

Leben in Klammern

Über sozialontologische Grenzbereiche

Thorsten Benkel

»Wo immer Telephone klingeln,
haust [...] ein Gespenst in der Muschel.«¹

1. Unsicherheit

Der später berühmte Sozialpsychologe Serge Moscovici, Verfasser u.a. eines *Versuchs über die menschliche Geschichte der Natur*², war in den 1940er Jahren als Heranwachsender Zeuge von Pogromen und von der Deportation rumänischer Jüdinnen und Juden in die Konzentrationslager der Nazis. Die Lage war unübersichtlich, verwirrend, unvorhersehbar. Moscovici beschreibt die Situation der jüdischen Gemeinde von Bukarest rückblickend als »ein Leben in Klammern«³, ein Dasein in der Ungewissheit von Leben und Tod – die beide gleich wahrscheinlich, ja nahezu *gleich real* waren. Man existierte; und zugleich existierte man schon nicht mehr.

Wie kann man das sein – tot und lebendig zugleich? Trägt man dazu selbst bei – oder wird einem ein solcher Schwebezustand aufoktroiert? Überhaupt: Welches »man« ist gemeint? Wenn es, wie hier, um einen Rückblick in die Zeit der Gräueltaten der Nazis geht, ist der Verweis auf die bekannte Begriffsbestimmung, die diesbezüglich Martin Heidegger in *Sein und Zeit* formuliert hat, nicht unproblematisch. Denn dass der »Tod ein Meister aus Deutschland« ist, wie ein anderer gebürtiger

1 Kittler, Friedrich A.: Grammophon, Film, Typewriter, Berlin 1986, S. 117.

2 Moscovici, Serge: Versuch über die menschliche Geschichte der Natur, Frankfurt a.M. 1982.

3 Ders.: Mon Après-Guerre à Paris. Chronique des Années retrouvées, Paris 2019, S. 46.

Rumäne, Paul Celan, festhielt,⁴ ist von Heidegger, wie man heute weiß, zumindest ideell mitunterstützt worden.⁵

Um wen geht es also bei diesem »man«: Handelt es sich um eine abstrakte Beschreibung einer überkonkreten Situation, die dem real durchlebten Schrecknis eine Distanz auferlegt? Zumindest lässt sich sagen, um welche Gruppe von Menschen es gehen *sollte*, nämlich um die Opfer des Dritten Reiches. Diese unstrittige historische Gewissheit erschwert es, in der Frage nach der Gleichzeitigkeit von lebendig und tot Anleihen zu nehmen bei Gedankenexperimenten wie »Schrödingers Katze«. Diese heute recht bekannte Vorstellung beruht auf dem österreichischen Physiker Erwin Schrödinger (1935), der sich folgende Konstellation ausdachte: Eine Katze wird in eine undurchsichtige Vorrichtung gesperrt, in der sich ein radioaktiver Atomkern befindet. Es ist gemäß der Prämisse des Experiments wissenschaftlich nicht präzise vorhersehbar, ob der Atomkern zerfällt und seine Radioaktivität freigibt oder nicht – dieses Ereignis ist vielmehr ebenso wahrscheinlich wie unwahrscheinlich.⁶ Wenn er verfällt, soviel steht fest, wird die Strahlung den Vierbeiner töten. Somit ist die unglückliche Katze, die in diesem Versuchsaufbau zur Protagonistin wird, laut Schrödinger so lange *gleichzeitig* lebendig *und* tot, wie niemand nachschaut, was sich hinter den blickdichten Absperungen tatsächlich abspielt.

Schrödingers Katze existiert, wenn man so will, gleichsam »in Klammern«, also: unter Vorbehalt. Die ausbleibende Überprüfung des die physikalische Kontingenz aufhebenden Zustands stellt Unsicherheit (und eben nicht Gewissheit) in den Vordergrund. In der Metapher ist diese Gleichzeitigkeit von Sein oder Nicht-(mehr-)Sein harmlos – kein Tier wurde bei der Entwicklung des Gedankenexperiments verletzt. Bei Moscovici jedoch, im Kontext seiner Zeit und der Geschehnisse, die er beschreibt, geht es um das, was ein anderer Autor bedrückender Zustände, nämlich Tzvetan Todorov, das »Äußerste« nennt.⁷ Es geht um nichts weniger als die sich wechselseitig ausschließenden Alternativen, weiterleben zu dürfen oder unter Qualen zu verschwinden; das Leben wurde zur Option, die Menschen in diesem geschichtlichen Zusammenhang am Ende eines langen, düsteren Tages von anderen Menschen gewährt bzw. abgesprochen bekommen. Dies geschah – und geschieht – nicht nur Anfang der 1940er Jahre in Bukarest, sondern

4 Der Satz entstammt seinem wohl berühmtesten Werk, dem Gedicht *Todesfuge*, das der 24-Jährige unter dem Eindruck der Nachricht vom Tod seiner Eltern durch die Nationalsozialisten niederschrieb. Vgl. Celan, Paul: Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe, Frankfurt a.M. 2003, S. 40f. Siehe insgesamt Sparr, Thomas: *Todesfuge. Biographie eines Gedichts*, München 2020.

5 Vgl. Trawny, Peter: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt a.M. 2015.

6 Schrödinger, Erwin: »Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik«, in: *Die Naturwissenschaften* 23, 48 (1935), S. 807–812. 823–828. 844–849.

7 Todorov, Tzvetan: *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

in unzähligen Begebenheiten davor und in ebenso unzählbaren Gewaltereignissen danach.

Die eigenwillige Gleichung vom Umkippen des Lebens in seinen Gegenpart, ins Nicht-Leben (noch dazu in irreversibler Stoßrichtung, wie es scheint), soll mein Ausgangspunkt für das nachfolgende Stöbern in der jüngeren Kulturgeschichte der populären, aber überaus trivialen Codierung *lebendig/tot* sein. Ich werde mir einige Seitenblicke auf die Künste der Digitalisierung erlauben, aber auch auf gewisse Stränge der poststrukturalistischen Philosophie eingehen, die diesbezüglich erhellende Einsichten bereithalten; erhellendere bisweilen, als eine empirisch arbeitende Soziologie sie erwirtschaften könnte, der ich mich ansonsten zu- und angehörig fühle.

2. Zwischenlagen

Die Differenzierung zwischen Leben und Tod ist so gebräuchlich, wie sie unterkomplex ist. Das Thema ist ein uraltes, immer wieder bearbeitetes, auch und gerade in der Soziologie. Beispielsweise stammt das *Sein zum Tode*, die Verstrickung der bloßen Existenz in einen lebenslangen Sterbeprozess von Geburt an, ursprünglich nicht von Heidegger, sondern von einem der soziologischen Gründerväter, von Georg Simmel.⁸ Die spezifische Kombination von Phänomen und akademischer Disziplin ist trotz wissenschaftsinterner Konkurrenz durchaus sinnvoll, denn wenn nicht (auch) gesellschaftsorientiert bzw. gesellschaftsadäquat diskutiert wird, was Leben und Nicht-Leben trennt (auch ohne dass sich dabei so etwas Hochgestochenes wie »praktische Folgen« herauskristallisieren müssen), so entstünden noch mehr Ambivalenzen, Graustufen, Abstraktionen und Zwischenstadien, die sich nicht so recht einordnen lassen und die in der Medizin, im Recht, in der Trauerpsychologie usw. die ohnehin vorhandenen Herausforderungen noch verstärken würden.

Schon jetzt liegt, indes oft in der äußeren Betrachtung, also: in der Draufschau durch epistemologisch bewanderte Beobachter:innen, bei manchen »Zuständen« (in Ermangelung einer treffenderen Terminologie) so etwas wie ein Leben in Klammern oder auch ein Leben »zwischen den Zeilen« vor, ein Leben also, das nur mehr in der Form textlicher Deklaration, und selbst hier sozusagen »aus der Reihe tanzend«, noch als solches gelten kann. Oder es handelt sich um einen »Tod zwischen den Zeilen«, der aus verschiedenen Gründen nicht institutionell bekundet wird/werden kann, der aber im *Empfinden* etwa von Angehörigen, von Anwesenden oder eben von Expert:innen gegeben bzw. verwirklicht zu sein scheint.

8 Simmel, Georg: »Lebensanschauung«, in: Ders., Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt a.M. 1999, S. 209–425, hier S. 298f.

Die überwiegende Zahl der Menschen in der Bevölkerung schiebt solche quasi-ontologischen Probleme von sich weg, indem sie sie dann, wenn sie sich ereignen, der (praktischen) Wissenschaft überantworten, zuvorderst der Medizin. Ob also beispielsweise ein Koma- oder gar ein Wachkomafall gegeben ist, ob eine Variante des ›Erlanger Babys‹⁹ vorliegt, ob eine Totgeburt mit 510 Gramm Gewicht ein Mensch war oder ist (und korrespondierend ein toter Fötus mit 480 Gramm dies eben *nicht* ist), ob der Hirntod einen physiologischen ›Endzustand‹ beschreibt oder nicht usw. usf., das kann für die mittelbar Betroffenen – üblicherweise die Partner:innen, Freunde und Familie derer, die in diese Zustände geraten – zunächst durch ein simples Eingeständnis verarztet werden. Indem sie zugeben, dass diese ›Fälle‹ jeweils über die dichotome Codierung lebendig/tot hinausgehen, die sie durch sozialisatorische Einimpfung verinnerlicht haben, bleibt ihnen der Rückzug auf die Position, *nicht genug zu wissen*. Andere, das weiß man (oder hofft man zu wissen), wissen mehr. Folglich werden eingespeicherte Ressourcen wie das institutionelle Vertrauen auf das medizinische System ins Spiel gebracht; alternativ kann auf die gleiche Weise auch institutionelles Misstrauen aufgerufen werden. Anders gesagt, man ›glaubt‹ dem, was ›die Wissenschaft‹ in solchen Fällen feststellt – oder man glaubt es nicht. Diese Umschlagplätze des Spezialwissens werden jedenfalls zur Arena gemacht, und das persönliche Glauben ist das Refugium des Zweifels, der sich zum Wissen nicht verfestigen kann. Am Zustand der Person, um die es geht, ändern diese Überlegungen – nichts.

