der Welt« (ET, 281). Deren auf Menschen zurückzuführende Gewaltksamkeit kommt so ebensowenig in Betracht wie das Phänomen, dass (und wie, ggf. wortlos, durch bloße Präsenz) Einer den Anderen tröstet. Auch Dober streift am Ende nur die Sozialität dieses Phänomens, wo er ins Spiel bringt, dass Menschen einander überleben. Als tröstlich lässt Blumenberg dabei allenfalls die *memoria* als einzige »Form des Bleibens« in der Welt gelten (ET, 286 ff.). So bleibt der Trost in einem Selbstverhältnis gefangen, das antizipiert, überlebt zu werden. Auch hier bleibt Blumenberg wie in seinen früheren kosmologischen Schriften ein Theoretiker subjektiver Selbsterhaltung, der auch die »Bedeutsamkeit« von was auch immer, Metaphern und Mythen als Formen der »Mäßigung des Unerträglichen« unterworfen werden (ET, 171, 184, 186). Kommt so nicht

radikal wurde nicht nur reichlich verfügbare ›falsche‹ Tröstungen⁷ als »Beschönigungen des Todes« (Rainer M. Rilke) zurückgewiesen, sondern wie bei Albert Camus jeglicher Trost förmlich verweigert. Von Christian D. Grabbe bis hin zu Theodor W. Adorno wurde ihm sogar die Verzweifelung vorgezogen.⁸ Nelly Sachs fragte zudem, wer überhaupt wen trösten »darf« (ET, 13, 270). Trost kann, wenn er schiere Verzweifelung *ausreden* will, auch ›ins Herz stechen‹, wie es in ihrem Gedicht *Ein totes Kind spricht* heißt.⁹ Bevor man an dieser Stelle mit Antworten, »Antwortersatz« oder vermeintlichen, wenn nicht »Heil«, so doch wenigstens »Linderungen« versprechenden Lösungen aufwartet (ET, 24, 266) oder alles bloßer Sentimentalität verdächtige Reden von Trost angesichts von Trauer und Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit von vornherein als philosophisch belanglos verwirft, scheint es erforderlich, erst einmal zu erkunden, womit man es überhaupt zu tun hat, wo diese Begriffe ins Spiel kommen. Zu weit geht gewiss der Vorwurf, die Philosophie habe, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, zu all dem bislang so gut wie nichts zu sagen (PA, 142). Ist etwa das, was man die Negativität unseres verzeitlichten, melancholisch oder abschiedlich stimmenden Daseins unter der »Herrschaft der Zeit«¹⁰ genannt hat, nicht ein uraltes philosophisches, wenn auch vielfach consolatorisch allzu schnell erledigtes Anliegen? Ernster zu nehmen ist indessen die Kritik, Begriffe wie Trauer und Abschied seien weniger deshalb marginalisiert worden, weil ›moderne‹ Philosophie nur so

allzu vieles als tröstlich in Betracht, wenn es nur *irgendwie* Bedeutsamkeit stiftet (ET, 76)? Die wichtige Frage: »Wodurch erhalten Worte wie ›Liebe‹, ›Hoffnung‹ oder ›Gott‹ eine tröstende Kraft« (und wie nutzt diese sich ab und schlägt in Trostlosigkeit um), wäre weiter zu verfolgen (ET, 102).

- 7 Dazu zählen apokalyptische und politisch gefährliche mythisch-totalitäre, die den Tod kultivieren (ET, 186, 172). Dagegen wird hier Bildung als Resistenz gegen die Verführbarkeit durch falsche Tröstungen aufgeboten (ET, 293 f.). Döber geht es entschieden um ein *ethisches* Kriterium der Trost-Kritik, das sich »an der Bewahrung und Beförderung der Menschlichkeit« in einem »humanen modus vivendi« orientieren müsse (ET, 268, 251).
- 8 Vgl. ET, 9, 11 f., sowie Vf., *Epilog. Aus politischer Verzweifelung (neue) Hoffnung?*, in: *Die< Gewalt und -wir. Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten*, Baden-Baden 2024, 735–768.
- 9 Vgl. N. Sachs, *Das Leiden Israels*, Frankfurt/M. 1996, 75. So heißt es auch in Friedrich Hölderlins Gedicht *Die Weisheit des Traurers*, es gelte, »vor Menschentrost dein Kind zu schützen« (F. Hölderlin, *Werke*, Tübingen o. J., 91).
- 10 M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, Teil I.

auch ihrer zeitgemäßen Bestimmung glaubte gerecht werden zu können, sondern vielmehr, weil sie an einer ihrerseits trostlosen, aber uneingestandenen Unsensibilität leide, die es endlich zu überwinden gelte. Insofern röhren die im Folgenden kommentierten Schriften an die Substanz jeglicher *theoría* als philosophischer Lebensform, so dass es sich lohnt, weiter auszuholen.

2. Zwischen Trauer und dem Nichts: Wir wären verloren, wenn wir nicht verloren wären

Jener »Alten«, einer matriarchalischen Demiurgin, von der die Algonkin-Mythologie speziell der amerikanischen *Blackfoot*-Indianer erzählt, schreibt Constantin I. Gulian in seiner Monografie *Mythos und Kultur* folgenden Kommentar zu: »Es ist besser, wenn die Menschen für immer sterben; wenn sie nicht ganz und gar stürben, würde der eine nicht den anderen beweinen, und es gäbe keine Liebe unter den Menschen.«¹¹ Demgegenüber wird auf dem gleichen Kontinent heute von Autoren wie Ray Kurzweil erwogen, ob wir möglicherweise zur letzten Generation derer gehören, die sterben müssen.¹² Könnten wir nicht wenigstens virtuell in der *Cloud* weiterleben, nachdem es uns – oder einigen wenigen, die es unbedingt auf ein solches Privileg anlegen wollen – gelungen ist, in den Himmel des Virtuellen aufzusteigen, um dort möglichst für immer zu bleiben, geliebt oder auch ungeliebt, verachtet oder gehasst, Hauptache die Drohung eines endgültigen Todes kann abgewendet werden, sei es auch in einem zu keiner Trauer mehr fähigen digitalisierten »Dasein«, von dem wir uns vorläufig noch keinen angemessenen ontologischen Begriff machen können? Auf jeden Fall, so scheint es vorläufig jedenfalls, können Digitalisate nicht trauern, Abschied nehmen, Trost spenden oder melancholisch die Vergänglichkeit von allem und jedem beklagen oder genießen.¹³ Und insofern sind sie auch zu keinem geschichtlichen, bislang nur »analog« vorstellbaren

11 C. I. Gulian, *Mythos und Kultur*, Frankfurt/M. 1981, 88.

12 I. Schmidt, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019, 73 [=ÜV].

13 Vgl. Vf., *Aussichten einer Pathologie der Technik. Digitalisierung als anti-pathische Herausforderung*, in: *Umsonst »gegeben«? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024, Kap. V.

Dasein in der Lage, dem wir anscheinend Phänomene wie Trauer zu verdanken haben.

»Das Bewußtsein, in der Geschichte zu leben«, bzw. selbst geschichtlich existieren zu müssen, »hat uns Traurigkeit gebracht«, lesen wir bei Gulian, der diese Befindlichkeit mit dem Nachteil in Verbindung bringt, jegliche »Einrichtung und Orientierung des Menschen im Absoluten« eingebüßt zu haben, deren sich noch jene ›Primitiven‹ versichern konnten, für die (Da-)Sein und Teilhabe an ihm, *être* und *participer*, vormals das Gleiche bedeutet haben mögen.¹⁴ Kannten sie also gar keine Traurigkeit oder Trauer? Und wäre auch Trauer *um sie*, wie sie in Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* (1955) anklingt, ganz unangebracht? Fällt die Trauer so gesehen ganz und gar auf uns selbst zurück – nachdem die Menschheit ›die‹ Geschichte hervorgebracht hat und keinen Ausweg mehr weiß aus einer Geschichtlichkeit, die uns auch dann nicht aus ihr entlässt, wenn der Kollektivsingular Geschichte sein Ansehen und seine Orientierungskraft weitgehend eingebüßt haben sollte? Heißt ›geschichtlich‹ leben, existieren oder da-sein, unvermeidlich auch, zur Trauer bestimmt zu sein, selbst dann noch, wenn man um einen *Abschied von der (bisherigen) Geschichte* (Alfred Weber) ringt, ohne ihr angesichts ihrer in der Moderne zu Tage getretenen Gewaltsamkeit auch nur eine Träne nachweinen zu wollen? Wird uns die Trauer insofern erhalten bleiben, wie auch immer man sich von einer Geschichtlichkeit zu verabschieden sucht¹⁵, der man vorwerfen konnte, für eine untröstliche, unaufhebbare und niemals mehr endende Trauer verantwortlich zu sein? Und wäre das allemal ›besser‹, als unhistorisch und trauerlos zu leben?

So mögen sich schon manche wie Heinrich Heine nach Tränen gesehnt haben, wenn es ihnen, trauerlos, zu gut gegangen ist.¹⁶ Schließlich hat auch ungetrübtes Glück seine Verächter gefunden, allen voran Nietzsche, der insistierte: »Wir müssen wünschen, daß das Leben seinen *gewaltigen* Charakter behalte«¹⁷, in dem es von

14 Gulian, *Mythos und Kultur*, 67 f.

15 A. Weber, *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Hamburg 1946.

16 D. Sternberger, *Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde*, Frankfurt/M. 1976, 207.

17 F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente. Frühling–Sommer 1875, 5 [183–188], in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [=KSA], Bd. 8 (Hg. G. Colli,

Untaten, Verlusten und Schmerzen heimgesucht wird, darunter wenig auffällige, durch die eine(r) innerlich wie an einem »ganz kleinen Riss [...] unheilbar verbluten« kann.¹⁸ Muss man dem entsprechend auch wünschen, von zu betrauernden gewaltsamen Verlusten affizierbar zu sein und zu bleiben? Eröffnet sich uns hier überhaupt eine denkbare Alternative? Und was stünde bei ihr auf dem Spiel?

