»Man muß es nehmen wie ein Camping-Wochenende -«: Provisorien der Apokalypse, oder: Angst als praktisches Problem

Maren Lehmann Ringvorlesung »Apokalypse und Weltrettung« 2. März 2021

Im zeitigen Frühjahr 2009 meinte Silvio Berlusconi die Einwohner L'Aquilas dadurch über den Verlust ihrer Stadt zu trösten, daß er sie an ein Freizeitabenteuer erinnerte: sie lebten doch jetzt in schönen Zelten, für gutes Essen sei gesorgt, an den nicht allzu fernen Strand führen bequeme Busse, also ja, ein Erdbeben sei eine schlimme Sache, aber warum sich verrückt machen lassen, warum nicht lieber den unverhofften Urlaub genießen? In dem für (nicht nur) ihn typischen, als dämliche Unbekümmertheit maskierten Hohn adressierte Berlusconi eine selbstverständliche Gewohnheit der modernen Gesellschaft: sie unterhält sich gern, sie genießt gern, sie betrachtet Probleme gern als lösbar, sie blickt gern (halb erregt, halb gelöst) in die Zukunft – und wenn dieser Blick durch eine Katastrophe verstellt wird, dann nennt sie dies eine Apokalypse: Unsicherheit zwar, Schrecken gar, aber auf die herausfordernde Art, ein Ende, das sich aushalten und überstehen läßt. Man braucht ja nichts als sich – und einige Accessoires des Überlebens vielleicht, und mit diesen *Survival Kits* wird sich der Vortrag beschäftigen.

19:15 - 20:45 (45' Vortrag und Debatte)

1



Den Anlaß für meine Themenwahl heute bietet – dafür ich bin nicht prätentiös genug – keine Untergangsvermutung, und ich trage auch keine Rettungsideen vor; dazu gleich mehr. Sondern zunächst einmal versuche ich, im Rahmen des Erstsemesterthemas »Reisen« zu bleiben und dabei auf zumindest eine jener Ambivalenzen hinzuweisen, die ich dort als basale Strukturform soziologischen Denkens bezeichnet habe. Deswegen zeige ich hier ein simples Bildschirmfoto der Google-Maps-Darstellung der Insel Lesbos: die Flüchtlingslager Kara Tepe und Moria 2 (Sie wissen, daß Moria 2 eingerichtet wurde, nachdem Moria in Flammen aufgegangen war) werden dort mit dem grünen Piktogramm für touristische Campingplätze gekennzeichnet. Die Überschrift »Man muß es nehmen wie ein Camping-Wochenende« ist also zwar ein Berlusconi-Zitat aus dem Jahre 2009 (er sagt das, wie meine Vortragsankündigung berichtet, zu Erdbebenopfern). Aber sie ist aktuell. Warum nicht heiter sein, wenn man ein geräumiges Zelt so nahe am Strand bekommt, daß die Kinder im Sand schlafen und sich im Salzwasser waschen können? Wollte man nicht immer schon mal alles los sein? Ganz den Elementen anheimgegeben? Wenn wir wüßten, daß morgen die Welt untergeht, würden wir da nicht heute noch in den Urlaub fahren?

Damit ist auch angedeutet, worauf ich mich konzentrieren werde: das Zelt als Zivilisationsnische, als Residualform globaler Architektur. Seiner militärischen Grundform nach ist es Notausrüstung oder Rettungspäckchen (survival kit) derer, die dem Tod geweiht sind, flüchtige Unterkunft für die Nacht vor der Schlacht. Das Zelt gehört zu denen, die auf einem Feldzug (einer campagne) sind, die irgendwo auf einem Acker kampieren; und dieser Acker ist niemandes Heimat, er ist Niemandsland, Grenzland (was vermutlich den etymologischen Zusammenhang von campagne, camping und campus mit dem Ausdruck dbeing campy erklärt, dem Susan Sontag einen ihrer besten Essays gewidmet hat). Es sind

¹ Susan Sontag, Notes on >Camp<, in dies.: Against interpretation and other essays (1964), Penguin Classics, 2013.

immer flüchtige, immer letzte Nächte, die man in Zelten verbringt, diesen Improvisationen des Endes.

2



Wären die Archive der Designhochschulen, die Bibliotheken und die Museen für angewandte Kunst geöffnet gewesen, hätte ich hier (wie ich das irgendwann einmal wollte) eine designgeschichtliche Studie vorlegen können. Denn zu den survival kitst gehören historische Kontexte des Unterwegs- und des Gefährdetseins. Man hätte die Vaganten- und Nomadenausrüstungen betrachten und neben das Zelt – bei dem es nun bleiben muß – auch das Gefährt (nicht zuletzt eben den Campert, aber auch das Auto allgemein, das motorisierte Zelt) und das Gepäck stellen können (etwa die berühmte Mathildat, die Umhängetasche der Obdachlosen und Soldaten). Immerhin gehört die Apokalypse, so Hans Magnus Enzensberger, »zu unserem ideologischen Handgepäck«, wir fahren also zwar, so Jacques Derrida, pausenlos »full spead ahead«, volle Kraft voraus, um ihr zu entkommen, aber wir haben sie eben doch immer dabei, so daß alle Raserei umsonst ist²; auch dazu später mehr. Man hätte standardisierte Rettungsausrüstungen vom Wanderequipment und dieses wiederum von den Bunkerausstattungen der Prepperszene unterscheiden können, usw.

