

Apokalypse: Ein Zeitgefühl

Jenny Stümer

Die Weltuntergangsuhr tickt ziemlich laut. Seit über 70 Jahren weisen Wissenschaftler*innen mit dem symbolischen Metrum des fortschreitenden Uhrzeigers regelmäßig darauf hin, wie bedrohlich nah die globale Katastrophe gerückt ist, wie routiniert sich die Menschheit auf Messers Schneide bewegt und wieviel Zeit der Welt noch bleibt, um eine Flut existentieller Bedrohungen doch noch, in der sprichwörtlich letzten Minute, abzuwenden. Im Jahr 2026 prognostiziert das Wissenschaftskomitee des *Bulletin of Atomic Scientists* der Welt gerade einmal 85 Sekunden bis zum letzten Glockenschlag: keine normierte Zeitangabe, sondern die gefühlte Entfernung zwischen Gegenwart und Apokalypse.

Die Kulturphilosophin und Quantenphysikerin Karen Barad beschrieb diese Erfassung weltumfassender Prekarität einmal als eine Zeitlichkeit, die sich nicht etwa an »bestimmten physikalischen Phänomenen«¹ misst, sondern sich auf »eine Zukunft ohne Zukunft« (Barad 2017, 57) taktet. Die Weltuntergangsuhr inszeniert also eine Zeit, die sich »auf ihre eigene Auflösung fixiert« (ebd.). Sie verkennt dabei die Kontinuitäten apokalyptischer Realitäten in einer Welt, deren Fortschrittsverständnis alles Handeln auf ein Vorwärtsdrängen reduziert. Der Philosoph Walter Benjamin bezeichnete genau dieses unaufhörliche Fortschreiten bereits vor 1940 als »homogene und leere Zeit« (1940, 17) oder später schlicht als »Katastrophe« (1991, 683).

Was passiert aber, wenn apokalyptische Zeitlichkeit nicht nur als eine Aneinanderreihung fortlaufender Momente verstanden wird, die auf einen zugespitzten Endpunkt zusteuern? Wenn gefühlte Endlichkeit nicht nur das Herannahen fataler sozialpolitischer und technowissenschaftlicher Krisen intensiviert, sondern stattdessen die Zeit selbst in den Blick eines radikalen Umbruchs rückt? Nimmt man die affektive Absicht der Weltuntergangsuhr ernst

1 Alle Übersetzungen aus dem Englischen stammen von der Autorin.

und begreift die Apokalypse als etwas, das zunächst einmal unter die Haut geht und dabei das Zeitgefühl dieser Welt auf politisch relevante Weise auf den Kopf stellt, dann produziert das Ende der Welt eine spezifische Orientierung, die die Möglichkeiten gesellschaftspolitischer und wissenschaftlicher Auseinandersetzung produktiv erweitert. Eine solche Ausrichtung schärft die einfühlsame Wahrnehmung einer emotional aufgeladenen Zeit, in der sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Spannungsfeld von Weltzerstörung und Weltgestaltung neu ordnen.

Im Folgenden diskutiere ich die Apokalypse als ein Zeitgefühl, in dem sich die ausgewogene Stagnation der Welt zunächst vergegenwärtigt und gleichzeitig in politisch bedeutsame Bewegung verwandelt. Apokalypse im Sinne einer Weltzerstörung und auch Welterschaffung wirkt dabei als eine Form der Zukunftslosigkeit, die zum einen Systemgrundlage ist und zum anderen einen Bruch mit etablierten Strukturen wagt, indem sie die materiellen und sozialen Bedingungen einer sich unvermeidbar anführenden Fortschrittsideologie herausfordert. Meine Überlegungen zielen nicht darauf ab, apokalyptische Gefühlslagen in ihrer Bandbreite zu beschreiben oder gar zu definieren, sondern beabsichtigen, die Grundsätze einer gesellschaftlichen Politik der Apokalypse in ihrer besonderen zeitlichen und affektiven Entfaltung zu skizzieren. Dieser Ansatz zeigt unter anderem, dass sich die Apokalypse, weit über fatalistische Angstmacherei hinaus, durchaus als sinnstiftendes Thema politischer Diskurse eignet. Genauer entwirrt eine solche Auseinandersetzung eine Vielzahl von sozialen und emotionalen Szenarien, die letztlich die Aufrechterhaltung unhaltbarer, erschöpfender und ungerechter Welten mitverantworten. Gleichzeitig rückt das apokalyptische Zeitgefühl die politischen Kapazitäten von Bruch und Zerfall in den Vordergrund und thematisiert damit auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, solche Welten zu beenden.

Ein wesentlicher Bestandteil dieser Debatte ist die Vorstellung, dass Weltuntergangskatastrophen keine fernen, um jeden Preis abzuwendenden Zukunftsperspektiven sind, sondern eine gegenwärtige, andauernde und gelebte Realität strukturieren. Eine solche Sichtweise verharret nicht notwendigerweise in mutloser Gegenwartsmelancholie, sondern verlangt erst recht nach neuen Formen von Verantwortung, Transformation und eben auch Zeitlichkeit. Wo das antizipierte Ende einen bedrohlichen Horizont endlos prognostiziert und zum negativen Objekt einer geschichtsschreibenden Weltuntergangssphänomenologie avanciert, dient die Apokalypse der Fixierung eines unvertretbaren Status quo: eine immerfort »homogene und leere Zeit«, wie sie Benjamin beschreibt (1940, 17). Wo Apokalypse als langsam aufzehrend

und beharrlich verletzend gelesen wird, präsentiert sie sich nicht nur als das bereits im Hier und Jetzt geschehene und andauernde Desaster einer unausweichlichen Welt. Sie entlarvt auch die endlose Katastrophe des Fortschritts selbst (vgl. Benjamin 2003, 148).

Apokalypse ist somit eine methodische Konfrontation, die eine dringende, kritische Gesellschaftsanalyse gerade deshalb ermöglicht, weil sie sich darauf bezieht, wie verschiedene Formen von Gewalt und Ausbeutung, aber auch Kreativität und Widerstand derzeit neu definiert und in Beziehung gesetzt werden. Eine solche Methode behandelt das Ende nicht einfach als ein mythisches Ereignis, auf das wir in naher oder ferner Zukunft treffen könnten, sondern als gelebte Erfahrung, die schon immer als eine Form der Weltgestaltung stattgefunden hat. Die Apokalypse als Zeitgefühl beschreibt dann eine Form der politischen Orientierung in der Welt und zu der Welt, die sich der Zukunft im besten Fall eben nicht als für alle Zeit festgeschrieben zuwendet und die Vergangenheit nicht als etwas betrachtet, das zwingend ›hinter‹ uns liegt. Vielmehr entsteht aus dieser apokalyptischen Öffnung eine Art Hinausfühlen über den katastrophalen Status quo, um neue Perspektiven für die Gestaltung von Politik zu ertasten.

1. Die Apokalypse ist ein Zeitgefühl

Apokalyptische Gefühlslagen prägen zunehmend das Weltempfinden. In einer Zeit, in der strukturelle und ökologische Veränderungen, politische Mehrdeutigkeiten und soziale Turbulenzen die Grenzen des endlosen Voranschreitens aufdecken, fühlt sich die Welt oft an, als wäre sie müde, kaputt und zum Scheitern verurteilt. Von Angst, Depressionen, Sorge, Trauer, Melancholie, Enttäuschung, aber auch von Trotz, Euphorie und Hoffnung ist vielerorts die Rede, wenn grundlegende Formen der krisenhaften Weltwahrnehmung präzisiert werden sollen.

Es geht dabei nicht nur um den emotionalen Tenor einer Zeit. »Es geht um das Subjekt, um seinen Modus, die Welt und den Anderen zu fühlen, die Welt und die Anderen zu berühren und sich von der Welt und den Anderen berühren zu lassen,« schreibt die Theologin Isabella Guanzini (2020, 263). Gleichwohl rücken apokalyptische Gefühle aber auch jene stillen Nuancen globaler Krisen in den Blick, die uns vor Augen führen, »was daran stockend, stotternd und schmerzlich ist, sich mitten in der Ablösung von einer schwindenden Fantasie vom guten Leben zu befinden« (Berlant 2011, 263). Apokalyptische Gefüh-

le vermitteln eine Gegenwart, in der wir uns haltlos wähnen und verzweifelt nach Konzepten suchen, wie wir einen tiefgreifenden Umbruch durchstehen, der erbarmungslos suggeriert, dass Kontinuität keine Option mehr ist, jedoch gleichzeitig keinen offensichtlichen Ausweg aufzeigt.