Eine Romanskizze von Theodor Fontane gibt einen dieser Richtung aufschlussreichen Hinweis. Oceane, der weiblichen Helden des ungeschriebenen Romans, gelingt es nicht, sich »ins Schön-Menschliche« einzureihen, denn statt eines Gefühls kann sie nur die Sehnsucht danach haben. Trauer und Schmerz bleiben ihr fremd, denn »alles, was geschieht, wir ihr zum *Bild*«; und die Sehnsucht nach Teilnahme am menschlichen Leben »wird ihr selber zum Schicksal. Sie wirft das Leben weg, weil sie fühlt [!], daß ihr Leben nur ein Schein-Leben, aber kein wirkliches Leben ist.« Die paradoixerweise aus dem Gefühl, kein Gefühl zu haben, keimende Erkenntnis tötet sie. Und sie will diese Erkenntnis zum Schweigen bringen.¹⁹ Ironischerweise erscheint sie lebendig gerade durch die tödliche Verwerfung eines ›unwirklichen‹ Lebens, von dessen ›wirklicher‹, verfehlter Lebendigkeit sie sich allerdings ein ihrerseits womöglich verfehltes Bild macht. Wie sollte sie denn wissen können, ob die Trauer sich an Grenzen dessen hält, was sie sich als »Schön-Menschliches« vorstellt? Fontanes Oceane ist nicht die Einzige, die die Trauer einem trauerlosen Leben vorgezogen hätte, das kaum mehr als ›Leben‹ bezeichnet zu werden verdiente. Auch bei Faulkner heißt es: »Zwischen der Trauer und dem Nichts werde ich die Trauer wählen.«²⁰

M. Montinari), München 1980, 93; J. Georg, *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021, 106 [=PdA].

18 Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in: KSA 1, 243–334, hier: 251.

19 T. Fontane, *Der Stechlin. Roman*, München 3¹⁹⁹³, 412.

20 Jedenfalls in der Übersetzung bei H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, München 2001, 118. Bei Faulkner selbst steht (dt.) statt »Trauer«: »Leid«. Vgl. W. Faulkner, *Wilde Palmen*, Frankfurt/M. 1962, 203. Im amerikan. Original *Wild Palms* heißt es im letzten Satz: »Given the choice between the experience of pain and nothing, I would choose pain.«

Während die einen darauf hoffen mögen, »[que] le deuil finira«, damit ein neues Leben anfangen kann²¹, überantworten sich andere der Trauer selbst auf die Gefahr hin, dass sie niemals mehr aufhören wird.²² Aber sind das gut gestellte Alternativen – zwischen Nichts und Trauer (wie bei William Faulkner), zwischen ›wirklichem‹ Leben und Trauerlosigkeit (wie bei Fontane), zwischen Geschichte und Sein (wie bei Gulian)? Und haben wir überhaupt die Wahl? Müsste jemand, der sich vor sie gestellt sieht, nicht wenigstens bereits wissen, worum es sich dabei handelt? Trauer könnte man allenfalls zurückweisen oder ›wählen‹, wenn man bereits von ihr affiziert ist. Aber steht ein vorgängiges Affiziertsein noch zu unserer Disposition? Wenn ja, inwiefern? Kommt jegliches Verfügenwollen über die Trauer nicht zu spät – so wie umgekehrt Trauer jeglichem Versuch vorausliegen muss, verstehen zu wollen, was es mit ihr auf sich hat? Ist man nicht ›immer schon‹ in die Trauer gestürzt, bevor man sie auf den Begriff zu bringen versuchen kann? Das meinte wohl auch Jacques Derrida, wo er den pseudo-cartesianischen Schluss formulierte: »Je suis endeuillé donc je suis.«²³

Aischylos lässt Hermes im *Prometheus* sagen: »Weh mir. Von diesem Worte weiß Zeus nichts.«²⁴ Und Homer schreibt in der *Ilias*, was dies »Weh« bedeutet, nämlich dass »kein Trost übrig« bleibt (ÜV, 36). Wer von Trauer nicht wenigstens affiziert war, wird – wie jener griechische Gott – niemals wissen, was Verlust, Trost, Trostlosigkeit und Weh bedeuten. So lässt sich verstehen, warum Reinhold Schneider an Themistokles erinnerte, der sich mit den Worten an die Tafel des Perserkönigs setzte: »Wahrlich, wir wären verloren, wenn wir nicht verloren wären.«²⁵ Dabei geht es selbstverständlich nicht um jene objektive Verlorenheit im neuzeitlichen, physikalisch beschriebenen Universum, die Anne B. Kern und Edgar Morin für

21 Sternberger, *Heine*, 85.

22 Vgl. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiografie intellectuelle*, Paris 1995, 79; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78, hier: 74, 33 wo eine nie endende (*interminable*) Trauer zum Vorschein kommt.

23 J. Derrida, *Points de suspension: entretiens*, Paris 1992, 331.

24 Aischylos, *Prometheus*, Paderborn 1964, 980, 39.

25 Schneider, *Verhüllter Tag*, 10.

eine schlichte Tatsache gehalten haben²⁶, sondern um ein radikales Ausgesetztein²⁷ an Schmerz und Gewalt, Verlust und Trauer, das darauf angewiesen ist, ›verstanden‹ zu werden, und niemals ganz fehlen darf, wenn man darum ringt.

Nur bereits von – womöglich niemals endender, ja unendlicher Trauer Affizierte, nur bereits von womöglich ›irreparablem‹, niemals mehr wiedergutzumachendem Verlust Affizierte, nur in der Gefahr des Verlorenseins Stehende und ›Vergehende‹ können überhaupt versuchen, zu begreifen, was Trauer, Verlust, Verlorenheit und Vergänglichkeit ›bedeuten‹ – für sich selbst, für Andere, ja sogar für Fremde, die wie jene Oceane allenfalls fühlen, nichts fühlen zu können und daran untröstlich verzweifeln. Doch wurde der Verdacht geäußert, wir hätten es hier mit einer seit langem geschwächten kulturgeschichtlichen Überlieferung und mit einer längst verblassenden Semantik zu tun²⁸, die das Weh so wie die Wehklage in einer Zeit kaum noch kennt, die aus jedem Schmerz eine funktionale, im Prinzip behebbare Störung macht und wie im *american way of death* (Jessica Mitford) selbst untröstliche Trauer einer profitorientierten Begräbnisindustrie des »schönen Todes« und einem gnadenlosen Optimismus des Überlebens unterwirft.²⁹ So steht alles, womit wir es hier zu tun haben, die rituelle Begräbnispraxis wie auch die Sprache des Verlustes, des Abschieds und der Trauer einschließlich all der Gefühle und Befindlichkeiten, denen sie zum Ausdruck verhelfen sollte, unter generalisiertem Anachronismusverdacht. Möglicher-

26 E. Morin, A. B. Kern, *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*, Wien 1999, S. 189.

27 Keine Rede kann davon sein, die Philosophie wisse nichts davon. Vgl. etwa J. Patočka, *Europa und Nach-Europa*, Baden-Baden 2024, 232. Doch die hier zugestandene »grundsätzliche Ungeborgenheit und Ausgesetztheit des eigenen Wesens« wird noch längst nicht umfassend erkundet (auch nicht wie zuletzt bei Autoren wie Jean-Luc Nancy); und sie verlangt nicht nur nach »Akzeptation unseres ganzen Wesens« (wie Patočka ebd. schreibt; Hervorhebg. BL). Zu Nancy vgl. Vf., *Being Exposed and Delivered – A Generative Perspective: Thoughts on Jean-Luc Nancy's ›Corpus‹*, in: R. Klein, C. Ullrich (eds.), *The Unthinkable Body. Challenges of Embodiment in Religion, Politics, and Ethics*, Tübingen 2024, 119–134.

28 Vgl. S. Plotke, A. Ziem (Hg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, Heidelberg 2013.

29 J. Mitford, *Der Tod als Geschäft. The American Way of Death*, Frankfurt/M., Berlin 1966.

weise müssen wir eine ganze Tradition der Trauer zu Grabe zu tragen, die in Verlust zu geraten droht – oder die preisgegeben werden sollte, wenn es denn zutrifft, dass sie nicht etwa wirklich verbürgt, sondern gerade unterschlagen hat, was von ihr zu erwarten wäre: dass sie wenigstens nicht noch »über unsere Toten [...] in einem Sinn verfügt, der sich restlos überhaupt nicht wegtrauern lässt, mögen die Veranstalter dieser Veranstaltung noch so geschmackvoll, noch so fachmännisch auf die Sinnlosigkeit, die sie leugnen, zu sprechen kommen«.³⁰

3. Befreiung von oder zur Trauer? Zwischen Vergehen und Verlust

Hat diese Tradition in Wirklichkeit dazu gedient, die Trauer niederzuhalten, statt ihr würdige Formen, Orte und Zeiten einzuräumen? Geht es in der Befreiung *von ihr* tatsächlich um eine bislang allenfalls ansatzweise realisierte Befreiung *zu ihr*, zur Trauer? Oder wird sich diese ›in Wahrheit‹ so oder so in allen ihren Möglichkeiten als unmöglich herausstellen, wie Derrida nachzuweisen versucht hat?³¹ Gibt es also »wahre« Trauer gar nicht, wie bei ihm zu lesen ist? Wird das durch eine Praxis der Bestattung nur kaschiert, die man von Vico und Hegel bis hin zu Ernst Jünger und Robert P. Harrison für den Sinn kulturellen Lebens und geistigen Überlebens buchstäblich grund-legend gehalten hat³², das sich Hegels weltgeschichtlichen Vorlesungen zufolge selbst aus der Asche radikaler Untergänge und Vernichtungen souverän sollte erneut erheben können wie ein Phönix? Keineswegs hat ihr Autor ohne Umschweife einer indifferent über Leichen gehenden Vernunft das Wort geredet, gestand er in diesem Zusammenhang doch angesichts »namenlosen Jammers«, zu dem allzu menschlicher Unverstand, Leidenschaften und Gewalttä-

30 W. Wondratschek, *Trauerfeier*, in: P. Maigler (Hg.), *Besuch bei Toten. Ein imaginer Friedhof*, Frankfurt/M. 1985, 68–72, hier: 70 f. [=BT].

31 J. Derrida, *Mémoires. Für Paul de Man*, Wien 1988.

32 E. Jünger, *Strahlungen III. Kirchhorster Blätter. Jahre der Okkupation*, München 1966, 260, 271. Wie der Autor hier an den s. E. inneren Zusammenhang von Begräbniskultur, *humus* und *humanitas* erinnert, so tut dies auch R. P. Harrison in: *The Dominion of the Dead*, Chicago, London 2003. Vgl. ET, 287.

tigkeiten Anlass geben, »moralische« und »tiefste, ratloseste Trauer« ein, »welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält«.³³ Allerdings verwahrte er sich dagegen, sich in eigener »Trauer über Vergänglichkeit« in »leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten« selbst zu gefallen. Worauf es selbst angesichts »ungeheuerster Opfer«, die der Fortschritt der Vernunft gekostet habe und weiterhin kosten werde, ankomme, sei nicht »eine Trauer über Vergangenheit, sondern unsere Wirksamkeit«.³⁴

An dieser Stelle vermisst man allerdings, was im Rahmen einer *Phänomenologie* des Geistes zu erwarten gewesen wäre: eine nähere Bestimmung des Betrauerten als solchen. Husserl hätte vom noematischen Gehalt der Trauer gesprochen. Bezeichnend ist hier, wie Hegel von Opfern, Gewalt und Vergänglichkeit gleichsam in einem Atemzug spricht. Letztere legt es nahe, das Vergehen der Zeit – und wie sie alle(s) und jede(n) affiziert –, als Noema der Trauer zu verstehen.³⁵ Das Vergehen der Zeit wäre als bloße *façon de parler* allerdings kaum der Rede wert, würde ihm nicht zeit-, trauer- und abschiedstheoretisch tatsächlich ein derart hoher Stellenwert eingeräumt wie etwa in Karl Heinz Bohrers als *Der Abschied* betitelter *Theorie der Trauer*.