Wirklich gestritten wird üblicherweise nicht, denn die involvierten Gruppen begegnen sich nicht auf Augenhöhe. Deutlich wird das, wenn Angehörige (im Sinne des § 1901b Abs. 2 BGB) mitentscheiden sollen, ob lebenserhaltende Maßnahmen fortgeführt werden. Man muss entweder über ein ›solideres Wissen‹ verfügen (oder es erwerben), welches die Limitierungen ›der Wissenschaft‹ transzendiert, etwa einen religiösen Glauben – mithin also: eine Ideologie; oder man muss einräumen, nicht wirklich zu wissen, was zu tun ist. Medizinische Expert:innen stehen einem in solchen ›schweren Stunden‹, wie es heißt, wenn das Gebrauchs- und Rezeptwissen

9 Unter dieser Bezeichnung firmiert ein bekanntes bundesdeutsches Beispiel für die ungewöhnliche, aber nicht völlig unbekannte (vgl. Schneider, Werner: »Das andere Leben im ›toten‹ Körper. Symbolische Grenzprobleme und Paradoxien von Leben und Tod am Beispiel ›hirntoter‹ Schwangerer«, in: Paula-Irene Villa/Stephan Moebius/Barbara Thiessen [Hg.], Soziologie der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven, Frankfurt a.M./New York 2011, S. 155–182, hier S. 155ff.) Konstellation einer hirntoten Schwangeren, in deren Körper 1992 der Fötus zunächst weiterlebte und weiterwuchs, bis er unter ungeklärten Gründen schließlich doch verstarb. Siehe Lehner, Lea/Meyenberg, Ida: »Trauerfall Schwangerschaft. Sozialwissenschaftliche Beobachtungen zur Kontroverse um das ›Erlanger Baby‹«, in: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (Hg.), Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden 2019, S. 71–92.

des Alltags nicht mehr ausreicht, zur Seite. Sie klären z.B. darüber auf, dass es Unterschiede zwischen Stammhirn, Großhirn und Kleinhirn gibt, dass eine Rekonvaleszenz schwierig, unwahrscheinlich, unmöglich usw. ist und eröffnen möglicherweise noch Weiteres, je nach Lage und Ordnungs- bzw. Desorientierungsgrad ›der Dinge‹. Weitere Anstöße aus der Richtung der Wissenschaft können als kommunikative Hilfskonstruktionen bewertet werden, die oftmals mehr Fragen aufwerfen, als sie Antworten geben. Auf den Schultern der Zwerge des Medizinbereichs, auf den Schultern der Laien, lasten Entscheidungsdilemmata immerzu schwerer. Diejenigen Professionellen, die über die größte Routine mit Schwebezuständen zwischen Leben und Nicht-Leben verfügen, spielen also ein Festlegungsspiel mit denen, die damit für gewöhnlich vorab nichts zu tun gehabt und meistens noch nie einen Gedanken an entsprechende Zwickmühlen verschwendet haben. Ein gespenstischer Vorgang wie das Zuschlagen des apallischen Syndroms (Wachkoma) zeichnet sich, anders als das ›reguläre‹ Sterben oder Totsein, eben nicht als möglicher Einschnitt am Horizont der Biografie ab; solange jedenfalls nicht, bis das Ereignis eingetroffen ist und zur Berücksichtigung zwingt.¹⁰

Liegen entsprechende Grenzsituationen vor¹¹, so ist für *alle* Beteiligten, für Ärzt:innen, Angehörige und sowieso für Patient:innen unklar, wie und unter welchen Umständen die Person im Zwiespalt der Existenzweisen aus dem Leben verabschiedet werden kann, soll oder muss. Dies wird relevant, sobald feststeht (bzw. durch performatives *Sterben-Machen* feststellbar gemacht wird)¹², dass ein/das Leben – manchmal entgegen dem Augenschein – nicht mehr ›vorliegt‹. Auch Mediziner:innen können bezüglich der Abwicklung nicht auf wissenschaftlich abgesicherte Wahrheiten abstellen und müssen zur Improvisation greifen. Die einen sagen dann so, die anderen schweigen so. Die Irritation ist für Wissensarbeitende größer als für Dilettant:innen, denn letztere müssen das Problem nicht kategorial denken, d.h. sie können es als singulären Schicksalsschlag abbuchen (so schwer dies auch fallen mag). Eine Wiederkehr des Problems ist ohne Weiteres nicht zu erwarten. In der Medizin hingegen geht es um Grundlagenprobleme mit offensichtlich fehlenden grundlegenden Lösungen.¹³ Einerseits müssen die pro-

-
- 10 Vgl. Hitzler, Ronald/Grewe, Henny Annette: »Wie das Bewusstsein (der einen) das Sein (der anderen) bestimmt. Über ungleiche Lebensbedingungen von Menschen im Wachkoma«, in: Oliver Berli/Martin Endreß (Hg.), Wissen und soziale Ungleichheit, Weinheim/Basel 2013, S. 240–259.
 - 11 Vgl. Lindemann, Gesa: Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin, München 2002.
 - 12 Vgl. Schneider, Werner: »Sterbewelten. Ethnologische (und dispositivanalytische) Forschung zum Lebensende«, in: Ders./Martin W. Schnell/Harald Kolbe (Hg.), Sterbewelten. Eine Ethnographie, Wiesbaden 2014, S. 51–138.
 - 13 Vgl. Nieder, Ludwig/Schneider, Werner (Hg.): Die Grenzen des menschlichen Lebens. Lebensbeginn und Lebensende aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Sicht, Hamburg 2007;

fessionellen Akteure ihre Expertisen nicht eingerahmt von pathetischen Formeln auf Kalenderspruchniveau wie »Hör auf dein Herz!« hin ablegen, was andererseits aber die Angehörigen betreffen könnte; dann nämlich, wenn sie sich dazu positionieren sollen, was – ihrer ahnungslosen Ansicht nach – denn beim (Wach-)Koma u. dgl. eigentlich vorliegt: Sein oder Nicht-(mehr-)Sein? Auf's pochende Herz zu hören aber bedeutet in entindexikalisierte Übersetzung: »Du hast keine Ahnung, das geht über die empirische Lebenserfahrung hinaus, also entscheide dich, ohne eigentlich in der Lage zu sein, ein Urteil zu fällen.« Auch Nichtstun wollen ist ein Entschluss, auch Nichtantworten ist eine Wahl; in solchen Situationen kann niemand entscheidungsfrei agieren.

Zugegeben, ich spreche, quantitativ betrachtet, von Ausnahmen, von seltenen Fällen. Üblicherweise gibt es, wenn ein Mensch stirbt, infolge seines Todes wenig bis nichts zu klären, weil die Grenzen zwischen den Basalkonditionen schnurgerade verlaufen: Wer tot ist, lebt nicht, und vice versa. Wenn diese einfache Bipolarität aber nicht mehr funktioniert, wird es für alle Seiten schwierig. Dann stehen nicht nur Leben bzw. Tod »in Klammern« oder »zwischen den Zeilen«; es stellt sich überdies die Frage – die auf eine andere semantische Bühne überleitet –, ob man in dieser Phase trauern darf; und wenn ja, wie.

2.1 Um wen trauern?

Trauer ist ebenso sehr Gefühl wie Handlung. Aber an wen richtet sie sich – wer sind die *Adressaten* der Trauer? In regulären Trauerfällen fungieren die Toten als imaginäre Akteure, um die sich die Trauer dreht, auch wenn sie damit nicht unbedingt angesprochen werden. Gewiss, es gibt das Phänomen der parasozialen Zwiesprache (am Grab und anderswo). Dabei reden Trauernde »mit den Toten« in einem Monolog, der aber ausdrücklich als Interaktionsangebot ausgeflaggt wird. Wie häufig das vorkommt und welche Hoffnungen und Wirkungen damit verbunden sind, ist unklar. Es handelt sich offenkundig nicht um ein vorrangiges Motiv etwa beim Grabbesuch.¹⁴ Und es gibt die Traueranzeige, in der der Fortgang einer geliebten Person bedauert wird (wenn man ihn ihr nicht, was auch vorkommt, zum Vorwurf macht), und auch hier werden Adressierungen formuliert; das aber sind üblicherweise konventionalisierte Wendungen. Sie entstammen einem traditionalistischen Wissensreservoir darüber, wie »man« es eben macht, und nehmen insofern gegenüber allzu individualistischen Formgebungen eine etwas widerständige Position ein.

Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge, Wiesbaden 2019.

14 Vgl. Colombo, Asher D./Vlach, Eleonora: »Why do we go to the Cemetery? Religion, Civicness, and the Cult of the Dead in Twenty-First Century Italy«, in: Review of Religious Research 63, 2 (2021), S. 217–243.

Die Toten selbst bleiben unbedingt passiv. Folglich sind sie auch keine Akteure. Aber so werden sie von Trauernden behandelt: Sie sind vor allem in der ersten Zeit nach dem Verlust häufig ›noch irgendwie da‹, verwickelt in eine seltsame Dialektik aus Ferne und Nähe. Wenn man diese Präsenzfrage nicht unbarmherzig materialistisch betrachtet, ist da also noch ›etwas‹. Doch auch dieses *etwas* lässt sich schon dadurch, dass entsprechende Verlusterfahrungen glücklicherweise selten gemacht werden, begrifflich nicht gut fassen. Was das Etwas vom ›Jemand‹ trennt, ist ebenfalls schwer zu sagen. Auch hier fehlt die Expertise, auch bei solchen Konstellationen hören Menschen folglich ›auf ihr Herz‹ und orientieren sich oft an unsystematischen, hochpersönlichen und veränderbaren Empfindungen, deren Grundlagen nicht in der empirischen Wirklichkeit, sondern in der subjektiven Sichtweise auf diese Wirklichkeit zu finden sind.

Glaubenssysteme, die ein Wiedersehen versprechen, bauen fundamental auf der Unterstellung auf, dass Nicht-Präsenz für alles Mögliche, nicht aber für das Nicht-Leben steht. Die Trennung zwischen Lebenden und Toten ist nur eine Pause, auf die eine Wiedervereinigung folgt – und kein Ende. Der Preis des Wiedersehens ist das Sterben, das somit aber nicht als Finalisierungsphase, sondern als Übergangsgeschehen gedeutet wird. Wiedervereinigungen sind nun aber bekanntlich Prozesse der Annäherung, die ihre Zeit brauchen. Sie vollziehen sich jedenfalls, soweit die entsprechenden Verheißungen glaubwürdig sind, nicht einzig und allein am Leitfaden der persönlichen Wünsche, die die Toten womöglich hegen. Die performativen Elemente einer sozialen Wiederbegegnung *post mortem* sind vielmehr abhängig von sehr unterschiedlichen, meist aber religiösen Modalitäten, deren Vollzugsgeheimnisse dem Normalsterblichen – und natürlich auch: dem Normalverstorbenen – unzugänglich sind. Selbst die konträrsten Glaubensüberzeugungen teilen sich in dieser Hinsicht die identische Devise: Es ist, wie es ist.

