

Zwischen Apokalypseblindheit und Warnbildern

Über die Frage der Ausbildung massenmedialer Katastrophensensibilität mit Günther Anders und über ihn hinaus

Mirko Beckers

Einleitung: »We are in the Endgame now«

»A moment of historic danger: It is still 90 seconds to midnight«, lautet die Überschrift der Ankündigung des *Bulletin of the Atomic Scientists* für das Jahr 2024. Dass die sogenannte Doomsday-Clock nach wie vor auf 90 Sekunden vor dem Weltenende steht, läge an den »ominous trends that continue to point the world toward global catastrophe« (Mecklin 2024, o. S.). Gleich vier dieser globalen und unsicheren Krisen nennt das Bulletin: Erstens, die wachsende Nuklearbedrohung seit dem Russisch-Ukrainischen-Krieg und der steigenden Gefahr des Einsatzes von Atomwaffen. Zweitens, die ungewissen Konsequenzen der Klimakrise. Drittens, die Gefahr eines versehentlichen oder vorsätzlichen Missbrauchs der wachsenden biologischen Forschung, wie beispielsweise der Gentechnik. Und viertens, die unabsehbaren Gefährdungen, die aus disruptiven Technologien wie Künstlicher Intelligenz hervorgehen können.

Bei ihrer ersten Abbildung auf dem Cover des Bulletins 1947 zeigte die Uhr sieben Minuten vor Mitternacht an und kannte nur ein einziges Untergangsszenario, das es zeitlich abzuschätzen galt: Die atomare Vernichtungsgefahr. Zwar mögen sieben Minuten vor der Geisterstunde aus heutiger Perspektive, in der wir die Sekunden bedächtig abzählen, viel Zeit sein, aber unabhängig davon *welche Zeit* sie anzeigt, bezeugt sie als Zeitmessinstrument doch vor allem den Beginn einer neuen Zeitrechnung. Denn mit der nuklearen Bedrohungslage, mit der auch die Uhr erstmalig inszeniert wird, beginnt jene neue Zeitrechnung, die der Philosoph und Anti-Atomkraft-Aktivist Günther Anders als »Endzeit« und »Frist« definiert hat (Anders 2022, 170). Zum ersten Mal in der Geschichte kann die Menschheit ihren eigenen Untergang nun selbst herstellen. Die Apokalypse ist damit in die Reichweite des technisch Verfügbaren gerückt, womit schließlich »das letzte Stück Geschichte« beginnt (61) – jene Epoche, die für Anders »endgültig und irrevokabel ist; weil dieses Stadium nämlich, sofern es nicht (wofür vieles spricht) eines Tages zum

›Zeitenende‹ führen wird, nicht mehr durch ein anderes abgelöst werden kann, sondern stets ›Endzeit‹ sein und bleiben wird« (2018b, 10).

Die zivilisatorische Selbstgefährdungslage, wie es später im Vokabular der Risikogesellschaft bei Ulrich Beck heißen wird (1986), ist spätestens seit dem Jahr 1945 »endgültiges Kainszeichen unserer Existenz« (Anders 2018b, 21) geworden. Dass nun die Menschheit mit dem Ende der Welt verwachsen ist, eben darauf verweist die Doomsday-Clock als »*universally recognized indicator of the world's vulnerability to global catastrophe caused by man-made technologies*« (Mecklin 2024, o. S.). Seitdem zeigt die Uhr die akute Dringlichkeit der existenziellen Gefährdungslage an. Durch eine Lebensweise, die »die irdische Natur zur Hergabe von Energien« zwingt, wie Hannah Arendt es einmal nannte (2016, 226), entsteht als Nebenprodukt das konstante Risiko, das loszulassen, »was wir niemals wieder werden anhalten können« (Arendt 2017, 401). Unter dem Menetekel einer selbstgeschaffenen Apokalypse leben wir zwangsläufig, so Anders, im Zeitalter der risikotechnologischen Frist – die Doomsday-Clock erinnert uns mit ihrem konstant tickenden Zeiger an genau diese befristete Zeitlogik, die einen impliziten Appell birgt, nämlich, »die Endzeit endlos zu machen« (Anders 2022, 221, Herv. im Orig.). Dass die Apokalypse nämlich in anthropogene Reichweite gelangt, heißt schließlich nicht nur, dass der Mensch sie selbst verschulden, sondern auch, dass er die Zukunft beeinflussen und die Endzeit aufschieben kann.

Anders fragte sich 1956 derweil, warum trotz des Wissens um die neu errungene Möglichkeit der Totalvernichtung und der akuten Dringlichkeit, gegen die Aussichten der Endzeit zu handeln, seine Zeitgenoss*innen so emotional indifferent reagierten und alles seinen gewohnten Gang zu gehen schien. Ihm zufolge wirkten sie geradezu »apokalypseblind«. ¹ Seine These: Die drohende Apokalypse überfordere die gewohnten Vorstellungs- und Gefühlsleistungen, die Menschen aufzubringen in der Lage seien. Menschen seien schlicht nicht in der Lage, sich die in der Latenz schwebende Katastrophe auszumalen und zu fühlen, weshalb es zur Aufgabe gehöre, bewusste ›Trainingseinheiten‹ der Phantasie zu vollziehen, um diesen Mangel an Vorstellungskraft zu überbrücken und die vorherrschende Apathie in Anbetracht der Apokalypse zu überwinden.

Diese Diagnose will ich für diesen Beitrag theoretisch rekonstruieren und aktualisieren. Denn trotz aller Evidenz der Selbstgefährdung und der immer wieder neu hervorgebrachten Mahnung, nun endgültig vor der Notwendigkeit zu stehen, sich auf die kommenden Veränderungen einstellen zu müssen und entschieden dagegen zu handeln, beobachtet man doch auch heute noch eine frustrierende Inaktivität oder Handlungsunfähigkeit. So betont auch das eingangs zitierte Bulletin besonders das Wort ›still‹ – wir stehen *immer noch* 90 Sekunden vor dem weltumfassenden Armageddon. Und auch wenn es für manche eine tröstliche Restzeit ist, immer noch 90 Sekunden zu haben, ähnelt diese verbleibende Zeit wohl eher einem temporären Pyrrhussieg, der in einer Momentaufnahme keine vermeintliche Verschlechterung der Situation wahrnimmt – was immer noch nicht heißt, dass es eine Verbesserung oder gar einen Lichtblick darstellt, den drohenden Zusammenbruch aufzuhalten. »Wir spüren es, wir wissen es«, schreibt

1 Siehe zu Anders' Konzept der Apokalypseblindheit auch den Beitrag »Das Überleben, das immer auf das Ende wartet – Mit Derrida und Blanchot die Apokalypse überleben« von Eva-Maria Aigner in diesem Band.

beispielsweise die slowenische Philosophin Alenka Zupančič, »und doch scheinen wir, zumindest bis zu einem gewissen Grad, in einer verrückt heiteren Stimmung gefangen zu sein, die dem Motto ›The show must go on!‹ entspricht« (2023, 30).

Dabei haben wir doch heute, im Vergleich zu Mitte der fünfziger Jahre, exponentiell mehr Möglichkeiten, uns die Apokalypse auszumalen – als popkulturelles und massenmediales Phänomen begegnet sie uns beinahe tagtäglich in Literatur, Film und Videospielen, auf Social Media und in den Nachrichten.² Hier öffnet sich ein Spannungsverhältnis, das es zu untersuchen gilt: Auf der einen Seite steht Anders' Diagnose der Apokalypseblindheit, die das fehlende Erkennen oder Wahrnehmen der dringlichen Gefährdungssituation beschreibt. Auf der anderen Seite steht der explizite oder implizite Versuch, die Dringlichkeit und die Konsequenzen der Gefährdungslage über ein ›apokalyptisches Imaginäres‹ wecken zu wollen und sich über das Ausmalen der Apokalypse prognostizierend zu orientieren. Ich gehe dabei von der Grundthese aus, dass in ein apokalyptisches Imaginäres die Hoffnung gesetzt wird, den Blick der apokalypseblinden Augen für die Gefahrensituationen der Zukunft zu schärfen. Vorrangig steht dabei aber das Verhältnis der beiden Positionen zueinander zur Diskussion: In welcher Weise verhalten sie sich zueinander, bedingen oder verhindern sie sich möglicherweise wechselseitig? Wie also steht die Apokalypse *als Medienphänomen* zur von Anders diagnostizierten Apokalypseblindheit?

Um diesem Verhältnis nachzuspüren, werde ich ausgehend von Anders' eigener Medienkritik argumentieren, dass die massenmedial vermittelte Apokalyptik ambige Effekte hervorruft. Einen besonderen Schwerpunkt werde ich dafür auf die ›interpassiven‹ Mechanismen medialer Vermittlungsstrukturen legen. Schließen werde ich meine Argumentation mit zusammenfassenden Überlegungen zum Verhältnis eines apokalyptischen Imaginären und der Apokalypseblindheit.