Überhaupt stellt sich die Frage, wie weit der Weg ist von der Not zur Distinktion. Aus meiner Sicht ist er kurz, sehr kurz; das Elend – wie der Tod – ist chic, wenn es wählbar ist. Noch größer ist nur der Reiz des Erzählens, des schwärmerischen Schwelgens *regarding the pain of others*³ – und meine Vermutung ist, daß diese *Anderen* als Zukunftsvisionen des Selbst verstanden und als solche dann interessant und unterhaltsam werden, sowohl im verlockenden wie auch im bedrohlichen Sinne. Man kann *anders sein* im Angesicht des Endes, man kann das Ende erwarten als etwas, das etwas (oder: alles) ändert. Das Ende kann ein Ziel sein; und wer Ziele hat, berichtet gern davon, wie es wäre, wenn sie erreicht werden würden. Vielleicht ist es ja das, was man Geschichte nennt: vom Ende der Welt berichten, um den Lauf der Dinge offen zu halten.

Damit bin ich beim Thema, das ich in drei Aspekten diskutieren möchte: der Aktualität der Apokalypse, der Praktikabilität der Angst und der Zeitlichkeit des Endes.

3



Was besagt der Ausdruck »Apokalypse«? Und was besagt er nicht? Am wichtigsten vielleicht: Er bezeichnet kein Geschehen, sondern ein Genre, eine Erzählform. Im weitesten Sinne geht es um einen Enthüllungsgestus, ein Offenlegen, und zwar geht es um das Enthüllen eines Endes, das nahe ist. Die zeitliche Nähe, die Greifbarkeit des Endes

² Hans Magnus Enzensberger, Zwei Randbemerkungen zum Weltuntergang, in: Kursbuch 52 (Utopien), 1978, S. 1-8, hier 1; Jacques Derrida, No Apocalypse, not now (full spead ahead, seven missiles, seven missives)«, in ders., Apokalypse. 4., durchges. Aufl. Wien: Passagen Verlag, 2012, S. 77-111.

³ Susan Sontag, Regarding the Pain of Others, 2003.

plausibilisiert die Erzählung – denn wozu ein Ende enthüllen, das in weiter Ferne liegt, ein gewissermaßen loses Ende, das keinerlei Erwartungsdruck provozieren würde?

Apokalyptische Schilderungen aber scheinen sich zu eignen zum Einschwören tendentiell zerfallender Truppen (oder Gruppen), denen ein nächstens zwingend eintretendes Ende der Kämpfe vor Augen gestellt wird, ein angesichts der offensichtlichen Erschöpfung so unwahrscheinlicher wie sicherer Sieg. Apokalypsen beziehen sich auf eine existentielle Erschöpfung, von der man sich gleichwohl nicht einschläfern lassen soll – der ganze elende Schrecken sei eine Durchgangsphase, und zwar: die letzte. Und weil es die letzte Zeit vor dem Ende der Zeit ist, von deren Gegenwärtigkeit erzählt wird, geht mit der Erzählung ein befreiendes, dissoziierendes Moment einher⁴: man muß keine Rücksichten mehr nehmen, man ist frei, erlöst schon im Hören.

Solange eine außerweltliche Erlösung erhofft, also geglaubt werden kann, leuchten Apokalypsen ein. Geht diese Hoffnung verloren, werden Apokalypsen zu Alpträumen, in denen nichts mehr leuchtet, sondern die Finsternis zur »kalte(n) eiserne(n) Maske der gestaltlosen Ewigkeit« wird, wie Jean Paul in seiner »Rede des toten Christus« schreibt: ein »starres, stummes Nichts«.⁵ Er versteht diesen wahrhaft dunklen Text, dieses schwarze Traumbild, als apokalyptischen Brief an sich selbst; eine Fußnote lautet: »Wenn einmal mein Herz so unglücklich und ausgestorben wäre, daß in ihm alle Gefühle, die das Dasein Gottes bejahen, zerstöret wären: so würd¹ ich mich mit diesem meinem Aufsatz erschüttern und – er würde mich heilen und mir meine Gefühle wiedergeben«.⁶ Als würde ein besonders entsetzlicher Text – entsetzlich, weil er das schier Unglaubliche vor Augen führt – dabei helfen, das Unglaubliche nicht glauben zu müssen.