Was tun also mit der »apokalyptischen Stimmung in letzter Zeit«, wie die Philosophin Alenka Zupančič (2017–18, 16) die gegenwärtige kulturelle Seelenlage benannt hat? Die Apokalypse zeigt sich weit weniger spektakulär als Hollywood sie lang prophezeit hat. Sie geistert eher als flaes Bauchgefühl durch die Verzweigungen von Politik und Gesellschaft. Diese fatalistische Übellauigkeit wirkt unangenehm und mitunter lästig, gleichzeitig inspiriert sie aber eine Vielzahl kultureller Produkte, die eine zunehmende Faszination für das Ende der Welt widerspiegeln. Besonders TV-Serien eignen sich für die Darstellung zeitlich ausgedehnter Katastrophenszenarien und treffen damit einen Nerv der Zeit. Diese mediatisierten Krisen dienen häufig als Rahmen dafür, das eigene Überleben fortwährend zu inszenieren (vgl. Zupančič 2016b; Grusin 2018). Es sind aber genau diese hoffnungsvollen Investitionen in das Fortwährende, die sich als grausam erweisen, wenn sie eine weltzerstörende Struktur aus Bequemlichkeit aufrechterhalten (vgl. Berlant 2011).

Es kann leichtfallen, die aktuelle Gemütslage als resignativ und gleichzeitig überzogen und daher als politisch unzureichend abzuwerten. Dabei geht es im Grunde aber nicht um die viel beklagte Politikverdrossenheit allgemeiner Weltuntergangsstimmungen, sondern, ganz im Gegenteil, um das Gefühl, dass politisches Handeln nicht länger von gelebter Erfahrung entkoppelt werden kann. Es ist das Gefühl, dass Politik intime Lebenswirklichkeit abnutzt, also Konsequenzen generiert, die tief unter die eigene Haut gehen oder gar das eigene Überleben verhandeln. Eine solche Auseinandersetzung mit der Welt erkennt politisches Handeln als unmittelbar wirksam und folgenschwer an. Auf der anderen Seite verändert diese Intensität politischer Wirklichkeiten das Maß für Zukunftsentwürfe, oft unter Rückgriff auf eine emotionale Ahnung vergessener, verlernter oder verdrängter Vergangenheiten. Wo Gefühle individuelle und kollektive Erfahrungshorizonte sowohl erschaffen als auch auflösen, lassen sie sich eben auch ganz apokalyptisch als Einblicke politischer Offenbarung begreifen, die insbesondere die als selbstverständlich erachteten Mechanismen einer zutiefst ungerechten Welt erlebbar machen.

Die Apokalypse ist also ein Zeitgefühl. Sie belebt ein politisch relevantes Empfinden, das sich sowohl im Sinne einer Atmosphäre entfaltet, die diese Zeit prägt und beschreibt, als auch eine Verhandlung der Zeitlichkeit selbst anstößt und damit die Ausrichtung von Vergangenheit, Gegenwart und Zu-

kunft neu erprobt. Die Apokalypse ist ein Gefühl dieser Zeit und gefühlte Zeit: Sie ergründet eine geschichtliche Momentaufnahme in ihrer breiten geistigen und emotionalen Haltung. Gleichzeitig sondiert sie ein Gefühl für Zeitablauf und Zeitdauer oder die Zeit, die vermeintlich noch verbleibt, bevor Zeit gänzlich endet (vgl. Agamben 2005, 62). Die Ahnung vom Ende verleiht unserer Zeit aber auch eine gewisse Zeitlosigkeit oder einen emotionalen Ton, der ein endloses Ende der Geschichte zunehmend in Frage stellt. Die Apokalypse deutet damit auf eine Zeitlichkeit hin, die selbst zum Indikator und manchmal sogar zum Antrieb einer multivalenten Katastrophe geworden ist.

So wird etwa die Leitvorstellung einer endlosen Gegenwart oft zur Schablone einer frustrierenden Zukunftsgestaltung, die sich gefühlt immer wieder um dieselben Krisen dreht. Ob man sich nämlich daran stößt oder nicht, der Weltverlust gehört in vieler Hinsicht zu unseren gesellschaftlichen und politischen Handlungsmustern dazu. Auf der einen Seite wird dies aus den endlosen Wiederholungen weltbrechender Gewaltmuster deutlich: Kolonialherrschaften, Kriege, nukleare Eskalation oder Klimazerstörung etwa haben den Weltuntergang mit zunehmender Intensität und Hartnäckigkeit immer wieder auf den unbeugsamen Zeitstrahl des Fortschritts justiert. Auf der anderen Seite schaffen die verschiedenen Zeitbrüche der Gegenwart genau aus diesem Grund derzeit neue kulturelle und politische Berührungspunkte mit somatischer Aussagekraft und erkunden so unter anderem neue Möglichkeiten der Weltgestaltung. Das Ende der Welt ist damit Teil einer Dynamik, in der eine weltzerstörende Gegenwart derzeit ambivalente Selbstbilder aktiviert, die sich in einem emotionalen Ringen zwischen Bewahrung und Neuordnung globaler Machtgebilde widerspiegeln.

Wichtig ist dabei, dass apokalyptische Zeitgefühle nicht lediglich emotionale Schwingungen erfassen, die einfach nur bedeutungsschwer in der Luft liegen, sondern in ihrer Fähigkeit, affektive Elemente eines gemeinsamen Bewusstseins- und Beziehungsgefüges zu aktivieren, eine prophetische Ahnung zukünftiger »Klassenorganisation« (Berlant 2015, 194; vgl. Williams 1977, 129) und politisierter Sozialformierung zumindest erfüllen. Weil sich historisches Dasein in der affektiven Präsenz einer Atmosphäre verortet, »die eher gefühlt als gewusst und inszeniert wird« (Berlant 2015, 194), beschreibt die Apokalypse eben nicht einfach nur die politischen Herausforderungen der Gemeinschaft, sondern impliziert in erster Linie ein affektives gesellschaftliches Erleben, das in der Bildung dessen, was Berlant (2011, 226) als politisch relevante »Affektwelten« und »intime Öffentlichkeiten« bezeichnet, stattfindet.

So gesehen spiegelt die Apokalypse eine Art drängenden weltgeistigen Vibe wider, oder das, was Raymond Williams als »Struktur des Gefühls« bezeichnet. Sie umtreibt jene emotionale Gesellschaftsschichtung, durch die die »lebendige Erfahrung einer Zeit ausgedrückt und verkörpert« (2014, 611) wird. Apokalypse als Zeitgefühl erahnt damit die noch unbenannte kulturelle Erfahrung einer Generation, deren grundlegend emotionale Welt sich im Sinne Williams »zunächst als eine Art Störung oder Unbehagen« andeutet, um sich dann als »eine besondere Art von Spannung« (Williams 1979, 168) zu entladen. Entscheidend ist dabei, dass die Apokalypse dann eben auch zu einer Erschütterung (oder Neugestaltung) der gesellschaftspolitischen Welt führen kann, wenn sie gemäß Benjamin »das Kontinuum der Geschichte« (1940, 19) aufsprengt.

Die Kernfrage ist also, ob die Apokalypse als Zeitgefühl es vermag, dominante Strukturen und Sichtweisen effektiv neu auszurichten und ob sie die gesellschaftspolitischen Verletzungen der Vergangenheit und Gegenwart gleichzeitig als Grundlage befreiender Zukunftsvisionen halten kann. Ist Weltuntergangsstimmung lediglich Antrieb eines konservativen Spektakels, das die ungleichen Verteilungen globaler Schäden und menschlichen Leids ausblendet, oder kann sie eine Form des sozialen Erwachens beflügeln und das Ende der Welt als transgressives Werkzeug der Vorstellungskraft bestätigen, um andere, nicht lineare Zukunftsvisionen zu erarbeiten, als es das endlose Fortschreiten eines schmerzenden Status quo vorsieht? »Nichts ist von Grund auf politisch«, mahnt der Kulturtheoretiker Mark Fisher (2009, 79). Dennoch, so beteuert er auch, können sogar die zarten Schimmer gesellschaftlicher Gegenentwürfe diese Welt derart erschüttern, dass »in einer Situation, in der scheinbar nichts geschehen kann, plötzlich alles wieder möglich ist« (ebd., 81).

2. Fatale Zeiten

Politik am Ende der Welt ist ein Kampf um die Zeit. Nicht nur im Kontext einer Art Weltuntergangsfrist, durch die Zeit zu einer Ressource wird, die politisches Handeln überhaupt erst ermöglicht – Debatten, Proteste, Umdenken, all das braucht Zeit –, sondern auch in dem Sinn, dass innerhalb eines normativen Projekts selbstverständlicher Existenzstrukturen differenzierte Zeitlichkeiten nicht unbedingt der einheitlichen Achse einer homogenen Zeitentwicklung entsprechen. Katastrophe manifestiert sich vielmehr in der Erfahrung einer fortdauernden und unvollendeten Vergangenheit, zunehmend kontroversen Kämpfen um »eine« Zukunft und dem Bemühen, die Ambiguitäten und

Unsicherheiten einer sich ständig verändernden und doch festgefahrenen Gegenwart zu bewältigen.

