

Die Wiederkehr der Apokalypse. Religiöse Elemente im Katastropheniskurs

Hans-Martin Schönherr-Mann

Einleitung

Irgendwann in den Nullerjahren verbreitete sich die Rede von der Krise in Politik und Medien inflationär und steigerte sich in den 2010er Jahren zur Dramatik, sodass sich die Rede von Krise in die der Katastrophe transformierte. Simplex Beispiel: Erst sprach man von der Klimaerwärmung, dann von Klimakrise und schließlich von der Klimakatastrophe. Die Weltfinanzkrise wurde mit der Weltwirtschaftskrise 1929 verglichen, einer Katastrophe.

Als es indes wirklich gefährlich war, nämlich während des Kalten Krieges, als eine Unzahl von Atomraketen aufeinander gerichtet waren, da beruhigte man die Bevölkerung mit Sprüchen wie: ›Mit der Aktentasche über dem Kopf kann man überleben.‹ Es muss nicht immer der Weltuntergang sein, der droht, aber je nach Sachlage der größte anzunehmende Unfall. Ob in der Politik, in den Medien oder in der Medizin: Man argumentiert andauernd mit einem Worst-Case-Szenario, das eine Angelegenheit umso schrecklicher erscheinen lässt. Freilich glauben die Sender solcher Botschaften zumeist nicht selbst an diese. Vielmehr möchten sie die gewünschte Reaktion beim Adressaten einer solchen Drohung erreichen. Das Worst-Case-Szenario stellt dabei eine kleine Apokalypse dar, nicht den Untergang der Welt als Ganze, aber den Untergang einer kleinen der vielen Welten, in denen die Menschen heute leben.

Richtig apokalyptische Ausmaße erreicht die Klimadebatte, in die andere Debatten wie vor allem jene um Gesundheit einfließen. Egal, wie der Sommer war: Jedes Unwetter verwandelt man in eine Katastrophe, deren Nachrichten um die ganze Welt gejagt werden. Die Medien kolportieren jede Äußerung apokalyptischer Dimension mit Begeisterung. Mit nichts kann man die Aufmerksamkeit der Menschen leichter okkupieren, leben die Me-

dien schließlich davon. Ergo gibt es eine Seelenverwandtschaft zwischen den Massenmedien und jeglicher Art von Katastrophendiskurs.

Weil es sich bei Voraussagen notorisch um die Zukunft handelt, werden freilich ständig Dinge behauptet, die es nicht gibt. Die Zukunft hat keinen ontologischen Status, sie ist nicht und wird auch niemals sein, weil Zukunft nun mal notorisch das ist, was nicht ist. Über die Zukunft lassen sich keine Seinsaussagen machen. Wie schreibt doch Hegel (1970: 27) wegweisend, sicher zu einem Zeitpunkt, als die Zukunftsorientierung von Politik, Gesellschaft und Wissenschaft noch nicht derart weit verbreitet war wie heute:

»Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«

Hegel hat für die Wissenschaft zumindest damit bis heute recht behalten. Denn, wie schreibt der US-Umweltwissenschaftler Vaclav Smil (2023: 281) – in *Nature* der meist Rezensierte:

»Der Entwicklungsweg, den eine Gesellschaft nimmt, wird von vielen Faktoren beeinflusst: der Unberechenbarkeit menschlichen Verhaltens, von plötzlichen Diskontinuitäten lange stabil gewesener historischer Flugbahnen, [...] von unserer Fähigkeit, gezielt sinnvolle Veränderungen herbeizuführen. [...] Und weil dabei oft widersprüchliche Naturphänomene zutage treten [...], ist es unmöglich, mit Gewissheit vorauszusagen, wo wir – im Hinblick auf den Verbrauch fossiler Brennstoffe, das Tempo der Entkarbonisierung oder die ökologischen Folgen unseres Tuns – 2030 oder 2050 stehen werden.«

Smil hält Voraussagen über einen längeren Zeitraum als zehn Jahre für nicht sinnvoll. Freilich bleiben alle Arten von Voraussagen bezweifelbar. Auch die Wissenschaft kann nicht in die Zukunft schauen, höchstens auf künstlich-experimenteller Ebene. Die obsessive Orientierung an der Zukunft, noch dazu an einer fatalen – freilich würde das für eine lichte genauso gelten –, präsentiert sich derart als ein metaphysischer Orientierungspunkt der Politik, der Medien wie der Gesellschaft, es verlängert sich dadurch indes ein religiöses Verständnis.