In diesem Sinne einer Traumdeutung aber ist die Apokalypse bereits eine innerweltliche Erzählung.⁷ Sie erzählt von einem Verlust, und sie vergegenwärtigt diesen Verlust als peinigenden Schmerz. Jean Paul ist auch der Schöpfer des Wortes *Weltschmerz*, und hier verwendet er das Bild einer Fessel (die »Riesenschlange der Ewigkeit«), die die Weltkugel zusammenpreßt – sie »quetschte die Welten aneinander«, schreibt er.⁸ Von einem Ausweg ist nicht die Rede, es ist auch kein Ende mehr nah, nichts ist zu enthüllen. Stattdessen tritt das Jenseits ins Diesseits ein und zerfällt dort in unendlich viele Splitter, die zugleich – ohne einen Zusammenhang bilden zu können – zu einem dichten, beengenden Nebel verpreßt werden: »Am Himmel hing in großen Falten bloß ein grauer schwüler Nebel, den ein Riesenschatte wie ein Netz immer näher, enger und heißer hereinzog.«

Man kann also zwar sagen, daß Apokalypsen auch innerweltlich solange einleuchten, wie die Zeit als sinnvoller Verlauf verstanden werden kann – immerhin erwacht Jean Paul ja, das folgende *Blumenstück* ist bereits keine Rede mehr, sondern ein »Traum im Traum«. Aber sie nehmen dann die Form einer Krisenerzählung an, sie werden zur Problemschilderung im Kontext eines unterbrochenen, wiederherzustellenden Alltäglichen. Sie wechseln zwar vielleicht ins Katastrophische und malen einen Bruch der Zeit zum Abgrund aus, aber sie enthüllen nichts mehr, weil der Bruch der Zeit jetzt schlichtes Ereignis ist; sie unterhalten nur noch. Sie sind, wie Joseph Vogl herausgearbeitet hat, »Medien«, und als solche kommen sie mit der nur losen Kopplung ihrer Elemente ebenso

⁷ Vgl. mit Hinweis auf Stockhausen Alois Hahn, Unendliches Ende: Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive, in: Karlheinz Stierle und Rainer Warning (Hg.), Das Ende. Figuren eienr Denkform. München: Fink, 1996, S. 155-182.

⁴ Susan Sontag, The Imagination of Disaster, in dies.: Against Interpretation, a.a.O.: »The expectation of the apocalypse may be the occasion for a radical disaffiliation from society [...]. But people take the news of their doom in diverse ways.«

⁵ Jean Paul Friedrich Richter, Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei, in: ders., Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs. SW 1.2, Zweitausendeins 1996, S. 270ff., hier 271 und 274.

⁶ A.a.O., S. 270.

⁸ A.a.O., S. 275.
⁹ A.a.O., S. 272. (Eine Aktualisierung dieser Lektüre war dies: Emil Fackenheim, der große jüdische Philosoph, wurde in der Diskussion zu seinem Vortrag » Träge« Messias-Hoffnung und » weltgeschichtliche« Rückkehr: Nachdenken über Hegel und Jerusalem« (zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Halle https://www.verwaltung.uni-halle.de/DEZERN1/presse/aktuellemeldungen/fackenh.htm) gefragt, ob Auschwitz nicht bedeute, daß » Gott tot» sei. Fackenheim schweigt, weint dann, ohne den Blick vom Publikum abzuwenden.)

zurecht wie mit plötzlichen, rigiden Formbildungen, deren jede alternierbar und deren jede vorläufig ist. In einer Medienwelt kommt, könnte man sagen, die Apokalypse zu oft vor. Nichts, das nicht sogleich »im Gestus restlosen Vorzeigens«¹⁰ mitgeteilt wird; und zugleich nichts, das nicht sogleich gelöscht wird. Information, hieße das, ist die vollkommene Säkularisierung der Offenbarung.

Und wenn das gesagt werden kann, dann kann auch gesagt werden, daß deren massenmediale Verbreitung gerade ihres schieren Tempos wegen, angesichts der Nichtunterscheidbarkeit von Enthüllung und Zerfall, zu einer Zeitvernichtung führt, in der die Apokalypse immer und ausweglos *jetzt* ist. Das Ende ist immer schon da, man hat es nie hinter sich, man hat es auch nie vor sich, es ist einfach da.

Die sich schneller, als sie verstehen konnte, säkularisierende Neuzeit hat auf diese »zerquetschende« Gegenwärtigkeit mit einer Beweglichkeits- und Fortschrittseuphorie reagiert: »Apocalypse not now« (Derrida¹¹), jetzt nicht, noch nicht. Francis Ford Coppola hat diese Verschiebung in »Apokalypse now«, worauf Derrida ja reagiert (der Film erschien nur ein Jahr vor dem Vortrag) in der berühmten Surferszene am Strand von Nha trang gezeigt, die uns nun endlich auch näher an den hier schon so lange gezeigten touristischen Schnappschuß des Lagers von Kara Tepe auf Lesbos führt.

Anselm Oelze hat in seiner soeben erschienen Schilderung von Lesbos luzide gezeigt, wie so etwas sich vollzieht: man sitzt im Café in Mytilene und schaut über das Wasser auf den gegenüberliegenden Strand, und man sieht auch die Zeltstadt.¹² Aber man sieht, ohne zu sehen. Es geht einen nichts an, es betrifft einen nicht – und damit wird der Apokalypse, diesem Genre des Erzählens, das Entscheidende genommen. Sie wird zu einer vor Augen stehenden Folie, die nur an- oder durch die hindurchgestarrt werden kann. Sie erlöst nicht, sondern verblödet, und wenn das geschieht, dann verblödet sie nicht nur, sondern verroht auch. Wir sitzen und schauen – zu.