Was heißt Apokalypseblindheit? – Zum veränderten Verhältnis des Menschen zur Apokalypse

Im Zentrum der Überlegungen Anders' zur Apokalypseblindheit steht die Atombombe als Symbol der menschgemachten Apokalypse. Erst von ihr als Objekt, das den potentiellen Untergang einleiten könne, gehen seine Überlegungen zur Apathie des Menschen gegenüber dieser Möglichkeit aus. Gleichzeitig ist die Bombe für Anders ohne definierbares Wesen – sie sprengt im wahrsten Sinne des Wortes jede bis dato gedachte Kategorie. Nicht nur reiche unsere Sprache nicht aus, um sie angemessen zu beschreiben, selbst unser Denken und unser Vorstellungsvermögen fasse ihre eigentliche Gestalt nicht auf. Wir können nur über eine Bewegung negativer Hermeneutik versuchen zu erkunden, was die Bombe nicht ist. Das exerziert Anders auch sogleich, wenn er schreibt: »die Bombe ist kein ›Mittel‹« (2018a, 276), da sie schließlich als eine absolute Größe gar nicht mehr in der Lage ist, einen Zweck zu vermitteln, der in diesem Vermittlungsprozess nicht

2 Siehe zur Rolle von Social Media bei der Wissenschaftskommunikation auch den Beitrag »Da geht es um alles oder nichts« – Inszenierung von ›Wissenschaft‹ als Autorität in der Klimawandeldebatte auf YouTube« von Sarah Engelhard und Hanna Poloschek in diesem Band.

gleich durch die Nebeneffekte der totalen nuklearen Zerstörung unterlaufen wird. Auf die Gegenfrage, was die Bombe denn sonst sei, lässt sich Anders schon gar nicht mehr ein. Nicht nur, weil es die Frage nach einer positiven Bestimmung ist, die nicht geleistet werden kann, sondern auch, weil »der Bedrohte dem Bedroher ja keine Definition der Bedrohung schuldet« (2018a, 282).

Da in sprachlicher Tradition jenes, was kein erkennbares Wesen hat, aber dennoch unweigerlich sein Unwesen treibt, als »monströs« bezeichnet wurde, bezeichnet Anders auch die Atombombe als schlicht monströs (2018a, 282). Mit der Monstrosität der Bombe gehe einher, dass sie ungeheuerliche Effekte zeitige. Die nukleare Apokalypse sei schließlich der Inbegriff von Annihilation und Abbruch. Damit verweist er bereits auf die erste Verschiebung, die mit der Bombe einhergeht: Im Zeichen der anthropogenen Selbstgefährdungstechnologien verändert sich fortan die Kategorie der Apokalypse. Dadurch, dass der Weltuntergang nun technisch machbar geworden ist und sowohl absichtsvoll als auch unwillentlich eintreten kann, ist die prospektive Apokalypse in der Endzeit keine mehr, die kathartisch die Überführung in das Reich Gottes einleitet und utopische Hoffnung weckt.³ Als säkularisierte Apokalypse ohne eschatologisches *telos* und ohne jedes Heilsversprechen ist sie schlicht »nackt« – »ohne Reich«, wie Anders schreibt (2022, 207).

Apokalypseblindheit als Effekt »überschwelliger« Hyperobjects

Damit ist der monströse Effekt der Atombombe, die Kategorie der Geschichte selbst zu beenden, gleichsam »geschichtlich überschwellig« (Anders 2018a, 290–292.). Im Gegensatz zu geschichtlich unterschwelligen Ereignissen, die in ihrer Bedeutung zu »gering« seien, um von Historiker*innen berücksichtigt oder von Politiker*innen miteinkalkuliert zu werden, bezeichnet das geschichtlich Überschwellige all jene Ereignisse, »die so unberechenbar groß sind, daß sie die Dimension dessen, was wir als geschichtlichen Zustand auch nur meinen können, hinter sich lassen« (Anders 2018a, 291). Die risikotechnisch indizierte Apokalypse der Endzeit ist schon keine historisch situierbare Katastrophe »in« der Geschichte mehr, sondern prospektive das Ende von Geschichte überhaupt. Überschwelliges bezeichnet für Anders daher etwas, das zu »groß« ist, als dass man es in seinen raumzeitlichen Konturen einordnen oder verstehen kann und das auch zu groß ist, »als daß es noch eine Reaktion, z. B. einen Hemmungsmechanismus, auslösen könnte« (Anders 2022, 97).

Diese Überlegungen zum Überschwellig-Monströsen, das sich in seinem ganzen Ausmaß – in seinem »Wesen« – nicht fassen lässt, weil es zu groß ist, lassen sich gut durch das anschauliche Konzept der »hyperobjects« ergänzen. Der Philosoph Timothy Morton (2013) bezeichnet mit dem Konzept des Hyperobjektes »Dinge« und Phänomene, die so massiv sind, dass sie aus menschlicher Perspektive räumlich und zeitlich verstreut erscheinen und über die subjektive Wahrnehmung hinaus reichen. Sie lassen sich nicht begrenzend und mit einem »Rand« ausgestattet denken. Sie »schmelzen« die Vorstellung

3 Siehe hierzu auch den Beitrag »Weltuntergangshoffnung! Zur Idee der herbeigesehnten Apokalypse im deutschsprachigen Mittelalter« von Michael Mecklenburg in diesem Band.

eines festen Raumzeitgefüges, da sie sich in ihrer Gesamtheit nicht in einer verdichteten Erscheinungsform realisieren lassen können. Ihre gesamte ›Auswirkung‹ oder ihr ›Wesen‹, wenn man so will, ist zwar multidimensional, -kausal und -faktoriell, aber sie können trotzdem nur phasenweise wahrgenommen werden. Hyperobjekte verbleiben somit in der Latenz. Was man von ihnen wahrnimmt, »is simply a local manifestation of some vast entity that I'm unable directly to see« (Morton 2013, 47–48). Hyperobjekte erfährt man also weder als Ganzes noch direkt – vielmehr über raum-zeitlich rezipierbare Spuren, etwa über ihr situatives und materielles Auftreten oder aufgrund ihrer Kontur, die aus mathematischen Daten und Statistiken hervorgeht.

Wo man mit Anders die atomare Drohung oder die Atombombe als Manifestation dieser überschwelligten Hyperobjekte bezeichnen könnte, da auch die atomare Strahlung Auswirkungen mit sich bringt, die sich nicht mehr dem reinen Objekt der Bombe entnehmen lassen, ist für Morton die globale Erderwärmung ein entscheidendes Beispiel für ein Hyperobjekt – also ein strukturanaloges Phänomen der Möglichkeit einer selbstverschuldeten Apokalypse und des Monströsen.⁴

Wo der Begriff der Überschwelligkeit bei Anders werkgebunden in seiner analytischen Erschließungskraft ganz der atomaren Bedrohungssituation seiner Zeit verhaftet bleibt, vertieft das Konzept der Hyperobjekte die Möglichkeit, sich dem Problem gradueller zuzuwenden. So bleibt Anders einer latenten Unterscheidung zwischen dem Objektphänomen der ›Atombombe‹ und deren Effekten verhaftet. Diese suggerierte Trennung zwischen Objekt bzw. Phänomen und dessen Effekten vermag Mortons Hyperobjekt produktiv zu erweitern, indem er sie zusammendenkt. Damit ergänzt Morton den Begriff der Überschwelligkeit und präzisiert weitere Merkmale von ›überschwelligten Hyperobjekten‹ – wie beispielsweise ihre Nicht-Lokalität, ihre entgrenzte Temporalität, ihre Interobjektivität und Viskosität.

So zusammengeführt zeichnen sich Hyperobjekte dann insbesondere dadurch aus, dass sie nicht in ihrer Ganzheit sinnlich wahrnehmbar sind. Das, was sie ›herstellen‹, wie Anders sagen würde, entzieht sich gezielt dem, was wahrnehmbar, vorstellbar und auch vor-fühlbar ist. Dieses sich entziehende Element wohnt Anders zufolge bereits dem Aussehen der Technik selbst inne, da die Technik von heute schon gar nicht mehr wirklich aussehe, d. h. zu erkennen gebe, was ihr sie definierender Effekt eigentlich ist. Dadurch, dass die Technik sich immer komplizierter gestaltet, ist die menschliche Sinnlichkeit ihr nicht mehr gewachsen. Sie ist wahrlich ›übersinnlich‹ geworden. Oder aber die Dinge werden schon so hergestellt, dass sie nichtssagend und unscheinbar neutral, »gewissermaßen nur nebenbei und zufälligerweise auch ›aussehen‹« (Anders 2018b, 472). Anders rekurriert hier auf die Erfahrung eines nichtssagenden Gangs durchs CERN, dem man selbst dann nicht ansieht, was er eigentlich ›macht‹ oder was dort eigentlich gemacht

4 Bei aller strukturellen Ähnlichkeit zwischen den existenziellen und globalen Gefahrenpotentialen dieser Katastrophenszenarien bestehen natürlich auch wesentlich Unterschiede in ihrer Struktur, ihrem Akteur*innenkreis, ihrer Zeitlichkeitswahrnehmung und ihrem Ereignischarakter. Darauf kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden, siehe für eine ausführliche Differenzierung: Paoli 72–73.; Horn (2014); Quent (2023) sowie den Beitrag »Das Überleben, das immer auf das Ende wartet – Mit Derrida und Blanchot die Apokalypse überleben« von Eva-Maria Aigner in diesem Band.

wird, wenn man im Inneren steht. Paradigmatisch sind für Anders dahingehend auch Kernkraftwerke, da sie »nach nichts« aussähen, eher noch »Moscheen mit Schornsteinen« ähneln würden: Sie zeigen »nicht im mindesten, was sie ausrichten sollen und anrichten können [...], welche enorme Leistung sie bergen und welche enorme Drohung sie verbergen« (472). Selbiges gilt in Bezug auf den Klimawandel für Kohlekraftwerke, die nicht minder neutral aussehen und die nicht nur harmlose Wölkchen aus ihren Schloten entlassen, sondern auch jene Treibhausgase, die den Klimakollaps befeuern und in nicht allzu ferner Zukunft zum Tod und der Vertreibung vieler führen können.