Wenn aber die Toten noch irgendwo, und sei es in einer nicht ganz begreifbaren Form, ›sind‹ und somit später möglicherweise wieder in soziale Bindungen jenseitiger Art eingeflochten werden können, dann ist es nur folgerichtig, ihre Distanz aufgrund ihres Todes als ein bloß relativ erschütterndes Problem zu denken. Das Problem der Trauer ist somit lediglich eine Frage der Geduld. Müssten diejenigen, die wirklich an ein solches *being there* glauben, sich nicht eingestehen, dass die Trauer um den Verlust (und um die damit verbundenen sozialen Energien, die nun nicht mehr fließen) eigentlich auch bereits emotionalen Ballast mittransportiert für die Stunde *des eigenen Todes*, die den Abschiedsschmerz durch die Freude der Wiederbegegnung kompensiert? Mit anderen Worten, ist das Trauern um einen geliebten Menschen, der anderswo auf einen wartet, demnach nicht auch eine Partikulartrauer um den eigenen Weltabschied, der notwendig ist, damit die Wiedervereinigung gelingen kann?

Die Funktion der Trauer scheint davon abzuhängen, woran die Trauernden glauben. Die Vorstellung, dass die Toten im Jenseits (oder wo auch immer) ›war-

ten«, wird hierzulande allerdings schon auf der strukturellen Ebene zunehmend untergraben: Deutschland wird immer säkularer.¹⁵ Das Engagement für religiöse Institutionen nimmt ab, während sich metaphysische Vorstellungen pluralisieren. Vermutlich tun sich selbst Transzendenzprofis wie Pfarrerinnen und Pfarrer, hier denke ich vor allem an den Nachwuchs (wo es ihn denn noch gibt), mit Wiedersehensprognosen schwer. Zu gravierend sind die Abschiede von Menschen, die etwa aufgrund martervoller Krankheiten mehr verenden als versterben, zu desillusionierend sind die Zukunftsperspektiven vieler Hinterbliebenen in der allerersten Trauer, zu unglaublich ist außerdem die religiös erläuterte Logistik des Jenseits. Überdies sind professionelle Verkünder:innen von Trost-qua-Jenseitsaussicht häufig nicht die erste Referenzadresse, wenn es um die unmittelbaren Sterbevor- oder -nachbereitungen geht. Funeralrhetorisch gibt es indes auch alternative Manöver, die »the eclipse of eternity«¹⁶ produktiv aufgreifen und somit anders gefärbte Hoffnungsäquivalente auf die eschatologische Bühne heben. Überdies tun sich, wie ich gleich zeigen werde, aktuell Optionen auf, dank derer eine nachtödliche Wiederbegegnung, sogar eine Interaktion über die Trennlinie zwischen den Lebenden und Toten hinweg ohne Zögern und ohne die Sorge, am Ende vielleicht doch lügen zu müssen, postuliert werden können. Sie sind allerdings in einen denkbar profanen Kontext eingelassen.

Wer hingegen überzeugt ist, dass es kein Wiedersehen gibt, müsste sich eigentlich besser, gewissermaßen nachhaltiger mit dem Verlust abfinden können; denn wozu bedauern, was sich ohnehin nicht ändern lässt? Die Trauer ist, schreibt Emile Durkheim, eine Art psychische Selbstverletzung: Man »fügt sich Leid zu, um zu beweisen, daß man leidet«.¹⁷ Sie funktioniert als Signal an die Mitmenschen, also: an die Weiterlebenden, um anzuzeigen, dass der konkrete Verlust dem Ganzen der Gemeinschaft einen empfindlichen Makel versetzt hat. Dieser Makel wird als Pein des Abschieds gespürt und vorgeführt; so zumindest war es zu Durkheims Zeit und gut und gerne bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein. Hier adressierte die Trauer also primär *die anderen*, die um den Sterbefall und seine rituelle Einkleidung wussten und die, wie es früher üblich war, daran partizipierten. Sie spürten die Pflicht auf ihren Schultern, der Erschütterung des Kollektivs, dem man selbst angehört, angemessenen Ausdruck zu verleihen – während sie den klassischen Bezugspunkt ihres Handelns, den toten Körper, in die Mitte der Weltverabschiedung jener Person stellten, die dieser Körper gewesen ist.¹⁸

15 Vgl. Pollack, Detlef/Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a.M./New York 2015.

16 Walter, Tony: The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife, Basingstoke 1996.

17 Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M. 1984, S. 532.

18 Gegenwärtig lässt sich hingegen eine Tendenz hin zur *Delokalisierung* im Trauerhandeln konstatieren: Die vergrabene, mithin auch kremierte Leiche ist keineswegs mehr der selbstverständliche Referenzpunkt. Siehe Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: »Die Transformier-

In individualisierten Zeiten sieht das Trauern anders aus.¹⁹ Weiterhin findet Trauerarbeit²⁰ statt, nun aber hat sie die Funktion, eine individuelle Verarbeitung und das Abnabeln vom Verlust anzustacheln, mit dem gleichsam eher gesellschaftlichen als persönlichen Vorteil, dass man wieder fit wird für ein todesunverseuchtes Weitermachen. In solchen Fällen dient Trauerarbeit ferner nicht so sehr der Beziehung zu den Toten, sondern psychologisch vor allem der trauernden Person selbst; ihre Empfindungsbewegung ist rekursiv, da sie selbst die eigentliche Adresse der Schmerz- und Verlustartikulation und damit der hierbei implizierten Initiation von Überwindungskraft ist. Trauer, die losgelöst von jedweder Adressierung der Toten stattfindet, nimmt den Tod durchaus zum Anlass, ihre eigentliche Ursache ist aber die im zentraleuropäischen Raum kulturell verwurzelte Unfähigkeit der Hinterbliebenen, eine geliebte Person schmerz- und reglos gehen zu lassen.

Eine Einbeziehung der anderen kann weiterhin erfolgen, und nicht immer wird lediglich gegenüber Mittrauernden oder Verstorbenen agiert. Auch um ein Beziehungsende wird getrauert, bei dem es meistens noch die (wie auch immer unrealistische) Chance auf eine Fortführung der Liebe gibt. Hier ist ein personenbezogenes Trauern erst recht ›sinnvoll‹, da eine Wiedervereinigung – ein Jenseits der Liebe im Diesseits – zumindest denkbar wäre. Verschiedene Spielfilme, üblicherweise Hollywood-Dramen mit viel Kitsch und wenig Tiefgang, buchstabieren diese Vision aus: Paare kommen wieder zusammen, weil eine(r) von beiden einen Gedächtnisverlust erleidet. Der Tod (hier: der Beziehung) kann *vergessen* werden; und Weiter-

barkeit des Körpers. Vom vergänglichen Leib zur beständigen Materialität«, in: Claudia Benthien/Antje Schmidt/Christian Wobbeler (Hg.), *Vanitas und Gesellschaft*, Berlin 2021, S. 81–101, hier S. 84ff.

- 19 Vgl. Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg 2013.
- 20 Nebenbei, dass im Zusammenhang mit der Trauer von ›Arbeit‹ die Rede ist, zumindest im Deutschen (das englische ›mourning work‹ ist weit weniger gebräuchlich; vgl. Stroebe, Margaret/Stroebe, Wolfgang: »Does ›Grief Work‹ Work?«, in: *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 59, 3 [1991], S. 479–482), ist terminologisch bis ins Verdächtige hinein interessant. Offenbar soll das Trauern etwas leisten, einen Ertrag erwirtschaften, Tausch- und Gebrauchswert sind insgeheim mit im Spiel. Von ›Lebens-‹, ›Liebes-‹ oder ›Gesundheitsarbeit‹ ist nie die Rede; manchmal aber immerhin von ›Beziehungsarbeit‹, die damit ebenfalls im begrifflichen Fahrwasser der Produktionslogik mitschwimmt. Emotionale Nähe und rationales Zielstreben sollen dabei wohl in Balance stehen, sie stehen aber zugleich nahe an einem Abgrund (für ein empirisches Beispiel aus der Kosmetikbranche: Klein, Isabel: »Von der Arbeit, wie eine Freundin zu sein. Beziehungsarbeit in prekären und feminisierten Dienstleistungsbeziehungen«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 45, 4 [2020], S. 465–484).

leben ist identisch mit Weiterlieben.²¹ Soweit die Fiktion. Wem – im echten Leben – die einst geliebte Person mittlerweile gleichgültig ist, der/die wird nicht trauern; trauern kann nur, wer sich diesbezüglich ein Jenseits im Diesseits innig erhofft.

Zu den vielschichtigen Verwicklungen um das Erleben von »presence in absence«²² gehört auch diese ganz anders geartete Variante: Man kann auch um eine *noch lebende* Person vorzeitig trauern. Empirische Hinweise finden sich beispielsweise in den Krankenhausstudien von Barney Glaser und Anselm Strauss.²³ Auch bei Norbert Elias (1982)²⁴ und anderen Autor:innen, zumal im Rahmen ethnografischer Studien, taucht dergleichen auf. Die Ausgangslage besteht aus Lebenden, bei denen die Konfrontation mit einem angekündigten, bezeugbaren, unabwendbaren Sterben die eigene Hoffnung evaporiert bis an den Punkt, an dem man die noch lebenden Sterbenden in ihr Angesicht hinein betrauert. Diese Tränen, zweifellos echt und authentisch, wirken auf der intersubjektiven Ebene wie eine Währung: Sie drücken über das Medium der verleiblichten Emotion aus, wie wichtig einem die Beziehung ist – oder vielmehr war, denn hier wird die Zukunft bereits als Gegenwart imaginiert.

2.2 Trauerarbeitslosigkeit

Gilles Deleuze schrieb einmal zur Frage nach dem Nutzen des Trauerns: »Nicht-Trauern verlangt noch mehr Arbeit.«²⁵ Das wird spätestens dann evident, wenn die Toten die Lebenden heimsuchen – ohne eigentlich konkret irgendetwas zu tun. Das Feuilleton, Filmwelten, gehobene Alltagsgespräche usw. bekräftigen immer wieder, dass das Nicht-Verarbeitete überwältigend sein kann. Die Psychoanalyse kann in diesem Sinne als Methode der Wiederbelebung verstanden werden: Eine therapeutische Befassung mit vergangenen Erlebnissen, in denen Protagonist:innen auftraten, die bereits verstorben sind, »erweckt« die Toten. Mit Fokus auf das Verhältnis der Lebenden zu den Toten geschieht dabei also mehr, als dass lediglich eine seelenarchäologische »Entzifferung einer Gedächtnisspur«²⁶ betrieben würde. Je nach Stand der Dinge können die Toten die Lebenden befangen machen, dann nämlich,

-
- 21 Je höher der filmemacherische Anspruch, desto komplexer der Abstraktionsgrad (und desto weiter liegt Hollywood entfernt). Die mich am meisten beeindruckende Ausgestaltung des beschriebenen Zusammenhangs liefert Alain Resnais mit *L'Année dernière à Marienbad* (Frankreich 1961).
 - 22 Fuchs, Thomas: »Presence in Absence«, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17, 1 (2018), S. 43–63.
 - 23 Vgl. Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: *Interaktion mit Sterbenden. Beobachtungen für Ärzte, Schwestern, Seelsorger und Angehörige*, Göttingen 1974, S. 106f.
 - 24 Elias, Norbert: *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt a.M. 1982.
 - 25 Deleuze, Gilles: *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt a.M. 1993, S. 123.
 - 26 Assmann, Jan: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Frankfurt a.M. 2000.

wenn sich zeigt, dass der Übergang ins Nicht-Leben den Verstorbenen nicht den Zugriff genommen hat, den sie über Lebende somit weithin ausüben; und dies, wie gesagt, ohne *eigentlich* etwas Handfestes, Beobachtbares zu tun. Es sind Geister der Psyche, die hier (nicht) handeln.