Geschichte und Gegenwart der Apokalypse

Der Weltuntergang, wie er von Öko- und Klimaradikalen gepredigt wird und auf dessen Topoi des Worst-Case-Szenarios gerade Mediziner im Allgemeinen und medizinische Coronapolitiker im Besonderen zurückgreifen, ist eine christliche Erfindung. Vorläufer ist die vom Judentum erwartete Ankunft des Messias, der – ähnlich wie Jahwe im *Tanach* – eingreift, die Bösen in den Ofen steckt, die Guten aber weitermachen lässt.

Will man die Ankunft des Messias aufschieben, muss man die Welt verbessern, genauer: moralisieren. In diesem Sinne heißt es im *Lehrgedicht von der messianischen Zeit* von Gershom Scholem aus dem Jahr 1918: »Was du sahst hat sich verwandelt/jedes Wesen ist verjüngt/jeder der im Aufschub handelt/in die Welt Erlösung bringt.« (Scholem 2019: 708) Das heißt: Man muss dazu die Menschen zum richtigen Handeln anhalten.

Diese Vorstellung vom Aufschub der Wiederkehr des Messias taucht im zweiten Thessalonicherbrief des Apostels Paulus in Form des Katechon auf. Dazu bemerkt Johannes Fried (2016: 67) in seiner *Geschichte des Weltuntergangs*: »Da ist dunkel von einem Mysterium des Unrechts die Rede, das einer aufhalte, bis er entfernt werde, von dem Auftritt des ›Sohnes des Verderbens‹.« Das entspricht noch dem Aufschub als einer wichtigen jüdischen Tugend, die eine noch weiterreichende Bedeutung erhält, wenn der radikale christliche Wanderprediger Johannes um 100 – nicht zu verwechseln mit dem Evangelisten – seine *Offenbarung* schreibt, die als letztes Buch der Bibel als einziges in die Zukunft blickt, um dabei die Vision eines finalen Weltuntergangs zu entwerfen.

Was wäre daran so schlimm? Nun, dann kann niemand mehr für den Verstorbenen beten – eine nicht unwichtige Angelegenheit, wenn es um das finale Seelenheil geht. Wenn der Weltuntergang bevorsteht, dann muss man so leben, dass man auf der Seite des Heils steht – was der Apokalypse ihren pädagogischen Charakter verleiht, ähnlich wie im Judentum, nur unvergleichlich eindringlicher, drohender, vernichtender, ergo noch viel erschreckender als die Ankunft des Messias und dadurch pädagogisch umso nachhaltiger.

In den christlichen Gemeinden hatten sich solche Untergangsszenarien entwickelt und zwar nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 durch den späteren Flavien-Kaiser Titus als Feldherr in Judäa. Da der christliche Weltuntergang noch bedrohlicher als der jüdische war, entwickelten sich auch im Christentum aufschiebende, katechontische Initiativen. Fried (2016: 67) schreibt:

»Tertullian (150–220) sah die Aufgabe des geheimnisvollen Verzögerers positiv: [...] ›Wir Christen wissen, dass der Fortbestand des Römischen Imperiums das schlimme, dem ganzen Erdkreis bevorstehende Ende und die drohenden entsetzlichen Leiden der Welt aufhält.«

Die Idee ›Rom als ewige Stadt«, die Weltuntergang und damit Jüngstes Gericht aufhält, reicht bis zu Karl des Großen Entscheidung, nicht einen christlichen Kaisertitel anzunehmen, sondern den traditionellen römischen. Denn seine Intellektuellen hatten ihm versichert, dass der Weltuntergang nicht mehr fern sein könnte, da die Welt nach einer Lesart der Bibel 6000 Jahre alt werden würde und man in der Bibel nachrechnen kann, wie alt die Welt schon sein musste, wenn allein Noah 700 Jahre alt wurde und Abraham 160.