Der Philosoph Slavoj Žižek (2010) identifiziert bereits im Jahr 2010 eine Art »apokalyptischen Nullpunkt,« auf den das kapitalistische System beharrlich zusteuert und benennt die ökologische Krise, biogenetische Technologien, ökonomische Ungleichheit und soziale Spaltung als die sprichwörtlichen Reiter einer gegenwärtigen Apokalypse. Aufbauend auf einer solchen Schematisierung des Untergangs ist das prognostizierte Ende der Welt vielerorts in den Dienst eines gemeinschaftlichen, affektiven Aufrüttelns gestellt worden. Zum einen wird so aber die politische Vielschichtigkeit des apokalyptischen Zeitgefühls unterschätzt, zum anderen werden mitunter jene Routinen gesellschaftlicher Bequemlichkeit beharrlich geschützt, die sich bereits mehrfach als verhängnisvoll erwiesen haben.

Es ist der Imperativ, das Ende mit aller Kraft hinauszuzögern (oder gar abzuwenden), um sich damit einer gemutmaßten gesellschaftlichen Gleichgültigkeit mit aller Entschlossenheit entgegenzustellen, welcher im Grunde eine Politisierung dieser Krisen in Form eines Bruchs mit der Welt untergräbt. Kyle Powys Whyte (2021) warnt etwa vor neu entstehenden Formen der »Krisen-Epistemologie«, deren Annahme, ein bestimmter Notfall sei neu, beispiellos, dringend oder apokalyptisch, mitunter zu Handlungen und Maßnahmen führt, die entrechtete Gemeinschaften erneut benachteiligen – und damit langsam, aber unaufhörlich genau die Strukturen eskalieren lassen, die die aktuellen Krisen überhaupt erst verursacht haben. Die affektive Positionierung als »Apokalypsefeinde,« wie Günther Anders (1972, 94) es einmal ausdrückte, wird dann zum Zündstoff einer anti-apokalyptischen Passion, deren Aufgabe sich in »der performativen Dimension des Alarmschlagens« (Grillmayr/Hentschel 2024, 219) präzisiert, es aber nicht schafft, Katastrophe in Transformation umzukehren.

Damit diagnostizieren apokalyptische Gefühle erst einmal nicht unbedingt einen drastischen Umschwung, sondern evozieren vielmehr ein schmerzliches Bewusstwerden dieser Zeit, die sich eben auch auf das selektive Vergessen geschichtlicher Welterschaffung stützt. Hatte der Politikwissenschaftler Francis Fukuyama (1992) mit dem Fall der Berliner Mauer noch das Ende der Geschichte ein wenig zu siegessicher verkündet, wähnt sich ein Großteil der westlichen Welt im Jahr 2026 plötzlich im Sog radikaler Veränderungen, an deren Ende der Weltverlust lauert. Es ist aber das Verfangensein in einer Zeit, deren Linearität grundlegend ideologisch konstruiert ist, um das Projekt ›Welt‹ apokalyptisch voranzutreiben, das einen solchen

Umbruch auch gleichzeitig wieder in (un-)behagliche Ferne rücken lässt. Die Geographin Kathryn Yusoff (2018, xiii) notiert dazu, dass viele Menschen in den globalen Zentren, also in der Welt, in der sich Macht und Ressourcen konzentrieren, erst jetzt aus dem Dornröschenschlaf der Geschichtslosigkeit aufwachen und »damit beginnen, eben jene Vernichtung wahrzunehmen, die sie andernfalls im Prozess der Entstehung von Modernität und Freiheit beständig zu übersehen vorzogen«. Ist das Ende des Kapitalismus durchaus unvorstellbarer als das Ende der Welt, wie der Philosoph Fredric Jameson (1994, 2) es einmal auf den Punkt gebracht haben soll, so vermuten apokalyptische Gemüter der Gegenwart dennoch so etwas wie das heimliche Rosten einer selbsterschöpfenden und im Grunde weltzerstörerischen Lebensweise.

Das apokalyptische Zeitgefühl macht damit auch die ideologische Färbung spezifischer Maßnahmen der Krisenbewältigung erkennbar. In diesem Zusammenhang erinnert Zupančič daran, dass die Apokalypse als Rahmen für die politische Analyse der Gegenwart zwar oft als ein negatives Objekt politischer Motivation gehandelt wird, in den meisten Fällen aber eher einer breiten ideologischen Konsolidierung dient (vgl. Zupančič 2016a, 8 ff.). Das drohende Ende ruft zu intensiven Bemühungen hervor, es zu verhindern (wir müssen alles tun, um das Ende aufzuhalten und zu überleben) und stellt damit die Weichen, einen unhaltbaren Status quo endlos zu stützen. Zum anderen verdeutlicht das prospektive Ende einmal mehr, wieviel es bräuchte, eine wahrhaftige Veränderung als Auflösung aktueller Probleme zu initiieren: Nichts weniger als ein katastrophales Ereignis apokalyptischen Ausmaßes ist das Einzige, was die Koordinaten der Welterfahrung (eventuell) verschieben kann. Zupančič (2016a, 9) liest diese beiden »Denkorientierungen« als Symptome einer kollektiven Unfähigkeit, in die strukturellen Bedingungen des eigenen Daseins einzugreifen. Solch ein Zeitgefühl verweist auf eine Gegenwart, die sich ihrer Zukunft beraubt sieht und sich im Umgang mit komplexer Vergangenheit einer überwältigenden Ohnmacht hingibt.

Anstatt der Welt eine fundamentale Veränderung oder Offenbarung zu ermöglichen, wird die Apokalypse so zu einem katastrophalen Bedeutungshorizont, den Zupančič (2016b) mit einem kritischen Wink in Richtung Fukuyama als »die endlose Temporalität des Endes« bezeichnet. In diesem apokalyptischen Szenario werden Katastrophen lediglich zum Gegenstand routinierter Bewältigungsfantasien, die eine vermeintlich totalisierende Normalität des Spätkapitalismus immer wieder zuspitzen, nur um allen Beteiligten fortwährend zu versichern, dass alles wie bisher weitergehen kann und muss. Die Welt ist das, was wir durch den Blick auf eine apokalyptische

Zukunft organisieren. Die Apokalypse liefert das Objekt, den Horizont oder das Instrument, das es der Welt ermöglicht, sich fatalistisch zu konsolidieren, oder wie Benjamin (2003, 148) es ausdrückt, »dass die Dinge einfach weitergehen, ist die Katastrophe«.

3. Die Endlose Politik des Endes

Allzu oft spiegeln Debatten über Folgen und Lösungen einer bevorstehenden planetaren Katastrophe beispielsweise einen unerschütterlichen, beinahe religiösen Glauben an die neoliberale, technologische Revolution großwahn-sinniger Macho-Milliardäre wider. Immer häufiger verfallen sie auch dem moralisierenden Zorn rechtsextremistischer Bewegungen, deren nihilistische Weltbewahrung zumeist auf Formen sozialer Ausgrenzung und privilegierter Einzäunung beruht: auf einem wachsenden Geschäft mit Gefängnissen, Sicherheitstechnologien und Grenzmauern etwa, oder dem Ausbau verbarrikadierter Wohnviertel, militarisierter Bunker oder exklusiver Raumschiffe. Mit Rückgriff auf die Politologin Wendy Brown (2017) lassen sich diese Maßnahmen eines »apokalyptischen Populismus« als eine Art kapitalistischer Absorbierungsmechanismus begreifen, der es insbesondere einem weltverzerrenden und weltverzehrenden Neoliberalismus erlaubt, die emotionalen Spannungen, Wutausbrüche, und Ängste, die das System hervorbringt, wieder in sich aufzunehmen, um so mit Hilfe eines regressiven Freiheitsbegriffes eine kapitalistische Ordnung vor Widerstand und Veränderung (wortwörtlich) zu verschließen.

Ähnlich argumentieren die Politikwissenschaftler*innen Robert E. Kirsch und Emily Ray (2025, 203) in ihrer Diskussion institutionalisierter »Bunkerisierungsstrategien«, die sich aus einer Form des klassenstratifizierten Selbstschutzes und dem gesellschaftlichen Gebot, »dem erwarteten Aussterben zuvorzukommen«, ergeben. Kirsch und Ray widmen sich insbesondere dem Zusammentreffen antidemokratischer Ideologien und einer Art technokratischer Vorbereitungsgesinnung als allgemeingültige Antwort auf existentielle Bedrohungen, die sich exemplarisch im Wirkungsbereich des Silicon Valleys entwickelt. Dort propagieren virtuelle politische Netzwerke wie das Dark Enlightenment eine aggressive Form des Technofeudalismus, um die Eskalation neoliberaler Herrschaft angesichts apokalyptischer Horizonte vielschichtig zu erproben (vgl. Kirsch/Ray 2025, 138 ff.). Kirsch und Ray (ebd., 147) zeigen, dass sich für eine mythische Maskulinität im affektiven Strom neoliberaler

Fortschrittseuphorie jede Form von Katastrophe oder Apokalypse nicht nur als enorme Geschäftsmöglichkeit erweist, sondern dass sich daraus, aus Sicht der Tech-Oligarchie, auch zwangsläufig ein Überlebenskampf ergibt, der bestehende Klassenunterschiede in vollem Umfang aufrechterhält. Indem sie Tod und Katastrophe durch individuellen Konsum überwinden, beabsichtigen die Tech-Mogule von heute, bestehende Privilegien bis in die bekannte Perspektive eines endlosen Morgens hinein zu festigen.