Beim Verlust, den dieser Autor beklagt, handelt es sich wirklich (und nur) um Zeit-Verlust, der jedes Jetzt affiziert und quasi instantan in »je schon Gewesenes« verwandelt.³⁶ So fallen Gegenwart und Zeit-Verlust im Grunde zusammen³⁷, und nichts und niemand bleibt davon verschont. Daran entzündet sich eine elegisch nicht abzugeltende Melancholie, der allerdings jeglicher besondere Grund zur Trauer, jeder spezielle Verlust abgeht, der das ständige Vergehen von Zeit zäsurieren könnte. Allenfalls tut derjenige, der das Vergehen von Zeit als Verlust realisiert, sich selbst leid und bedauert sich in

33 Ich glaube nicht, dass Hegel hier nur die Romantiker verspottet (vgl. GT, 128, 279).

34 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 80 f.

35 Wohingegen Husserl das Vergehen von Zeit als Form des sog. inneren Zeitbewusstseins herausgearbeitet hat, ohne dass dabei im Geringsten Trauer ins Spiel gekommen wäre: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Hamburg 1985.

36 K. H. Bohrer, *Der Abschied. Theorie der Trauer*, Frankfurt/M. 1996, 171, 178, 398.

37 Was auch bedeutet: jede Erscheinung trage ihr Vergehen in sich (vgl. ÜV, 168, 187).

vorgreifender Trauer um sich selbst, insofern dieser Verlust nicht erst ›am Ende‹, sondern schon jetzt und von Anfang an sein Leben kostet. So beschränkt sich eine solche Theorie der Trauer ganz und gar auf den Horizont der Selbst-Sorge und mündet in einen kollektiven Monolog all jener, die annehmen, dass es ihnen genauso ergeht. Bleibt ihre Trauer nicht ganz auf ein Selbstverhältnis beschränkt? Trauert man dabei allemal um sich selbst, auch und gerade dann, wenn es um ›Andere‹ geht, die man verinnerlicht hat? Alain schrieb nicht umsonst: »Alles das ist in uns« (BT, 32). Daran ändert auch die Zeit nichts. Im Gegenteil gilt: »Je länger du dort [im Grab, dem Tod oder ›Jenseits‹ überantwortet] bist, // Um so mehr bist du hier, // Je weiter du fort bist, // Um so näher bei mir«, wie es im *Grabspruch* von Börries v. Münchhausen heißt (BT, 154).

Kann es in der Trauer überhaupt um den Anderen als solchen und »nicht um uns« selbst gehen (PA, 98)? Wird diese Frage nicht völlig verfehlt, wo die Trauer bloß allgemein auf das Vergehen der Zeit und die alle(s) und jede(n) affizierende Vergänglichkeit bezogen wird? Vergeht überhaupt die Zeit? ›Bleibt‹ sie nicht vielmehr, während *wir* ›vergehen‹ und *unsere* Zeit abläuft oder vorübergeht wie bei *passing ships*? Handelt es sich dabei um eine nichts auslassende, allgemeine, unspezifische Vergänglichkeit? Oder nimmt sie spezifisch ›menschliche‹ Formen nur an, wo man »nach Verewigung trachtet« und deshalb »vor Sehnsucht fast stirbt«, wie Nietzsche schreibt, sobald man realisiert, »Abschied nehmen« zu müssen, »bald vielleicht«? (PA, 111) – ohne jemals vorher wissen zu können, wann das sein wird, so dass jeder Abschied, jeder Tag, jeder Moment bereits der letzte sein könnte? Die alte stoische Empfehlung, sein Leben genau darauf einzurichten, ist sinnlos, denn sie müsste, radikal zu Ende gedacht, darauf hinauslaufen, jeden Moment wirklich *als letzten* zu ›leben‹, nach dem kein neuer Anfang mehr erfolgen könnte, so dass ›leben‹ unmöglich würde (vgl. ÜV, 238). Ein derartiges, mit seiner eigenen Nichtfortsetzbarkeit identisches Leben wäre nicht fortsetzbar, insofern bereits tot.

Auf eine andere Spur führt die Erklärung der Vergänglichkeit statt aus dem Vergehen der Zeit aus der »Liebe zu den vergänglichen Dingen«, die allerdings auch Hass nach sich ziehen kann (PA, 97) – zumal wenn es sich bei diesen »Dingen« um Andere handelt. »Liebe zu einem anderen Menschen würde mich zerstören«, schreibt Nietzsche (PA, 112). Nicht allein weil Zeit vergeht, sondern aufgrund

von Liebe, die als übermäßige und zerstörerische auch in Hass umschlagen kann, erweisen wir uns als vergänglich. Und wenn das nicht akzeptiert werden kann, »durf nicht geliebt werden« (PA, 166). So oder so verschiebt sich die Frage der Vergänglichkeit weg von der Zeit, die angeblich vergeht, hin zum Verhältnis zum Anderen, der ihr preisgegeben ist.³⁸ Nicht-indifferente Vergänglichkeit, die nicht alle(s) und jede(n) gleichermaßen betrifft, ist so gesehen auf unsere ›sozialen‹ Verhältnisse zurückzuführen. Diese aber manifestieren sich in ständiger Gegenwart, *durch die hindurch* sich das vollzieht, was das Leben, in dem Gegenwärtiges, Früheres und Späteres *vergegenwärtigt* wird, in Vergangenheit überführt, die allenfalls noch von Anderen zu erinnern sein wird. Auch sie (werden) vergehen und sind so gesehen einer allgemeinen Sterblichkeit unterworfen, gegen die aber bestimmte Weisen der Trauer und des Abschieds Einspruch einlegen. Die allgemeine, von Nietzsche zum »innersten Wesen der Natur« gezählte Sterblichkeit³⁹ wird durchbrochen, wo ein untröstlich machender Verlust als solcher realisiert und beklagt wird, wie es die Trauernden tun, die in ihrem Überleben dazu neigen, »die Ordnung der Dinge an[zu]klagen«, verlieren sie doch, was wie »das Individuum [...] im strengen Sinne unersetztlich« ist, wie es nicht nur Nietzsche behauptet hat.⁴⁰

Unersetztlichkeit kann aber nicht als Eigenschaft von Individuen gelten. Gehen sie verloren oder sterben wirklich, so wird ihre *Unersetztlichkeit für Andere* allenfalls durch diejenigen realisiert, die untröstlich überleben⁴¹, nicht durch eine indifferente Natur, der man einen »sentimentalischen Zug« attestiert hat, so »als ob sie über ihre [!] Zerstückelung in Individuen zu seufzen habe«⁴², die sie doch in unerhörten Ausmaßen hervorbringt und verschwendet, »um viel Leben zu haben«, wie Goethe in seinem Fragment *Die Natur* des *Tiefurter Journals* (1783) schrieb. Die Natur kennt keine nicht-indifferente Sterblichkeit, auch wenn man mit Schelling glauben mag, es sei eine »tief[e], unzerstörliche Melancholie allen Lebens« wie ein

38 So explizit bei E. Levinas, *Die Zeit und der Andere* [1946/7], Hamburg 1984.

39 L. F. Földényi, *Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften*, Berlin 2019 [=LM], 239.

40 Vgl. PdA, 95, sowie J. Burkhardt, *Zum Sehen geboren...*, München 3¹⁹⁴⁶, 182.

41 Vgl. bspw. P. C. de Marivaux, *Le spectateur français* (1721–1724), in: *Betrachtende Prosa*, Frankfurt/M. 1979, 9–188, hier: 173 ff.

42 Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: KSA 1, 9–156, hier: 33, 72.

»Schleier« über sie ausgebreitet.⁴³ Von ihr kann man sich wie auch von der Statistik und von einer *seriellen* Ökonomie der Bestattung nur einen trauerlosen Begriff machen (wovon neuere Formen der Bestattung entschieden abrücken). »Kein Tag vergeht, an dem der Tod nicht jählings zuschlägt«; und doch wird das, zumal in Zeiten massenhafter Sterblichkeit, mit Gleichmut oder Gleichgültigkeit einfach hingenommen, damit das Geschäft der »Trauerhändler«⁴⁴ möglichst reibungslos ablaufen kann. »Wer Wert darauf legt, nach seinem Tod beweint zu werden, der sollte sich hüten, in Paris zu sterben«, schrieb Louis S. Mercier schon vor rund 200 Jahren, als die französische Hauptstadt noch wenige Hunderttausend Einwohner zählte und die Friedhöfe noch Platz hatten.⁴⁵

Philippe Ariès⁴⁶ ließ uns glauben, seinerzeit habe man noch gewusst, was Tod, Abschied und Trauer bedeuten müssen. Schließlich habe es eine stark ritualisierte, anscheinend zu keiner Zeit überforderte Begräbniskultur gegeben, die das beweise. Nicht allein die Geschichte der Seuchen, an die man sich gegenwärtig wieder viel erinnert⁴⁷, steht in deutlichem Kontrast zu dieser These. Man denke nur an Daniel Defoes Londoner *Journal of the Plague Year* (1665). Davon abgesehen hat Ariès auch die Frage aufgeworfen, ob nicht Trauer um den Anderen als solchen, als Unersetzlichen, durch den man nach Maßgabe der Liebe »alles« zu verlieren droht, überhaupt erst seit dieser Zeit zur Geltung gekommen ist⁴⁸ – in der sie zugleich durch Gewalttaten unerhörten Ausmaßes überfordert zu werden

43 Vgl. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt/M. 1992, 14 f.

44 Mitford, *Der Tod als Geschäft*, 7.

45 L. S. Mercier, *Leichenbegängnisse*, in: BT, 16–21, hier: 16.

46 In Anlehnung an Ariès ist davon die Rede, im Gegensatz zu früheren Zeiten, als der Tod als »normal« gegolten habe und wie noch bei Boethius Trost möglich gewesen sei (vgl. ÜV, 70 f., 81, 152; PdA, 18 f.), würden die Sterbenden heute ins Hospiz »abgeschoben«. Das wird der Arbeit, die dort geleistet wird, vielfach gerade *befreit* von »mittelalterlichen« Ängsten vor ewigen Strafen, nicht gerecht. Und in diesem Kontext stützt sich Trost gerade nicht mehr auf eine unverbrüchliche, alles umfassende metaphysische Ordnung, auf die Boethius glaubte vertrauen zu können. Zu diskutieren wäre, ob Trost dadurch obsolet oder gerade als rückhaltloser möglich wird.