Manchmal reicht bereits eine bloße Erinnerung aus, um im Denken und Fühlen ein Fortwirken Verstorbener zu spüren; entscheidend ist sicherlich der Grad der Intensität. Das einen Verfolgende wird man dann, wenn ein gewisses Ausmaß überschritten ist, nicht mehr ohne Weiteres los. So aber kann Erinnerung zum Zwang werden. Gedanklich werden die ›lebendigen‹ Interaktionen immer wieder durch-exerziert bzw. werden imaginäre Auseinandersetzungen durchgespielt, die Belastungspotenziale mit sich bringen. Es spukt dann etwas durch die Gedanken, das nicht von einem selbst zu stammen scheint.

Wohl auch darauf spielt Deleuze' Überlegung an. Nicht-Trauern, ob durch gezieltes Vermeiden, Verdrängen, Aufschub aufgrund äußerer Umstände usw., bedeutet, die Sache lediglich zu verzögern. »Noch mehr Arbeit« machen diejenigen Toten, die sich später zurückmelden, etwa symbolisch bzw. unbewusst, jedenfalls passiv. Ihre Passivität besteht darin, dass sie als Akteure nicht mehr auftreten; allein, dass sie ›nichts tun‹, reicht aus, um die Lebenden zu irritieren und aufzurütteln. Empfundene wird dies in etwas altmodischer Sprache als ein ›auf der Seele lastender‹ Problemzusammenhang. Vermutlich ist es just ihre Inaktivität angesichts des gleichzeitigen Sich-Aufdrängens, die die Toten, welche einem zu Lebzeiten nahe waren, nun auf Entfernung rückt und sukzessive das Gesamtgeschehen undurchschaubar macht. Das ehemals ›Heimische‹ wird, wie es ähnlich bei Sigmund Freud heißt, buchstäblich unheimlich.²⁷

Auf eine einfache, viel zu einfache Formel gebracht hieße dies: Je weniger man trauert, desto deutlicher melden sich die Verstorbenen potenziell zurück wie eine unbewältigte Altlast.²⁸ Sie sind demnach umso gegenwärtiger, wenn man sie besonders eifrig in die Passivität ›hineindenkt‹, sich also bewusst darum bemüht, der Konfrontation zu entgehen. Diese Anstrengung könnte terminologisch als *Trauerarbeitslosigkeit* verstanden werden, schließlich handelt es sich um den Versuch, den Verlust eines Mitmenschen mitsamt dem Ballast, der daran hängt, nicht bewältigen zu müssen – bzw. um eine psychologische Konstellation, die ohne entsprechende

27 Vgl. Freud, Sigmund: »Das Unheimliche«, in: Ders., Studienausgabe, Bd. 4: Psychologische Schriften, Frankfurt a.M. 2000, S. 241–274, hier S. 244.

28 Angesichts der zum geflügelten Wort geronnenen »Unfähigkeit zu trauern« muss prophylaktisch die Selbstverständlichkeit erwähnt werden, dass, wer über einen Verlust nicht traurig ist, deshalb noch keine emotionalen Defizite verspüren muss. Die Potenzialität der nachholenden Trauer ist aber eben undurchsichtig. *Sometimes they come back* heißt eine thematische passende Kurzgeschichte (1974) von Stephen King – und das impliziert: manchmal auch nicht.

Intention auskommt, im Ergebnis aber zum selben Resultat führt, zum Tod (und damit Verlust) ohne Trauer.

Vermutlich ist dies eine von mehreren Wurzeln innerhalb der rhizomatischen Verwachsungen, die den populärkulturellen Zombie-Mythos erzeugt haben. Aus bekannten Bausteinen (die Fremdheit des Voodoo-Glaubens, das Unverständnis gegenüber der Bewusstlosigkeit, der Glaube an die prinzipielle Möglichkeit der Auferstehung usw.) wurde die Zombie-Figur im Laufe der Zeit und im Laufe ihrer Inthronisation als Medienphänomen zur symptomatischen Gestalt des »unbewältigten Toten« promoviert. Zombies nehmen sich ungefragt das Wort, das – wenigstens in den klassischen fiktiven Exponaten des Mythos²⁹ – nur noch ein Grunzen ist. Sie sind gefräßig und die Riten der Religion halten sie für gewöhnlich nicht auf; anders als Vampire entstammen sie keiner traditionalistischen Gesellschaft, in der der Rekurs auf den Glauben und seine Symbole externe Gefahren noch bannen konnten. Überhaupt sind Zombies ja nichts Fremdes, sondern das gesellschaftlich Eigene, nun aber in einen unklaren und *unsozialisierten* Zustand zwischen Leben und Nicht-Leben Transformatiertes. Folglich sind sie auf basale Interessenlagen geeicht, die sie aus ihrer lebendigen Phase mit ins Grab genommen haben; sie wollen konsumieren, vor allem aber wollen sie demonstrieren, wieviel Agency sie noch haben. Damit aber macht die Fiktionsentität Zombie der Fiktionsmenschheit eine zentrale Ressource abspenstig: die Deutungsmacht darüber, wie es um die gesellschaftliche Ordnung bestellt sein soll. Sie kann kaum besser und effektiver relativiert werden (und das erklärt die anhaltende Popularität des Subgenres), als in einem Schauspiel, bei dem im Wesentlichen Leben und Nicht-Leben einander auf den Kopf stellen.

Die Rückkehr der Toten im Gedächtnis bzw. im Gedenken wird außerhalb erfundener Geschichten wohl nirgendwo als Zombie-Facette apostrophiert. Eine entsprechende Infragestellung von Ordnung ist real nicht möglich. Hinzu kommt, dass in der Wirklichkeit der sprichwörtlich wundheilende Faktor Zeit den Schmerz der Trauer bzw. das Unterdrücken entsprechender Gefühle ohnehin relativiert. Zwar besagt eine sozialpsychologische Erkenntnis, dass negative Ereignisse besser erinnert werden als positive.³⁰ Es gelingt sehr vielen Menschen aber offenbar ziemlich gut, und auch das ist ein Effekt kultureller Einprägung, mit der Zeit die schwerwiegenden Aspekte eines miterlebten Sterbens und Todes und auch das Gefühl der eigenen Trauer, wo es manifest vorhanden war, loszuwerden. Sie bleichen es aus, schwächen es ab, verarbeiten und überschreiben es. So wandelt sich der Rückblick

29 Vgl. Hercenberger, Daniel: *Zombies in der Kirche. Das Zombie-Motiv als Allegorie der Säkularisierung in The Walking Dead und Fear the Walking Dead*, Bielefeld 2021.

30 Vgl. Bisby, James A. et al.: »Opposing Effects of Negative Emotion on Amygdalar and Hippocampal Memory for Items and Associations«, in: *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 11, 6 (2016), S. 981–990.

auf das gewesene Gemeinsame zu einem ausgleichenden Faktor gegenüber dem gewesenen Problematischen. An die Stelle der Evokation von Trauer rückt die Evokation des Erinnerns. Die Rückschau auf das Frühere ist vermutlich weder durchweg positiv noch ausschließlich negativ, sondern mehr oder weniger ambivalent. Sie ist jedenfalls keine Trauer mehr.

3. Das Ende überwinden

Der Philosoph und ehemalige Priester Franz Brentano war einer der Vordenker der später von Edmund Husserl entwickelten Phänomenologie. In den 1870er Jahren verfasste er ein Buch über die *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Dort heißt es zur »Frage, ob unser psychisches Leben etwa auch nach der Zerstörung unserer leiblichen Erscheinung fortbestehen werde«:

Es sei »nicht richtig, daß die Unsterblichkeitsfrage durch die Leugnung eines substantiellen Trägers der psychischen Erscheinungen allen Sinn verliert. Dies wird sofort einleuchtend, wenn man bedenkt, daß, mit oder ohne Seelensubstanz, ein gewisser Fortbestand unseres psychischen Lebens hier auf Erden jedenfalls nicht geleugnet werden kann«. ³¹

In der zu dieser Passage gehörenden Anmerkung wird David Hume zitiert, der festhielt, dass »eine Kette von Tatsachen des Bewußtseins sich ins Unendliche verlängern könne«. ³² Ohne darauf gemünzt sein zu können, wird hier die immaterielle, weil auf die Person bezogene Präsenz Verstorbener im (gleichsam immateriellen) *digitalen Medium* vorweggedacht.

Chronologisch etwas später als Brentano hat Walter Benjamin über den »Engel der Geschichte« Folgendes festgestellt: »Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen.« ³³ Dann aber wird dieser Engel in die Zukunft bugsirt – also eigentlich dorthin, wo, von heute aus betrachtet, seine Absichten sich verwirklichen. Denn das Zerschlagene kommt im Paradies der virtuellen Welten wieder zusammen.

Das digitale Universum ist eine immaterielle Zone der Wiederkehr der Toten. Und diese Zone ist fraglos zugänglicher als die Heimsuchungen im subjektiven Geist es sind. Mit Zygmunt Bauman formuliert: »Eschatologie ist erfolgreich in Technolo-

31 Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hamburg 1973, S. 25.

32 Ebd.

33 Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1.2, Frankfurt a.M. 1991, S. 691–704, hier S. 697.

gie umgesetzt worden.«³⁴ Bauman spricht noch vor dem Internetzeitalter von einer Grundspannung zwischen der modernen und der postmodernen Einstellung: Modern sein bedeute, das Sterben zu dekonstruieren (etwa durch medizinische Interventionen, mehr Gesundheitsbewusstsein usw.).³⁵ Das postmoderne Denken wolle hingegen die Unsterblichkeit dekonstruieren, was sich in der Affirmation gegenüber dem Sterbenmüssen niederschläge (man ›macht seinen Frieden‹ und ›akzeptiert‹ den Tod). Es scheint, als könnte heute die Weiterexistenz im digitalen Raum eine Schneise in die Grenzregion zwischen diesen Polen schlagen.