Daraus ergibt sich ein erster Zugang zur Apokalypseblindheit, die als *Effekt* der Nicht-Wahrnehmbarkeit auftritt: Da die überschwellig-monströsen Hyperobjekte schon keine Objektphänomene der sinnlichen Wahrnehmung und Erkenntnis mehr sind und der Unmittelbarkeit entzogen bleiben, entsteht keine sinnlich generierte Erkenntnis. Man »wisse« zwar um die Bombe, so wie wir heute um den Klimawandel wissen, aber man wisse eben nur »auf leerste Art« (Anders 2018a, 275) und begreife das Hyperobjekt und das Ausmaß der Effekte, die mit ihm einhergehen, nicht. Die symptomatischen Spuren und lokalen Manifestationen, die das Hyperobjekt indizieren, aber nicht erschöpfend abbilden, kann man zwar »erfahren« und entsprechend kann man um das große Ganze des Hyperobjekts auch »wissen«, aber es fehlt dann wohl immer noch an dem entsprechenden »Aufgreifen« dieses Wissens, an dem angemessenen Erfassen der Bedeutung, die mit diesem Wissen einhergeht.

Für Anders liegt die Unterscheidung zwischen Wissen und Begreifen in einer Trennung des verstandesmäßigen Nachvollziehens eines Zusammenhangs der Logik und einem verstehensbasierten und affizierten Auffassen einer Situation, die damit die Wirklichkeit erschließt. Be-greifen ist dabei ebenso wie auf-fassen und er-griffen werden durchaus wörtlich zu verstehen, da es darum geht, etwas so zu ergreifen oder von etwas so ergriffen zu werden, dass man in Atem gehalten wird. Er-grreifen und auf-fassen hat für Anders etwas mit dem »Fassungsvolumen unserer Seele« zu tun, da im Prozess des Auf-fassens unsere Seele – sozusagen als affektives Organ – dem, was es aufzufassen oder zu begreifen gilt, vollumfänglich gewachsen ist bzw. sich diesem anpassen kann (2018a, 345). Entsprechend, so könnte man sagen, werden Sachverhalte begriffen, wenn sie von unserer Seele fassbar sind oder wenn sich die Seele so ausdehnen kann, dass dasjenige, was es zu verstehen gilt, eingeholt wird. Das »zu Große« sei aber nun, so Anders, »vielleicht sogar noch nicht einmal »erfahrbar«« (2018a, 390). So spricht, in Bezug auf die Überschwelligkeit des Hyperobjekts »Klimawandel«, die Kultur- und Literaturwissenschaftlerin Eva Horn in ihren Studien davon, dass sich die Katastrophe eben ohne wahrnehmbares Ereignis vollzieht, zwar »etliche lokale Szenarien und Symptome hat, aber keine abbildbare Evidenz« (2014, 167–168, Herv. im Orig.) mehr birgt, die jenseits unserer medialen Vermittlungsinstanzen sinnlich affiziert (vgl. Schneider 2018).

Entziehen sich die Hyperobjekte unserem erfahrungsmäßigen oder seelisch auf-fassbaren Zugriff, treten sie uns fortan über mediale Wahrnehmungsorgane in instrumental erzeugten Datenwellen gegenüber. Damit lassen sich die lokalen Manifestationen und ihr Symptomcharakter für das große Ganze zwar logisch nachvollziehen, es schrumpft aber die Möglichkeit, sich entsprechend sinnlich affizieren zu lassen und emotional betroffen zu sein. Denn wenn Gefühle Arten des »Involviertseins« sind, dann geht mit der fehlenden Affizierung eben auch einher, dass man weniger emotional

involviert ist, die Dinge einen nicht mehr wirklich angehen und man dem Hyperobjekt geradezu indifferent gegenübersteht. Jürgen Manemann legt die sinnliche Grundlage der moralischen Überlegungen von Anders' Apokalypseblindheit frei, wenn er zusammenfassend schreibt: »Schwindet sinnliche Erfahrung, dann schwindet Wirklichkeitsbewusstsein« (2014, 48).

Menschen als »invertierte Utopisten« und »Analphabeten der Angst«

Hinter der überschwellig-monströsen Größe der Gefährdungslage fällt der Mensch mit seinen natürlichen Wahrnehmungssinnen mangels Katastrophensensibilität zurück – eine paradoxe Bewegung, da er ja gleichsam Schöpfer dieser ihn bedrohenden Hyperobjekte ist. Diese paradox anmutende Bewegung indiziert Anders' werkübergreifende Hauptthese: das »prometheische Gefälle«.

Durch die industrielle Beschleunigung der (Spät)Moderne und die prometheische Fähigkeit, Techniken zu erfinden, die die gewohnten Leistungsgrenzen des Menschen erweitern und transzendieren, hätten die Menschen, so die These, zwar ihre Herstellungsfähigkeiten exponentiell gesteigert, aber ihre anderen Vermögen – namentlich Vorstellen, Fühlen und Verantworten –, hätten nicht automatisch Schritt mit dieser Entwicklung gehalten. Dadurch habe sich der Mensch selbst »in Unordnung gebracht« (Anders 2018a, 28) – mit der Konsequenz, dass wir nun »als Nachzügler dessen, was wir selbst projiziert und produziert hatten [...] wie verstörte Saurier zwischen unseren Geräten einfach herumlungern« (28–29).

Apokalypseblindheit ist daher nur ein – wenn auch zentraler – Bestandteil Anders' Theorie, dass der Mensch unfähig sei, »*seelisch* »up to date« (28, Herv. im Orig.) mit seiner rasant wachsenden Produktionskraft zu bleiben. Da die menschlichen Vermögen Anders zufolge nicht synchron fungieren, entstehe eine paradoxe Doppelsituation, in der der Mensch einerseits »größer« sei als er selbst – prometheisch seine Leistungsgrenzen und seinen Wirkradius bis in die komplette Annihilation des planetaren Lebens übersteigen könne –, andererseits aber auch »kleiner« als er selbst, da er sich die Effekte dieses wachsenden Wirkradius nicht vorstellen, geschweige denn nachempfinden könne. Er falle geradezu hinter seine eigene technogen-prometheische Größe zurück und werde in den Bereichen des Fühlens, Vorstellens und Verantwortens zusammengeschrumpft zum Epimetheus seiner selbst.

Mit der Atombombe habe die Menschheit nun die empirische Evidenz, dass sie mehr herstellen als vorstellen und vor-fühlen kann. Fortan gleichen wir daher »invertierten Utopisten« (Anders 2022, 96) – wodurch sich auch das Verhältnis zur Apokalypse invertiert: War man früher den unverfügbaren (Natur)Kräften und Katastrophen in ihren apokalyptischen Ausmaßen hilflos ausgeliefert und hatte zwar keinerlei Verfügungsgewalt über sie, aber zumindest eine, wenn auch mythisch codierte, Vorstellungskraft, gelte heute, dass die Apokalypse technisch verfügbar, aber in der Radikalität ihres absoluten Endes nicht mehr vorstellbar sei.

Da die schiere Effekt- und Vernichtungsgröße der Atombombe nicht nur die Zweck-Mittel-Kategorie sprengt, sondern auch die bisher gekannten Vorstellungs-, Wahrnehmungs- und Gefühlshorizonte übersteigt, geht mit dieser neuen apokalyptischen Herren-Stellung auch eine ohnmachtsbezeugende Unfähigkeit einher. Nämlich zu den ei-

genen Herstellungsfähigkeiten auch mit den menschlich verfügbaren Vorstellungs- und Gefühlskapazitäten angemessen aufzuschließen. Denn nach Anders seien die verschiedenen menschlichen Vermögen – Machen, Denken, Vorstellen, Fühlen, Verantworten – schon dadurch voneinander unterschieden, dass jedes dieser Vermögen ein eigenes Größen- und Maßverhältnis hat, in denen ihre Fassungs- und Leistungskapazitäten unterschiedlich strukturiert sind:

Zehn Ermordete zu bereuen oder zu beweinen, sind wir unfähig. Sich so ›auszu-dehnen‹, um zehn Ermordete ›meinen‹ zu können, ist die Reue unfähig.

Vorstellen können wir die zehn Toten vielleicht. Zur Not.

Aber töten – können wir Zehntausende. Ohne weiteres. Und die Leistungssteigerung wäre und ist kein Problem.

oder:

Vor unserem eigenen Sterben können wir Angst haben.

Schon die Todesangst von zehn Menschen nachzufühlen, ist uns zuviel [sic!].

Vor dem Gedanken der Apokalypse aber streikt die Seele. Der Gedanke bleibt ein Wort. – (Anders 2018a, 298)

Für Anders sind diese menschlichen Vermögen und ihre ›Griffweite‹ nicht kongruent und haben je eigene Leistungsgrenzen, jenseits derer sie nicht mehr ›funktionieren‹ bzw. eine Steigerung nicht mehr registriert werden kann. Wenn Immanuel Kant uns lehrt, so resümiert Anders, dass unsere Vernunft ›begrenzt‹ sei, so sei wohl auch unsere Phantasie »durch engste Grenzen eingeengt und unfähig« (298).

Der Leistung unserer totalen Vernichtungsmöglichkeit würde nur die Denkleistung einer ›totalen Abstraktion‹ entsprechen – sich das Nichts auf dieser absoluten Ebene vorzustellen, übersteigt aber die »Kapazität unseres natürlichen Vorstellungsvermögens« (Anders 2022, 96). Konkret würde sich Anders zufolge die Vorstellungsfähigkeit des Nichts in dem Gefühl der Angst äußern – da wir aber auch unfähig seien, die Größenausmaße der apokalyptischen Hyperobjekte und ihre Effekte zu fühlen, ähneln wir eher »Analphabeten der Angst« (2018a, 294).