47 L. Spinney, 1918. *Die Welt im Fieber. Wie die spanische Grippe die Gesellschaft veränderte*, München 2020.

48 P. Ariès, *Bilder zur Geschichte des Todes*, München, Wien 1984, 255.

drohte. War die massenhafte, ungeachtet der gleichzeitig wütenden Spanischen Grippe keineswegs bloß natürliche Sterblichkeit, die die Historiker nach dem Ersten Weltkrieg bilanzierten, überhaupt noch zu betrauern?

4. Wachsamkeit der Trauer – Zwischen maßloser Gewalt und praktischer Wirksamkeit

Die gleiche Frage stellte sich bereits nach dem ersten von Deutschen zu verantwortenden Genozid des 20. Jahrhunderts an den Nama und Herero ehemals Deutsch-Südwestafrikas (Namibias), nach dem von Jungtürken verübten Völkermord an den Armeniern, nach den Verbrechen des Stalinismus und nach der Ermordung der europäischen Juden – von anschließenden Verbrechen von Algerien über Vietnam bis hin zu Afghanistan ganz zu schweigen. Wer müsste oder könnte hier jeweils um wen oder was trauern – und wie? Würde Trauer, die sich nicht im ›Privaten‹ erschöpft, unweigerlich in jene unfruchtbaren Erhabenheiten münden, die bei einschlägigen Gedenkreden denn auch regelmäßig anklingen, wenn staatstragendes Personal an »Kranzabwurfstellen« wie der Berliner Wache in pauschaler Weise der »Opfer von Krieg und Gewaltherrschaft« gedenk – nicht selten ohne zu beachten, wer da jeweils begraben liegt (ggf. auch ehemalige Angehörige der Waffen-SS wie in Bitburg)? Der Verdacht liegt nahe, dergleichen Rhetorik sei nur dazu geeignet, die Frage danach zu überspielen, was wie und durch wen zu betrauern wäre, ohne nur in erhabene Gefühle zu münden.

Kann es eine historisch sensibilisierte und politisierte Trauer geben, die gar nicht im Gegensatz zu jener »Wirksamkeit« stehen muss, die Hegel anmahnte – auch wenn »das Überleben trostlos, das Verlorene nicht mehr darstellbar« ist?⁴⁹ Könnte diese Trauer wirklich Anderen als solchen gelten – und nicht nur dem, was man selbst (an ihnen oder durch sie) verloren zu haben glaubt? Wer

49 Vf., *Zur Wiedergewinnung der Trauer. Trauer als Quelle politischer Sensibilität? Eine Skizze*, in: *Scheidewege* 36 (2006/7), 109–122; *Zahllose Verluste. Zur politischen Dimension der Trauer*, in: *Scheidewege* 50 (2020/1), 348–365. Zit. wurde: P. Eichel, *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit*, München, Wien 1995, 244.

diese Fragen strikt verneint, wie es viele tun, die in ihr nur *genau das* erkennen, muss die Trauer wie auch den Abschied, in dem sie Gestalt annimmt, letztlich auf jene private »Verlustreaktion« beschränken, die erstmals Freud beschrieben hat, der allerdings wusste, dass an die Stelle des Anderen auch eine »Abstraktion« treten kann. So kann man um den Verlust der Heimat trauern, ja angeblich sogar über einen alle verratenden »Führer«, wie Margarethe und Alexander Mitscherlich im Anschluss an Freud meinten, aber auch um »gebrochene Versprechen«, die man einst mit der Moderne verknüpft gesehen hat.⁵⁰ Man kann wegen der Gewalt trauern, die damit einhergegangen ist; und man kann und muss vielleicht um das aufgrund dieser Gewalt Versäumte trauern, will man nicht einer indifferent über Leichen gehenden ›Wirksamkeit‹ der Vernunft das Wort reden, die kein Verhältnis hat zu allem, was zu betrauern wäre. Nicht umsonst stand Derridas spätes Nachdenken über Karl Marx ganz im Zeichen eines *travail du deuil*, die allerdings weniger ›arbeitet‹, um irgendwelche verwertbaren Produkte abzuwerfen oder um libidinöse Bindungen zu liquidieren, die an einem unbekümmerten Weiterleben hindern, als vielmehr *wachen* sollte, wie es auch Maurice Blanchot sah⁵¹: Wachen über die Toten und das, was ihnen versagt geblieben ist wie das Versprechen einer allgemeinen und singularen Gerechtigkeit, das auch Paul Ricoeur zur unaufgebbaren Erbschaft der Moderne zählte. Legen es diese Autoren nicht nahe, wenn nicht jede, so doch eine geschichtlich sensibilisierte Philosophie geradezu als eine Art *wake*⁵², Totenwache, Wachsamkeit und Wächteramt aufzufassen?

Die neuere Literatur schließt an diesen inzwischen etablierten Diskussionsstand allerdings kaum an. László F. Földényi lobt die Melancholie dafür, dass sie sich der Vergänglichkeit bewusst bleibe, zu der wir allen Anlass haben, wenn tatsächlich »alles vernichtet« wird und insofern die »Nichtigkeit von allem« feststeht (LM, 52, 59 f.). Mit Camus'schen Untertonen wird ein gottverlassenes und

50 Vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XV.

51 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 69.

52 J. Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/M. 1995, 65.

»gleichgültiges Universum« beschworen, in dem wir offenbar bedeutungslose Vorkommnisse sind (LM, 18, 103). In dieser ihrerseits »vernichtenden« Einsicht gefällt sich ein trauriges Subjekt, das alles Leben aus seiner Melancholie zieht – und sie genau sie deshalb glaubt ›loben‹ zu dürfen. Gerade im Mangel, im Fehlen, in der Abwesenheit von Bedeutung stößt sie zu »wirklichem Sehen« vor – zwischen »zwei Ewigkeiten des Dunkels« (Vladimir Nabokov) vor uns und nach uns – und findet darin eine trostlose Befriedigung (LM, 27 f.). Dieses Subjekt weiß sich »in den Tod hineingeboren« (LM, 78). Mit Nietzsche gesprochen: sein Kommen (zu Anderen) ist von Anfang an bereits ein Gehen (von Anderen weg).⁵³ Das aber wird erst *im Verhältnis zu jemandem* entdeckt, an dem sich auch das Vergehen von Zeit abzeichnet (LM, 82). Doch sieht Földényi darin mit Walter Benjamin nur »eine einzige Katastrophe«, die die Melancholie wie »alles in Relation zu sich selbst« setzt.⁵⁴ So kann umstandslos auch der sogenannte Holocaust als »universell« erscheinen, als eine »*condition humaine*, ein Los, das allen beschieden ist« (LM, 137).

Man sieht, welche Gewaltksamkeit die Folge sein kann, wenn einem melancholischen Subjekt alles gleichermaßen als bedeutungslos, absurd oder leer erscheint, ironischerweise dabei zugleich als voll von Vergänglichkeit und Unterschiedslosigkeit: alle(s) und jede(r) ist beidem preisgegeben, ob im Alter oder im Massenmord. Sollte es so sein, dürfte man womöglich mit Franz Kafka zu dem Schluss kommen: »Wir leben alle in einer Strafkolonie« (LM, 143). Wer so mit Alberto Giacometti »allein an das Unglück« glaubt und mit Anselm Kiefer »die Rettungslosigkeit des Menschen verkündet« (LM, 129, 138), um endlich dem leidenden Menschen zur Sprache zu verhelfen, der »in der heutigen Welt ein Anachronismus« geworden sei, erweist ihm tatsächlich einen schlechten Dienst. In der entfernten Betrachtung des Leidens Anderer tilgt er dessen Unterschiedlichkeit und Befremdlichkeit, um sie sich zu eignen zu machen.⁵⁵ Heraus kommt eine verallgemeinerte Apologie ›unserer‹ Verletzbarkeit, Verwundbarkeit und Vernichtbarkeit, die man zu Existenzialien zu er-

53 Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1882–1884, in: KSA 11, 326.

54 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Abschnitt IX, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 251–261, hier: 255; LM, 127, 131.

55 Unvermeidlich ist dies nicht; vgl. S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.

heben neigt, obgleich all das auf der Welt ganz offensichtlich höchst ungleich verteilt ist. Heraus kommt philosophischer Genuss, der sich an diesen finsternen Themen delektiert und ihnen im melancholischen Selbstbezug alle Schärfe nimmt. So ist es kein Zufall, dass sich Földényi in einer offenbar autobiografisch grundierten Eingangsskizze mit einer Dosis Frivolität dazu bekennt, dass er sich, indem er melancholisch »den Tod übte, auf die Wonne vorbereitete« (LM, 13). Hier könnte man nahtlos mit einem Zitat aus Marina Kee-gans *Vergangenes* anknüpfen: »Ich weinte, weil alles so schön ist und so kurz.« Alles wird »irgendwann« der Vergangenheit angehören (ÜV, 11). Doch »selbstverständlich streben wir« angeblich »danach, unser Leben so lang und so gut wie möglich zu leben« (ÜV, 13). Wie sollen wir mit *beiden* Einsichten leben?

Tatsächlich kann philosophisch, solange überhaupt radikal gefragt wird und nicht von vornherein nur ›Besserlebende‹ in Betracht kommen⁵⁶, nichts davon als selbstverständlich gelten, schon das Erste Personalpronomen Plural nicht; noch weniger, was »gut« heißt, und ob »leben« nicht gerade dagegen verstößt, wie es nicht nur die Psychoanalyse lehrte. »Wo auch immer wir hinsehen«, wir *sehen*, dass *alles* irgendwann ›Vergangenheit‹ sein *wird* und in diesem Sinne Vergänglichkeit (ÜV, 15). Wir ›sehen‹ in dieser vorgreifenden postmortalen Perspektive aber auch das, was sich ihr widersetzt, was ihr ausgesetzt ist oder ausgeliefert wird. Diese »Philosophie des Abschieds« verbindet ihr Hauptthema, die Vergänglichkeit, jedoch weniger mit Abschiedlichkeit im Sichereignen des Vergehens von allem und jedem (ÜV, 17) oder mit Abschieden, die ›zustoßen‹⁵⁷, sondern primär mit Abschieden als Handlungen, die im Hinblick auf das eigene Sterben Fragen aufwerfen, »die die eigene Vergänglichkeit an uns richtet« – wobei wiederum die Form des kollektiven Monologs nahe liegt (ÜV, 86).