Anstatt in solchen Bemühungen Möglichkeiten für eine politische Zukunft zu ersehnen, enthüllen Kirsch und Ray, wie solche Formen der Weltuntergangsvorbereitung eine Zeitkapsel existierender Lebenswirklichkeiten bewirken. Diese Praktiken der ›Apokalypsefeindschaft‹ reproduzieren apokalyptische Gefühle als eine Art foucaultsche Gouvernamentalität: Sie stützen eben jene institutionellen Bahnen, die die Mitglieder einer Gesellschaft historisch zu einstudierten, individualisierten Reaktionen und Verantwortlichkeiten gegenüber Katastrophen diszipliniert haben. Für Kirsch und Ray führt der Bunker somit zu politischen Verpflichtungen, die weder zur Linderung gegenwärtigen Leids angesichts der Klimakrise dienen, noch Chancen für ein gutes Leben schaffen. Stattdessen umgehen solche Strategien der Einhegung die Demokratie, wo immer es möglich ist, gerade weil Festungslogik ein Symptom des unersättlichen Strebens des Neoliberalismus nach Macht- und Reichumsanhäufung ist. Weltzerstörerische Akkumulation ist ein Fortschrittsgebot; die immanenten Widersprüche des Spätkapitalismus lassen sich aber ohne Abschottung nicht kontrollieren.

Der Punkt ist, dass es sich bei diesen Bestrebungen eigentlich um eine zutiefst anti-apokalyptische Vorgehensweise handelt – ein beklemmender Versuch, den Status quo mit allen Mitteln aufrechtzuerhalten. Dreh- und Angelpunkt dieser Szenarien ist eine im Wesentlichen nur *scheinbar* apokalyptische Transformation, die selbst zum Herzstück vertrauter Zerstörungs- und Gewaltmuster wird. Sie verfeinert dabei eine Art der Weltenverwaltung, die auf wenig mehr als der Ablehnung gemeinsamer Lebenswelten beruht, und wirkt gleichzeitig dem Gefühl einer schwindenden hegemonialen Souveränität entgegen. Diese Erhaltung der ›Welt‹ beschwört damit eine eindimensionale Zukunft im Sinne des Philosophen Herbert Marcuse (2002 [1964]): Eine endlose Politik des Endes, ohne Widerstand und Alternativen, die gleichzeitig die Notwendigkeit tiefgreifender Veränderungen abermals deutlich macht.

4. Leben in der Ausweglosigkeit

Das apokalyptische Zeitgefühl diagnostiziert Wiederholungen ideologischer Festgefahrenheit als Organisationsprinzip hegemonialer Gesellschaften und macht somit eine Form der Weltgestaltung lesbar, die genau das vereitelt, was sie zu sichern verspricht: die Entfaltung einer politischen Zukunft. Für Benjamin ist ein solcher ›Stillstand der Geschichte‹ trotzdem nicht unbedingt ein Moment der politischen und emotionalen Starre. Er ist auch kein Zeichen geistiger Bewegungslosigkeit (vgl. Benjamin 2007, 262). Im Gegenteil: Wenn der immerwährende Fortschritt die Katastrophe rüstet, ist Stillstand ein Hinweis, dass eine historische Entwicklung kurz davor ist, den Umbruch zu etwas Neuem zu wagen. Stillstand ist also dynamisch: das Auge im Sturm widersprüchlicher Kräfte. Ein apokalyptischer Augenblick, in dem bestehende Verhältnisse scheinbar vor einem Zusammenbruch stehen und damit einen Blick auf die Möglichkeit einer neuen Ordnung gestatten.

Natürlich ist die Offenbarung einer potenziell mehrdeutigen Zukunft in erster Linie einer ambivalenten Gegenwart geschuldet, die sich eben auch in multivalenten Gefühlslagen deutet. Die Kulturtheoretikerin Sara Ahmed bringt die Reizbarkeit dieses kulturellen Moments auf den Punkt, wenn sie schreibt: »Es geht um gemeinsame Gefühle, die uns wie eine dicke Luft oder eine Atmosphäre umgeben. Doch diese Gefühle verstärken nicht nur die Spannung, sie stehen auch selbst in Spannung zueinander.« (Ahmed 2014, 10) Ähnlich evokativ spricht die Kulturtheoretikerin Sianne Ngai (2005, 14) in ihrem Buch *Häßliche Gefühle* über »den inhärent mehrdeutigen Affekt affektiver Desorientierung«, also dem Gefühl, nicht zu wissen, was man eigentlich fühlt, um das Metagefühl einer vagen affektiven »Unruhe« oder »Fassungslosigkeit« zu greifen, die sich eng an dem emotionalen »Verlorensein« in Momenten antizipierten Kontrollverlusts orientiert.

Das apokalyptische Zeitgefühl impliziert also eine Form des gesellschaftlichen Herumschlagens, das eine Welt, die unwiederbringlich zerbrechlich scheint, sowohl zu festigen als auch in Schach zu halten versucht. Berlant spricht in diesem Zusammenhang von einer sich historisch vergegenwärtigenden Ausweglosigkeit, eine Art Zeitlichkeit im Werden, und verwendet den Begriff *Impasse*, um diese sich herausbildende Gegenwart affektiv zu verstehen. Das Impasse ist eine Art emotionaler Grenzpunkt, der eine Beschreibung dessen ermöglicht, wie es sich anfühlt, sich mitten in einem weltbeendenden Wandel zu befinden. Für Berlant bedeutet Impasse »eine Zeit des Zögerns, aus der jemand oder eine Situation nicht herauskommt,« (2011, 4) »ein intensiver

Moment des Fortbestehens« (ebd., 200), der zugleich »eine Verzögerung markiert, die Aktivität erfordert« (ebd., 4). Das Impasse bezeichnet eine Art »durch Überlebensprobleme hervorgerufenen Massensensorium« (ebd., 8), das wiederum eine Vielzahl von Bemühungen einleitet, die ständigen Bedrohungen der prekären Gegenwart abzuwehren.

Das Impasse ist also sowohl ein Moment des Festfahrens als auch ein Übergangsmodus. Es suggeriert eine »temporäre Behausung« (ebd., 5) in Form einer erstrebenswerten Bindung an die normativen Reproduktionsstrukturen des (guten) Lebens. Zugleich ist es aber eine »Mitte ohne Grenzen, Kanten, oder Form« (ebd., 200) – eine Schwelle, die sich mehrdeutig, ankerlos und turbulent anfühlt. Das Impasse ist daher »ein Haltepunkt, der nicht sicher hält, sondern sich in Angst öffnet« (ebd., 199), gerade weil es die Kontrollfantasie unerbittlich erschüttert (die Welt geht unter) und gleichzeitig zu einer »Fantasie zurückkehrt, die einen erwarten lässt, dass die Nähe zu Diesem oder Jemem, einem selbst oder einer Welt dieses Mal helfen wird, sich auf die richtige Weise zu verändern« (ebd., 2). Das Impasse erzeugt also eine bemerkenswerte Spannung zwischen dem Wunsch nach Kontinuität und einer neuen, unerbittlichen Realität, die gerade dabei ist, ihre Form zu finden. Es geht hierbei um einen lebendigen, emotionalen Bruch mit einem als gegeben angenommenen Weltverhältnis.

Ein Teil des emotionalen Erlebens der letzten fünf bis zehn Jahre ist durchaus davon geprägt, dass »das Ende in mehreren Aspekten nicht mehr unmöglich erscheint« (Zupančič 2022). Wenn Menschen mehrheitlich eine Welt erfahren, zu der sie sich sozial, politisch, ökonomisch oder sogar ontologisch nicht zugehörig fühlen können und dies auch zunehmend artikulieren, markiert ein solches Auflehnen gegen die Welt eben auch eine Art Weltverlust, und zwar zunehmend auch derer, die sich in eben dieser Gesellschaftsstruktur eigentlich gut aufgehoben wähnten. Vielleicht ist dies dann auch eine Welt, die erahnt, dass sie ein System totalisiert hat, welches nicht nur ein wenig fehlerhaft auf einen mehr oder weniger gerechten Horizont zusteuert, sondern eine Lebenswirklichkeit erschaffen hat, deren Gestaltung durch Weltzerstörung konstituiert ist: in der Beherrschung und Abwertung des Anderen, in systemischer Ungleichheit, Diskriminierung und Ausbeutung. Eine solche Sichtweise kann nicht anders, als zuzugeben, dass die Apokalypse bereits stattgefunden hat und stattfindet: Die Apokalypse ist jetzt.