Dass die Apokalypse nur ein Wort bleibt, wir um sie eben nur auf leerste Art wissen und vor dem unsere Vorstellungs- und Angstfähigkeit versagt, verweist schließlich auf das, was der Philosoph Jan Slaby aktuell als den Bereich des ›Ungefühlten‹ und der »affektiven Wirklichkeitsabwehr« (2023, 1) rekonstruiert. Wenn aktivistisch aufgefordert wird, sich in Panik zu versetzen, dann verweise das letztendlich auf eine »Lücke in der affektiven Wirklichkeitserfassung, auf ein auffälliges und [...] katastrophales Nicht- oder Falschfühlen dort, wo doch eigentlich besonders intensive Gefühle zu erwarten wären« (2). Eben dieses Nicht- oder Falschfühlen bei gleichzeitigem Anlass zur Angst vor dem Untergang führt bei Anders dazu, dass er der Menschheit Apokalypseblindheit unterstellt.⁵

5 Eine weitere, hier nicht ausgeführte Dimension der Apokalypseblindheit liegt nicht in der anthropologischen Begrenzung des menschlichen Gefühls- und Vorstellungsvermögens, wodurch wir qua ›menschlicher Natur‹ Analphabet*innen der Angst diesen Größenausmaßes sind, sondern darin, dass unser affektiver Analphabetismus gleichsam auch Produkt einer ›imperialen Lebensweise‹ und der funktional differenzierten Arbeitsteilung ist. Angst erübrigt sich dann

Apokalypseblindheit bei Anders hat daher nichts mit mangelndem Mut zur Veränderung zu tun und es geht ihm auch nicht darum *akrasia*, Willensschwäche, zu entlarven und anzuprangern. Vielmehr liegt die Ursache der Apokalypseblindheit in »Phantasielosigkeit« (2018a, 292) und einer anthropologisch bedingten Unfähigkeit und potentiellen Unmöglichkeit, sich die Katastrophe als *Katastrophe* vorzustellen (Manemann 2014, 48), die Apokalypse als das auszumalen, was sie in ihrer *reductio ad nihil* wirklich ist, während sie sich gleichzeitig, als eine Art »Pseudo-Person« (Anders 2022, 103) mit eigener *thing-power* ausgestattet, der Erfahrungswelt entzieht.

»Aber da wir«, wie Anders aus der Apokalypseblindheit folgert, »das totale Nichts herstellen können, darf uns die Begrenztheit der Kapazität unserer Vorstellung, also unsere ›Beschränktheit‹, nichts angehen. Wir müssen es mindestens versuchen, das Nichts auch vorzustellen« (96).

Prophylaktische Apokalyptik als Exerzitium

Wenn weder unsere Wahrnehmung geeignet ist, der Wirklichkeit ihren monströsen Sinn zu entnehmen, noch der seelische Apparat sich auf das postapokalyptische Nichts einstellen kann und sich daher keine mobilisierende Angst einstellt, die den Untergang verhindern will, dann bedarf es alternativer ›Gefahrensinne‹ (Engell et al. 2009). »Obwohl selbst von Natur aus unzulänglich, kommt, wenn überhaupt etwas«, so Anders, »als *Organ der Wahrheit allein die Vorstellung in Betracht*« (2022, 97, Herv. im Orig.). Nur über die vorstellungsfähige Phantasie ließe sich von den lokalen Manifestationen des Hyperobjekt noch auf das große Ganze abstrahieren und das Fassungsvermögen unserer Seele, so Anders, trainieren. Denn »wer statt Augen, die heute nichts nutzen, Phantasie im Kopf hat, der sieht gerade in dieser Unscheinbarkeit oder Unsichtbarkeit der Monstren die Monstrosität von heute« (2018b, 473).

Auch wenn Anders die etymologische Bedeutung des Wortes ›monströs‹ nicht weiter aufschlüsselt, zeigt sie bereits an, wie die Vorstellungskraft zum Gefahrensinn und Wahrheitsorgan werden kann: Vom lateinischen *monstrum* (›Mahnzeichen‹), *monitum* (›warnen, prophezeien‹) oder *monstrare* (›zeigen‹) ableitend, kann das Monströse als Menetekel erhalten und mahnend auf etwas Unheimliches oder gar Ungefühltes verweisen, dem es nun mit Phantasie nachzufühlen gilt. Die menschliche Unfähigkeit, das Monströse angemessen auszudrücken, macht es bei seiner gleichzeitig mahnenden Gestalt notwendig, das Monströse über die Umwege der Phantasie anwesend zu machen. Der auszubildende Gefahrensinn meint damit sowohl, den Gefahren einen Sinn zuzuschreiben, der sich normalerweise verbirgt, ebenso wie Sinne zu kreieren, die Gefahren überhaupt erst wahrnehmbar machen.

Anders ruft zu gewaltsamen »Überdehnungen seiner gewohnten Phantasie- und Gefühlsleistungen« als Exerzitien auf, »um die angeblich festliegende ›proportio humana‹ seiner Vorstellungen und seines Fühlens zu transzendieren« (2018a, 303–304). Damit

dadurch, dass man vermeintlich nichts daran ändern kann, dass die Weltgesellschaft auf den Weltuntergang zusteuert. Ganz nach dem Motto: »Was ich nicht kann, geht mich nichts an« (Anders 2018a, 315–317).

wären unsere risikotechnologischen Herstellungsfähigkeiten – und insbesondere unsere apokalypseblinde Wirklichkeitsabwehr – einzuholen; »und zwar eben ›einzuholen‹ so wie man eine ausgeworfene Leine ›einholt‹, das heißt: sie *zurückzuholen*« (304, Herv. im Orig.).

Eine Möglichkeit scheint es zu sein, über Mittel der Vorstellungskraft zum »prophylaktischen Apokalyptiker« (2022, 179) zu werden. Im griechischen Wortursprung geht es der »apokalypsis« nicht allein um den kataklystischen Weltuntergang, sondern um etwas Verborgenes, das *durch* die Apokalypse zum Vorschein kommt. Dieses Offenbarungspotenzial kann – so das Versprechen – durch die Beschwörung des Untergangs, verhindert werden, da durch die Apokalypse etwas enthüllend zum Vorschein kommt, was zuvor verborgen blieb. So betont auch der Soziologe Beck die präventive Kraft der fiktiven Inszenierung in Bezug auf das latente Weltrisiko – denn »nur durch die Vergegenwärtigung, die Inszenierung des Weltrisikos wird die Zukunft der Katastrophe Gegenwart – oft mit dem Ziel, diese abzuwenden, indem auf gegenwärtige Entscheidungen Einfluß genommen wird« (2017, 30).

So betont auch Anders, dass wir bewusste Apokalyptiker*innen deshalb werden, »um Unrecht zu bekommen« (2022, 179) und den Ernstfall über die Vorstellung als transgressives Werkzeug präventiv zu verhindern (vgl. Bammé 2017). Auch hier deutet sich erneut an, wie das Verhältnis des Menschen zur Apokalypse sich durch die Selbstgefährdungstechnologien verschoben hat. Während, wie der Philosoph Peter Sloterdijk schreibt, »bisher für einen Großteil des menschlichen Lernens das Gesetz galt, daß man allein ›aus Schaden klug wird‹, muß die prognostische Intelligenz klug werden wollen, bevor der Schaden eingetreten ist« (2011, 96).

Eine methodisch-phantasievolle Apokalypsik ist daher Mittel einer »prognostischen Hermeneutik« (Anders 2018b, 474), die Anders vorschlägt; ein kulturpolitischer Versuch »philosophisches Sehen und Verstehen« (Stümer 2023, 32) auszubilden und über die Möglichkeit, die Katastrophe zu denken, »gleichsam erwachsen« zu werden (Reckwitz 2023, 51). Die apokalyptischen Szenarien können den Versuch unternehmen, die abstrakten Skalen, Graphen und Messwerte, die zwar die mathematischen Evidenzen der Katastrophe indizieren, aber keine sinnliche Komponente bergen, in spektakuläre Zukunftsbilder und dystopische Atmosphären zu übersetzen, die den zusammengeschrumpften Vorstellungsraum wieder öffnen, um so intuitiv zu affizierenden Formen zurückzufinden.

Über die Inszenierung wird die risikotechnologische Apokalypse »einerseits ein Spiegel der Erkenntnis, andererseits ein Gebot vorsorgenden Handelns« (Horn 2014, 376). So kann in methodischer Absicht dem Offenbarenden der *apokalypsis* und dem Warnenden des Monströsen im Modus des apokalyptischen Imaginären eine »konsultative Funktion« (Nagel 2021, 33) entnommen werden, die uns vielleicht – so die Hoffnung – dazu in die Lage versetzt, das »Spüren unserer Misere« (Anders 2022, 108) neu zu erlernen.

Als Moment intersubjektiver Vorstellungswelten ist die inszenierte Apokalypse aber zwangsläufig ein Medienphänomen, das uns insbesondere in massenmedialen Vermittlungszusammenhängen begegnet. Anders selbst hat eine radikale Kritik der Massenmedien Fernsehen und Radio geschrieben, die sich lohnt, auf die Apokalypse als Medienphänomen anzuwenden und das Versprechen einer medial vermittelten Apokalypsik als

Trainingseinheiten der Vorstellungskraft auf die spezifischen Effekte hin zu untersuchen, die durch die *Medienform* auf die Rezeption unabhängig vom Inhalt – der Apokalypse – mitentstehen.

Apokalypse als massenmediales Phantom: Bilder, die die Augen öffnen – Bilder, die den Blick verstellen

Anders' Medienkritik revisited

Die drohende Apokalypse wird uns tagtäglich massenmedial vermittelt – und als Vermitteltes erliegt sie entsprechend auch den Logiken und Effekten ihrer Vermittlung. Noch bevor Marshall McLuhan diese Erkenntnis auf die anschauliche Formel ›the medium is the message‹ brachte, schrieb Anders seine Medienkritik, die in ganz ähnlicher Weise die strukturellen Nebeneffekte der Vermittlung betrachtet und die hier auf ihn selbst und seinen Appell zu medialen Exerzitien der Gefühls- und Vorstellungserweiterung angewendet werden soll. Zwar hielt der Philosoph im Geiste seiner humanistischen Erziehung vor allem die Mittel der Kunst und Musik für legitime Trainingseinheiten, aber besonders durch die Erfahrung der massenmedialen Vietnam-Kriegsberichtserstattung sprach er auch den zuvor disqualifizierten Medien Fernsehen und Radio eine aufrüttelnde Rolle zu.