Jede(r) für sich ist mit diesen Fragen konfrontiert; jeder und jedem geht es, so das Ergebnis, letztlich um »Selbstaktualisie-

56 »Uns« sei ein vergleichsweise sicheres Leben möglich; man könne doch erstaunlich gut leben, ohne Flucht und Exil befürchten zu müssen, heißt es (ÜV, 14, 20, 179). All das kann offensichtlich nur für Privilegierte zutreffen, nicht für die vielen Flüchtlinge oder von Exil und Vertreibung Bedrohte, wie wir sie aktuell vor Augen haben.

57 Was explizit verneint wird (ÜV, 27).

rung«, »Selbstermächtigung« und »Handlungsfähigkeit«, ja sogar um »Souveränität« bis zum Schluss, sogar im Massenmord: Es soll ausdrücklich um »immer dasselbe« gehen: darum nämlich, die Kraft zum Handeln zurückzuerobern, auch um den Preis, sich an diverse Verluste zu »gewöhnen«.⁵⁸ So sollen aus Schwächen Stärken werden (ÜV, 131, 138), und man soll »souverän Angst haben«, wenn es schon sein muss – auch dort, wo doch in der Todesangst alles Handeln aufhört, jegliche Identität sich auflöst und kein neuer Anfang mehr sich anschließen kann, sondern alles zu Ende geht, selbst das Enden. *Prima facie* liest sich das so, als werde das Sterben, in dem das derart zur Selbstbehauptung aufgeforderte Altern schließlich kulminiert, geradewegs geleugnet – unter dem Vorzeichen freilich, zunächst alles »in den Blick zu nehmen« und zuzugeben, was sich einem souveränen Leben widersetzt: das Unverfügbare, die eigene Verwundbarkeit, das zu entpathologisierende Leiden sowie das Elend⁵⁹, das auch im gleichgültigen Verreckenlassen an den Grenzen wohlhabender Staaten enden kann. Dessen ungeachtet wird in einer zuvor wiederum mit Camus und Sartre pauschal als »völlig absurd« »erkannnten« Welt (ÜV, 23, 55) einer »Freude der Überwindung« (Schelling) das Wort geredet, die nach einem als idealiter erfolgreich und störungsfrei bezeichneten Leben (ÜV, 101, 161) zwar die »Erwartung eines möglichen Todes zum Inhalt« haben soll. Doch das beunruhigt wenig, wenn stimmt, was Heidegger dazu sagt: »Das Schwierige ist nicht, zu sterben, sondern Fertig-werden mit dem Tod in der Gegenwart« (ÜV, 116).

Die Literatur zur Vergänglichkeit beweist das genaue Gegenteil: In der Sorge um sich und um die eigene Souveränität angesichts einer von vornherein und generell als ›absurd‹ disqualifizierten, insofern zu keiner genaueren Auseinandersetzung auffordernden Welt legt sie sich den Tod auf Papier zurecht, offenbar gänzlich unbesorgt um die Hybris, die darin liegt, das Sterben verallgemeinert als kaum »schwierig« zu bezeichnen. Wie wollte Heidegger wissen, dass es sich so verhält? Und wie dürfte man das heute von ihm abschreiben, nachdem er zu millionenfach tödlichen und vielfach variierten Gewalttaten gegen Andere, die doch nicht unter schiere

58 ÜV, 130, 132, 140, 172, 179, 186, 222.

59 ÜV, 88, 122, 124, 126.

Vergänglichkeit zu subsumieren waren, nichts zu sagen hatte?⁶⁰ Sterben im Prozess der Vergasung – nicht »schwierig«? Unter der Folter – nicht »schwierig«? In endloser Agonie des Verhungerns – nicht »schwierig«? Aber eine Thanatologie schreiben, um mit dem Tod in seiner eigenen bzw. je-meinigen Gegenwart ›fertig‹ zu werden – sehr »schwierig«?

Man lehnt sich nicht ohne Risiken an sogenannte Meisterdenker an, zumal die Gefahr einer gewissen Verklebung von Unvereinbarem besteht, wenn man sie in einem schönen Manuskript zitatweise nacheinander auffädelt. So kommt zwanglos die bekannte »Geworfenheit« Heideggers neben Hannah Arendts »Gebürtigkeit«, Montaignes Vergegenwärtigung des Todes im Leben neben Ludwig Wittgensteins Bestreitung einer solchen Möglichkeit (ÜV, 64, 143 f.), Martha Nussbaums Apologie des Menschen als eines »Fähigkeitswesen[s] höchster Instanz« (ÜV, 148) neben Simone de Beauvoirs schonungsloser Beschreibung des Verfalls im Altern und des Abschieds von Jean-Paul Sartre zu liegen, die dann schlicht als leider zu düster beiseitegeschoben wird (ÜV, 162, 196/8).

Als »letzte Tröstung« wird für alle Fälle die eigene, selbstbestimmte Entscheidung, die hier wiederum das ›eigene‹ Ende angeht, offeriert (ÜV, 154). Man fragt sich, ob sich eine solche Philosophie des Abschieds nicht zu weit vorwagt bis in Grenzregionen, wo schließlich gar keine Gründe mehr erwogen werden können, wo jegliche Souveränität zunichtewerden muss und keine Rückkehr mehr möglich ist, sondern auf alle erdenklichen und unvorstellbaren Arten und Weisen Verfall und Vernichtung eintreten, d.h. *gestorben* wird⁶¹ – was man fast vergessen könnte, derart ›tröstlich‹ lesen sich die zitierten vergänglichen Reflexionen der Vergänglichkeit.

Die wichtige Frage: Warum verabschieden wir uns überhaupt (oder auch nicht?) (ÜV, 46) – und wie, wenn nicht bloß im gedankenlos dahingesagten *Auf Wiedersehen, Good bye, Au revoir* oder *Adieu*, das Philosophen bereits vielfältig beschäftigt hat –, hängt sicher nicht allein mit dem zusammen, »was war« (ÜV, 83). Denn

60 Vgl. E. Levinas, *Das Diabolische gibt zu denken*, in: J. Altwege (Hg.), *Die Heidegger Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988, 101–105.

61 *Sofern man die Betreffenden lässt*, muss man einschränkend hinzufügen. Denn wir kennen Formen der Gewalt, die darauf hinauslaufen, ihnen auch den ›eigenen‹ Tod und ein ›würdiges‹ Sterben zu nehmen.

warum sollte all das, was war, *nicht* »vergehen«? Ist es nicht »wert«, zugrundezugehen (wie Goethe seinen Mephisto in der Studierzimmerszene des *Faust* sagen lässt), sofern es nicht ohnehin bereits »Vergangenheit ist«, wie man sagt? Selbst wo sich herausstellt, dass wir »auf Vergänglichkeit angewiesen« sind (ÜV, 208), wie es Hans Jonas in seinen Überlegungen zu »Last und Segen der Sterblichkeit« zu zeigen versuchte⁶², arrangieren wir uns damit nicht einfach. Abschied und Trauer sind in erster Linie Weisen *nicht indifferenten* Sichverhaltens zu denjenigen, die dem Vergehen preisgegeben sind und davon derart bedroht erscheinen, dass *nolens volens* unsere Verantwortung auf den Plan gerufen wird⁶³, selbst wenn sie am »Vergangenen« selbst nichts mehr zu ändern vermag.

5. Abschiedlichkeit von Anfang an: nicht-indifferent

Treffend schreibt Jutta Georg: »Der Abschied gehört zwar zu unserer Existenz, zeigt sich aber nur in der Differenz zu ihrem gängigen [vielfach abschiedsvergessenen] Vollzug« (PA, 179). Leben vollzieht sich in ständigem (nicht erst durch die »Arbeit des Verstandes« bewerkstelligten⁶⁴) Scheiden vom eben Gewesenen abschiedlich, auch ohne dass es zu Handlungen des Abschieds in der Form von Sprechakten kommen müsste, die eigens etwas oder jemanden zu »Vergangenheit« werden und insofern vergehen lassen, sei es auch in der Form des Verzeihens. Durch das Vergehen von Zeit allein, das höchstens ein indifferentes Vergessen nach sich zieht, kann dies nicht bewirkt werden. Dagegen können Akte des Abschieds Vergangenes »gehen lassen«, ihm »ein Ende setzen« und ihm destruktiv nachwirkende Kraft entziehen, ohne dass je garantiert wäre, damit

62 H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt/M. 1994, Kap. 4.

63 Ähnlich argumentiert auch Ricœur im Anschluss an Jonas in: *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–7 (2003), 127–141, hier: 128; *Responsabilité: limitée ou illimitée? Le crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, in: *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale* 33 (1998), 23–30, hier: 25.

64 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1980, 36; M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt/M. 1980, 175 ff., 182.

zum Erfolg zu kommen. ›Garantiert‹ ist über gar keine Vergangenheit zu verfügen, so wenig sicher können wir dessen sein, ob augenscheinlich Vergessenes nicht doch wieder virulent wird. So kann jeder Abschied und jede Trauer zu früh, aber auch zu spät kommen im Verhältnis zu dem, wozu es sich nicht indifferent zu verhalten gilt. Wer mit Montaigne oder Hermann Hesse schon vor dem Tod einen letzten Abschied nimmt und Bindungen aufgibt, um nicht weiter von ihnen abzuhängen⁶⁵, läuft Gefahr, sein Leben gleich mit zu liquidieren. Wer dabei glauben macht, es sei allemal eine Angelegenheit freier Entscheidung, ob man überhaupt »das Risiko der Trauer eingehen« oder vermeiden will, verkennt, dass wir nicht zufällig »irgendwann zu Trauernden werden« (ÜV, 167), sondern von Anfang an abschiedlich konstituiert sind. Das jedenfalls ist einer bis heute wesentlich von der Psychoanalyse angeregten Philosophie der Ontogenese zu entnehmen, die weiß, dass wir nicht als fertige Person, als Ich oder Selbst zur Welt kommen, sondern durch Beziehungen zu Objekten und Anderen überhaupt erst dazu werden – durch Beziehungen, die immer wieder umgestaltet und aufgegeben werden müssen, so dass sie unser Selbstsein von vornherein auf Abschied und Trauer stimmen.⁶⁶