Die Verbindung von Medialität – in verschiedenen Formen – und der Evokation von un-heimlicher ›Präsenz‹ ist kein neuer Gedanke. Jede neue Kommunikationstechnologie – Fotografie, Telefonie, Fernsehen usw. – ist in der Vergangenheit im Hinblick auf entsprechende Spuren abgeklopft worden; im Wesentlichen erfolgreich. In digitalen Medien spitzt sich dieser Zusammenhang zu. Eine ehemals im Science-Fiction-Bereich beheimatete Vorstellung scheint darin wahr zu werden und ihre eigentliche Form als *Social Fiction* zu entbergen. In der zweidimensionalen Repräsentation als Avatare können Verstorbene mittlerweile nach ihrem Lebensende noch adressierbar in Erscheinung treten.³⁶ Es ist nur eine Frage der Zeit, bis dank *deepfakes* und anderer technischer Innovationen diese im Bildschirm weiterleben: den Toten mit dem gewohnten Antlitz und ihrer authentischen Stimme zu den Hinterbliebenen sprechen können. Mithilfe der Künstlichen Intelligenz, die hinter ihrer Konzeption und Realisierung steht, werden sie Gegenwärtigkeit fingieren können. Dem Nicht-Leben wird ein Strich durch die Rechnung gemacht, weil das Leben nicht mehr ›holistisch‹ gedacht werden muss. Wer auf den einem gegenüberstehenden Körper verzichten kann, wer Geruch und echte Spontaneität nicht vermisst, vor allem aber: wer sich der Illusion des Weiterlebens anvertrauen kann, der bekommt auf dem Monitor ebenfalls ein ›Leben in Klammern‹ präsentiert, das fortgesetzte Leben einer/eines geliebten Toten.

34 Bauman, Zygmunt: Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien, Frankfurt a.M. 1994, S. 212.

35 Vgl. ebd., S. 21f.

36 Vgl. Bassett, Debra J.: »Who Wants to Live Forever? Living, Dying and Grieving in our Digital Society«, in: *Social Sciences* 4, 4 (2015), S. 1127–1139; Gibson, Margaret/Carden, Clarissa: *Living and Dying in a Virtual World. Digital Kinships, Nostalgia, and Mourning in Second Life*, Cham 2018; Sisto, Davide: *Online Afterlives. Immortality, Memory, and Grief in Digital Culture*, Cambridge 2020; Heesen, Jessica: »Verstorbene als Medienprodukt. Die Programmierung von Unendlichkeit als ethische Herausforderung«, in: Wolfgang George/Karsten Weber (Hg.), *Fehlendes Endlichkeitsbewusstsein und die Krisen im Anthropozän*, Gießen 2022, S. 161–172; Benkel, Thorsten: »Dynamiken der Delokalisierung. Körper, Tod und Digitalität«, in: Dorothee Arnold-Krüger/Sven Schwabe (Hg.), *Sterbebilder. Vorstellungen und Konzepte im Wandel*, Stuttgart 2023, S. 87–107; Ammicht Quinn, Regina et al.: *Ethik, Recht und Sicherheit des digitalen Weiterlebens. Forschungsergebnisse und Gestaltungsvorschläge zum Umgang mit Avataren und Chatbots von Verstorbenen*, Tübingen/Darmstadt 2024.

Das technische Bild physisch verstorbener Personen markiert die endgültige Trennung einer Einheit, die noch zu Lebzeiten uneingeschränkt Bestand hatte: Es trennen sich *erster* und *zweiter Körper*. Der erste, bio-physiologische Körper ist vergraben, kremiert, jedenfalls nicht mehr erreichbar und nicht mehr betrachtbar, sein Merkmal ist sein Verschwundensein. Der zweite Körper ist das physische Bild einer verstorbenen Person in der Erinnerung, aber auch auf Fotos, in Videos, folglich auch auf Displays. Genau genommen, steckt dieser Körper in der *Bedeutung*, die diesen ›Relikten‹ zugeschrieben wird. Die Bezugnahmen hin zu diesen zweiten Körpern und ihren technisierten Zweitexistenzen – die eben *nicht* als Zombie-Existenzen ausgestaltet werden – ist wesentlich parasozial.³⁷ Und nicht nur das, sie übertrumpft in ihrem quasi-interaktiven Format bei weitem den ohnehin schon »unheimlichen Beigeschmack«, der laut Roland Barthes »jeder Photographie zu eigen ist: die Wiederkehr der Toten«.³⁸ Auch wenn die entsprechenden Digitalangebote gegenwärtig noch in Testphasen oder zumindest frühen Entwicklungsstadien zu stecken scheinen, kündigt sich eine ›Vervollkommnung‹ der Kommunikationsmodi nach den Worten der Herstellerunternehmen bereits an.³⁹ Es wird, so die Implikation, möglich sein, Trost zu finden über den Verlust eines Lebens, indem auch hier – ähnlich wie bei den unrettbar Dahinsiechenden im Hospiz oder auf der Palliativ-Station – den Nicht-so-ganz-Toten ins Gesicht geweint werden kann.

Wäre das noch Trauer? Ja, wenn man der Aussage zustimmt, »bringing the dead back to life in imagination, text, social interaction, or performance is at the core of mourning«.⁴⁰ Trauer(arbeit) wird aber möglicherweise überflüssig oder ist weniger drängend, wenn die verstorbene Person (bzw. etwas Wesentliches *von ihr*) nun wirklich augenscheinlich ›noch da‹ ist bzw. wenn man sie zu einer Art gemeinsamem Bündnisfall umwandeln kann (denn man trauert gemeinsam ›mit‹ den Verstorbenen, die einem z.B. Auskunft geben können über die Effekte, die die Trauer auf *sie* hat). Wie lange könnte dieser Zustand anhalten? Werden Angehörige bis hin zum eigenen Todestag ihre parasoziale Bindung zum Bildschirm aufrechterhalten; wird es Intervalle bzw. Konjunkturen des Aufrufens der dahinterstehenden Programme geben; oder wird das Interesse nach einer zwei--, dank Gadgets vielleicht sogar dreidimensionalen Gegenwart der Toten allmählich zurückgehen, so wie auch die Trauer abebbt?

37 Vgl. Benkel, Thorsten: »Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet«, in: Gerd Sebald/Marie-Kristin Döbler (Hg.), (Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse, Wiesbaden 2018, S. 169–196, hier S. 175f.

38 Barthes, Roland: Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt a.M. 1985, S. 17.

39 Vgl. den Beitrag von Matthias Meitzler in diesem Band.

40 Etkind, Alexander: Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of the Unburied, Stanford 2013, S. 1f.

Wie auch immer das Zukunftsszenario ausgeht, solange die Avatare der Toten präsent sind, ermöglichen sie eine längere Verabschiedbarkeit ihrer korrespondierenden Identität aus der Welt der Lebenden. Der lange Abschied offeriert zudem die Möglichkeit der *Abschiedswiederholung*. Das Programm kann jederzeit abgestellt und wieder eingeschaltet werden. Man kann die Toten ins digitale Jenseits entlassen und sie wieder zurückholen, wann immer einem danach ist; sie werden sich nicht beklagen.⁴¹ Suspendierung und Revision einer parasozialen Existenz sind somit in erster Linie nicht mehr nur an psychologische Mechanismen gekoppelt, sondern an einige Mausklicks. Ohnehin wäre jedes Herunterfahren des Rechners eine Art wiederkehrender Tod – und jedes erneute Einschalten eine Auferstehung. Im digitalen Kontext wird jeder Tag zum Osterfest.

Auch die Rückkehr der Avatare und die Nähe, die sie an die Lebenden knüpft, hätte nichts Zombiehaftes an sich. Denn Zombies beherrscht man nicht – hier aber geht es um einen Machtzusammenhang. Die Hoheit über die auf dem Bildschirm Wiederkehrenden entspricht dem, was Jean-Paul Sartre in *Das Sein und das Nichts* schreibt: »Tot sein heißt, den Lebenden ausgeliefert sein.«⁴² Der Abtransport der Toten in die Ewigkeit wäre somit, und das ist nicht einmal eine Metapher, verwirklicht, wenn man die entsprechenden Programme nicht mehr nutzen wollen würde. Das Resultat wäre ein beidseitiges Zur-Ruhe-Kommen (mit der auf ewig mitlaufenden Option der ›Wiederauferstehung‹). Wann es soweit ist, obliegt der Souveränität derer, die das ›monitor mourning‹ betreiben. Unter der Prämisse, dass entsprechende Trauerformen sich etablieren, verschieben sich die Befugnisse.⁴³ Dann sind die-

41 Auch *dies* wäre denkbar und würde die Avatare ›realistisch‹ machen, aber in Anführungsstrichen. Würden sie fordern, in Ruhe gelassen zu werden, so würden sie verbalisieren, was die Bestattungskultur in Zentraleuropa seit Jahrtausenden prononciert. Wenn aber die Toten sagten, dass man sie tot sein belassen solle, so wäre die Digitalisierung post mortem im Gesamten eine Art nachphysiologische Leichenschändung. Denkbar sind auf diesem Markt reflektierte Anbieter, die es zulassen, dass manche digitalisierte Toten in diesem Sinne (das Gesagte soll schließlich so klingen, wie sich die verstorbene Person zu Lebzeiten geäußert hätte) gegen den Umstand opponieren, noch ›da zu sein‹. In solchen Fällen wäre die Verlautbarung authentisch, jedoch um den Preis, dass sie nur vernehmbar ist, weil die Hinterbliebenen sich darüber ausdrücklich hinwegsetzen.

42 Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 2001, S. 934.

43 Abgesehen davon tun sich eine Reihe von praktischen Problemen auf, die das Herrschaftsverhältnis der Angehörigen berührt: Können Avatare ›geteilt‹ oder vervielfältigt werden – oder bleiben sie streng unter privatem Verschluss? Wie lässt sich vermeiden, dass sie für abwegige Kontexte missbraucht werden? Wer speichert die relevanten Daten, wem werden sie sonst noch zugänglich gemacht? Was unterscheidet ›echte‹ Verstorbene von ›gefälschten‹ Accounts (solche ohne ›vorheriges‹ reales Pendant)? Wie wäre umzugehen mit psychologischen Abhängigkeiten und wie wären z.B. kleine Kinder für die Endgültigkeit des physiologischen Todes zu sensibilisieren, wenn auf dem Monitor diese Finalität konterkariert wird? (Gewiss, religiöse Jenseitsversprechungen konterkarieren das endgültige Ende ebenfalls, aber im speku-

jenigen, die eben noch am Bildschirm trauern, einige Zeit später die Sensenmänner und Sensenfrauen ihrer geliebten, als Avatar-Figuren resteweise erhalten geliebten Mitpersonen – denn einzig *sie* bestimmen, wann (und ob) der Tod endgültig ist.