Anders' medienpsychologische Kritik am Fernsehen als Welt-Vermittlungsinstanz zielt vor allem auf die invertierte Struktur der Erfahrung ab: Statt dass der Mensch die Welt entdecke, werde er über die kleinformatigen Fernsehbildschirme mit Weltbildern beliefert und bleibe daher unerfahren. Gleichzeitig evozieren die televisiven Belieferungsstrukturen »ontologische Zweideutigkeit«, da »die gesendeten Ereignisse zugleich gegenwärtig *und* abwesend, zugleich wirklich *und* scheinbar, zugleich da *und* nicht da« (Anders 2018a, 151, Herv. im Orig.) seien. Durch die TV-Bilder entstehe somit eine ›Unmittelbarkeitsillusion‹ um Erfahrungssurrogate, wodurch Fernsehinhalte ›Phantome‹ seien, ein »Zwischending zwischen Sein und Schein« (154). Sie treten zwar als Dinge auf, seien aber eigentlich nur virtuelle Formen. Effekt ihrer Medienform sei eine strukturelle Täuschung, die die Unterscheidung zwischen dem, was wahr oder falsch, was Sein oder Schein, Aussage oder Urteil, Information oder Unterhaltung, Ernst oder Unernst ist, unterläuft und eine dritte Situation herstelle, die weder ganz Realität noch Fiktionalität ist.

Dadurch, dass die Fernsehschauenden mit redaktionell präparierten Weltausschnitten beliefert werden, die aber als authentische Welterfahrungen auftreten, werden sie strenggenommen mit Vor-Urteilen benachrichtigt – als Benachrichtigte*r ist man der Last, aber auch der Freiheit enthoben, sich selbst ein Urteil machen zu müssen. Den Gegenstand der Nachricht muss man nicht mehr selbst durchdenken. Somit schaffen die TV-Bilder ontologisch zweideutige Erfahrungsräume, die im Kern versteckte Nachrichten über etwas sind, sich aber als die Gegenstände selbst ausgeben. Anders bezeichnet sie deshalb auch als ›verbrämte Urteile‹ und getarnte Vorurteile (2018a, 181), da sie sich mit mehr schmücken, als sie eigentlich sind, und ihre Urteilsform verbergen.

Derartig der Notwendigkeit, selbst zu denken und zu urteilen enthoben, würden TV-Bilder nur mehr ›konsumiert‹ werden. Für Anders stellen sie daher liquide Fertigwaren dar. Sie seien Produkte und selbst wieder Produktionsmittel, die den Menschen davon abhalten, aktiv am Weltgeschehen teilzunehmen.

Argumentativer Endpunkt Anders' Medienkritik ist die totale Unfreiheit und Welt-erfahrungsentfremdung. Diese apodiktische Position revidiert der Philosoph in seinem Vorwort zur Neuauflage, wenn er im Rahmen der Vietnam-Kriegsberichtserstattung zu-gesteht, »daß Fernsehbilder doch in gewissen Situationen die Wirklichkeit, deren wir sonst überhaupt nicht teilhaftig würden, ins Haus liefern und uns erschüttern und zu geschichtlich wichtigen Schritten motivieren können« (8). Eigentlich Abwesendes anwesen- zu machen, heißt damit nicht nur, dass die Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit invertiert wird und Menschen unerfahren bleiben, wie Anders vormalige Diagnose lautete, sondern eben auch, dass Abwesendes doch wahrnehmbar gemacht wird, die trügerische Alltagswahrnehmung produktiv gestört wird. »Wahrgenommene Bilder«, so Anders, »sind zwar schlechter als wahrgenommene Realität, aber sie sind doch besser als nichts« (8).

Der Fernseher ist längst nicht mehr das monopolhaltende Leitmedium – die unilaterale Abhängigkeitsbeziehung, die Anders noch vehement kritisierte, wurde inzwischen durch diverse multilaterale und mehr-direktionale Medienformen ergänzt und verändert. Doch ob die Bilder, die bei Anders noch dezidiert ›Fernseh‹-Bilder sind, nun auch über das lineare Fernsehen vermittelt werden, oder on-demand abrufbare Bilder aus den sozialen Medien oder anderweitigen Medienkanälen sind, ändert nicht zwingend etwas an der von Anders beschriebenen Grundstruktur ihrer Rezeptionsweise. Nimmt man entsprechend seine Selbstrevidierung ernst und weitet sie über das Medium des Fernsehers hinaus aus, lässt sich konstatieren, dass medial vermittelte Bilder gerade aufgrund ihrer Unmittelbarkeitsillusion und trotz ihres Phantom-Status auch als politisch-moralische Erzeugnis in Empfang genommen werden können (Anders 1985, 200). Dadurch unterrichten sie über die wirklichen Vorgänge überhaupt erst. Schließlich bekommen wir die Ausläufer des Klimawandels, die zunehmenden Dürreperioden und Waldbrände, die sich in aller Welt verschärfen, nicht immer direkt vor der eigenen Haustür mit – sondern durch die ins Wohnzimmer und die Hosentaschen geleiteten Bilder der Medien. Und manchmal, so Anders, bedarf die Realität, die sich für ihn ja bereits nicht mehr wirklich zu erkennen gibt, wie sie eigentlich ist, auch »einer Verwandlung in ›fiction‹«, wodurch es erst über das Bild zu etwas »geschichtlich Realem und Sichtbarem wird« (200). So kann Fiktives schließlich realistische Wirkungen entfalten.

Damit tut sich entsprechend ein Spannungsfeld ambiger Medieneffekte auf, in das sich auch das Apokalyptische – als Medienphänomen – einordnen lässt. Mit Anders kann dann aufgezeigt werden, wie ein massenmedial vermitteltes apokalyptisches Imaginäres als Versuch der Vorstellungs-, Gefühls- und Wahrnehmungserweiterung zu verstehen ist. Im Anschluss an seine Medienkritik und über ihn hinaus, gleichsam gegen seinen eigenen Appell, lassen sich aber auch jene Momente identifizieren, in denen aus diesen Vermittlungsversuchen Nebeneffekte hervortreten, die das selbstgesetzte Ziel zum Scheitern bringen.

Apokalypse – interpassiv

Eine der Hauptkonsequenzen der televisiven Unmittelbarkeitsillusion bestand in der sogenannten »Verbiederung der Welt« (Anders 2018a, 135–148). Dadurch, dass nicht nur die Grenze zwischen Sein und Schein, sondern auch zwischen Nah und Fern unterlaufen werden, herrscht im Privaten »die gesendete – wirkliche oder fiktive – *Außenwelt*« (123, Herv. im Orig.). Was einerseits als Möglichkeit gesehen werden kann, die sonst nicht wahrnehmbare Außenwelt als überschwelliges Hyberobjekt nun doch sichtbar zu machen, und so das Monströse als Warnbild und unbequeme Wahrheit vor Augen zu führen, um die auf die Bildschirme gerichteten Augen erst wirklich zu öffnen, kann andererseits auch dazu führen, dass jedes noch so Fremde vertraut wird. Die kleinformatigen Bildschirmbilder machen dabei auch das Schrecklichste noch emotional verdaulich. Anders spricht von einer Kumpanei des Globus und des Universums, weil alle durch die fehlende Kluft auf Du-Beziehung sind (134–136). Für Anders sind die Fernsehkonsumierenden daher nicht mehr in der Welt, sondern schlaraffenartige Konsument*innen von Surrogaten, in Lauscher*innen verwandelt und »zu voyeurhaften Herrschern über Weltphantome« (135) geworden. Die Kluft zwischen den Rezipierenden und dem, was rezipiert wird, ist abgeschafft. Es kommt zur Verbiederung, weil die Welt als Ganzes in die Wohnzimmer und Hosentaschen gebracht wird. Sie ist »distanzlos gemacht«. Es entsteht ein Paradox: »je mehr anwesend gemacht wird, desto weniger anwesend wird es gemacht« (154–155, Herv. im Orig.). Somit verdeckt die gesendete und im Privaten stattfindende Außenwelt die reale Außenwelt. Indem die Bilder die Welt verbiedern und die Heimwelt pausenlos mit scheinvertrauten Bildern bevölkern, entstehe um den Konsumierenden herum schließlich ein »*Universum der Gemütlichkeit*« (144, Herv. im Orig.). Diesem Verbiederungseffekt erliegen dann auch die apokalyptischen Bilder, die uns das unwahrnehmbare Ferne affizierend nahbringen sollen. Die Apokalypse wird seltsam distanzlos und gegenwärtig gemacht, obwohl sie ein abstraktes (Zukunfts)Geschehen ist. Als beinahe schon inflationäres Dauerthema verdeckt ihre Allgegenwärtigkeit in den Heimen die tatsächlich drohende Apokalypse. Und so wie die Menschen nicht mehr auf Welterfahrung angewiesen sind, weil die Welt nun medial vermittelt zu ihnen kommt, so entsteht womöglich die Tendenz zu glauben, man müsse nicht mehr »zur Apokalypse kommen«, schließlich werden wir mit ihr als Konsum- und Unterhaltungsprodukt beliefert. Die Versuche, sich in die Lage zu versetzen, sie wahrhaftig zu fühlen und vorzustellen, in dem man sich ihr aussetzt, können in jene von Anders als Verbiederung beschriebene Dynamik kippen, dass sie uns zu vertraut vorkommt. Da uns Anders zufolge die TV-Ereignisse als getarnte Nachrichten erscheinen, von denen wir uns nicht selbst ein Bild zu machen haben, durchdenken wir die medial vermittelte Apokalypse auch nicht zwingend, sondern »konsumieren« sie widerstandslos. »Die glatte Pille«, schreibt er dazu, »die widerstandslos herunterrutscht, fassen wir nicht auf; wohl aber das Stück Fleisch, das wir erst kauen müssen« (221).