Beides dient keineswegs generell dem Freiwerden von ›Objektbeziehungen‹ und libidinösen Bindungen, wie es Freud anfangs gelehrt hatte, ohne zu bedenken, ob nicht allein ein auf Dauer von Trauer affiziertes, abschiedliches Leben auch für Andere als solche aufgeschlossen sein kann. Muss es dabei schlicht darum gehen, »selbst zu überleben« (ÜV, 170, 173), wie es Elias Canettis Deutung menschlicher Macht als einer Versessenheit darauf nahegelegt hat, keinesfalls überlebt zu werden? Oder gilt ganz im Gegenteil mit André Gorz: »Jeder von uns möchte den anderen nicht überleben müssen« (ÜV, 157)? Liegt Uneinigkeit in dieser Frage vielleicht in der Natur der Sache, die wir ›Leben‹ nennen, das sich im Fall der Menschen durch außerordentliche Unstimmigkeit mit sich selbst auszeichnet? Nicht umsonst haben Philosophen phänomenologischer und hermeneutischer Provenienz wie Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas

65 Vgl. Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, 55.

66 Vgl. etwa P. Ricoeur, *The Self in psychoanalysis and in phenomenological philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry* 6 (1986), no. 3, 437–458.

und Paul Ricoeur immer wieder auf das Nicht-gewählt-haben-können des eigenen Lebens hingewiesen. Für Levinas lag darin sogar *der »grand scandale de la condition humaine«*: »que nous n'avons pas choisi notre naissance«.⁶⁷ Zufällig ›auf der Welt‹, kann man sich zur »Einwilligung ins Zufällige« allerdings genötigt sehen, wie Odo Marquard schreibt (ÜV, 188). Auch wenn es sich im Einzelfall zufälligen Auf-der-Welt-seins wie nach fortgesetztem »Kindesmissbrauch« um eine Grausamkeit handelt, die nicht zu verzeihen ist?⁶⁸

Allelmal ist eigenes Leben (selbst als technisch ›reproduziertes‹) Anderen zu verdanken, ohne eine generative Perspektive somit schlechterdings nicht vorstellbar. Deshalb tragen Andere die Verantwortung für das ›kontingente‹ Dasein, das sie aus sich hervorgehen lassen und das sie unter Umständen mit harten Rückfragen danach konfrontieren wird, warum sie das Versprechen nicht oder nur höchst unzulänglich gehalten haben bzw. halten konnten, welches darin liegt.⁶⁹ Hier liegen Fragen nach nicht bloß vergehendem, sondern verfehltem und verratenem Leben nahe – Fragen, die weitgehend aus dem Blick geraten, wenn die Selbst-Sorge und deren Hoffnung, auf deren Bloch'sche Beschreibung man sich häufig beruft, alles derart bestimmt, dass sie »durch das Wissen um die Vergänglichkeit und die Bedrohung durch Leid und Zerstörung nicht gemindert werden darf«.⁷⁰

67 E. Levinas, *Parole et silence. Œuvres 2*, Paris 2009, 109, 156.

68 Vgl. ÜV, 220. Bei Dober bzw. Blumenberg kommt »die Zustimmung des Menschen zu seinem Dasein« als »höchste Idee aller Ethik« ins Spiel (ET, 291; BM, 651).

69 Liegt es hier nicht nahe, Vergänglichkeit und Vergehen (in allen Bedeutungen dieses Wortes) mit diachron gleichsam gegeneinander versetzen Lebenszeiten in Verbindung zu bringen, die bedingen, dass das Leben der Älteren am Leben der Nachfolgenden vorübergeht und sich geradezu im Verhältnis zu ihnen als ein Vorübergehen vollzieht? Und sind nicht allein unter dieser Voraussetzung auch Versprechen einzulösen, auf die die hier diskutierte Autorin am Schluss vage zu sprechen kommt?

70 ÜV, 230. Hervorhbg. BL. Bemerkenswert ist, wie Blumenberg demgegenüber die Hoffnung zum »Thema der Religion« erklärt, die es mit dem »wesentliche[n] Ungenügen an der bloßen Forderung der Sinnerfüllung der Existenz« zu tun habe (ET, S. 130). Auch hier vermisst man bei Blumenberg die ›soziale‹ Dimension dieser »Forderung«.

Viel spricht dafür, dass sich gerade Philosophen, die sich weit mehr als Ernst Bloch⁷¹ dieser Bedrohung glaubten stellen zu müssen, dazu herausgefordert sahen, Trauer und Abschied als Formen der Nicht-Indifferenz im Verhältnis zur Sterblichkeit des Anderen zu bedenken. Infolgedessen nimmt die Diskussion beider Begriffe bei Philosophen wie Emmanuel Levinas, Vladimir Jankélévitch, Jacques Derrida, Hans Jonas u.a. eine ganz neue Wendung, indem sie sich vom metaphysisch-ontologischen Rahmen einer Philosophie weitgehend löst, die anscheinend seit jeher den Verlust des Einen (wie bei Plotin⁷²) und die Trennung von einem höchsten Wesen (wie bei Meister Eckhart⁷³) ›abschiedlich‹ betrauert und bis hin zu Hegel unermüdlich daran gearbeitet hat, beides als Absolutes wiederzugewinnen⁷⁴ oder zumindest die Aussicht darauf zu begründen. So gesehen hätte sie allerdings *letztlich* gar keinen Anlass zu untröstlicher Trauer und müsste sie auch nicht geradezu verbieten, wie es von christlich-theologischer Seite geschehen ist, die dieser Trauer vorwerfen konnte, das dogmatisch gebotene Vertrauen in eine unbedingte postmortale Heilsusage zu verraten. Dagegen konnte untröstliche Trauer zum Vorschein kommen⁷⁵, wo sie sich von diesem Vorwurf emanzipierte, indem sie sich rückhaltlos als durch den Verlust affizierbar erwies, der durch das ›Vergehen‹, die Vergänglichkeit, das Altern und den (›natürlichen‹ oder gewaltsamen) Tod Anderer eintreten kann. Statt nur die Selbst-Sorge im Horizont eines finalen Abschieds von sich selbst anzutreiben, konnte so der Tod des Anderen geradezu zum »ersten« und vorrangigen Tod aufrücken.⁷⁶ Haben wir nicht

71 Vgl. E. Bloch, *Widerstand und Friede. Aufsätze zur Politik*, Frankfurt/M. 1977, bes. 84–97; *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M. 1996, 255–263.

72 Vgl. W. Beierwaltes, *Das Denken des Einen*, Frankfurt/M. 1985, 95–101.

73 Meister Eckhart, *Mystische Schriften*, Frankfurt/M. 1991, 138 ff.

74 So »als bestände der ganze Schmerz unsers Daseins nur in der Trennung von dem, was zusammengehörte« (Hölderlin, *Werke*, 574).

75 Wie im klassischen Fall der Antigone und, weit weniger beachtet, im Mittelalter; vgl. J. Butler, *Antigone's Claim: Kinship between Life and Death*, New York 2000; E. Koch, *Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin, New York 2006.

76 E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 101; V. Jankélévitch, *Der Tod*, Frankfurt/M. 2005, 14, 353; Vf., *Menschliche Sterblichkeit angesichts radikaler Gewalt*. Maurice Blanchots ›Schrift des Desasters‹, in: ›Die‹ Gewalt und ›wir‹. *Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten*, Baden-Baden 2024, Kap. V.

allein aufgrund der Sterblichkeit Anderer überhaupt Zugang zur eigenen? Könnte ein Solitär, der niemals Andere hat sterben sehen, überhaupt den eigenen Tod antizipieren? Wird dieser nicht allemal dem Tod des Anderen nachgebildet? Und bleibt er nicht allemal im Horizont der je-meinigen Sterblichkeit ein jedem radikal entzogenes Widerfahrnis?

Dieses betrifft allemal *jemanden*, der sich nicht indifferent zu einem alle(s) und jede(n) betreffenden *Vergehen*, sondern *nicht-indifferent* zu einem *Verlust* verhält, durch den das ständige Vergehen alles Verzeitlichten im Verhältnis zu Anderen zäsuriert werden könnte, die sich aus jeglichem Erscheinen zurückziehen. Manche halten allerdings dessen ungeachtet mit Nietzsche eine »rückhaltlose Bejahung des Lebens«, Vergehen, Vergänglichkeit und Vernichtung eingeschlossen, für möglich – auch wenn man sich dafür »das Herz aus dem Leib reißen« und sich selbst verraten muss (PA, 102, 128–133). Vor einer falschen, anscheinend lebensfremden »Idealisierung alles Unversehrten« wird gewarnt; *auch davon* sollten wir Abschied nehmen, wie auch von aller Unzufriedenheit mit der nichts verschonenden Vergänglichkeit oder deren moralischer Beurteilung (PA, XI). Nur »Ängstliche« schrecken angeblich davor zurück. Um *Andere* Angst zu haben, sich *für sie* zu fürchten und Kraft dafür aufzubringen, kommt so nicht in Betracht (PA, 35), derart überwiegt schließlich wiederum die Sorge um eine Souveränität, die bis zum Ende und im Ende selbst noch aufrechterhalten werden soll. Abschiede liefern in diesem Sinne einen »Vorgeschmack« des – eigenen – Todes, wie ausdrücklich »in Übereinstimmung mit Schopenhauer« festgestellt wird (PA, IX). Auf den eigenen Tod gelte es sich vorzubereiten (PA, 8), um womöglich sogar das Sterben zu lernen (*meléthanátou/meditatio mortis*), wie es eine alte, aber inzwischen widerlegte⁷⁷ Philosophie lehrt, die Verachtung des Todes, Gelassenheit, Sichloslösen aus allen Bindungen verlange (PA, XIV, 3, 169, 180).

All das soll möglich werden, indem man die Sterblichkeit, in die man doch *nolens volens* hineingeboren ist und die man dafür verantwortlichen Anderen »zu verdanken hat«, nachträglich »frei wählt«, was weitgehende Freiheit der Bewertung von Tod und Sterben soll einschließen können (PA, 3 ff.). Nichts davon sei *per se* ein Übel,

⁷⁷ B. H. F. Taureck, *Philosophieren: Sterben lernen?*, Frankfurt/M. 2004; Jankélévitch, *Der Tod*, 333 ff.

dazu werde es erst, indem wir es durch entsprechende Bewertung dazu kommen lassen. Eine *Technik des Abschieds*⁷⁸ in einer an sich anscheinend indifferenten Welt, der auch sonst erst durch unsere Bewertung Bedeutung zukomme, soll das grundsätzlich ändern können. Wenn das zutrifft, kann man auch das Übel, das man im Verlust des Lebens gesehen hat, wegdefinieren, um eine »davon unbelastete Existenz zu gewinnen« (PA, 11).