Dieser Umgang mit dem Lebensende, sozusagen mit einem zweiten Tod, befördert Hinterbliebene auf den Rang einer erfolgreichen, aber auch wieder negierbaren Todesbezwungung; eindeutig ein religiöses Motiv. Die Komponente des unbarmherzigen Schicksals, des unbarmherzigen Gottes o. dgl. ist somit strategisch ausgeschaltet. Das Verschwinden ist nicht mehr kontingent, sondern ein berechnen- und planbares Manöver innerhalb einer durch und durch auf Berechnung und Technik beruhenden Diskursplattform. Das Wissen um die Möglichkeit, das digitale Jenseits-im-Diesseits doch wieder hinter sich zu lassen, ist eine tröstliche Kenntnis, denn sie transportiert eine souveräne Chance auf Distanz.

Diese Distanz könnte hilfreich sein, denn es gibt das – reichlich profane – Argument, dass die Bildschirmtoten gar nicht mehr die sind, für die sie sich dank ihrer künstlichen Intelligenz ausgeben. Das gleicht einem beliebten fiktionalen Motiv⁴⁴, dessen Wurzeln biblischen Ursprung sind: Ist der, der nach einem längeren oder kürzeren Verschollensein ›heimkehrt‹, noch er selbst – oder ein anderer? Bzw. ist nicht soziales Präsentsein unabdingbar mit der Permanenz der Veränderung verschaltet, sodass ein ›Stehenbleiben‹ der Avatare ohne wesentliche Weiterentwicklung als befremdlich anzusehen ist? Wäre das ›Lernen‹ der KI anhand von Interaktionen nicht als bloßes Prozessieren ohne Beteiligung zutiefst menschlicher (etwa: irrationaler) Momente durchschaubar? Schleicht sich bei der Trauerartikulation bzw. -interaktion am Monitor folglich nicht ein im wahrsten Sinne des Wortes ›unheimlicher‹ Avatar ein; und wenn ja, wohin schleicht er eigentlich?

Virtuelle Mensch-Imitationen werden sich in zunehmendem Maße zum Gegenüber ihrer trauernden Angehörigen wandeln können, sie müssen es aber nicht. Die leger handhabbare Potenzialität vertieft die Unheimlichkeit noch – denn wäre es schon seit Jahrhunderten Tradition und umsetzbar, die Toten als interaktive Partner bei sich behalten zu können, wäre das digitale Fortleben eine quasi-natürliche Passage im Lebensverlauf. Physisches Sterben wäre dann vielleicht nur ein halber, das endgültige Abschalten des Rechners hingegen ein ganzer Tod. Festzuhalten, dass die Avatare ›eigentlich‹ kein Bewusstsein haben und daher außerhalb ernsthafter Erwägungen etwa des ethischen Charakters solcher parasozialer Interaktionsformen stehen, wäre als kritisches Argument jedoch unbrauchbar. Die Avatare sind nämlich

lativen Medium des Glaubens, nicht dem des ›beweisenden‹ Visualisierens.) Dem Leistungspotenzial der KI werden infolge solcher und vieler weiterer Bedenken Abfederungsmomente ethischer oder – effektiver – rechtlicher Art inkorporiert werden; die Künstliche Intelligenz wird künstlich verdummt werden müssen.

44 Vgl. Davis, Natalie Zemon: Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre, München 1984.

tatsächlich ebenso bewusstseinslos wie die Toten, die sie repräsentieren – es gibt diesbezüglich keinen Unterschied. In dem einen Fall zaubert die Technik den Anschein von Agency herbei (und der zweite Körper lebt), im anderen Fall ist der erste Körper, die Leiche, unsichtbar gemacht (und vergeht »wie von selbst«). Fragen von Bewusstsein, Identität oder Seele verbinden beide Konstellationen, obwohl es sich jeweils ganz anders anfühlt. Das eine, das technische Format, ist dafür da, ins Haus geholt und in den Alltag integriert zu werden, während das andere, das biologische Format, nach dem Todesfall kaum je thematisiert, nicht angeschaut und erst recht nicht berührt wird. Die digital nachgebildeten Toten könnten, neben vielem anderen, ihren potenziellen Eroberungsfeldzug also auch dahingehend antreten, dass sie als Ausrede für das kontinuierliche Absehen vom Leichnam funktionieren. Sie ziehen, anders gesagt, den interpersonellen Abschied zwischen Lebenden und Toten nicht nur in die Länge; sie machen ihn sauberer.

4. Warum den Tod erwarten?

Die Auslotung von Grenzbereichen der sozialen Gegenwart ist, genau genommen, ein Sujet der *Hantologie*. In seiner Abhandlung über *Marx' Gespenster*, einem Buch, das laut Untertitel nichts weniger als »den Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die Neue Internationale« untersucht, führt Jacques Derrida die Hantologie (die in französischer Aussprache nah bei der Ontologie liegt) als Lehre von den Heimsuchungen ein. Nicht um eine Renaissance geht es, sondern um *Revenance* – um die Neuerscheinung also des bereits Dagewesenen, genauer: um das Zurückkommen des schon Gestorbenen. Analytisch durchdrungen wird also die widersprüchliche und doch empirisch gegebene »restitution of the ›living present‹ of what is dead«. ⁴⁵ Die Perspektive stammt von einem Autor, der einige Jahre zuvor in einem Film namens *Ghost Dance* ⁴⁶ bereits die Verzettlung von Erinnerung und Gegenwart als geisterhaftes Geschehen thematisiert hatte und auf dessen Oeuvre in vielfacher Hinsicht jener Satz zutrifft, den er selbst formuliert hat: »In gewisser Weise ist der Tod mit von der Partie.« ⁴⁷

Seit ihrem ersten Aufbäumen hat sich die Hantologie in unterschiedliche Richtung Bahn geschlagen. Als Generalbegriff für die Instabilisierung der Realität und die damit häufig verbundene Furcht vor unbekannten Seinszuständen ist sie einer-

45 Derrida, Jacques/Stiegler, Bernard: *Echographies of Television*, Cambridge 2002, S. 39.

46 Großbritannien 1983, Regie: Ken McMullen.

47 Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003, S. 40.

seits von geradezu zeitdiagnostischer Qualität.⁴⁸ Andererseits ist die hoffnungsvolle Aussicht, dass eine Heimsuchung doch wohl irgendeine Form von Weiterleben und damit also auch ein Überstehen schwieriger Umstände einbezieht, nicht zu stark religiös angehaucht, um sich als säkulare Perspektive zu verbieten.⁴⁹ Zum eindeutig sozialen Heimsuchungsgeschehen gehören ohnehin zwei, Heimsuchende und Heimgesuchte, was überdies das soziologische Probleme der Kontingenz zweier sich begegnender Bewusstseine auf den Plan ruft und neu einkleidet.

Derridas am Anfang dieser Entwicklungen stehender Text ist für ihn typisch: Er setzt an einer literarischen wenn nicht Ur--, so doch Kernszene der Totenrückkehr an, die Elemente des hier Beschriebenen aufgreift. Gemeint ist Williams Shakespeares Schauspiel *Hamlet* von 1603 – ein Werk, das bekanntlich mit der Erscheinung des Geistes des jüngst verstorbenen dänischen Königs einsetzt.⁵⁰ Derridas Exegese greift Doppeldeutigkeiten der altenglischen Sprache auf und spürt Etymologien hinterher, er fasst aber auch das »Mitsein mit den Gespenstern«, das er im *Hamlet* gleich auf mehreren Ebenen walten sieht, als eine »Politik des Gedächtnisses, des Erbes und der Generationen« auf.⁵¹ Insbesondere umkreist Derrida den Begriff *whither*, einen anachronistischen Terminus, der sowohl für die Frage nach dem »Wohin?« steht wie auch für: »Wie geht es nun weiter?« Dass damit auch die Beziehung zu Toten markiert wird, bekräftigt Derrida in einem Anschluss text mit dem Titel *Marx & Sons*, worin er darlegt, dass die Frage einem Verhältnis gilt, welches zwischen »living present« und »absence of someone dead« changiert.⁵²

Das Eintauchen in erfundene Welten ist in der Soziologie keine typische Taktik, aber auch kein vollkommen unübliches Verfahren.⁵³ Ein kurzer Besuch in Shakespeares fiktivem Dänemark sollte also gestattet sein, nachdem die in der Trauer

48 Vgl. Lewis, Tom: »The Politics of »Hauntology« in Derrida's *Specters of Marx*«, in: Michael Sprinker (Hg.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London/New York 1999, S. 134–167, hier S. 140.

49 So exemplarisch wie abstrakt: Gordon, Avery: *Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis 2008; Fisher, Mark: *Ghosts of my Life. Writings on Depression, Hauntology and lost Futures*, Winchester 2014.

50 Zu den geist(er)reichen Überlegungen Shakespeares in diesem Kontext und späteren Versuchen, Gespenster als Forschungssujet ernst zu nehmen, siehe Puhle, Annkatrin/Parker-Reed, Adrian: *Shakespeare's Ghosts live. From Shakespeare's Ghosts to Psychical Research*, Cambridge 2017.

51 Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M. 2004, S. 10.

52 Derrida, Jacques: »Marx & Sons«, in: Michael Sprinker (Hg.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London/New York 1999, S. 213–269, hier S. 213.

53 Vgl. Kuzmics, Helmut/Mozetič, Gerald: *Literatur als Soziologie. Zum Verhältnis von literarischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit*, Konstanz 2003; Zoll, Ralf (Hg.): *Gesellschaft in literarischen Texten*, 2 Bde., Wiesbaden 2005; Benkel, Thorsten: *Soziale Welt und Fiktionalität. Chiffren eines Spannungsverhältnisses*, Hamburg 2008.

gedanklich wiederkehrenden Toten und die digital fortexistierenden Verstorbenen hierfür gute Gesellschaft abgeben. Nichts davon kann im engsten Sinne als ›realistisch‹ eingestuft werden.