Paradoxerweise übersteigt die Darstellung das Darzustellende und bleibt gleichzeitig hinter dem zurück, was sie eigentlich nahebringen will bzw. bringt es verbiedert und widerstandslos mit Familiarität geschlagen »zu nahe«. Statt apokalyptisch aktiviert zu werden und über die ästhetische Überwältigung das nötige Fürchten zu erlernen, scheint das Starren auf die Katastrophe Horn zufolge, »von der schwierigen individu-

ellen und kollektiven Aufgabe zu entlasten, angesichts dieser Katastrophe zu *handeln*« (2014, 379, Herv. im Orig.).

Das führt zu einer wechselnden Dynamik, in der das Fernste nah herangeholt wird, nur um sich dann wieder zu distanzieren und es auf Abstand halten zu wollen. Der Kultursoziologe Ulrich Bröckling pointiert entsprechend: »Wir kommen von ihr nicht los, und wir können sie nicht ertragen. Das führt zu wiederkehrenden Kippmomenten zwischen der Anstrengung, sich den bedrohlichen Zukunftserwartungen auszusetzen, und dem Bemühen, sie auf Distanz zu halten« (2023, 64). Bröckling zufolge entstehen durch diese iterativen Bewegungen – dem Drang affizieren und zeigen zu *wollen* und dem gleichzeitigen Ungenügen, affizieren und zeigen zu *können* – Dynamiken der ästhetischen Überwältigung, die ebenso in den Bann ziehen, wie sie erschlagend wirken können.

Entsprechend müssen nicht nur interaktive Möglichkeiten apokalyptischer Strategien und Methoden hervorgehoben werden, sondern ebenso die Verhinderungsmechanismen ›interpassiver‹ Effekte. Anstatt zum Mitmachen, Mit-Sorgen und zum Erlernen der angemessenen Furcht zu animieren, kann man über das Medienphantom der Apokalypse genauso gut die Handlungsaufforderungen und die geforderten Ängste delegieren. Wenn wir die Apokalypse nicht ertragen können und dennoch nicht von ihr loskommen, übernehmen Delegationsmedien stellvertretend für uns die Beschäftigung mit ihr. Statt selbst an die Apokalypse zu glauben, »lässt man einen anderen dran glauben« (Horn 2014, 383, Herv. im Orig.); statt sich selbst mit dem prospektiven Untergang zu beschäftigen, lässt man untergehen – und jemand anderen den Untergang auch händeln. Damit öffnen Apokalypseszenarien nicht zwingend die apokalypseblinden Augen, sondern können den Blick auch verstellen und dienen paradoxerweise als Abwehr apokalyptischer Ängste. Man delegiert und lagert aus – und das an die Medien selbst.

So wie Robert Pfaller und andere beschreiben, dass interpassive Medien, wie beispielsweise das ›canned laughter‹ von Sitcoms, das nicht dazu einlädt selbst zu lachen, sondern das Lachen der Betrachtenden bereits vorwegnimmt und es einem damit erspart bleibt zu lachen, man sein Lachen entsprechend an das Medium auslagernd delegiert, so können Katastrophen- und Apokalypsemedien die Handlungsbereitschaft und Angst schon übernehmen. Die Apokalypse kommt dann als »Kulturprodukt, das bereits seine eigene Rezeption beinhaltet« (Pfaller 2000, 2) fertig konsumiert bei uns an. Statt die Katastrophe medial nahegebracht zu bekommen, um wachgerüttelt zu werden, wird man dem Konsum enthoben und findet sich in einer interpassiven Zuschauer*innenhaltung wieder. Die Apokalypse hat dann keine konsultative, sondern eine handlungsentlastende Funktion. Es ist immer jemand anderes, der die Katastrophe durchsteht; den man die Apokalypse aushandeln lässt, während man selbst über die kleinformatigen Bilder den Weltuntergang emotional verdaut und zu einem*r schlaffenartigen Konsument*in von Surrogaten im Sinne Anders wird.

Ein Mechanismus der Interpassivität ist dabei, so Pfaller, die Betätigung: Jemand verhält sich so, als wäre die Wirklichkeit in einer bestimmten Art und Weise beschaffen, ohne dass dahinter auch die Überzeugung stehen muss, dass es sich tatsächlich so verhält. »Ein Gelehrter beispielsweise, der in einer Bibliothek Texte fotokopiert hat, kann so befriedigt nach Hause gehen, als ob er die Texte auch bereits gelesen und studiert hätte – auch wenn ihm selbst durchaus bewußt ist, daß es sich nicht so verhält« (7).

Schließlich kann auch das Wissen über die Apokalypse selbst zum interpassiven Medium werden. Anders selbst beschrieb ja schon, dass wir nur auf leerste Art über die Atombombe Bescheid wissen und den Sachverhalt selbst nicht auffassen. Spezifisches Einzelwissen – beispielsweise wie die Atombombe funktioniert – würde uns gewissermaßen nur noch weiter von dem Eigentlichen, was es aufzufassen gilt, ablenken und als Alibi dienen, sich »ins Nichtwissen wieder zurückziehen zu können« (Anders 2018a, 299). Apokalypseblindheit ist damit auch ein Phänomen interpassiver Mechanismen der Verleugnung. Zupančič beschreibt, wie in der Haltung der Verleugnung – nach dem Motto ›Ich weiß sehr wohl, aber trotzdem‹ – Wissen selbst zum Fetisch wird. Dass wir über die Katastrophe informiert sind; dass wir um sie wissen und sie uns tagtäglich als Medienphänomen begegnet, führt weniger dazu, dass wir erwachsen werden und uns über methodisch-phantasievolle Apokalyptik in philosophischem Sehen und Verstehen üben, sondern »*erwachen, um weiter zu träumen*« (2023, 31, Herv. im Orig.). So schreibt dann auch der französische Philosoph Jean-Pierre Dupuy, der für einen »aufgeklärten Katastrophismus« plädiert, analog zu Anders, dass das Problem eigentlich in einem Spannungsverhältnis von Wissen und Glauben besteht:

The problem is that we do not believe it. We do not believe what we know to be the case. The challenge facing prudential calculation therefore has to do not with a lack of knowledge regarding catastrophe's indelible claim on our future, but with the fact that this claim is not credible. (2023, 91)

Und dass die drohende Katastrophe seit längerem schon kein logisches Erkenntnisproblem mehr darstellt; dass wir also wissen, was auf uns zukommt, verweist bei aller Apathie, Gelähmtheit und faden Ausreden nur umso deutlicher darauf, dass wir es dennoch nicht glauben oder begreifen ›können‹ – vielleicht auch nicht glauben und begreifen wollen. Und gleichzeitig kommen wir doch kaum von den Vorstellungen und Szenarien dessen, was wir über den kommenden Untergang wissen, los, finden immer wieder zu den Katastrophenimaginationen zurück. Als spekulative Fiktionen und imaginative Experimente scheint nur das apokalyptische Imaginäre in der Lage, die unterdrückten Ängste und ungefühlten Gefühle zu erkunden, die wir durch die Struktur der Verleugnung zwischen Wissen und Begreifen aufbauen (Oramus 2023, 146–148).

Dadurch wirkt die Apokalypse als interpassives Medienphänomen und narrative Selbstberuhigungsleistung gegen jene mobilisierenden Kräfte, die sie als methodisch inszenierte Präventionsphantasie aufbauen wollen. Verfallen wir den apokalyptischen Imaginationen gegenüber in eine Zuschauer*innenhaltung, in der wir den projizierten Untergang als interpassives Produkt nicht mal mehr konsumieren müssen, schieben wir die interpassive Apokalypse als ›Ersatzorgan‹ unserer Ängste vor. Durch dieses Surrogat lagern wir all jene Ängste und Zumutungen von Handlungsappellen aus, derer wir selbst nicht Herr werden. Man flieht gewissermaßen vor der apokalyptischen Realität.

Gleichzeitig führt die affektive Überforderung oder auch die Tatsache, dass man gar nicht weiß, wie man die ontologisch zweideutigen Bilder nun in Empfang nehmen soll, ob nun als moralischen Appell und politisches Subjekt oder als Unterhaltungsfiktion für den eigenen Konsum (Anders 2018a, 163), zu einer emotionalen Abstumpfung. Nicht nur das Bildformat macht die gesendeten Ereignisse emotional verdaulich, wie Anders

schreibt, sondern die massenmediale Überflutung mit den Untergangsszenarien trainiert den Gewöhnungseffekt. Statt dass die Augen durch die massenmedialen Bilder für moralische Problematiken geöffnet und die Ausbildung der Vorstellungsfähigkeit gefördert werden, etabliert sich eine psychische Hornhaut, weil »zu viel« geliefert wird: »man überwältigt uns mit einer Abundanz an Bäumen, um uns daran zu hindern, den Wald zu sehen« (Anders 2018b, 281). Es kommt Anders zufolge zu einem Zustand der Zerstreuung, weil wir simultan mit völlig disparaten Elementen beliefert werden, die uns nur weiter abstumpfen lassen, anstatt uns »produktiv« zu verstören. Er schreibt exemplarisch:

Niemand findet heute etwas dabei, beim Frühstück im cartoon zu erleben, wie dem Dschungelmädchen das Messer zwischen die sexüberwölbten Rippen gestoßen wird, während ihm gleichzeitig die Triolen der Mondscheinsonate in sein Ohr tröpfeln. (Anders 2018a, 161)

Gerade weil die Szenarien, Geschichten und Bilder des Untergangs durch die mediale Verbiederung so familiär wirken und sich eine kulturelle Vertrautheit um sie herum entwickelt hat, schocken und verstören sie nicht mehr. Bröckling zufolge schützt diese Vertrautheit schließlich auch vor Dekompensation:

Schließlich haben wir das Ende der Welt im Kino schon zigital durchlebt. Die Inflation apokalyptischer Erzählungen und Bilder entlastet so von ebenjenem Handlungsdruck, den sie affektiv aufbauen sollen. Die fortwährende Antizipation des Schreckens trainiert den Fatalismus seiner Unausweichlichkeit. *The message is the massage*. (2023, 65, Herv. im Orig.)