4



In einer frühen Abwandlung der Adorno-Notiz, beim Weltuntergang wolle man »doch wenigstens dabeigewesen« sein¹³ – nicht, um zu wissen, worum es dabei genau geht, sondern um ihn nicht überleben zu müssen –, läßt sich 1792 Johann Wolfgang Goethe auf die herzögliche Anweisung ein, am Feldzug gegen Frankreich teilzunehmen. Was er sieht, ist furchtbar; seinem Sohn wird er später (zu dessen unversöhnlichem Zorn) verbieten, sich den Truppen anzuschließen. Er führt ein Tagebuch, aus dem er fast dreißig Jahre später einen Bericht dieser »Campagne in Frankreich« diktiert. Aus diesem Bericht wird bis heute deutlich, was ›Camping‹ wirklich heißt, was es bedeutet, in einer »Zeltwüste« dem Wetter preisgegeben zu sein, unter losen Planen im Schlamm zwischen abfall- und unratgefüllten Gräben zu hausen, keine trockenen Kleider zu haben, das eigene Dasein laufend auf- und abzubrechen. Auch wenn es der Sechzigjährige ist und nicht mehr der Vierzigjährige, der die Beobachtungen schließlich publiziert: das schreibt kein stubenverwöhnter Intellektueller, sondern ein nicht zum Kitsch neigender, teilnehmender Beobachter. Man mag nachlesen, wie Goethe die Schrecken des Krieges auch gerade in den Phasen

¹⁰ Joseph Vogl, Apokalypse als Topos der Medienkritik, in: Fohrmann/Orzessek (Hg.), Zerstreute Öffentlichkeiten. Zur Programmierung des Gemeinsinns. München: Fink, 2002, S. 133-141, hier 140.

¹¹ Derrida a.a.O.

¹² Anselm Oelze, Die Grenzen des Glücks. Eine Reise an den Rand Europas. Frankfurt am Main: Schöffling & Co., 2021.

¹³ Adorno an Thomas Mann am 1. August 1950.

¹⁴ Johann Wolfgang Goethe, Campagne in Frankreich. Werke 10, Autobiographische Schriften 2. München: dtv, 2000. S. 194

beschreibt, da der Krieg auf dem Weg ist und die Schlacht noch gar nicht stattgefunden hat. Man mag nachlesen, wie hellsichtig und mitfühlend er die zu Haufen von Zivilisationsresten zusammengeflickten Lager der emigrierten französischen Adligen und ihrer Familien beschreibt; fassungslos sieht er einen Pulk von Menschen sich vor dem einzigen Briefkasten der ganzen Gegend drängen und Nachrichten versenden, die von Verschollenen an Verschollene gehen.

Mehrmals schildert er auch die »gehässige Leidenschaft«, mit der einerseits die französischen Revolutionstruppen die aufgegriffenen Adligen drangsalieren, mit der aber andererseits die preußisch-österreichischen Truppen (also seine eigenen) sich gebärden. Sie konfiszieren, was sie gebrauchen können, und stellen entschädigende Gutscheine aus, die Ludwig XVI. (schließlich seien die Truppen zu dessen Rettung eingerückt) als Zahlenden ausweisen, bei dem diese Phantasiewechsel einzulösen wären. Dabei ereignet sich eine furchtbare Szene, »deren ich mich«, schreibt Goethe, »als höchst tragisch erinnere«. Er trägt sie im Stil einer Apokalypse vor, ohne dabei die geringste Hoffnung zu lassen. Was da geschieht, vollzieht sich nicht als Sinnstiftung, sondern als Sinnvernichtung: »Mehrere Schäfer mochten ihre Herden vereinigt haben, um sie in Wäldern oder sonst abgelegten Orten sicher zu verbergen. Von tätigen Patrouillen aber aufgegriffen und zur Armee geführt, sahen sie sich zuerst wohl und freundlich empfangen. Man fragte nach den verschiedenen Besitzern, man sonderte und zählte die einzelnen Herden. Sorge und Furcht, doch mit einiger Hoffnung, schwebte auf den Gesichtern der tüchtigen Männer. Als sich aber dieses Verfahren dahin auflöste, daß man die Herden unter Regimenter und Kompagnien verteilte, den Besitzern hingegen, ganz höflich, auf Ludwig XVI. gestellte Papiere überreichte, indessen ihre wolligen Zöglinge von den ungeduldigen fleischlustigen Soldaten vor ihren Füßen ermordet wurden; so gesteh' ich wohl, es ist mir nicht leicht eine grausamere Szene und ein tieferer männlicher Schmerz in allen seinen Abstufungen jemals vor Augen und zur Seele gekommen. Die griechischen Tragödien allein haben so einfach tief Ergreifendes.«¹⁵

Man kann sich nicht beruhigen, nur weil eine Zeichnung (Tischbein war Goethes Reisebegleiter) ruhige Lämmer an einem Abhang zeigt. Es gibt keinen Schutz, wenn das Gefährlichste die eigene Kultur ist.