Obwohl Berlant den Begriff der Apokalypse nie verwendet, erinnert diese Zeitlichkeit an ihre Beteuerung, Prekarität und Krise seien in Geschichte und Bewusstsein keine Ausnahme, sondern tief in der Normalität verankert. Kri-

sen beschreiben also einen »im Alltäglichen eingebetteten Prozess, der sich in Geschichten über den Umgang mit dem Überwältigenden entfaltet« (Berlant 2011, 10). Viele Menschen leben in der Apokalypse. Sie halten stand, ertragen und bleiben trotz des nahenden Endes beharrlich. Sie produzieren ein »alternatives Leben neben Bedrohung und Zusammenbruch« (Berlant 2022, 120), weil Gewalt sich nicht immer in grandiosen Akten von Verletzung und Tod entlädt, sondern »allmählich und unsichtbar« geschieht (vgl. Nixon 2011, 2), sodass die Dinge einfach »Stück für Stück verschwinden« (Danowski/Viveiros de Castro 2017, 25). Die Philosophin Oxana Timofeeva (2014) erklärt in diesem Sinne, dass »es nicht schlimmer werden wird, es ist schon schlimmer,« denn die Apokalypse, um Zupančič noch einmal zu zitieren, kann »ewig andauern« (2017–2018, 24). Die Apokalypse erscheint damit als eine *weltgestaltende* Kraft, die im Strudel gefühlter Krisen und nahender Katastrophen an Dringlichkeit gewinnt. Sie gewährt Einblicke in die Art und Weise, wie die selbsterhaltenden Investitionen in die Kontinuität einer bestimmten Welt zunehmend auseinanderbrechen.

Die Apokalypse ist also nicht einfach ein spektakuläres Ereignis, das entweder progressiv oder konservativ wütet, sondern konstituiert eine Form des Durchhaltens, die mit spezifischen Versuchen verbunden ist, Krisen, Brüche und Umbrüche zu bewältigen. Demokratie, Freiheit und Sicherheit sind dann nicht nur in Gefahr aufgrund extremistischer Tendenzen und allgemeiner Unzufriedenheit, sie müssen vielmehr so politisch realisiert werden, dass ihre Rolle in der Verwüstung der Welt anerkannt und mitgedacht wird, damit sie überhaupt als Mittel kollektiver Transformation in unmöglichen Zeiten wirksam bleiben. Politisches Handeln muss sich also gewissermaßen selbst unterbrechen. Wenn dies kein Moment stockenden oder ausgesetzten Handelns ist, was dann?

Liest man Berlants Impasse mit Benjamins dialektischem Denken, wird dieser Moment der gefühlten Ausweglosigkeit allerdings auch zum möglichen Ventil »des geschichtlichen Aufwachens« (Behrens 2002, 69). Auch für Benjamin ist dies eine Frage des Affekts oder »Chock«, wie er es nennt, als dessen Wirkung sich das dialektische Bild »blitzhaft« als Konstellation der Erkenntnis zeichnet (vgl. Benjamin 1989, 576). Benjamin evoziert damit auch einen Augenblick sensorischer Intensität, der die Leere der Gegenwart mit Jetztzeit, also einem Überschuss des Möglichen, überflutet. Ähnlich wie der plötzliche Ausbruch einer unfreiwilligen Gefühlsregung, beschreibt Benjamin eine Vergegenwärtigung die »keine zeitliche, kontinuierliche« Beziehung zum Gewesenen doziert, sondern das »Gewesene zum Jetzt« dialektisch artikuliert: Sie

ist »nicht Verlauf[,] sondern Bild«, also »sprunghaft« (ebd., 577), schreibt er dazu.

Dieser Sprung in der Zeit bringt die Maschinerie des Fortschritts zum Stillstand, sodass die nahtlose Verkettung historischer Abschnitte zum Erliegen kommt. Es ist eine zeitliche Verweigerung, die sich beispielsweise in den diversen Praktiken des zeitgenössischen Streiks widerspiegelt: Protestbewegungen von Black Lives Matter über Fridays for Future, Shut Down Canada, Standing Rock, Frau, Leben, Freiheit bis hin zu Ni Una Menos erzwingen einen Stillstand politischer Zeit, um Weltzugehörigkeit und Weltverbundenheit neu zu verhandeln. Apokalypse als Bruch mit der Zeit bietet so einen affektiven Modus, um eine krisendurchdrungene Gegenwart erfahrbar zu machen – sie ganz apokalyptisch zu offenbaren oder sie im Zuge einer apokalyptischen Subjektivierung zu *öffnen*. Der apokalyptische Stillstand »bringt die Zeit zum Beben« (Gago 2020, 39), um »das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen« (Benjamin 1940, 19).

Die besondere Zeitlichkeit des Gefühls durchmischt ein prägendes Jetzt und Hier mit den sozialen Erfahrungen einer katastrophischen Vergangenheit, um die Scherben vergeudeter Zukunftsgestaltung neu zu ordnen. Der Stillstand gestaltet damit ein gefühlsbezogenes Bewusstsein aktuellen Daseins als Grundvoraussetzung für Handlungsfähigkeit. Apokalypse als Zeitgefühl begreift Zeitlichkeit also nicht unbedingt als das Aufeinanderfolgen zerbrochener Momente eines dominanten Weltverständnisses, sondern bewirkt vielmehr ein Ineinandergreifen geschichtlicher Ebenen (vgl. Barad 2017, 57) oder eine Fülle simultaner Erfahrungen, Erlebnisse und Emotionen als Momente politisierter Vergegenwärtigung.

Für Benjamin ist das, ganz apokalyptisch, der Moment der Erlösung, in dem die Menschheit die Fülle ihrer Vergangenheit empfängt, ganz wie der berühmte Engel der Geschichte (vgl. Benjamin 1940, 5). An diesem Punkt überfließender Zeitlichkeit entfaltet sich die überbordende Kraft der Jetztzeit wie eine affektive Brandung, die sich im apokalyptischen Zeitgefühl erschließt: Wenn die Widersprüche, die eine historische Linearität und damit die Zeitlichkeit des Fortschritts prägen, aufbrechen, wird die fortwährende Katastrophe, also die Krise der Geschichte selbst, endlich als solche spürbar.

5. Die andere Seite der Apokalypse

In seinen *Notizen von einer Rückkehr in die Heimat* schreibt der afrokaribische Schriftsteller Aimé Césaire (2001, 27) sinngemäß, dass das Ende der Welt das Einzige sei, das es Wert ist, zu beginnen. Césaire entwickelt eine Poetik der Apokalypse, um einen vollständigen Bruch mit den institutionellen, politischen und emotionalen Strukturen der Unterdrückung zu signalisieren und rekonstruiert damit das Ende der Welt als ein kreatives Projekt der Wirklichkeitsgestaltung, insbesondere in der Form einer weltendenden Dekolonisierung. Césaires Weltverlust ist die Prämisse allen Beginns: der Versuch, ein transformatives Bewusstsein zu schmieden, welches in der Lage ist, eine gemeinsame, vielschichtige Lebenswelt zurückzufordern. Césaire (ebd., 2) nennt eine solche offen widerständige Imagination »die andere Seite des Desasters« und antizipiert damit eine Zukunft, in der die Verletzungen einer zutiefst ungerechten Welt zu einer Quelle der kulturellen Erneuerung werden. Für Césaire realisiert sich dieses Ende der Welt, in dem man die Katastrophe wiederholt durchlebt und sie letztlich gegen ihre Initiatoren rüstet (vgl. Winks 2019).

Entsprechend dieser Richtungsweisung schöpft das apokalyptische Zeitgefühl aus einer überwältigenden Präsenz destruktiver Lebensumstände und kann dennoch als Zeichen radikaler Veränderung und Wiederbelebung verstanden werden. Die andere Seite der Apokalypse beschreibt damit, was Ernst Bloch (1981, 340) als »das Apriori aller Politik und Kultur, die sich lohnt, so zu heißen« verstand. Eine Art »denkender Wunschtraum«, der sich in »absoluter Selbstbegegnung« erschließt und damit ein historisches Vergegenwärtigen im Sinne Benjamins und Berlants begreift: Die Apokalypse tritt ein, wenn die Welt zu nah an einen herantritt, die Widersprüche einer Zeit das ideologische Gefüge nicht mehr halten, sondern aufbrechen und infolgedessen eine Art apokalyptische Überflutung der Geschichte, die Vergangenheit mit aller Kraft in den Bereich der Zukunft treibt.