Was für eine Nachricht! Das »Problem« des Todes scheint gelöst. Es handelt sich allen gegenteiligen Gerüchten zum Trotz nicht um das befremdlichste, am wenigsten vorwegzunehmende und (abgesehen von der Geburt vielleicht) radikalste Widerfahrnis, von dem im Vorhinein niemand sagen könnte, wie es »erfahren« wird, falls es überhaupt erfahren wird und nicht gerade auf eine Apokalypse des Selbst und aller Erfahrung hinausläuft, die es noch »machen« könnte. Wenn es stimmt, dass wir über die »Bedeutung« all dessen vorweg selbst und ganz frei entscheiden, kommt es nicht mehr in Betracht, dass *Andere* dieser (unserer) Freiheit *nicht unterworfen* sind und dass ihre unaufhebbare Alterität gerade darin liegen könnte. Wo *darauf* insistiert wurde, wurden Abschied und Trauer als nicht-indifferente Weisen des Verhaltens zur Sterblichkeit Anderer gerade als eminent »soziale«, souveräner hermeneutischer Verfügung aber entzogene gedeutet, nicht als »Techniken«, bei denen es darum gehen sollte, »sich von der Sozialität zu verabschieden« (PA, 39), indem man sie am besten vorweg vergleichsgültigt, wie man es schon bei Montaigne angedeutet findet. Wurde zunächst beklagt, dass sich von philosophischer Seite so gut wie niemand »dieses Themas angenommen« habe (PA, X, 142), so gewinnt man nun den Eindruck, dass es zwar einerseits zu einem vorrangigen Inhalt aufrückt, dass aber andererseits die an unbefragten Begriffen wie Souveränität, Freiheit und Technik erkennbare Grundstruktur seiner Deutung genau die Philosophie reaktiviert, die zuvor dieser Ignoranz bezichtigt wurde. Fraglos an die Geschichte dieser Begriffe anzuknüpfen, erlaubt es nicht, Tod, Sterben, Trauer und Abschied als Widerfahrnisse zu begreifen, über deren Bedeutung wir keineswegs völlig frei verfügen, weder im eigenen »Fall«, dem wir in keiner Weise adäquat vorgreifen

78 Bei Dober kommen Techniken des Trostes in Betracht (ET, 165), etwa resignative. Aber eine »Kunst, Schiffbruch zu erleiden«, ist doch ein hölzernes Eisen. Dem *páthos* der entsprechenden Erfahrung kann man kaum »technisch« gerecht werden.

können, noch gar im ›Fall‹ Anderer, deren Verlust uns zustößt, selbst wenn wir ihn erwarten mussten. Wie das der Fall sein wird, ob wir womöglich gar mit einem Untergang der Welt, nicht nur der Welt des Anderen, konfrontiert sein werden, wie ebenfalls Derrida zu bedenken gab, ist schlechterdings durch nichts vorweg zu bestimmen. Eine Philosophie, die das Gegenteil glauben macht, bringt das irreduzible *páthos*, das in jenen ›Phänomenen‹ liegt, in denen Andere und wir selbst schließlich jeglichem Erscheinen entzogen werden, womöglich nachhaltiger zum Verschwinden, als es je einer traditionellen Philosophie zur Last zu legen war, die aufrichtig bekannte, angesichts dieser Phänomene schweigen zu müssen und das Feld anderen Modalitäten menschlichen Ausdrucks wie der poetischen Klage und dem Musikalischen überlassen zu sollen.

6. Für eine sensibilisierte Vernunft

So leicht kann es sich die Philosophie allerdings nicht mehr machen, seit Autoren wie Nietzsche, Paul Valéry und Levinas einer außer-ordentlichen Sensibilität das Wort geredet haben, die sich auch für all das aufgeschlossen erweisen sollte, was vernünftigem Denken auf dialektisch nicht aufhebbare Art und Weise entzogen bleibt, was sich ihm widersetzt und sich als inkommensurabel erweist. Alle drei haben in diesem Sinne (allerdings auch jeweils ganz unterschiedlich) nach einer Verknüpfung von Philosophie und Sensibilität bzw. nach einer sensibilisierten Vernunft verlangt, ohne sich dabei eines romantischen Jargons bedienen zu wollen, der im Verdacht steht, aufgrund einer bloßen Hypertrophie der Empfindlichkeit einer »Popularisierung des Irrationalen« in dem Maße Vorschub zu leisten, wie er »*sentimental* und [...] auf katastrophale Weise *philosophisch*« daherkommt, wie Thomas Mann angesichts der nazistischen Gewaltherrschaft in seinen Reflexionen zu Europa bemerkte.⁷⁹ Alle drei schreiben sich in eine überaus komplexe, bis

79 Vgl. T. Mann, *Achtung, Europa!*, in: *Essays. Bd. 2. Politische Reden und Schriften*, Frankfurt/M. 1977, 162–172, hier: 166, sowie zur besagten Hypertrophie E. Kästner, *Das Zeitalter der Empfindlichkeit*, in: »Was nicht in euren Lesebüchern steht...«, Frankfurt/M. 1968, 41f., sowie C. J. Burckhardts Brief an H. v. Hofmannsthal in: dies., *Briefwechsel*, Frankfurt/M. 1956, 265 f.

heute unzureichend aufgeklärte neuzeitliche Geschichte der Sensibilisierung menschlicher, nur in leibhafter Existenz zu realisierender Vernunft ein, an der gewiss Diskurse der Empfindsamkeit, der Romantik, des Sentimentalischen, der modernen expressiven Literatur und der Geschichte der Psychologie ihren Anteil haben – Nietzsches gänzlich unsentimentaler Apologie des Leidens, des »großen Zugrundegehens«⁸⁰ und seiner Verachtung des Mitleidens zum Trotz.⁸¹

Unter dem Titel *Mourning Sickness* – missverständlich mit *Die Geburt der Trauer* übersetzt – knüpft Rebecca Comay allerdings nicht an diese Vorgeschichte an.⁸² Im Gegenteil insistiert sie, der von ihr in Anspruch genommene Begriff der Trauer habe rein gar nichts Psychologisches oder Empirisches (GT, 14, 182); er betreffe nämlich eine im Sinne Hegels *geistige Grundstruktur* des Verhältnisses zu einem Verlust, der als solcher niemals erfahren werden konnte und sich insofern im Sinne Derridas als »unmöglich« erweist (GT, 12).⁸³ In historischer Ungleichzeitigkeit (Wilhelm Pinder; Ernst Bloch; Günther Anders) realisiert man diesen Verlust unvermeidlich zu spät, ohne dass er zuvor als solcher erfahren werden konnte. In dem, was ihn nach sich zieht, geht man sich geistig infolgedessen selbst voraus und hinkt sich gleichsam hinterher (GT, 19), wie paradigmatisch am Beispiel des anachronistischen Verhältnisses des restaurativen Deutschland zur versäumten, am französischen Vorbild orientierten Revolution deutlich gemacht wird, gegen die man nachträglich Recht gehabt haben wollte (GT, 10). Wenn mit dem, was zu Trauer Anlass geben soll, aber nichts anderes als diese Ungleichzeitigkeit gemeint ist, die womöglich Verluste jeglicher Art bestimmt,

80 Vgl. L. Schestow, *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschechow*, Berlin 2013, 225 f. Das Werk dieses russischen, weitgehend in Vergessenheit gefallenen Philosophen ist eine Fundgrube im Hinblick auf die angeschnittenen Zusammenhänge.

81 Vgl. PdA, 158 zu Nietzsche, sowie Vf, *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008; ders. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg 2018. Das Thema ist hier bei weitem nicht auszuschöpfen.

82 R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018, 194, 236.

83 Es geht explizit um die mit Friedrich Schlegel aufgeworfene Frage, was sich wie die Französische Revolution »im Innersten des menschlichen Geistes selbst eräugnet [73] hat« (GT, 44).

selbst den instantan eintretenden Verlust voller Gegenwärtigkeit im Sinne Bohrs, wie soll sie dann ein spezifisches historisches Ereignis verständlich machen? Kommen wir im Verhältnis zum Verlorenen (sei es auch nur das ‚Jetzt‘ als eben Gewesenes, wie es in berühmten Passagen der *Phänomenologie des Geistes* analysiert wird) nicht immer zu früh und zu spät, so dass sich »reale Gegenwart« (George Steiner) kaum denken lässt? Wenn jener Anachronismus jeder Erfahrung innewohnt, handelt es sich um »eine unausweichliche Bedingung von geschichtlicher Erfahrung« überhaupt.⁸⁴ Gilt es insofern eine »Selbst-Enteignung« zu betrauern, die sich »der Geist [...] aneignet«, indem er »seine Verluste als seine eigenen erkennt«, ohne dass dies allerdings Narben hinterlassen müsste, wie Hegel von vornherein zu wissen scheint (GT, 156, 228)? Wird davon jegliche sich vorauseilende und hinterherhinkende Gegenwart erfasst, die sich insofern als »fortwährende Fehlgeburt« darstellt (GT, 45)? Demnach müsste die daraus sich ergebende Trauer oder Melancholie (GT, 125) seit jeher *alles* erfasst haben, was man als Erfahrung und als Gegenstand einer möglichen Phänomenologie begreift. Dieser Zusammenhang wäre aber zu unspezifisch, um einen Verlust wie eine unter bestimmten historischen Umständen versäumte Revolution verständlich zu machen, in der Comay nur das entdeckt, was sie – zweifellos mit Derrida und Freud – in das Schicksal der Aufklärung als eine Form der Trauerarbeit hineindeutet. Dem entspricht ihr Fichte-Zitat: »Wir werden in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten« (GT, 58). Allein uns, und nicht etwa ihr, der Geschichte oder geschichtlicher Erfahrung, wäre demnach die Trauer zu verdanken.⁸⁵ Diesen Standpunkt zu vertreten, könnte allerdings darauf hinauslaufen, ihr jeglichen Widerfahrnischarakter abzusprechen. Das könnte auch für Begriffe wie Trauer und Trauma gelten, die Comay – ausgehend von einem zunächst empirisch-hermeneutischen, nämlich psychoanalytischen Paradigma – selbst bemüht, um *zwischen der Ungleichzeitigkeit jegli-*

84 GT, 18, 53, 203, 217. Unerklärt bleibt, warum das nur im »absoluten Wissen« darzulegen sein soll (GT, 17, 246). Über solches Wissen dürften leibhaftige Wesen nicht verfügen, auf die es allerdings ankommt, wenn die Trauer um Versäumtes wie eine befreiende Revolution »transgenerational« Gestalt annehmen können soll (GT, 163).