Nur zehn Jahre, nachdem Goethe das diktiert hatte, um 1831/2, beginnt Heinrich Heine in Briefen an die Augsburger Allgemeine Zeitung die »Französische(n) Zustände« zu schildern. Er setzt das mehr als zehn Jahre lang fort. Angesichts epidemischer Armut nicht nur im Schatten, sondern in der vollen Sonne des Industriekapitalismus fällt im Juli 1842 die Bemerkung, es stünde ein radikaler Umbruch bevor, ein »Zweikampf der Besitzlosen mit der Aristokratie des Besitzes. Wird nun«, fragt Heine, »die alte absolute Tradition nochmals auf die Bühne treten, wenn auch in einem neuen Kostüm und mit neuen Stich- und Schlagwörtern?« Unwahrscheinlich, kaum vorstellbar. Unvorstellbar aber auch, was Heine heraufziehen sieht: »Es wird vielleicht alsdann nur einen Hirten und eine Herde geben, ein freier Hirt mit einem eisernen Hirtenstab und eine gleichgeschorene, gleichblökende Menschenherde! Wilde, düstere Zeiten dröhnen heran, und der Prophet, der eine neue Apokalypse schreiben wollte, müßte ganz neue Bestien erfinden, und zwar so schreckliche, daß die älteren Johanneischen Tiersymbole dagegen nur sanfte Täubchen und Amoretten wären. ... Ich rate unseren Enkeln, mit einer sehr dicken Rückenhaut zur Welt zu kommen.«¹⁶

Diese »Rückenhaut« ist das Zelt, das letzte Hemd der Verzweifelten.

5

5 A a O 200f

¹⁶ Heinrich Heine, Lutetia II (XLVI), SW XII, München: Kindler 1964, S. 24f., hier 25.



Der Inbegriff der kapitalistischen Welt ist vielleicht nicht zufällig die Inselfrage – die Frage nach den drei Dingen, die Sie auf eine einsame Insel mitnehmen.¹⁷ Es ist eine Frage besessener Besitzer (Gabriel Tarde), für die es die größte, letzte, ultimative Herausforderung ist, auf sich allein gestellt zu sein – womit nie die existentielle Verlassenheit völligen Verlusts gemeint ist, sondern eine Wette auf die Fähigkeit, ohne Hilfsmittel zurecht zu kommen. Die drei Dinge sind, wenn man die märchenhafte Magie der Dreizahl abzieht, schlicht ein Ding, das eine Ding, das man auf die Insel mitnimmt, und dieses eine Ding ist man selbst – dupliziert in einem Accessoire, mit dem man sich selbst identifizieren kann, in dem man aufgehen kann. Dieses Duplikat des Selbst ist die Insel, Inselfragen sind also Selbstthematisierungen, Beichten. Und weil mit einem Duplikat immer auch die Frage nach dem Verhältnis der beiden Seiten entsteht – genauer: auftaucht –, impliziert die Inselfrage eben doch ein Drittes. Dieses Dritte ist die Angst. Die Inselfrage entwirft eine »Ökologie der Angst« (Baecker)¹⁸, die – eben weil sie eine Frage ist, weil also Kommunikation oder wenigstens Grübeln möglich ist - einen pragmatischen bias trägt: Die Frage, nicht die Insel, ist die Rettung, das Boot, die Scholle, ein residualer Fleck. Verräumlicht man diesen Fleck zu einem Habitat, entwirft man ein Zelt (man stattet es vielleicht auch aus mit den Resten des Verlorenen, was der Segler bei Chandor genauso macht wie sein Vorgänger Robinson), und das Zelt verdrängt die Angst - wenn auch durch nichts als das Warten.

Das Selbst also, und seine Insel, das Zelt.

6



Was ist ein Zelt?

In einem allgemeinsten Sinn wird es sich um eine Behausung handeln, eine Unterkunft, ein Haus. Überdies wird es sich handeln um eine Unterkunft in großer Zahl, ein Duplikat des Selbst also nicht nur, sondern auch ein Duplikat des Individuums, das die Welt sich nur in zahlloser Menge vorstellen kann und für dessen Besonderheit dieselbe Welt einen Innerlichkeitsrest reserviert. Die »Zeltwüste«, von der Goethe im bereits zitierten Text spricht (und ich mache nur am Rande aufmerksam auf die bisher – wer liest schon Goethes Kriegsbericht – kulturell erstaunlich selbstverständliche Vermutung, daß Zelte im Wüstensand stünden, irgendwo im heißen, trockenen Süden, und die Ignoranz gegenüber der Tatsache, daß sie sich auf dem felsigen Grund einer Strandanhöhe in Lesbos nicht befestigen und nicht vor Regen und Sturm bewahren lassen), diese Zeltwüste also ist eine Stadt, eine Großstadt von enormer Wachstums- und Verdichtungspotenz. Nicht nur schlägt der vagabundierende Einzelne sein Lager irgendwo auf, sondern die Gesellschaft selbst schlägt ihre Lager dort auf, wo sie am unentrinnbarsten sie selbst ist: schiere, hochtemporalisierte Komplexität, die sich – wenn dafür Zeit ist – selbst organisiert. Das Zelt also ist ein Netzwerkelement, eine soziale Materialität, die (selbst nicht weiter teilbar, individuell wie das Selbst) die strukturelle Potenz der Kommunikation auf den Punkt bringt.