In *Hamlet* stößt der tote Vater bei seinem gleichnamigen Sohn einen Impuls an, nämlich die Wut, Rache zu üben. Es ist nicht die Trauer, die emotional vorherrscht, und über die Derrida an anderer Stelle – beinahe wie auf die digitalen Toten gemünzt – sagt, dass ihr »beste[r] Beweis« im »am Leben erhalten« liege.⁵⁴ Die von Hamlet beabsichtigte Vergeltung gelingt, aber – bei Ophelia, vielleicht auch bei der Titelfigur – um den Preis des Verstandes, und am Ende verlieren ohnehin alle Hauptfiguren ihr Leben. »Der Rest ist Schweigen«, lauten die letzten Bühnensprüche des Prinzen. Dass die Dinge dermaßen in Unordnung geraten, ist handlungsimmanent nun aber nicht der Effekt der Erscheinung des Vatergeistes, so schauerhaft und unerklärlich sie auch ist, sondern das Ergebnis gesamtgesellschaftlicher Umstände.⁵⁵ Bekanntlich sinniert Hamlet in einer zentralen Szene des 3. Aktes über die nur vermeintliche Ausschließbarkeit von »Sein oder Nichtsein«. Tatsächlich geht es um eine Simultanität: Der tote Vater ist halbwegs wieder lebendig geworden, um einen Auftrag zu erteilen; zumindest kann er also effektiv kommunizieren. Als performatives Phantom vermag er das oben beschriebene Verhältnis der Herrschaft der Lebenden über die Toten umzukehren – und zwar nicht nur im Jahr 1603 bzw. im erfundenen Dänemark, sondern regelmäßig auf den Theaterbühnen der ganzen Welt; der Diskurs ist auch heute kein völlig fremder. Hinterbliebensein bedeutet in der Welt von Hamlet Senior wie Junior, den Toten verpflichtet zu sein, zumindest den Erscheinungen im familiären, allemal im patriarchalen Kontext.⁵⁶ Der Sohn wird zum unterwürfigen Instrument, weil er dem Vater das Totsein nicht

54 Derrida, Jacques: Die Tode von Roland Barthes, Berlin 1987, S. 9.

55 Vgl. Lidz, Theodore: Hamlets Feind. Mythos und Manie in Shakespeares Drama, Frankfurt a.M. 1980.

56 Andere, zweifelsfrei auf psychologische Abgründe verweisende Varianten sind ›nicht ruhende‹ Geister, die einen aus Gründen der Rache usw. verfolgen und mitunter ›Besitz‹ von einem ergreifen, also wieder ›ausgetrieben‹ werden müssen (vgl. Das, Veena et al.: »Spirit Possessions and Avenging Ghosts. Stories of Supernatural Activity as Narratives of Terror and Mechanisms of Coping and Remembering«, in: Dies./Arthur Kleinman/Margaret Lock [Hg.], *Remaking a World. Violence, Social Suffering, and Recovery*, Oakland 2001, S. 157–200). D.h.: es muss – wie dies schon beim Vampir-Mythos zentral ist – den untoten Toten durch vernünftige (Abwehr-)Taktiken ein Platz im Ordnungsgefüge zugewiesen werden, damit die Demarkation zwischen Leben und Nicht-Leben nicht porös wird (vgl. Baker, Joseph O./Bader, Christopher D.: »A Social Anthropology of Ghosts in Twenty-First-Century America«, in: *Social Compass* 61, 4 [2014], S. 569–593). Andererseits scheint eben diese Grenze in den Augen derer, die fest an Geisterpräsenzen glauben und sie mithin – in durchaus positiver Bezugnahme – in ihren Alltag zu integrieren wissen, längst durchlässig zu sein (vgl. Waskul, Dennis/Waskul, Michele: *Ghostly Encounters. The Hauntings of Everyday Life*, Philadelphia/Rom/Tokio 2016).

abnehmen kann: »Gerade *Hamlet* ist ein ausführliches Zeugnis für [die] Unmöglichkeit, den Tod zu übernehmen.«⁵⁷ Somit übernimmt der Tote selbst: Regiert wird aus dem Jenseits.

Nicht nur Shakespeare ist ein *Ghostwriter*. Das Motiv taucht als literarisches noch in anderen Werken auf, etwa in Marcel Prousts mehrteiligem Roman *À la Recherche du Temps perdu* (1913–1927). Hierauf verweist nicht Derrida, sondern Pierre Bourdieu. Im Kontext einer Erbschaft legt Proust nahe, dass die Hinterbliebenen über den Druck, sich dieser Hypothek würdig zu erweisen, ergriffen, ja von den Toten »gepackt« werden.⁵⁸ Die Bedingung für dieses An- und Einschließen in eine soziale Zwickmühle ist eine enge zwischenmenschliche Nähe, die nicht von Vertrauen und Zuneigung, sondern von Schuldigkeit geprägt ist – eine Schuldigkeit, die so groß ist, dass sie ein Einfallstor für postmortale Interessen bildet.⁵⁹ Das ist ein Wesensmerkmal der Heimsuchung.

Wiederum gilt: Wer an den Verstorbenen hängt, sie noch nicht »abgeschüttelt« hat oder bestimmte gedankliche Verbindungslinien noch nicht durchschneiden konnte, weil sie zu fein gewoben sind, der läuft Gefahr, nachtödlich heimgesucht zu werden. Dann schält sich eine sonderbare Beziehungsqualität heraus⁶⁰, die – ins Positive gewendet – unter dem Begriff »continuing bonds« für die Verbundenheit der Lebenden mit den Toten steht. Solche anhaltenden Bezugnahmen auf Verstorbene sind dann keine Heimsuchung, wenn der diesseitige Part das Geschehen steuert, also Maß und Grenze der Gefühlsverbundenheit festlegt und darin keine Bedrängnis liegt. Aus dem Jenseits sind bei diesen Kontinuierungen keine Verstimmungen zu erwarten, denn die Verblichenen bleiben üblicherweise inaktiv.

57 Lévinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, Hamburg ²1989, S. 46; vgl. Derrida, Jacques: The Gift of Death. Literature in Secret, Chicago/London ²2008, S. 42.

58 Bourdieu, Pierre: »Der Tote packt den Lebenden«, in: Ders., Der Tote packt den Lebenden, Hamburg 2011, S. 17–54, hier S. 18. Sucht man nach verwandten literarischen Ankerpunkten, wird man auch bei Franz Kafka fündig. In seiner Kurzgeschichte *Das Urteil* von 1912 wird eine hamleteske Handlung präsentiert: Der alte Vater, noch lebendig, aber schwach und bettlägerig, seinem frohgemuten Filius ausgeliefert, entpuppt sich im Zuge eines seltsamen Dialogs zur eigentlich dominanten, den Sohn durchschauenden und insgeheim hintergehenden Figur. Das Projekt des Aufstands gegen die Vaterfigur wird als gescheitert erklärt. Während der Alte, der sich am Gipfel der Auseinandersetzung triumphierend aufstellt, hinter ihm zusammenbricht, eilt der Sohn zur nahen Brücke und stürzt sich mit den Worten »Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt« in die Tiefe.

59 Zu den eigenwilligen Blüten solcher Interessensdurchsetzungen gehört der Bericht einer Witwe (vgl. Permutt, Cyril: Fotos aus einer anderen Welt. Übersinnliche Phänomene im Bild festgehalten, München 1990, S. 86), die angab, nachts im Bett deutlich zu spüren, wie ihr der Geist ihres Gatten offenbar im Modus eines *phal-logozentrischen* Gespenstes leiblich näherkommt.

60 Vgl. Norlock, Kathryn J.: »Real (and) Imaginal Relationships with the Dead«, in: Journal of Value Inquiry 51, 2 (2016), S. 341–356.

Derridas Hamlet-Deutung rückt dagegen einen Toten als Geist ins Rampenlicht, der nicht mehr so ganz seinem lebendigen Vorbild entspricht und der zu irritieren weiß. Das aber ist nicht der Fehler des Verstorbenen, sondern das Ergebnis eines veränderten Verhältnisses, welches die Lebenden zu ihren Toten pflegen. Der Wiedergänger, ob nun eine physische oder eine psychische Erscheinung, ist ein »gespenstischer jemand anderes«⁶¹, zu dem sich schwerlich eine Bindung aufbauen lässt, obwohl diese ja als Bedingung des Kontaktes schon besteht. Versuche, eine solche Erscheinung dingfest zu machen, also Bemühungen, »die Toten zu lokalisieren«⁶² und zu klären, was »das *Dasein* eines Gespenstes« ist⁶³, sind zum Scheitern verurteilt. Parasozial und paranormal liegen eng beieinander: Noch in den spukfernen Kulturen – in der säkularen Landschaft der »westlichen Welt« – werden heute eifrige Bemühungen angestellt, mit pseudowissenschaftlichen Methoden auf Gespensterjagd zu gehen.⁶⁴ Es sind Versuche, einer aus dem Totenreich drängenden Konfusion mit rationalen Mitteln vorzubeugen.

Geisterbegegnungen sind kulturgeschichtlich da, wo sie als echt klassifiziert werden, häufig kein freudiges, sondern eher ein erschreckendes Erlebnis. Man kann das Wesen der Erscheinungen so wenig einschätzen wie ihren Ort; physikalisch betrachtet, sind sie pseudo-personifizierte Unschärferelationen. Ihre in der Heimsuchung evident gewordene Unheimlichkeit suspendiert die früheren sozialen Prozesse, auf die sie sich dennoch berufen, derweil sie, wie Derrida schreibt, »jemand anderes« sind. Drängen sie sich auf, wie Hamlets Vater es tut (nämlich ungefragt – also nicht, wie es eine Zeitlang Mode war, durch gezielt betriebene Séancen⁶⁵), können sie schwerlich ignoriert werden. Es gilt somit, die »Überreste

61 J. Derrida: Marx' Gespenster, S. 21.

62 Ebd., S. 24.

63 Ebd., S. 59.

64 Vgl. Mayer, Gerhard: »Die Geisterjäger kommen. Phänomenologie der Ghost Hunting Groups«, in: Zeitschrift für Anomalistik 10, 1 (2010), S. 17–27; Eaton, Marc A.: »Give us a Sign of your Presence.« Paranormal Investigation as a Spiritual Practice«, in: Sociology of Religion 76, 4 (2015), S. 389–412; Ruickbie, Leo: »The Hunters and the Hunted. Popular Ghost Hunting and the Pursuit of Paranormal Experience«, in: Darryl Catherine/John W. Morehead (Hg.), The Paranormal and Popular Culture. A Postmodern Religious Landscape, Abingdon/New York 2019, S. 92–104.