In den folgenden Jahrhunderten vor 1000 und dann vor 1500 genoss die *Offenbarung des Johannes* eine ungeheure Popularität und wurde unzählige Male auch nur als einzelne Schrift, dafür aber häufig reich bebildert reproduziert. David und Ulrike Ganz (2016: 17) schreiben:

»Tatsächlich unterscheidet sich der Umgang mittelalterlicher Buchmaler mit der Johannes-Offenbarung markant von der Behandlung anderer Themen. Am klarsten tritt dies am Umfang der Zyklen hervor, die schon in karolingischer Zeit über 70 Darstellungen umfassen. Der Rekordwert liegt bei 159 Miniaturen in der *Bible moralisée*-Handschrift von Paris (um 1350/55). Kein anderer Stoff hat das gesamte Mittelalter hindurch zu einem solchen Bilderreichtum in der Buchproduktion angeregt wie die Apokalypse. Die Herstellung bebildelter Handschriften war zu allen Zeiten ein unvergleichlich viel aufwendigeres Unternehmen als die bloße Abschrift eines Textes. Diesen Aufwand zu treiben, setzte spezifische Erwartungen an den Mehrwert der Bilder voraus, die über die Leistung einer bloßen Illustration hinausgehen mussten.«

Allein der Titel *Bible moralisée* drückt aus, was man sich für einen Mehrwert von den Bildern erwartete, nämlich die Moralisierung durch Schrecken, die, wie man annahm, der Text alleine nicht erreichte. Der Mehrwert war ein pädagogischer: Erziehung durch Erschrecken und Furchterzeugen. Heute setzen das die modernen Bildmedien intensiv fort. Hans Jonas stützt sich 1979 bei seiner Begründung der ökologischen Ethik auf dieses apokalyptische Modell. Die Unmoralität der Menschen liegt heute in der Entwicklung einer ausufernden Technik, mit der die Welt als Planet ausgebeutet und zer-

stört wird. Freilich ist sich Jonas bewusst, dass man nicht mehr mit der Hölle drohen kann, sondern mit einer Zukunft, in der die Welt zerstört wird. Da er sich dabei auf die Wissenschaften beruft, kann es sich natürlich nur um Prognosen handeln und nicht um göttliche Unheilsgewissheiten. Daher müssen diese Prognosen so behandelt werden, als böten sie göttliche Gewissheit, die keinen Ausweg zulässt. Das ist nach Jonas die erste Pflicht der ökologischen Ethik. Da aber der Weltuntergang noch weit entfernt ist und sich viele daher davor nicht fürchten müssen, fordert Jonas (1984: 65) eine zweite Pflicht, nämlich die zur Furcht:

»Die Einnahme dieser Haltung, das heißt die Selbstbereitung zu der Bereitschaft, sich von dem erst gedachten Heil und Unheil kommender Geschlechter affizieren zu lassen, ist also die zweite »einleitende« Pflicht der gesuchten Ethik, nach der ersten, es zu einem solchen erst einmal zu bringen.«

Im Grunde hat Jonas damit verraten, wie der apokalyptische Diskurs unter modernen Bedingungen funktioniert, sodass man sich vor ihm nicht mehr fürchten müsste. Wenn man freilich die erste Pflicht erfüllt und die Voraussage als Faktum unterstellt, dann muss man sich fürchten wie *Die letzte Generation*. Dann leitet man aus dieser Furcht auch eine Berechtigung ab, in das Leben seiner Mitmenschen zu intervenieren. Freilich begeht man dann zwei logische Fehlschlüsse: Auch ein unterstelltes Faktum kann nicht den ontologischen Status des Faktums für sich reklamieren. Außerdem leitet man aus einem unterstellten Faktum, das auch nur aus deskriptiven Sätzen bestehen kann, normative Sätze ab.

Jonas scheint sich dieses Fehlers bewusst zu sein. Sonst bedürfte es keiner Pflicht zur Furcht. Pflicht schaltet im Sinn von Kant deskriptive Begründungen aus: Man erfüllt seine Pflicht um ihrer selbst willen. Freilich ist Pflicht für Kant freiwillig, Jonas aber denkt offenbar im Stil des 19. Jahrhunderts, als man daraus einen äußeren Zwang gemacht hat, nämlich die Wehrpflicht einführte. Kant rationalisiert damit auch die christliche Ethik, nach der man aus Gottesfurcht moralisch ist, was nun mal nicht mehr funktioniert, wie es Jonas auch einsieht. Die Frage ist, ob er lügt, wenn er schreibt:

»Die Unheilsprophezeiung wird gemacht, um ihr Eintreffen zu verhüten; und es wäre die Höhe der Ungerechtigkeit, etwaige Alarmisten später damit zu verspotten, dass es doch gar nicht so schlimm gekommen sei: ihre Blamage mag ihr Verdienst sein.«

(Jonas 1984: 218) Falsch ist das allemal. Denn das lässt sich niemals verifizieren. Daher bleibt der Verdienst notorisch fragwürdig. Zudem folgt Jonas zwar dem eigenen Prinzip Furcht, übersieht aber geflissentlich, dass Prognose kein Faktum ist. Es wird zwar behauptet, den Untergang verhindern zu wollen. Was sich allerdings gegebenenfalls beobachten lässt, ist, dass die Menschen durch die apokalyptische Drohung ihr Verhalten ändern.