 17 Vgl. dazu meinen vor zwei Jahren in dieser Ringvorlesung gehaltenen Vortrag über Cy Twomblys 3 Hero und Leander 4 C Die Kunst zu schwimmen, 2019.

¹⁸ Dirk Baecker, Ökologie der Angst, in: Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis 20/3, 1988, S. 301-313.

Wo ein Zelt ist, da ist eine Grenze, genauer: da wird eine Grenze gezogen, die durch das Zelt markiert wird – und weil beine Grenze wird markiert heißt: diese Grenze wird zugleich entdeckt und entworfen, so wird dort, wo ein Zelt ist, eine Grenze zur Umgebung. Vielleicht kann man, mit Herbert A. Simon, sagen: das Zelt ist der elementare Baustein einer, vielleicht sogar jeder sozialen barchitecture of complexity «19; es kann (wie das Geld, sagt Niklas Luhmann) bsich jeder In-Dividualität anpassen «, es ist funktional im präzisen Sinne des Wortes.²⁰

(Vermutlich sind deswegen die Prepper so lächerlich in ihrer zwanghaften Sorge, nicht genug Täschchen und Döschen und Tütchen und Messerchen und Deckchen beschafft zu haben, nie wirklich auf den Untergang vorbereitet zu sein – sie verwechseln Funktionalität mit Zweckmäßigkeit, und deshalb gehen sie davon aus, daß das Weltende sich ereignen wird wie ein Alltag mit Mangelsurplus und also durch Bedürfnisbefriedigung zu bewältigen sein wird, wie Camping.)

Das Zelt also gibt dem Ereignis, auch dem Ende, Struktur. Es entwirft das Ende zu einem Winkel, einer Nische. Und wenn es richtig ist, daß das Zelt in diesem Sinne einer elementaren Umgebung am Ort einer (jeder) Grenze als Grundform der Architektur verstanden werden kann, dann erweist sich genau hier, in der Ökologie der Grenzen, in den Zeltstädten, die Architektur als Gegenspieler der Apokalyptik.

7



Hier liegt möglicherweise auch der Schlüssel, oder wenigstens ein Hinweis, zum Erdbeben, mit dem wir begonnen hatten, weil es Anlaß für Berlusconis Hohn gewesen war. Wie Camping – das erinnert nicht nur beiläufig an Blumenbergs Notiz, Goethe habe »das den Optimismus des Vernunftjahrhunderts zerstörende Erdbeben von Lissabon [1755] wie den vernichtenden Erdstoß von Messina [1783] »erlebt«: als Reminszenz, als Ahnung. Erdbeben gehören zum semantischen Grundbestand von Apokalypsen vielleicht nicht nur, weil sie sehr schwer zu prognostizieren (»die Aufklärung scheint bei der Domestizierung der Erdbeben keine Chance zu haben«, notiert Blumenberg)²¹, aber unmißverständlich wahrnehmbar sind. Sondern vielleicht auch deshalb, weil sie ihren Gegenspieler zerstören. Erdbeben (und ihre Wiedergänger: Kriege) destruieren jedes Obdach, sie vernichten die Architektur und lassen, wenn man so sagen kann, die Apokalypse laufen. Entstehen dann Zelte, stehen sie der Apokalypse im Weg; die Architektur restituiert sich, und aus dem Ende der Zeit entsteht wiederum Zeit.

Und ich erinnere an meinen Hinweis auf das blöde Starren über das Meer auf Kara Tepe: wenn wir die Zeltstädte rauschhaft als Zeltwüsten beschreiben, dann schreiben wir die Apokalypse in deren Gegenwart ein an einer Stelle, an der auch Architektur möglich wäre. Wir setzen diese Wüste immer neu auf Grund, weil dieses desolate Nichts als Anfang oder als Baustein einer für uns unterhaltsamen Erzählung geeignet ist. Die Apokalyptik tritt da auf, wo Struktur möglich wäre, und sie deprivilegiert die Struktur gegenüber dem Rausch.

¹⁹ Herbert A. Simon, The Architecture of Complexity, in: Proceedings of the American Philosophical Society 106/6, 1962. S. 467-482.

²⁰ Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 625; zum Problem der Funktion als Grundbegriff bzw. Grunddifferenz der Architektur Dirk Baecker, Die Dekonstruktion der Schachtel. Innen und Außen in der Architektur, in: ders./Bunsen/Luhmann, Unbeobachtbare Welt: Über Kunst und Architektur. Bielefeld: Haux, 1990, S. 67-104.

²¹ Hans Blumenberg, Weltbeben, in: ders., Begriffe in Geschichten. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S. 231-235.