Die Apokalypse als Zeitgefühl hinterfragt damit auch die Selbstverständlichkeit einer universalen Welt. Wird die Welt als kohärentes allumfassendes Phänomen oder unbegrenzter Horizont menschlichen Handelns in Frage gestellt, werden auch Perspektiven auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ein neues Bedeutungsfeld gerückt. Das wachsende Gefühl, dass das Ende der Welt, das Ende der Zeit und das Ende des Menschen entscheidend sein könnten, um einem Machtsystem zu entinnen, das sich selbst als das einzig mögliche positioniert, geht dabei Hand in Hand mit der Vermutung, dass die

universale Welt eben nicht so beständig ist, wie sie sich gibt (vgl. Lynch 2024). Die Philosophin Déborah Danowski und der Anthropologe Eduardo Viveiros de Castro (2017, 20) bringen diese Problematik auf den Punkt, wenn sie erklären, dass das Ende der Welt vor allem die Frage stellt, »für wen die Welt, die endet, eine Welt ist«, und »wer dieses weltliche oder »verweltlichte« Wesen ist, dass das Ende definiert«. Das Ende der Welt wirft also die Frage von Position und Macht auf: Es unterstreicht die Kraft von identitärer Zugehörigkeit, Ethnizität, Gender, Klasse, Befähigung usw. als Parameter der Welt(un)zugehörigkeit.

Koloniale Erfahrungen etwa lassen sich als apokalyptische Brüche oder katastrophische Verluste eigenständiger Kosmologien und Zukunftsentwürfe behandeln, die eine existentielle Desorientierung bewirken und trotzdem permanent Widerstand einfordern. So findet man in den Werken dekolonialer und antirassistischer Denker wie Frantz Fanon (1952), James Baldwin (1963) oder W. E. B. Du Bois (1920) im Sinne Césaires eine Art Sehnsucht nach der Apokalypse, einen Traum vom Ende der Welt als wegweisend für Umbruch und Gerechtigkeit. Auch hier zeigt sich, dass apokalyptische Gefühlslagen, in diesem Fall die Lust oder der Mut zur Apokalypse, richtungsweisend sind: Die Apokalypse orientiert eine radikale Negativität als Handlungsfähigkeit, in dem sie alle unbewussten Bindungen an den Status quo der bestehenden Ordnung überwindet und damit die Zukunft neu auslotet. Die andere Seite der Apokalypse stellt (sich) das Ende der Welt als ein gemeinsames Projekt neu vor: als eine Öffnung für Gestaltungskraft, Widerstand und Gerechtigkeit.

Die Auseinandersetzung mit der vielschichtigen Intersektionalität der Apokalypse ist daher entscheidend, um den aktuellen Krisen und Herausforderungen produktiv zu begegnen, ohne dabei alte und neue Unterdrückungsmuster zu verdichten. Entgegen eines aufklärerischen Universalitätsbestrebens entwirft eine Anerkennung unterschiedlicher kultureller Erfahrungen und Zeitachsen die Apokalypse als eine Art Spektrum, also als etwas, das sich nicht von allen Seiten betrachten und damit beherrschen lässt. Die Apokalypse erscheint phänomenologisch, in der Form des Gefühls: »nicht Gefühl gegen Denken, sondern Denken als Gefühl und Gefühl als Denken« oder das »praktische Bewusstsein« (Williams 1977, 132) einer Zeit, die sich immer wieder neu um die Frage konstituieren muss, was es bedeutete, bedeutet und bedeuten wird, in der Endzeit zu leben.

Was bedeutet es also, auf dem apokalyptischen Zeitgefühl zu beharren; am Ende der Welt festzuhalten? Es auszuhalten und zu durchleben? »Staying with the trouble« oder zu deutsch »Unruhig bleiben«, wie die Philosophin

Donna Haraway (2016) es ausdrückt, erfordert einen spezifischen Blick auf die Gegenwart und ein historisch verankertes Verantwortlich-Werden oder buchstäbliches Antwortfähig-Werden. Benjamin betont, dass dieser Anspruch nicht leichtfertig, wie er es nennt, »billig«, erfüllt werden kann (vgl. 1940, 4). Er erfordert eine politische Positionierung zur ›Welt‹: Das Bewusstwerden einer »krisengeformten Subjektivität« (Berlant 2011, 54), die zwar nicht vollständig zum Ausdruck bringt, wie sich diese Welt anfühlt (oder angefühlt hat), die aber eine Reihe gesellschaftlich relevanter Emotionen erzeugt und damit eine neue Politik des Miteinanders anstößt.

Die Apokalypse bündelt damit die diversen (emotionalen) Widersprüche einer Zeit. Sie birgt eine affektive Spannung, die nicht unbedingt nur Endlichkeit betont, sondern auch politische Wirksamkeit entfaltet. Einerseits beschreibt die Apokalypse einen unaufhaltsamen Verfall: ein anhaltendes Weltende, das seine eigene bedrückende Wiederholung unter dem Deckmantel von Wachstum, Entwicklung und Fortschritt beständig inszeniert und sicherstellt. Aus dieser Perspektive betrachtet hält die Apokalypse einen bedrohlichen Horizont aufrecht, der den Verlauf der Geschichte kontinuierlich auf Zerstörung eicht. Andererseits destabilisiert die Apokalypse dieses nie endende ›Weltende‹ durch ihre Berufung, den Status quo zu durchbrechen und die Zeit selbst zu beenden. Die Apokalypse könnte dann auch die Spuren grausamer Geschichtsschreibung verwischen und so die Welt zerstören, die untergehen muss. Genau diese beiden Formen der Apokalypse begründen ihre dialektische Orientierung zur Weltbildung, ihre Fähigkeit, eine andere Zeit und einen anderen Raum zu offenbaren oder zu öffnen.

6. Schlussfolgerung: Apokalypse als Methode

Die Apokalypse generiert eine Form von unausgesprochenem Wissen und ein Gefühl des politischen Zusammenseins, welche die diversen Zugehörigkeiten zu einer Welt immer wieder neu verhandelt. Dieser Vorgang hastet nicht notwendigerweise in das kollektive Bewusstsein dieser Zeit, obwohl ein solches Drängen auf Bewusstwerden ein tragender Bestandteil einer apokalyptischen Zeiterfahrung ist. Apokalyptische Gefühlslagen sind vielmehr das Produkt vielschichtiger Machtmechanismen, die normativ wirken, indem sie zeitliche Disziplin durch Formen der Zugehörigkeit und des Ausschlusses hervorbringen und naturalisieren (vgl. Freeman 2010). Die Apokalypse schafft dementsprechend ein spezifisches Gegenwartsverständnis in der Form eines

gefühlten politischen Mit- und Gegeneinanders. Ein zeitgemäßer Apokalypsebegriff muss also weit über die Idee eines auf die Zukunft projizierten Desasters, das im Idealfall keinerlei (systemische) Veränderung verlangt, hinausgedacht werden. Vielmehr wirft die Apokalypse die Frage auf, wie man sich aus der Perspektive einer umbrechenden Zeit mit der Welt sinnstiftend auseinandersetzen kann.

Das Nachdenken über die Zusammensetzung und den Zerfall affektiver Welten ist dabei ebenso zentral wie Überlegungen zur Entstehung und Auflösung verschiedener Bindungen an diese Welt und der Art von Leben, die sie entwerfen (vgl. McCormack 2023, 66). So gesehen ist die Apokalypse weit mehr als ein Forschungsobjekt, das sich mit Rückgriff auf verschiedene methodische Ansätze erschließen lässt. Sie ist auch nicht auf ein semantisches Feld reduzierbar, dessen vielfältige Ausdehnungen es zu erforschen gilt (vgl. Mezzadra/Neilson 2013, 16). Insofern die Apokalypse Mechanismen von Gestaltung und Zerstörung als eine Dialektik zur Offenbarung der emotionalen Vielschichtigkeit einer Zeit und Welt strukturiert, eröffnet sie letztlich einen ganz eigenen erkenntnistheoretischen Weltumgang: Die Apokalypse als Methode.

Wo das Ende der Welt mit dem Philosophen Jacques Derrida (1984, 30) als »ein Thema, eine Sorge, eine Faszination, einen expliziten Bezug und den Horizont [...] eines Werkes oder einer Aufgabe« verstanden wird, beschreibt die Apokalypse als Methode eine bestimmte Haltung oder Einfühlsamkeit, in der Zukunftslosigkeit zu Orientierung führt. Die Apokalypse schöpft eine andere Art des Handelns aus Negation und Stillstand. Dies ist in erster Linie eine hermeneutische und mitunter spekulative Vorgehensweise, die aber immer wieder in den Bereich des Politischen vordrängt. Von dieser anderen Seite des Desasters aus betrachtet, erscheint die Apokalypse als ein Werkzeug kultureller, politischer und philosophischer Analyse. Sie ist ein Prisma, durch das die Prämisse einer oder der Welt gebrochen wird und das zugleich durch das Zusammendenken von Weltuntergang und Weltherstellung die Möglichkeiten und Grenzen neuer Welten zu erforschen hilft.