85 Und die Trauer sogar dessen zu verdächtigen, *ihrerseits* den Tod zu »bewirken«, wie es bei Erhart Kästner heißt (BT, 180).

cher Erfahrung mit ihr selbst einerseits und einer ebenso ungleichzeitigen Grundstruktur *jeder denkbaren Revolution* andererseits *genau eine* (versäumte bzw. restaurativ verzerrte) Revolution in ihrer Spezifität verständlich zu machen.

Auf allen Ebenen scheint demnach gelten zu müssen: »Das Schlimmste hat bereits stattgefunden«, insofern »Erfahrung die Erfahrung der Unmöglichkeit von Erfahrung ist« (GT, 244).⁸⁶ Wenn es stimmt, dass es überhaupt keine Erfahrung geben kann, die gleichsam auf der Höhe ihrer selbst ist, hat sie ‚immer schon‘ sich selbst verloren, realisiert das Verlorene aber zu spät und kann daraus für die Zukunft und eine weiterführende Geschichte nichts lernen. Jener innere Anachronismus aller Erfahrung bliebe unüberwindbar. Insofern haben wir nichts mehr zu verlieren – was in einem Atemzug zu der dialektischen Einsicht führt: »Ich bin bereits so gut wie tot« (ebd.). Sind wir demgegenüber nur insofern noch nicht tot bzw. noch lebendig, wie wir etwas oder jemanden zu verlieren haben oder bereits verloren haben und dem nicht durch eine finalisierte Trauer, die endlich aufhören müsste, zu entgehen versuchen?

So kann Trauer alles erfassen, jede gegenwärtige Erfahrung, speziell die historische Erfahrung (wie sie zwischen Französischer Revolution und deutscher Restauration diesseits des Rheins zur Geltung gekommen ist) und auch jede künftige Revolution. Als derart weit gefasste entzündet sie sich aber an nichts Besonderem oder Singulärem mehr, sondern wird zur generalisierten Melancholie, die allenfalls noch einen selbstbezüglichen ›Gegenstand‹ hat, nämlich die Unmöglichkeit von Erfahrung selbst. Demgegenüber drohen alle Spezifitäten des jeweils Erfahrenen als solchen in Unterschiedslosigkeit zu versinken. Genau darin liegt die eigentümlich formlose Form der Melancholie: sie schrumpft zur bedrückend-wohligen Befindlichkeit, die weder zur Arbeit noch zur Wachsamkeit einer Trauer in der Lage scheint, die sich weigern muss, das Betrauerte in der Subjektivität der Trauernden einfach aufzugehen zu lassen. Denn die unvermeidliche Folge wäre, dass diese am Ende als mit dem Betrauerten Identifizierte nur noch um sich selbst trauern würden. War als der eigentliche Sinn der Trauer aber nicht gerade das so nicht auflösbare abschiedliche Verhältnis zum Anderen als solchem

86 Vgl. J. Derrida, *Aporien. Sterben – auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefaßt sein*, München 1998, 34, 66.

entdeckt worden, wie man unter Berufung auf Ariès u.a. behauptet hat?

Comay möchte offenbar beides leisten: zeigen, wie Trauer universell im Herzen einer Phänomenologie ›geistiger‹ Erfahrung wirksam ist, und nachweisen, wie sie spezifische historische Ereignisse wie die genannten verständlich macht. Dabei changiert das Betrauerte als solches jedoch bedenklich zwischen der anscheinend seit jeher und für alle Zukunft verlorenen Gegenwart, die nicht von jenem Anachronismus betroffen wäre, einerseits, und unter spezifischen historischen Umständen Versäumtem wie der Befreiung von represiven Verhältnissen andererseits. Letztere können im Übrigen vielfältige Gründe haben: feudalen, diktatorischen oder oligarchischen Despotismus, gegen den sich Protestierende von Frankreich über Tunesien bis Belarus wandten, aber auch bis heute fortbestehende Armut als empörende, ›unendliche Verletzung des Daseins‹ (Hegel⁸⁷; GT, 266) sowie radikale, ebenfalls nicht überwundene rassistische Gewalt, welche schließlich Leichen produziert, ›die sich in Luft auflösen‹ (GT, 134). Derartige ›Produktion‹ mögen die für die nazistischen Verbrechen Verantwortlichen betrieben haben wie ein gleichgültiges Durchhauen von Kohlköpfen⁸⁸ – ›Hegels überraschende Vorwegnahme von Heideggers berüchtigtem Vergleich der Todeslager mit moderner Agrarwirtschaft‹ (GT, 141). Was aber macht diesen Vergleich bis heute derart zu einem Skandalon, dass er jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der fraglichen Gewalt aufseiten deutschsprachiger Philosophen weitgehend überschatten konnte? Abgesehen von der schieren Beiläufigkeit, mit der so die vielleicht einschneidendste Zäsur der deutschen und europäischen Geschichte bedacht wird, vermutlich dies: dass die Möglichkeit serieller und vollkommen indifferenter ›Liquidierbarkeit‹ Anderer unbesehen unterstellt wird, ohne es dabei darauf ankommen zu lassen, von der fraglichen Gewalt selbst wirklich affiziert zu werden. Kann Geschichte so vorankommen und der Geist sich auch aus der Asche solcher Vernichtung trauerlos wieder erheben? Die Möglichkeit solcher Indifferenz wurde immerhin energisch bestritten. Der fragli-

87 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke Bd. 7* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, § 127.

88 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 436.

chen Gewalt selbst steht sie gar nicht souverän zu Gebote, wenn das, was sich ihr widersetzt, in der unverfügbar Existenz des Anderen als solchen liegt, der uns in seiner Wehrlosigkeit und in seinem Preisgegebensein an Vergänglichkeit und vernichtende Gewalt eine nicht zu umgehende Verantwortung für ihn aufgibt. Wenn es sich ethisch (nicht psychologisch) so verhält, können Andere *nicht* derart vom Leben zum Tode befördert werden, als handle es sich nur um das Zerteilen von Kohlköpfen; und dann ist der beiläufige Vergleich mit irgendeiner Industrie auf fatale Weise unzureichend. Auch das ist Anlass zur Trauer: zur Trauer über neue, nicht einmal in der seinerzeit *>human<* gemeinten Guillotinierungspraxis der französischen Revolutionäre intendierte Gewalt und über eine Geschichte, die auf diese Gewalt bis heute keine *>angemessene<* Antwort gibt. Auch hier kommen wir am Verdacht, Trauer erweise sich besonders in ihren historisch sensibilisierten Möglichkeiten als *>unmöglich<*, nicht vorbei. Aber der Verdacht betrifft keinen souverän uns überlebenden Geist, der alles Geschehene in absolutem Wissen aufzuheben verspricht, sondern leibhaftige Subjekte, die im Modus unmöglich Trauer darüber *wachen*, dass wir uns weder mit einer indifferent über Leichen gehenden Vernunft abfinden können, wollen und dürfen, noch auch von einer weitgehend psychologisierten, enthistorisierten und nicht selten trivialisierten Trauerliteratur einreden lassen werden, wir könnten und sollten mit all dem *>fertig<* werden, weil es doch nur darauf ankommen könne, selbst zu überleben. Es ist erstaunlich, wie unbeschadet dieses Dogma von Hobbes über Freud und Canetti bis in die Gegenwart hinein auch in einer philosophischen Literatur Bestand haben konnte, die Trauer allenfalls zulässt, um schließlich *nicht mehr* zu trauern⁸⁹ – in eklatantem Widerspruch zu den eingangs Genannten, die nichts so sehr verworfen haben wie ein Leben, das die Trauer entweder gar nicht erst kennt oder sie früher oder später loszuwerden trachtet. Merkwürdig genug ist es, dass uns erst Fiktionen wie jene Oceane, die sie entehrten und deshalb den Tod vorgezogen zu haben scheinen, daran erinnern müssen.

So erinnert eine Literatur, die Trauer und Trostlosigkeit, Verlust und Abschied auf nicht-indifferente Art und Weise *>schonungslos<*

89 Vgl. Paul Ricœur: *un parcours philosophique*. Propos recueillis par F. Ewald, in: *Magazine littéraire*, no. 390 (2000), 20–26; P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (2006), 20–29, hier: 27.

zur Sprache bringt, zugleich daran, dass die Frage weiterhin offen ist, wie es eine Philosophie, die den Trost förmlich verworfen oder gänzlich privatisiert hat, inzwischen mit jenem Respekt vor dem hält, was das Leben Anderer ›lebbar‹ macht; und zwar gerade *in unaufhebbarer Trauer, Untröstlichkeit und Abschiedlichkeit*, die nicht einfach durch mehr oder weniger weitgehende Trübung des Bewusstseins entschärft wird, wie es Blumenbergs Apologie des Trostes nahelegt, die Schutz gegen eine überwältigende Wirklichkeit versprechen soll. Der Eindruck drängt sich auf, dass in der neueren Literatur zu Trauer, Verlust, Abschied, Melancholie und Vergänglichkeit die entsprechende Sorge um sich, um Souveränität noch im Tod, um tröstliche Kompensation als Surrogat einer »immanenten ›Heilserfahrung‹« umwillen beruhigter »Selbstzufriedenheit« oder für »starkes Existieren« (ET, 122; PA, 82) vorherrscht. So gesehen geht es vor allem darum, *in all dem und trotzdem selbst leben* zu können. Das ist zu respektieren, nährt aber den Verdacht, nach wie vor von einer nachhaltigen Abwehr all dessen getragen zu sein, was das menschliche Selbst radikal in Frage stellt, insofern es nicht bestehen bleiben kann. Wird es aber nicht gerade als solches, Verfall, Gewalt und Vergänglichkeit preisgegebenes betrauert, wenn es sich um eine(n) Andere(n) handelt, die bzw. der gar nicht ›da‹ wäre ohne wieder Andere, die das zu verantworten haben? Wir, die wir bereits ›da‹ sind, haben es zu vertreten, dass die ›Nächsten‹ ggf. untröstlich bleiben werden. Kant ahnte das, wo er sagte, es komme darauf an, sie mit ihrem In-der-Welt-sein »zufrieden« zu machen – freilich nicht nur mehr oder weniger bewusstlos betäubt von falschen, politisch gefährlichen oder auch nur »leidigen Tröstern«, wie sie Kant im Auge hatte. Wie sollte es angesichts dieses bislang zu wenig bedachten Zusammenhangs je genügen können, nur *sich selbst* einer ›bis zum Schluss‹ durchzuhalrenden Souveränität und Tröstlichkeit oder anderen Kompensationen und Heilssurrogaten zu versichern, um weiterhin ›selbst leben‹ zu können?