Vermutlich müßte man sagen: Apokalyptik verführt zum Genuß, wo Architektur zur Arbeit auffordert. Die Elenden versinken im Schlamm, und wir genießen es, davon zu erzählen.

8



Abschließend – das heißt, angesichts unseres Themas kann man das nicht beiläufig sagen, wenn Zeit ist – möchte ich die Frage noch einmal differenzierungs- und evolutionstheoretisch erweitern. In einer Medienwelt kommt, hatte ich oben gesagt, ›die Apokalypse zu oft vor. Nichts, das nicht sogleich »im Gestus restlosen Vorzeigens« mitgeteilt wird; und zugleich nichts, das nicht sogleich gelöscht wird. Information, hatte ich gesagt, ist die vollkommene Säkularisierung der Offenbarung‹ (s.o.). Ich hatte außerdem vermutet, daß das Zelt als ›Netzwerkelement‹ verstanden werden kann, als ›soziale Materialität, die die strukturelle Potenz der Kommunikation auf den Punkt bringt‹ (s.o.). Und weil ich mich sowohl hinsichtlich des Problems der Angst als einer kommunikativen Ökologie als auch hinsichtlich des Problems einer Architektur vernetzter Grenzen auf Dirk Baecker gestützt habe, sollte ich abschließend noch fragen, ob dessen Argument einer »next society«, einer »nächsten Gesellschaft« als Form einer apokalyptischen Erzählung verstanden werden könnte. Können Theorien, die ja immer Veranschaulichungen des Unanschaulichen sind, apokalyptisch sein?

Baeckers Überlegung folgt auf den ersten Blick einem linearen Geschichtsbegriff, der, so will ich behaupten, auf den zweiten Blick eine Nichtlinearität enthüllt. Dieser erste Blick will dezidiert nichtapokalyptisch, sondern archäologisch sein und eine Epochenfolge von kommunikativen Leitmedien vor Augen führen, denen jeweils dominierende Struktur- oder Ordnungsformen entsprechen. So ergibt sich eine mündliche, tribal geordnete Welt, die durch eine schriftliche, ständisch geordnete Welt abgelöst wird, die ihrerseits der vom Buchdruck geprägten funktional differenzierten Welt Platz macht, und diese fände nun – wie sich gegenwärtig mehr als nur andeute – in der digitalisierten Welt vernetzter Rechner (Computer) ihr Schicksal. Auf diesen ersten Blick wäre die *next society* so etwas wie eine futuristische Vision, und die Theorie wäre deren Enthüllung – also tatsächlich: eine Apokalypse.

Fundamentalisten, Pfingstbewegungen und evangelikale Gruppen, haben zu diesem ›ersten Blick‹ eine große Affinität, sie fallen der ›nächsten Gesellschaft‹ geradezu rauschhaft anheim und nutzen die digitalen Netzwerke in höchster Professionalität. Aber ist das, was der erste Blick zeigt, schon die Theorie?

Auf den zweiten Blick nämlich (und ich merke vorsichtig an, daß Baecker hier prägnanter sein könnte, als seine entsprechenden Texte im Moment sind, weswegen ich mich allein auf einen in zwei ausführlichen Teilen publizierten englischsprachigen, das Problem entwerfenden Aufsatz stütze, der diese Prägnanz m.E. bietet)²² handelt es sich nicht um eine lineare Epochenfolge, in der das jeweils Jüngere das jeweils Ältere ablösen und ersetzen würde. Zwei Verweise mögen illustrieren, was gemeint ist:

Zum einen hat Gotthard Günther in einem sehr langen Fragment namens »Die Entdeckung Amerikas« (das Kurt Klagenfurt unter dem Titel »Die Amerikanische Apokalypse« publiziert hat)²³ an das Problem erinnert, daß nicht jede Entdeckung als Entdeckung anerkannt wird – wird sie aber anerkannt und ist sie epochal, dann wird sie als Apokalypse verstanden. Die

²² Dirk Baecker, The Network Synthesis of Social Action I: Towards a Sociological Theory of Next Society, in: Cybernetics and Human Knowing 14, 2007, S. 9-42, 2007; und ders., The Network Synthesis of Social Action II: Understanding Catjects, in: Cybernetics and Human Knowing, 15, 2008, S. 45-65.

²³ Im Folgenden zitiert nach dem Manuskript, das früher (sic!) über www,vordenker.de erreichbar war.