In den großen christlichen Kirchen verflüchtigt sich nach 1500 das apokalyptische Denken und spielt heute keine wesentliche religiöse Rolle mehr, höchstens in apokalyptischen Sekten. Umso verwunderlicher ist, dass dieses zutiefst religiöse apokalyptische Denken nach 1500 von den sich entwickelnden modernen Wissenschaften aufgegriffen wurde. So stellt Fried (2016: 35) fest:

»Die Endzeit verflüchtigte sich tatsächlich nicht mit der Wissenschaft. Der Weltuntergang findet auch für sie statt; die Prognostik streift sich lediglich andere, eben naturwissenschaftlich und kosmologisch gefärbte Kleider über.«

Aber vielleicht ist das nicht so verwunderlich. Schließlich ist die Apokalyptik nicht nur eine Pädagogik, sondern auch eine Ressource, mit der man Aufmerksamkeit erregt. Beides zusammen aber bietet gerade Wissenschaftlern die Chance, vor allem von staatlicher Seite Förderungen zu erhalten. Wenn man Politikern eine große Gefahr ausmalt, dann werden sich die Politiker genötigt sehen, entsprechende Forschungen finanziell zu unterstützen. So schreibt Fried (2016: 251):

»Astronomen, Physiker, Biologen oder Chemiker erweisen sich als Kinder ihrer Zeit und sind der Herkunft ihrer Kultur verpflichtet, ständig auf der Suche nach Anfängen und Untergängen, und nun immer häufiger nach neuen Erden für den bevorstehenden Untergang der alten, vertrauten.«

Nicht nur Politiker fahren auf apokalyptische Prognosen ab, sondern vor allem auch die Medien. So bemerkt Fried (2016: 232):

»Heutige Filmkunst wiederholt und propagiert – je jünger, desto eindringlicher – die Prognose eines endgültigen Untergangs von Erde und Menschheit, die sich seit Jahrhunderten im ›Westen‹ eingenistet hat.«

Die Rationalität in Wissenschaften und Medien wird dadurch umso mehr infrage gestellt. Ja, der gesamte Prozess der Säkularisierung erweist sich als Farce, wenn sich die Menschen heute von apokalyptischen Drohungen beeindrucken lassen – und besonders die Vertreter der Rationalität in den Wissenschaften.

Furchterzeugung als Mittel der Politik

Wahrscheinlich der erste, der die Weltuntergangspanik seiner Zeit aus ihrer göttlichen Begründung in eine natürliche transformierte, war Leonardo da Vinci. Aus Versteinerungen von Meeresgetier im Gebirge schloss er auf gewaltige Meereswellen, die die menschliche Kultur zerstören könnten. Überhaupt betrachtete er den Menschen als Feind der Natur, die sich aber nicht beherrschen lassen würde. So schreibt sein Biograf Volker Reinhardt (2018: 87):

»Als Frucht aller Anstrengungen, die Natur zu verstehen, ergab sich am Ende die Erkenntnis, dass der Mensch wie die Tiere und Pflanzen eine beschränkt, endliche Kreatur ist, die den ewig gültigen Gesetzen des Werdens und Vergehens genauso unterworfen ist wie diese.«

Leonardos Zeitgenosse Niccolò Machiavelli setzt den apokalyptischen Zeitgeist politisch um. Er bringt die Methode der Herrschaft, mit der schon seit Jahrhunderten regiert wurde, auf den Begriff und macht ihn offenkundig, wenn er dem Fürsten rät:

»Da die Liebe zu den Menschen von ihrer Willkür und die Furcht von dem Betragen des Fürsten abhängt, darf ein kluger Fürst sich nur auf das, was in seiner Macht und nicht in der der andern steht, verlassen. Er soll, wie gesagt, nur darauf hinarbeiten, den Hass zu vermeiden.« (Machiavelli 1980: 70)

Das umschreibt rational die apokalyptische Pädagogik. Leo Strauss wirft ihm denn auch vor, er hätte dem Volk verraten, wie Herrschaft funktioniert. Er hätte das nicht publizieren dürfen, sondern den Fürsten unter vier Augen darauf hinweisen sollen. Freilich verschweigt Strauss selbst diese apokalyptische Pädagogik in der Lehre von Machiavelli. Stattdessen schreibt er 1958: »Eine zeitgenössische Tyrannei hat ihre Wurzeln im Denken Machiavellis,

im machiavellschen Prinzip, dass der gute Zweck jedes Mittel rechtfertigt.« (Strauss 1984: 13)