Wo apokalyptische Gefühle gesellschaftliche Spannungen reflektieren, machen sie die Zeit auf eine ganz eigene Weise lesbar. Sie vermitteln ein gemeinschaftliches Sich-ausgeliefert-fühlen oder Festgefahren-sein, im Zuge dessen dem gesellschaftlichen Miteinander sprichwörtlich der Boden unter den Füßen weggerissen wird, weil sich die Zerbrechlichkeit menschlicher Lebenswelten derart aufwirft, dass sich die politischen Bedingungen einer Zeit neu kristallisieren, »nicht als vorherbestimmte Form, sondern als diskursives Konstrukt, das einen imaginären Blickwinkel postuliert«, wie Margaret Hil-

lenbrand (2019, 298) es treffend formuliert. Wo die Apokalypse zur Methode wird, beinhaltet sie also eine eigene Sicht, bei der es darum geht, die Welt anders zu sehen, als sie es eigentlich hergibt.

Ganz ähnlich äußert es jüngst die Philosophin Judith Butler (2025), wenn sie erklärt, dass die Geisteswissenschaften im Vordergrund einer Erschließung der »drängendsten und dringendsten existentiellen Fragen« dieser Zeit stehen, eben weil es darum geht, »eine Vision der Welt« erfahrbar zu machen, die »durch die Neuordnung zeitlicher und räumlicher Koordinaten entsteht und nahelegt, dass die Parameter dieser Welt nicht die Grenzen aller möglichen Welten sind«. Für Butler (2025) ist der Anspruch, »sich eine Zukunft jenseits des Weltuntergangs vorzustellen, [...] Teil dessen, was es bedeutet, jetzt zu leben«. Dementsprechend beharrt die Apokalypse als Methode nicht unbedingt auf dem objektivierenden Horizont einer fatalistischen, linearen Zukunftskontinuität, sondern artikuliert die stillen Dynamiken der Ausweglosigkeit als eine Form des Auslotens in einer beschädigten Welt. Dabei geht es in erster Linie darum, einen Umgang mit der Welt zu finden, der nicht mit allen Mitteln am Status quo festhält, sondern die zerstörerische Kontinuität dieser Welt vielfach zersetzt.

Entscheidend für eine solch konstruktiv apokalyptische Methode ist die Befähigung einer zeitgenössischen Apokalypse, die Verflechtungen zwischen Weltgestaltung und Weltverlust in Form struktureller Gewalt unerbittlich in ihrer historischen Gewichtigkeit aufzuwerfen und neu zu thematisieren. Dies verlangt unter anderem, Wissen und Wissenschaft selbst in den Blick einer apokalyptischen Geschichtsschreibung zu nehmen (vgl. Ferreira da Silva 2019), d. h. die analytische Praxis des Erfassens, Erhaltens und Beherrschens zu hinterfragen und weitreichende Ansätze zu entwickeln, Weltumbrüche in das Zentrum eines gemeinsamen Denkens, Erzählens und Handelns zu stellen. Welche Rolle spielen beispielsweise Kritik, Theorie und Methodik in der Durchsetzung weitreichender Weltgestaltung und Weltzerstörung? Welche Bewegungen, politischen Ideen oder intellektuellen Projekte rufen das Ende einer Welt hervor? Und wie verhandelt die Apokalypse ein politisches Verständnis der Gegenwart, nicht unbedingt mit Aussicht auf eine endlose Zukunft des Endes, sondern achtsam gegenüber einer desaströsen und weiterhin lebendigen Vergangenheit?

Es ist hilfreich, hier innezuhalten und sich die Bedeutung der Apokalypse vor Augen zu führen: Etymologisch verweist die Apokalypse vorrangig auf Offenbarung, Enthüllung oder gar Intimität. Das Ende der Welt ist der Punkt, an dem das Verborgene zum Vorschein kommt oder eine weniger offensichtliche

Wahrheit das Mosaik der Welt neu zusammensetzt. Tendieren die Menschen vielerorts dazu, die Apokalypse als eine allumfassende oder gar lähmende Katastrophe zu begreifen, gestaltet sich das Ende der Welt so als etwas ultimativ Auf- und Zerrüttendes. Die Apokalypse reißt den Vorhang der Wirklichkeit so kraftvoll und mächtig nieder, dass eine sich auflehrende Welt plötzlich zu nah erscheint und dabei aus den Fugen gerät. Mit anderen Worten: Die Apokalypse entblößt eine Realität, die von Widersprüchen und Ungerechtigkeiten durchdrungen ist und zugleich Handlungsmöglichkeiten entmachtet. Wenn diese Spannungen unmittelbar spürbar werden, lässt sich die Wahrnehmung einer funktionierenden, zukunftsweisenden Welt nicht länger aufrechterhalten. Es ist dieses tiefe Begreifen und Ergreifen der Welt, welches letztlich die Zeit zu einem bebenden Stillstand zwingt. Die Welt gerät ins Stocken; sie fordert grundlegende Veränderung.

Liest man die Apokalypse als eine Kraft, die die revolutionären Möglichkeiten eines historischen Moments entfesselt, vereint sie die Nuancen von intimer Offenbarung und radikaler Öffnung auch methodisch: Auf der einen Seite beleuchtet die Apokalypse eine Verschränkung gesellschaftlicher Krisen und Umstürze mit vertrauten Mustern der Welterfahrung. Auf der anderen Seite kann sie als Perspektive bestenfalls ein tiefgreifendes Vernichten oder eine bedeutungsvolle Auflösung etablierter Welten und festgefahrener Denk- und Lebensweisen bewirken. So explodiert das Kontinuum der Geschichte nach Benjamin im Sinne einer dialektischen und potenziell revolutionären Spannung.

Was braucht es also, um nach einer Welt zu streben, die sich qualitativ von der jetzigen unterscheidet? Auch für Marcuse (2002 [1964]) ist die Fähigkeit, eine bestehende Ordnung zu negieren, die Voraussetzung dafür, sozialen Wandel zu ermöglichen. Die Apokalypse bietet damit mehr als den treibenden Kontext für die Weltuntergangsvorbereitung der Gegenwart. Sie erscheint vielmehr als eine Art affektive Brechstange des Denkens, die genau jene Vorstellungen (sowohl zeitlicher als auch räumlicher Art) zunichte machen könnte, die das unhinterfragte Bestehen dieser Welt ewig gleich herbeiführen. Insofern die Apokalypse das Durchleben zerstörerischer Desaster, Katastrophen und Krisen mit den Möglichkeiten visionärer Energie, tiefgreifender Einsicht und weitreichenden Wandels verschränkt, kann sie als ein Instrument kultureller, politischer und philosophischer Analyse fungieren. Das Ende der Welt als kaleidoskopische Erkenntnislinse differenziert die Prämisse eines selbstverständlichen Weltbegriffs als Objekt diverser Endszenerien und inszeniert stattdessen die vielschichtigen Verkettungen zwischen Zerstörung und Auf-

bau, um mögliche Beschaffenheiten und Einschränkungen anderer Welten zu thematisieren.

Entscheidend ist, dass eine solche Methode den Apokalypsebegriff von seiner strikten Nominalisierung befreit: Apokalypse nicht unbedingt nur als Objekt, sondern als eine dynamische Orientierung, die den Blick in Zukunft und Vergangenheit emotional und intellektuell neu schärft. Ist die Apokalypse, wie die Literaturwissenschaftler*innen Jessica Hurley und Dan Sinykin (2018, 451) vermuten, ein »nie lokalisierbares Ereignis«, welches als »imaginative Praxis die Geschichte für bestimmte Zwecke fortwährend formt und umformt«, und zeigt die Apokalypse genau deshalb auch, »wohin sie gereist ist und womit sie in Kontakt gekommen ist« (Ahmed 2006, 40), dann geht es letztlich nicht unbedingt nur darum, was die Apokalypse im Kontext verschiedener Zeit- und Räumlichkeiten repräsentiert, sondern vor allem darum, was sie *tut*.

Die Apokalypse als Methode initiiert dann eine Art Verhandlung krisenhafter Bedeutungshorizonte: einen ambivalenten Prozess des Denkens und Fühlens durch die Ausweglosigkeit hindurch, der einen bisher selbstverständlichen normativen Weltbegriff erweitert und produktiv in Frage stellt. Dabei geht es nicht nur darum, zu eruieren, welche Subjekt- und Erfahrungshorizonte eine zunehmend apokalyptische Welt hervorgebracht hat, sondern eben auch darum, zu ermitteln, welche Praktiken der politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Weltgestaltung den gegenwärtigen Herausforderungen gewachsen sind oder nicht.