Anerkennung der Entdeckung Amerikask setzt die Fähigkeit voraus, den existentiellen Schrecken zu verarbeiten, der mit der Anerkenntnis einer zweiten oder neuen Welt einhergeht. Es muß eine gewisse strukturelle Komplexität erreicht worden sein, bevor man diese Erkenntnis akzeptieren kann – und akzeptiert man sie, dann erst ist diese Erkenntnis apokalyptisch. Erst dann ist sie akzeptiert als grundstürzende Einsicht, wenn sie zugleich eine moderate Einsicht ist: die alte und die neue Welt sind dann zwei Weltformen jeder Welt, sowohl der alten als auch der neuen, und alle Formen der Pro- und der Regression können überall vorkommen. Das Ende der Welt wird eine Variante der Welt, und jedes weitere Ende reichert die Varianten der Welt an. Günther ergänzt diese Überlegung durch den Hinweis auf eine Dominanz des je Neueren und ein ›Zurücksinken‹ des je Älteren, das gleichwohl weiter präsent bleibt. Nichts verschwindet jemals ganz, erstens; und was an einem Ort der Welt progressiv ist, kann an einem anderen Ort gleichzeitig regressiv sein, so daß man nie sicher ist, ob etwas Neues wirklich neu oder bloß ein reformatiertes Altes ist, zweitens. Jede soziale Ordnung ist »extrem kurzlebig« (das »steht fest«, sagt Günther in architektonischer Metaphorik), überlebt aber eben deshalb jeden Untergang (womit Günther elegant den bis dahin streng verfolgten Spenglerschen Pfad verläßt). Selbst metaphysisches, mithin religiöses Denken gehe nicht verloren, sondern werde in technisches Denken übersetzt und mit diesem fortan verwechselt; die innerweltliche Apokalypse tritt als Kommunikationstechnologie auf, als Informatik.

Zum anderen hat Heinz von Foerster am Beispiel der Bevölkerungszahl (Geburten- und Sterberate) gezeigt, daß soziale Ordnungen selbst »under conditions which come close to being paradise« durch ihre eigenen Strukturformen an Grenzen geraten. Der »doomsday« der gegenwärtigen Welt als der Tag, an dem sie an ihr Ende bzw. ihr Bevölkerungswachstum an seine Grenzen käme, lasse sich auf den 26. November 2026 datieren.²⁴ Daran schieden sich nun die Geister; es entstünden zwei »camps«: Pessimisten, die zur Regulation des Bevölkerungswachstum rieten, und Optimisten, die sich auf technologische Innovationen verließen und mit der Gefahr das Rettende wachsen sehen würden. Letztere hätten recht, so von Foerster, solange die ganze Diskussion sich auf das Ernährungsproblem (die Malthus-Relation von Nahrungsangebot und -nachfrage) beschränke. Aber auch sie könnten dem Umstand nicht Rechnung tragen, daß die Menschheit sich nicht zu Tode hungern, sondern zu Tode quetschen werde (»squeeze to death«, sehr nahe an Jean Pauls Vision). Man könne das Weltall öffnen, also gewissermaßen ein weiteres Amerika entdecken, müsse aber dann sicherstellen, daß die dorthin Ausgewichenen nie zurück zur Erde kämen. Oder - von Foerster ist hier bitter ernst, ganz und gar unironisch – man erfände einen »peoplo-stat« (in Analogie zum Thermostat), der das Wachstumsproblem als Verdichtungsproblem ernst nehmen und das Bevölkerungswachstum nur von Fall zu Fall regulieren könne. Diese Apparatur, können wir wohl sagen, ist jetzt kurz vor 2026 provisorisch gebaut worden: sie verlegt die Überflüssigen auf die Mittelmeerinseln und erlaubt ihnen die Rückkehr nicht.

Auf den zweiten Blick also ist die ›nächste Gesellschaft‹ eine Gesellschaft, die ihre Ordnung bereits verloren, aber noch nicht gefunden hat. Sie weiß bereits, daß sie keine Nachfolgegesellschaft der modernen Welt sein kann, so wie diese keine Nachfolgegesellschaft der ständischen Welt sein konnte, die ihrerseits die tribalen Formen ihrer selbst nicht abzuschütteln vermochte. Soziale Differenzierung bildet eine nichtlineare Struktur, in der zwar bestimmte Ordnungsformen dominieren (Luhmann spricht von Differenzierungsprimaten), in der aber durch diese Dominanz andere Ordnungsformen keineswegs gelöscht werden. Vom Differenzierungsprimat erlöst, also von der Ordnungsfunktion entlastet, beginnen ältere Formen vielmehr zu wuchern, sie geraten außer Kontrolle, sie werden auch nicht mehr verstanden, und in einer verunsicherten, ihren neuen Primat erst suchenden Gesellschaft wie der gegenwärtigen werden diese älteren Formen als Auffanglanger all dessen mißbraucht, was gesellschaftlich nicht zugeordnet werden kann. Und zugleich läßt sich in den Zeltstädten das Rechnen mit

²⁴ Heinz von Foerster, P. W. Mora, L. W. Amiot, Doomsday: Friday, 13 November, A.D. 2026, in: Science 132, Nr. 3436, 1960, S. 1291-1295.

9

Informationsnetzwerken proben, die zwischen hypermoderner Urbanität und tribalen Camps gar nicht unterscheiden können. Die *next society* ist *wie camping*.

Das *Herz der Finsternis* aber, das in den Flüchtlingscamps schlägt, ist das Herz der nach ihrer Ordnung erst suchenden nächsten Gesellschaft. Es gibt allen Grund, von der Apokalyptik in die Architektur zu wechseln.

9



Vielen Dank.