65 Die um 1900 beliebte Séance (vgl. Bown, Nicola/Burdett, Carolyn/Thurschwell, Pamela [Hg.]: The Victorian Supernatural, Cambridge 2005; Sawicki, Diethard: Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900, Paderborn² 2016) diente vermutlich weniger der Kommunikation mit den Toten als dem Beweis ihrer Möglichkeit – nicht immer gibt es schließlich noch etwas zu klären, aber jeden interessiert, ob der Tod das Ende ist. Aus heutiger Sicht wirkt der Vorrang einer mehr *ästhetischen* Zugangschiene plausibler (vgl. Kuff, Timon L.: Okkulte Ästhetik. Wunschfiguren des Unbewussten im Werk von Albert von Schrenck-Notzing, Gießen 2011). Kein Wunder, dass hier zahlreich betrogen und fingiert wurde und der epistemologische Status der spiritistischen Phänome-

zu ontologisieren«⁶⁶, um sich auf die Heimsuchung einen Reim machen zu können. Schließlich kann es nicht unbedacht bleiben, wenn sich herausstellt, dass nach dem Tod »nicht nichts«⁶⁷ übrigbleibt. Wahnsinn, Mord, Verzweiflung oder Bitten um himmlischen Beistand waren – siehe Hamlet – Bewältigungsstrategien früherer Zeiten; ihnen stehen heute säkulare und ›zivilisiertere‹ Taktiken wie die Leugnung, die Verdrängung, die Ignoranz und die Therapeutisierung gegenüber.⁶⁸

Nun lässt sich einwerfen, dass die Toten Namen hatten, sich also nicht vollständig einer Identifizierung widersetzen, wenn sie einen heimsuchen; sie sind nicht völlig fremd. Doch *haben* sie noch einen Namen? Kann beispielsweise über verstorbene Familienmitglieder gesagt werden, dass sie so-oder-so ›noch heißen‹ – oder muss man eingestehen, dass sie so *hießen*, als man sie noch entsprechend benennen und adressieren konnte? Äußerlich betrachtet, bleibt den Toten im Zuge trauernden Gedenkens ihr Namen anhaften. Die Traueranzeige, der Grabstein, das Gedächtnis: überall dort ist er verankert. Sie sind aber keine sozialen Adressen mehr. Was sind sie dann? Zu wissen (oder zu ahnen), dass Geistwesen zwischen Ding und Person oszillieren⁶⁹, hilft wenig weiter, nachdem zwar mittlerweile Dinge sozial sein dürfen⁷⁰, Menschen aber gerade nicht mehr verdinglicht werden sollen.⁷¹ Enttäuschend bis in das Gefühl hinein, dass man objektiviert wurde, sind, nebenbei bemerkt, auch manche sozialen Distanzierungen. Wer heute *Ghosting* betreibt, d.h. soziale Kontakte ohne Erklärung ignoriert bzw. blockiert, sie also *nicht* mehr heimsucht, ist aber eigentlich weit mehr Person als Geist. Von Geistern ist dann die Rede, wenn sie (anders als menschliche Pendants) nicht mehr loslassen, sondern ein unheimliches Bleiberecht (funda)mental beanspruchen. Kein Zufall, dass klassische Geisterdarstellun-

ne immerzu umstritten war (vgl. Lamont, Peter: »Spiritualism and a Mid-Victorian Crisis of Evidence«, in: *Historical Journal* 47, 4 [2004], S. 897–920). Zugleich ging man offenbar von traditionslosen Erscheinungen aus: »Die Geister, die ich rief«, mit Goethe gesprochen, wurden anscheinend nicht als ernsthafte Gefahren eingestuft – bzw. die Überzeugung lag vor, dass das Beschwörungsritual die Geister nicht über Gebühr entfesselt, und diese Erwartung wurde nicht enttäuscht.

66 J. Derrida: *Marx' Gespenster*, S. 23.

67 Gamm, Gerhard: *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt a.M. 2000.

68 Vgl. Illouz, Eva: *Die Errettung der modernen Seele. Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*, Frankfurt a.M. 2009. Siehe ferner Derrida, Jacques: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Frankfurt a.M. 1998.

69 Vgl. J. Derrida: *Marx' Gespenster*, S. 23f.

70 Vgl. Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M. 2001.

71 Vgl. Stahl, Titus: »Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, 5 (2011), S. 731–746. Siehe ferner Berger, Peter L./Pullberg, Stanley: »Verdinglichung und die soziologische Kritik des Bewußtseins«, in: *Soziale Welt* 16, 2 (1965), S. 97–112.

gen auf materielle Durchsichtigkeit abstellen; das unterstreicht die fehlende Kontur der Heimsuchungsprotagonist:innen – inklusive eines falschen Versprechens von Transparenz. Wer als Gespenst erscheint, ist nicht, wer er war. Das heißt aber in der Folge, dass, wer betrauert wird, ebenfalls nicht mehr ist, wer er war. Arthur Rimbauds Motto »Ich ist ein anderer« gilt auch und gerade den Toten.

Mehr noch: Müssten eigentlich nicht auch die Verstorbenen Trauerarbeit leisten? Oder ist Sterben ein Eskapismus, der einem die Sorge der Trauer abnimmt – der also trauerarbeitslos macht? So könnte man Trauern schließlich auch deuten: als einseitige Pflicht in zweiseitiger Richtung, bei der eine soziale Geste mehr imitiert als umgesetzt wird; die Antwort bleibt schließlich aus. Diejenigen, die sich dann aber doch zurückmelden, bereiten einem häufiger hantologisch gefärbten Aufwand, als dass sie mit versöhnlicher Attitüde Probleme lösen und Sorgen rauben. Allein schon das offene Zugeständnis, dass ein toter Mensch irgendwie »noch da ist«, erzeugt bekanntlich erhebliche Widerstände bei anderen.

Wenn Derrida in einem anderen Publikationszusammenhang, in seinem Aufsatz über die »Kraft der Trauer«, rhetorisch fragt: »Warum den Tod erwarten?«⁷², so steht das für mich nicht für die Imagination des eigenen Todes.⁷³ Die Frage lässt sich ebenso, und vielleicht treffender, auf die Wiederkehr der *anderen* Toten beziehen, die sich aufdrängen, etwas verlangen, nie ohne Motiv und doch stets passiv sind,⁷⁴ wenn sie im Empfinden der Hinterbliebenen dank einer Eskamotage (Derridas Begriffswahl) plötzlich wieder auf der Matte stehen. Dies vorab schon antizipieren hieße, sich darauf einzustellen, die Toten zu erwarten; das wiederum würde den immerzu entgegengesesehenen, nie fassbaren Verstorbenen mehr Platz und Geltung einräumen als den Lebenden. Es handelt sich keineswegs um eine philosophische Spekulation: Als psychologische Diagnose, etwa als *prolonged griefsyndrome*, ist dieses hantologische Problem diesseitig geläufig.

72 Derrida, Jacques: »Kraft der Trauer. Die Macht des Bildes bei Louis Marin«, in: Michael Wetzels/Herta Wolf (Hg.), *Der Entzug der Bilder. Visuelle Realitäten*, München 1994, S. 13–35, hier S. 34.

73 Siehe aber Derrida, Jacques: *Als ob ich tot wäre*, Wien 2000; Ders.: *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*, Wien 2007.

74 Die Passivität trifft hier, wie auch anderswo (vgl. Stoellger, Philipp: *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer »categoria non grata«*, Tübingen 2010), auf die wort- und geistesverwandte Passioniertheit. Verstorbene, die einen nicht loslassen, sind im Prinzip handlungsunfähig und aufgrund eines scheinbar vorhandenen Willens zugleich wirkmächtig. Ihr »Können, das aus Unvermögen besteht [...] ist die Infragestellung des Bewußtseins und sein Eintritt in eine Konstellation von Beziehungen, die sich scharf von der Entbergung abheben«; es herrscht also aufdringliche Undurchsichtigkeit vor (Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1983, S. 226).

Das hier beschriebene Leben (Erscheinen) in Klammern ist ebenso sehr ein Tod (Verschwinden) in Klammern – ein beides, Leben und Tod einbeziehender Zustand zwischen den Stühlen und zwischen den Zeilen des trivial Beschreibbaren. Ein natürlicher Topos für solche Fragen rund um »Gespenster, Phantome und Revenants« liegt im Begriff und in der Idee des *Mediums*, so Derrida.⁷⁵ Ob die oben erwähnte Digitalisierung und damit Revitalisierung von – denn das ist eigentlich gemeint – *tot gewordenen Identitäten* gleichsam ein hantologisches Moment birgt, das dem Tod mehr Raum gibt oder doch der Trauer, oder ob beides dadurch verringert wird, wie die Anbieter:innen entsprechender Medientechnologien versprechen⁷⁶, ist bislang offen. Welche Rezeptionsweisen (mit welcher Dosierung an Parasozialität) sich auf der psychosozialen Ebene tatsächlich durchsetzen, wird sich noch herausstellen müssen. Und so bleibt vorerst unklar, ob früher oder später Rituale für den digitalen Exorzismus benötigt werden.

5. Postscriptum

Vorliegend ist der Versuch zu zeigen, dass in Europa ein Gespenst umgeht – das Gespenst einer *Revenance* der Toten durch kognitive und computerisierte Techniken, welches zugleich ein Gespenst der Nivellierung der Weisen zu trauern ist. Als Terminus wäre *Revenanz* hierfür deutschsprachig noch zu etablieren. Das in Frage stehende revenante Phänomen ist ein proverbialer *Ghost in the Machine*, der das idealtypisch reibungslose Abtrennungs- und Distanzierungsmanöver zwischen Leben und Nicht-Leben durcheinanderwirbelt. Mit diesem Geist beseelt, kann der vertraute Laptop zum unheimlichen Heimsuchungsbeschwörungsinstrument werden, welches auf einer Dynamik der Trauer aufbaut, mit der die Erfinder:innen entsprechender digitaler Innovationen zu Beginn ihrer Karrieren wohl nicht gerechnet haben (und der sie selbst zum Opfer fallen können, sobald sie selbst auf dem Bildschirm eine neue Zwiespalt-Existenz beginnen). In den zuständigen Wissenschaften wird akribisch nachzumessen sein, wie tief die Spuren sind, die die »neuen Toten« hinterlassen bzw. die sie immer wieder anders ziehen. Der Tod ist wahrlich nicht das Ende.

Im Sommer 1979, erzählt Derrida⁷⁷, habe er den Anruf einer Telefonvermittlung erhalten: Ihn wolle der drei Jahre zuvor verstorbene Martin Heidegger dringend

75 Derrida, Jacques/Plissart, Marie-Françoise: Recht auf Einsicht, Graz/Wien 1985, VI.

76 Vgl. Öhman, Carl/Floridi, Luciano: »The Political Economy of Death in the Age of Information. A Critical Approach to the Digital Afterlife Industry«, in: *Minds and Machines* 27, 4 (2017), S. 639–662.

77 Derrida, Jacques: Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und jenseits. Erste Lieferung: Envois, Berlin 1982, S. 29.

sprechen. Als er hörte, dass es sich um ein R-Gespräch handle, bei dem der Angerufene die Gebühren bezahlen muss, hat Derrida – von allen guten Geistern verlassen? – freundlich abgelehnt.