Die Apokalypse als Methode verweist damit auf die Gelegenheit, das gängige Verständnis alter und neuer Zwangslagen vom individuellen bis zum globalen Maßstab erheblich zu verändern und unerwartete intellektuelle Wendepunkte hervorzubringen, die in einer Vielzahl neuer Entwicklungen und Fragen in Wissenschaft, Politik, Aktivismus und kreativer Praxis ihren Ausdruck finden könnten. In einer Zeit, die hartnäckig von Weltzerstörung und Weltgestaltung geprägt ist, erscheint die Apokalypse nicht mehr als ein spezielles Unterfangen oder eine moralische Erzählung, sondern als zentrale Orientierung im Umgang mit den stetig eskalierenden Herausforderungen und Chancen, die unsere vielen Welten durchdringen. Ist dies wirklich eine oder sogar *die* Zeit der Apokalypse, so erprobt sie vielleicht trotz allem das Erzählen einer anderen Geschichte: eine Geschichte, die unsere Welt bewegt.

Literatur

- Agamben, Giorgio 2005: *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Übersetzt von Patricia Dailey. Stanford.
- Ahmed, Sara 2006: *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham.
- Ahmed, Sara 2014: *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh.
- Anders, Günther 1972 [1956]: *Thesen zum Atomzeitalter*. In: Anders, Günther (Hg.): *Endzeit und Zeitenende: Gedanken über die atomare Situation*. München.
- Baldwin, James 1963: *The Fire Next Time*. New York.
- Barad, Karen 2017: *Troubling time/s and ecologies of nothingness: Re-turning, re-memembering and facing the incalculable*. In: *New Formations*. 92/1, S. 56–86.
- Behrens, Roger 2002: *Dialektik im Stillstand. Ein materialistischer Orientierungsversuch mit Walter Benjamin in der gegenwärtigen Krise*. In: Friedrichs, Werner/Sanders, Olaf (Hg.): *Bildung/Transformation*. Bielefeld, S. 59–72.
- Benjamin, Walter 1989: *Gesammelte Schriften, Band V: Das Passagen-Werk*. Tiedemann, Rolf (Hg.). Frankfurt a. M.
- Benjamin, Walter 1991: *Gesammelte Schriften, Band I: Das Passagen-Werk*. Tiedemann, Rolf und Hermann Schweppenhäuser (Hg.). Frankfurt a. M..
- Benjamin, Walter 1940: *Über den Begriff der Geschichte*. Halle. https://www.burg-halle.de/home/129_baetzner/SoSe_2017/benjamin_Ueber_den_Begriff_der_Geschichte.pdf [zuletzt: 03.04.2026].
- Berlant, Lauren 2011: *Cruel Optimism*. Durham.
- Berlant, Lauren 2015: *Structures of Unfeeling: »Mysterious Skin«*. In: *International Journal of Politics, Culture, and Society*. 28/3, S. 191–213.
- Bloch, Ernst 1918: *Geist und Utopie*. München.
- Brown, Wendy 2017: *Demokratie unter Beschuss: Der Apokalyptische Populismus*. In: *Democracy Lecture*. 28/6, online: <https://mediathek.hkw.de/audio/demokratie-unter-beschuss--der-apokalyptische-populismus---wendy-brown> [zuletzt: 26.07.2025].
- Butler, Judith 2025: *To Imagine a World After This, Democracy Needs the Humanities*. In: *LitHub*, online: <https://lithub.com/judith-butler-to-imagine-a-world-after-this-democracy-needs-the-humanities/> [zuletzt: 27.07.2025].
- Césaire, Aimé 2001: *Notebook Of A Return To The Native Land*. Connecticut.

- Danowski, Déborah/Viveiros de Castro, Eduardo 2017: *The Ends of the World*. Cambridge.
- Derrida, Jacques 1984: *Of An Apocalyptic Tone Recently Adopted In Philosophy*. In: *Oxford Literary Review*. 6/2, S. 3–37.
- Du Bois, William Edward Burghardt 1920: *The Comet*. In: Du Bois, William Edward Burghardt (Hg.): *Darkwater. Voices from Within the Veil*. New York.
- Fanon, Frantz 1952. *Black Skins, White Masks*. New York.
- Fisher, Mark. 2009: *Capitalist Realism: Is There no Alternative*. Winchester.
- Freeman, Elizabeth 2010: *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham.
- Ferreira da Silva, Denise 2019: *An End to »this« World*. Denise Ferreira da Silva interviewed by Susanne Leeb and Kerstin Stakemeier. In: *Texte zur Kunst*. 12/4, online: <https://www.textezurkunst.de/de/articles/interview-ferreira-da-silva/> [zuletzt 27.07.2025].
- Fukuyama, Francis 1992: *The End of History and the Last Man*. London.
- Gago, Verónica 2021: *Für eine Feministische Internationale: Wie wir alles verändern*. Münster.
- Grillmayr, Julia/Hentschel, Christine 2024: *World without Humans, Humans without World: Apocalyptic Passions in the Anthropocene*. In: Stümer, Jenny/Dunn, Michael (Hg.): *Worlds Ending. Ending Worlds: Understanding Apocalyptic Transformation*. Berlin, S. 209–226.
- Grusin, Richard 2018: *Introduction*. In: Grusin, Richard (Hg.): *After Extinction*. Minneapolis, S. vii–xix.
- Guanzini, Isabella 2020: *Die Zärtlichkeit am Ende? Apokalyptische Gefühle in der Zeit der Unberührbarkeit*. In: Kröll, Wolfgang/Platzer, Johann/Ruckenbauer, Hans-Walter/Schaupp, Walter (Hg.): *Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise*. Baden-Baden, S. 257–270.
- Haraway, Donna 2016: *Staying with the Trouble, Making Kin in the Chthulucene*. Durham.
- Hillenbrand, Margaret 2019: *Ragpicking as Method*. In: Rojas, Carlos (Hrsg.): *Method as Method*. In: *Prism*. 16/2, S. 260–297.
- Hurley, Jessica/Sinykin, Dan 2018: *Apocalypse: Introduction*. In: *ASAP/ Journal*. 3/3, S. 451–466.
- Jameson, Fredric 1996: *The Seeds of Time*. New York.
- Kirsch, Robert E./Ray, Emily 2025: *Be Prepared: Doomsday Prepping in the United States*. New York.

- Lynch, Thomas 2024: A Political Theology of the World. In: Stümer, Jenny/Dunn, Michael (Hg.): *Worlds Ending. Ending Worlds: Understanding Apocalyptic Transformation*. Berlin, S. 21–36.
- McCormack, Derek P. 2023: The Elements of Affect Theories. In: Seigworth, Gregory J./Pedwell, Carolyn (Hg.): *The Affect Theory Reader 2. Worldings. Tensions. Futures*. Durham, S. 63–84.
- Mezzadra, Sandro/Neilson, Brett 2013: *Border as Method, or the Multiplication of Labor*. Durham.
- Nixon, Rob 2011: *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA.
- Timofeeva, Oxana 2014: The End of the World: From Apocalypse to the End of History and Back. In: *e-flux*. 56, online: <https://www.e-flux.com/journal/56/60337/the-end-of-the-world-from-apocalypse-to-the-end-of-history-and-back/> [zuletzt 27.07.2025].
- Whyte, Kyle Powys 2021: Against Crisis Epistemology. In: Hokowhitu, Brendan/Moreton-Robinson, Aileen/Tuhiwai-Smith, Linda/Andersen, Chris/Larkin, Steve (Hg.): *Routledge Handbook of Critical Indigenous Studies*. London, S. 52–64.
- Williams, Raymond 1977: Structure of feeling. In: Williams, Raymond (Hg.): *Marxism and literature*. Oxford, S. 128–135.
- Williams, Raymond 1979: *Politics and Letters*. London.
- Williams, Raymond 2014 [1954]: Preface to Film. In: MacKenzie, Scott (Hg.): *Film Manifestos and Global Cinema Cultures: A Critical Anthology*. Berkeley, S. 607–613.
- Winks, Christopher 2019. Black Apocalypse, Tonight at Noon. In: *The A-Line. A journal of progressive thought*. 1/8, online: <https://alinejournal.com/convergence/black-apocalypse-tonight-at-noon/> [zuletzt: 27.07.2025].
- Yusoff, Kathryn 2018: *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis.
- Žižek, Slavoj 2010: *Living in the End Times*. London.
- Zupančič, Alenka 2016a: The End. In: *Provocations*. 1, S. 1–9.
- Zupančič, Alenka 2016b: The Fantasy of the End. In: *Jnanapravaha Mumbai Conference*. December 2016, online: <https://www.youtube.com/watch?v=ybA7pYDRM4Q> [zuletzt: 21.03.2025].
- Zupančič, Alenka 2017–18: The Apocalypse is (Still) Disappointing. In: *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique*. 10–11, S. 16–30.
- Zupančič, Alenka 2022: Back to the Future of the End. Public Lecture at the Gauss Seminar of the Humanities Council Princeton University, 3 Mai.

<https://humanities.princeton.edu/2022/05/03/video-gauss-seminars-in-criticism-features-philosopher-alenka-zupancic/> [zuletzt: 03.04.2026].