Von der von Machiavelli empfohlenen Politik der Furcht ist nicht die Rede. Vielleicht sollte das doch nicht zu sehr verwundern, handelt es sich schließlich um die nach wie vor überall gängige Praxis der Politik, auch in demokratischen Ländern. Strauss verschweigt diese daher bei Machiavelli, um sie vor der Bevölkerung heute geheim zu halten, um diese mit der apokalyptischen Pädagogik weiterhin lenken zu können. Allerdings muss sich für Strauss die Politik in platonischer Tradition am Guten orientieren. Anti-machiavellistisch dürfte sie dann nicht jedes Mittel einsetzen. Doch Strauss schreibt über Aristoteles und die klassische Philosophie:

»Eine wohlgesittete Gemeinschaft wird nicht in den Krieg ziehen, es sei denn, es handele sich um eine gerechte Sache. Was sie aber während eines Krieges tun wird, das hängt bis zu einem gewissen Grad von dem ab, was ihr der Feind – möglicherweise ein absolut gewissenloser und barbarischer Feind – zu tun aufzwingt. Es gibt keine im voraus definierbaren Beschränkungen, es gibt keine bestimmbar Grenzen für das, was zur gerechten Repressalie werden kann. Aber der Krieg wirft seine Schatten auf den Frieden.« (Strauss 1977: 165)

Eine gerechte Gesellschaft darf dann im Krieg mit einem ungerechten Feind auf fragwürdige Mittel setzen. Strauss veröffentlicht *Naturrecht und Geschichte* 1953, das Jahr, in dem der Koreakrieg endete. Der dortige Oberkommandierende Douglas MacArthur wollte 39 nordkoreanische und chinesische Städte mit Atombomben bewerfen lassen, was zu seiner Ablösung im April 1951 führte und beinahe zu einer Staatskrise, war der General in den USA doch äußerst populär. Und 1945 hatten die USA die Atombombe zweimal eingesetzt. Aber nicht nur das scheint Strauss 1953 rechtfertigen zu wollen, auch die fragwürdigen Methoden der um diese Zeit grassierenden McCarthy-Panik.

Vor diesem Hintergrund und angesichts des Verschweigens der apokalyptischen Pädagogik erscheint Strauss mit seinen Bemerkungen als der eigentliche Machiavellist. Strauss definiert Machiavellismus so um, dass Politik dessen Ratschläge unbehindert befolgen kann. Unterstützt von den Medien wurde die apokalyptische Pädagogik Machiavellis fleißig in der Coronapolitik umgesetzt, wo man die Bevölkerung mit steigenden Todeszahlen und hässlichen Bildern aus Hospitälern in Angst und Schrecken versetzte, damit sie brav machen, was der medizinische Souverän verlangt. Derselbe Machia-

vellismus findet in der Klimapolitik statt und wird selbst von Protestbewegungen betrieben.

Das Sicherheitsdispositiv zwischen Politik und Medien

Der seit 500 Jahren in der modernen Politik, den Medien und den Wissenschaften vorherrschende religiös apokalyptische Diskurs hat indes noch einen weiteren staatlichen Hintergrund, nämlich die Sicherheit der Bevölkerung als Staatszweck. Die mittelalterliche Herrschaft im christlichen Abendland hatte den Zweck, die göttlich gegebene Ordnung zu bewahren. Das wird durch die Religionskriege des 17. Jahrhunderts erschüttert. Denn die religiösen Bürgerkriege hatten ja ungeheure Opfer gekostet, die es nicht nur um der Menschen willen unbedingt zu vermeiden galt, sondern vor allem um der Staaten willen, die entdeckten, dass sich ihre Macht wesentlich der Größe der Bevölkerung verdankt. Thomas Hobbes legitimierte die absolute Herrschaft der Staaten über ihre Bürger just damit, dass nur eine solche Herrschaft den Frieden gewährleisten und damit die Bevölkerung vor dem Bürgerkrieg bewahren kann.