Pfaller weist daraufhin, dass die Frage, warum interpassive Medien – wie Dosengelächter in Sitcoms oder das Kopiergerät, an das der Gelehrte seine Studien auslagert – eingesetzt werden, immer noch unklar ist (2000, 4). Als »extension of man« und mediale Prothesen könnten sie Zugangsversuche zu etwas – wie beispielsweise Gefühlen – sein, zu denen man mit eigenen Mitteln eben keinen Zugang hat. Damit würden die interpassiven Mechanismen auf die Unfähigkeit verweisen, die entsprechenden Gefühle *ohne* den Delegationsprozess zu erfahren. Es braucht Stellvertreter-Medien, die die Ängste übernehmen, die ich im Angesicht der Apokalypse nicht spüren kann, bzw. die ich delegieren muss, weil ich ihrer nicht mächtig bin. Und schließlich muss die Apokalypse allein deswegen ausgelagert werden und tritt als Medienphänomen auf, weil sie eben nicht anwesend ist. Dass wir unser eigenes Ende nur über den Umweg interpassiver Medien und aus der Zuschauer*innenhaltung erleben können, liegt schließlich in der Sache selbst.

Mechanismen der Interpassivität pendeln damit zwischen affektiver Wirklichkeitsabwehr und medialen Erweiterungsversuchen. Denn nicht nur kann die interpassive Apokalypse das Weiter-Träumen befeuern, sondern es ist ebenso denkbar, dass durch den Delegationsprozess Gefühle zweiter Ordnung entstehen. Pfaller nennt diesen Typus den »interpassiv Perversen« (2000, 10), der seinen Lustgewinn aus der Lustdelegation zieht, was beispielsweise einer apokalyptischen Untergangsbejahung ähnelt – so wie die Freude daran, den Untergang im Kino zu erleben, den man nicht selbst erleben muss.

Was für den Lustgewinn gilt, könnte auch für andere Gefühle gelten: Man ängstigt sich dadurch, dass man anderen bei der Angst zuschaut; man fürchtet sich dadurch, dass man andere fürchten lässt.

Gefühle in personalisierter Weise zu delegieren, könnte über den Umweg der interpassiven Prothese entsprechend auch gefühlserweiternd wirken. So könnte Zugang zu Vorstellungs- und Gefühlswelten vermittelt werden, zu denen es vorher aufgrund von apersonaler Abstraktion keinen Zugang gab. Anteilnahme am Schicksal von Fernsehphantomen und fiktiven Protagonist*innen kann ein reales Ausmaß annehmen, das über die Anteilnahme aufgrund von erlebten bzw. nicht erlebten Ereignissen hinausgeht. Anders lobt entsprechend die Mini-Serie *Holocaust – Die Geschichte der Familie Weiss* aus dem Jahre 1979. Durch die Fiktion und das Mittel der Personalisierung sei es der Serie gelungen, die unvorstellbare Größenordnung des Monströsen wieder in Einzelschicksal zurück zu übersetzen und das jüdische Schicksal so nahbar zu machen:

Während die bloße Erzählung von Fakten, gar deren statistische Aufzählung, überhaupt nicht fähig gewesen war, die Vorstellungskraft zu beleben und zu belehren, hat ›Holocaust‹ das geleistet. Die ausgedachte Figur eines einzigen Gefolterten, dessen (fingiertes) Leben wir kennen, und den wir ins Herz geschlossen haben, sagt über die Millionen mehr aus, als die Aufzählung von Millionen auch nur über einen Einzigen hätte aussagen können. (Anders 1985, 187)

Dort, wo die Katastrophe nicht in actu zeigbar ist, kann nichtsdestotrotz der »Bildschirm als Warnungsgerät« (201) fungieren – jedenfalls, wie bei der von Anders gelobten Serie, die eine der ersten zu diesem Thema war, in einem ersten Schock-Moment, bis der Gewöhnungseffekt einsetzt und auch das mitnehmende Schicksal einzelner Protagonisten und Protagonistinnen uns schon zigfach begegnet ist und damit in nur abgeschwächter Form noch affizierend wirkt.

Fazit: Zum Verhältnis des apokalyptisch Imaginären und seinen Vermittlungsstrukturen

»Was«, so schreibt Helmut Gollwitzer 1987 an Anders, »können wir denn noch Wirksames tun, damit immer mehr Menschen aufwachen in diesem Zeitalter der wahrhaft apokalyptischen Bedrohung?« (Anders 1987, 51). Gollwitzer reagiert mit dieser rhetorisch anmutenden und doch verzweifelt-ernsten Frage auf Anders provokativen Artikel unter dem Titel *Reicht der gewaltlose Protest?* Anders hatte in diesem ganz offen diskutiert, ob in einer apokalyptischen Situation des »globalen Notstands«, wie er schreibt, nicht das Mittel der Gewalt, also »physische Notwehr«, zulässig sei. Im Jahr zuvor hatte sich – wider den vielen Warnungen, denen Anders sein aktivistisches und schriftstellerisches Leben gewidmet hat – die Nuklearkatastrophe von Tschernobyl ereignet.

Gleichzeitig ist diese Frage wohl eine derjenigen, die unter den Zeichen der Endzeit nicht mehr inaktuell werden kann. So ließe sich nach den rekursiven Schleifen mit, gegen und über Anders hinaus nüchtern resümieren: Wenn das quälgeistige Mahnen, die fiktiven Inszenierungen und das beständige Ausloten der Gefühls- und Vorstellungs-

higkeiten nicht hilft einen weiteren GAU zu verhindern, und wenn dieser weitere GAU die apokalypseblinden Augen auch dann nicht öffnet, wenn er vor der eigenen Haustüre stattfindet, was ließe sich denn dann noch unternehmen, um die Apathischen aufzurütteln? Müsste man die These der Apokalypseblindheit heute, im Zeitalter der massenmedialen Katastrophenbilder, des rasant anwachsenden Wissens um die möglichen ›tipping points‹ des Klimakollaps und der wiedererstarkenden atomaren Aufrüstung, nicht gar noch verschärfen? Denn in einem wörtlichen Sinne sind wir nicht mehr apokalypseblind – fast täglich begegnen wir immer bildgewaltiger werdenden Filmen, Serien und Szenen, die den apokalyptischen Untergang inszenieren. So schreibt Anders 1981 bereits selbst im Vorwort der Neuauflage seines Buches zur atomaren Drohung: »Nicht nur ›apokalypseblind‹ sind wir, sondern, da wir nun ja zu wissen behaupten, was auf dem Spiel steht, ›apokalypsestumpf‹« (2022, IX, Herv. im Orig.).

In dieser Hinsicht enttäuscht die Apokalypse, so resümiert Zupančič auf das geflügelte Wort Maurice Blanchots, *noch immer*. Weder aus ihrer nackten Tatsache, noch aus ihrer Inszenierung erwächst ein katastrophensensibles Kollektivsubjekt, das die Notbremse zieht und mit vereinigter Kraft daran arbeitet, die Endzeit endlos zu machen. In zwei entscheidenden Punkten arbeiten sich das apokalyptische Imaginäre und die interpassiven Vermittlungs- und Kompensationsstrukturen in Bezug auf die bornierte Apokalypsestumpfheit ab:

Erstens verweist die von Anders diagnostizierte Apokalypsestumpfheit auf ein sich schließlich nicht auflösendes Darstellungs- und Vorstellungsproblem des Überschwellig-Monströsen. Die Versuche, das Nicht-Darstellbare darzustellen und entsprechend darüber zu fühlen und vorzustellen, zu dokumentieren und zu fiktionalisieren, holt dasjenige, was weiterhin schlicht zu groß ist, um es sinnlich wahrzunehmen und zu begreifen, letztlich nie ein und kann im Gegenteil auch mehr überfordernd wirken und zu affektiven Abwehrreaktionen führen.

Auf diese ›Uneinholbarkeit‹ des Darzustellenden verweist bereits die eingangs zitierte Domsday-Clock: Als Chiffre der Dringlichkeit bleibt sie gleichzeitig hinter dem Alarmismus, den sie wecken will, zurück und führt sich in letzter Konsequenz selbst ad absurdum. Denn was genau bedeutet es dann eigentlich, wenn es Mitternacht schlägt? Wo liegen die qualitativen Unterschiede zwischen 7 Minuten und 90 Sekunden vor jener Geisterstunde, die droht? Und für wen endet eigentlich welche Zeit?⁶

Ebenso wie Ästhetisierungsversuche des Nicht-Vorstell- und -Darstellbaren Instrumente sein können, die das faktische Eintreten des Untergangs fernhalten und die Menschen zur Prävention mobilisieren sollen, sind sie doch auch willkommene Gelegenheiten, die Angst selbst fernzuhalten oder sich lähmen zu lassen. Dabei zielt die Inszenierung des Endes aufs große Ganze und kennt wenig Schattierungen und Differenzierungen. Die Absicht, über Mittel des Ästhetischen die Frist der Endzeit zu verlängern und die Gefahrendrohung auf Dauer zu stellen, übergeht Fragen der sozialen Gestaltung der verbleibenden Fristzeit (Paoli 2023, 73).

Zweitens – und daran anschließend – offenbart sich vor allem in der ›ex post‹ Interpretation apokalyptischer Szenarien als vermeintliche Warnbilder und Werkzeuge der

6 Siehe zur Ungleichzeitigkeit der Apokalypse auch den Beitrag »Die Hölle ist hier: Zur Gegenwart und Geographie der Klimakatastrophe« von Lucas Pohl in diesem Band.

Vorstellungskraft die Wiederkehr eines modernistischen oder humanistisch-aufklärenden Motivs: Im ursprünglichen Sinn der *apokalypsis* als Offenbarung wird dem apokalyptischen Imaginären eine konsultative und gar unheilsabwehrende Kraft zugesprochen (Bröckling 2023, 64). Das dabei mitlaufende Versprechen, den Ernstfall durch seine imaginative Ausleuchtung vorwegnehmend verhindern zu können, scheint mir zuteilen ›schiefe‹ zu stehen. Denn obwohl das Apokalyptische über die Imagination geradezu taktisch und methodisch herangezogen werden kann, um dasjenige sichtbar zu machen, was von sich aus nicht sichtbar wird, heißt das nicht, dass entsprechende Vorstellungswelten zugleich Werkzeuge der Aufklärung sind. Ästhetisierung läuft nicht zwangsläufig parallel mit Politisierung. Es bedarf demnach auch eine gesunde Skepsis gegenüber der Idee, dass, wenn man nur genug zeigt und affiziert, auch entsprechend gehandelt wird. Die Apokalypse als Medienphänomen vermag sich selbst zu iterieren und kompensieren und stellt damit immer schon eine ›ex post‹ Kompensation der Apokalypseblindheit zweiter Ordnung dar: Ihre Vorstellungswelten und Szenarien dienen sowohl der spekulativen Erkundung der katastrophischen Zukunft wie sie auch als Ventil unterdrückter Ängste, Unterhaltungsmedien und der narrativen Selbstberuhigung auftreten – ohne, dass man jemals fertig damit wäre, sich mit ihr zu beschäftigen. Zwar beschäftigen wir uns dann mit der drohenden und überschwellig Apokalypse in konkreten Szenarien, gleichzeitig verdecken die apokalyptischen Imaginationen potenzielle Katastrophen, die bereits um uns herum passieren. Die gesendete Außenwelt verdeckt die reale Außenwelt – die Katastrophenbilder der Zukunft können die Schreckensbilder der Gegenwart unheimlich vertraut wirken lassen. Bröckling pointiert entsprechend, dass »der gebannte Blick auf die vermeintlich letzten Dinge blind für die vorletzten« macht (2023, 65).

Nichtsdestotrotz müssen Vorstellungen von Unvorstellbarem generiert werden bzw. sie werden einfach generiert, da diese spekulativen Fiktionen und imaginativen Experimente Selbst- und Weltdeutungsmodi sind. Damit zeitigt das apokalyptische Imaginäre ambige Effekte: das apokalyptisch Imaginäre kann den Vorstellungsraum öffnen – er wird aber aufgrund seiner Vermittlungsstrukturen womöglich gleich wieder geschlossen, weil die Medienstrukturen die Vorstellungen feststellen, in dem Moment, in dem sie die Untergangsgefahren feststellen, d. h. auf ein Szenario fixieren und damit die Möglichkeit zur Interpassivität bieten.

Apokalyptik versteht sich als Vorgriff auf den Gefahrenhorizont, der kulturpolitisch verhandelt wird, und ist damit eine Figur der zukünftigen Welt- und Selbstdeutung. Statt also ›richtige‹ und ›falsche‹ Bilder im Sinne ihrer apokalyptischen Affizierungsfähigkeit zu unterscheiden, geht es vielleicht eher um Fragen des spezifischen ›Hinschauens‹, ohne sich gleich über interpassive Mechanismen in den Bann schlagen zu lassen. So ließe sich im Anschluss an Anders und Morton vielmehr herausarbeiten, dass es um einen phänomenologischen Perspektivwechsel geht, um über einen anderen Modus – den des apokalyptischen Imaginären – auch einen anderen Blickwinkel auf die überschwellig Hyperobjekte zu gewinnen, deren man ansonsten mit der sinnlichen Erfahrungswelt eben nicht mehr begegnet. Damit überließe man nicht nur der oft gepredigten Vernunft und den informierten Expert*innen das Feld, sich zu engagieren. Es gibt wohl keine Königs-, geschweige denn Massenwege, die über die Ästhetik einen Ausweg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit bieten, wie das Beschwören der präventiven Kraft des Apokalyptischen oft suggeriert. Aber das disqualifiziert auch nicht, es immer wieder zu ver-

suchen und alternative Wege einzuschlagen, sich zu ängstigen und produktiv zum Fühlen und Vorstellen zu bringen, um das für das Begreifen notwendige Fassungsvermögen der Seele tentativ zu erweitern. Auch wenn es so aussehen mag, als sei dieser Versuch immer wieder zum Scheitern verurteilt und stehe sich selbst beständig im Weg, kann auch dieser spekulative Versuch erfolgreich sein – trainiert er doch zaghaft tastend die Grenzen des seelischen Vorstellungs- und Gefühlsvermögens.

Unter den Gefesselten, die sich in Platos Höhle aufhielten, war auch ein Knabe gewesen, der, als er sich vom Schatten einer Maus gebissen wähnte, in Panik seine Kette zerriß, die Stufen hinaufstürmte, und, oben zusammenbrechend, zum ersten Male die wirkliche Sonne über sich erblickte. Sehr ehrenhaft mag dieser Weg zur Wahrheit zwar nicht gewesen sein, aber was zählt, ist allein, ob einer ankommt oder nicht. Und angekommen ist auch er. (Anders 1984, 19)

Literatur- und Quellenverzeichnis:

- Anders, Günther. *Der Blick vom Turm. Fabeln*. 1968. C.H. Beck, 1984.
- Anders, Günther. *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach ›Holocaust‹ 1979*. C.H. Beck, 1985.
- Anders, Günther. »Reicht der gewaltlose Protest?« *FORVM*, 397/398, 1987, S. 48–51.
- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. 1956. C.H. Beck, 2018a.
- Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. 1980. C.H. Beck, 2018b.
- Anders, Günther. *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen zum atomaren Zeitalter*. 1972. C.H. Beck, 2022.
- Arendt, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 1960. Piper, 2016.
- Arendt, Hannah. »Der archimedische Punkt.« *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, Piper, 2017, S. 389–402.
- Bammé, Arno. *Die Apokalypse denken, um den Ernstfall zu verhindern. Unheilsprophetie von Spengler bis Sloterdijk*. Metropolis-Verlag, 2017.
- Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp, 1986.
- Beck, Ulrich. *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. 2007. Suhrkamp, 2017.
- Bröckling, Ulrich. »Apokalyptische Gouvernementalität. Eine Skizze.« *Leben regieren. Natur, Technologie und Gesellschaft im 21. Jahrhundert*, hg. von Katharina Hoppe, Jonas Rüppel und Franziska von Verschuer, Campus Verlag, 2023, S. 55–70.
- Dupuy, Jean-Pierre. *How to Think About Catastrophe. Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Michigan State University Press, 2023.
- Engell, Lorenz, Bernhard Siegert und Joseph Vogl. »Editorial – Gefahrensinn.« *Archiv für Mediengeschichte*, Bd. 9, 2009, S. 5–8.
- Horn, Eva. *Zukunft als Katastrophe*. S. Fischer, 2014.
- Manemann, Jügen. *Kritik des Anthropozäns. Plädoyer für eine neue Humanökologie*. transcript, 2014.

- Mecklin, John. »A moment of historic danger: It is still 90 seconds to midnight. 2024 Doomsday Clock Statement.« *Bulletin of the Atomic Scientist*, 23. Januar 2024, <https://thebulletin.org/doomsday-clock/current-time/>, zuletzt abgerufen am 23. Juli 2024.
- Morton, Timothy. *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press, 2013.
- Nagel, Alexander-Kenneth. *Corona und andere Weltuntergänge: Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft*. transcript, 2021.
- Oramus, Dominika. *(Eco)Anxiety In Nuclear Holocaust Fiction And Climate Fiction. Doomsday Clock Narratives*. Routledge, 2023.
- Paoli, Guillaume. *Geist und Müll*. Matthes & Seitz, 2023.
- Pfaller, Robert. »Einleitung.« *Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen*, hg. von Robert Pfaller, Springer, 2000, S. 1–13.
- Quent, Marcus. »Die Apokalypse als Vereinigung der Menschheit. Zur Zeitlichkeit von atomarer Drohung und Klimakatastrophe«. *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod Klimakatastrophe Kommunismus*, hg. von Alexander García Düttmann und Marcus Quent, Diaphanes, 2023, S. 83–116.
- Reckwitz, Andreas. »Das Ende ist ziemlich nah.« *DIE ZEIT*, Nr. 13, 23. März 2023, S. 51.
- Schneider, Birgit. *Klimabilder. Eine Genealogie globaler Bildpolitiken von Klima und Klimawandel*. Matthews & Seitz, 2018.
- Sloterdijk, Peter. »Wie groß ist ›groß‹?« *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Energie und Politik im Anthropozän*, Suhrkamp, 2011, S. 93–110.
- Slaby, Jan. »Das Ungefühlte – Affektivität und Wirklichkeit in Zeiten der ökologischen Katastrophe«. Unveröffentlicht, 2023, https://janslab.com/static/publications/Slaby_-_Das_Ungefuellte_-_V5_web_vorab.pdf.
- Stümer, Jenny. »Vom Ende der Welt.« *Aus Politik und Zeitgeschichte* Br. 73, Nr. 15–16, 2023, S. 32–38.
- Zupančič, Alenka. »Die Apokalypse enttäuscht (noch) immer.« *Die Apokalypse enttäuscht. Atomtod Klimakatastrophe Kommunismus*, hg. von Alexander García Düttmann und Marcus Quent, Diaphanes, 2023, S. 27–53.