Hobbes hatte dabei auch begriffen, dass man die Bürger nicht mehr durch die Priester lenken kann, wenn es konkurrierende religiöse Vereinigungen gibt. Er gesteht den Menschen daher zu, im Privaten den Kult zu pflegen, an den sie glauben. In der Öffentlichkeit aber müssen sie der Staatskirche huldigen, die der Souverän bestimmt. Nicht nur um dieser Möglichkeit willen, sondern vor allem, weil sie dann vom Staat geschützt werden, der ihr Leben und ihre Unversehrtheit sicherstellt, sollen sie sich dem *Leviathan* unterwerfen. So insistiert Hobbes (1984: 155),

»dass die Menschen, die ihren Souverän wählen, dies aus Furcht vor einander tun und nicht aus Furcht vor demjenigen, den sie einsetzen. Hier unterwerfen sie sich aber dem, vor dem sie Angst haben. In beiden Fällen handeln sie aus Furcht«.

Furcht ist also das entscheidende Motiv, mit dem der Staat seine Bürger lenkt, womit Hobbes einerseits das Denken Machiavellis fortschreibt, dass der Staat nun mal Furcht erzeugen kann, sich aber nicht der Liebe seiner Bevölkerung zu versichern vermag. Aber Hobbes erkennt über Machiavelli hinaus, dass der Staat zwar fürchten machen kann, aber nicht das Gefühl der Sicherheit erzeugen, das von den Bürgern selber abhängt. Für Leo Strauss

(1977: 192) begründet Hobbes damit den Liberalismus, den er als politischen Hedonismus bezeichnet und den er für absurd hält, weil Hobbes dem Individuum ein Recht einräumt, für das es gar keine Kompetenz besitzt:

»Wenn aber jeder noch so törichte Mensch von Natur aus darüber richten kann, was für seine Selbsterhaltung notwendig ist, dann kann mit Recht alles als für die Selbsterhaltung unerlässlich angesehen werden: alles ist dann von Natur aus gerecht. Wir können dann von einem Naturrecht der Torheit sprechen.«

Nach Strauss muss der Untertan sich vom Staat sagen lassen, dass er sicher ist, und darf daran nicht zweifeln, weil ihm letztlich dazu das Wissen und der Überblick fehlen. Wenn sich die Leute heute das nicht mehr sagen lassen, bedroht solcher Ungehorsam die Stabilität des modernen Staates – und schuld daran ist der Liberalismus, der die Menschen für mündig erklärt, während sie doch herrschaftsbedürftig sind. Statt sich vom Staat lenken zu lassen, beurteilen sie ihre Sicherheitslage ja nicht nach reiflicher Überlegung, sondern aus einem Gefühl heraus, von Affekten geleitet, neigen sie zudem dazu, ihre Lage falsch einzuschätzen.

Aber lassen sie sich ihre Sicherheitslage nicht von den Medien oder im Internet erzählen? Ja, aber das verwirrt sie weniger, weil sie heute von den Medien gelenkt werden – eine Lenkung, die an die Stelle des früheren Gehorsams und der Unterwürfigkeit tritt. Schließlich bezieht die Bevölkerung ihre Information gemeinhin aus den Massenmedien. Gerade von konservativer Seite beklagt man sich seit Jahrzehnten darüber, dass das nicht hinlänglich im konservativen Sinne geschieht. Jedenfalls steuern die Medien weitgehend die Meinungen der Bevölkerung, sodass es nicht verwundert, wenn sich die konservative Kritik am Liberalismus stärker gegen die Medien als gegen die Leute richtet. Aber sie verliert damit an Gewicht, beeinflussen schließlich konservative Kreise auch viele Medien.

Es verwundert dann nicht, wenn plötzlich die Klage ertönt, dass die mediale Lenkungsmacht heute durch das Internet gestört wird. Nicht nur im Sinn von Platon und Strauss wäre es daher vernünftiger, wenn der Staat Internet und Medien kontrollieren würde. Dann greift die Demokratie auf Methoden autoritärer Staaten zurück: die Parallele zwischen Totalitarismus und Demokratie, die doch kein offizieller Demokrat gerne hört. Unverdächtig ist, wenn Medien und Politik kooperieren, wenn es gelingt, einen hegemonialen Diskurs durchzusetzen. Dann folgen die Medien aus Eigeninteresse wie in der Corona-, Kriegs- und Klimapolitik.

Ganz anders als Strauss interpretiert John Rawls (2008: 70) Hobbes' Unterwerfungsvertrag, wenn er schreibt:

»Ich glaube, (Hobbes) wollte ein überzeugendes philosophisches Argument vorbringen, aus dem sich ergibt, dass ein starker und durchsetzungsfähiger Souverän mit allen Machtbefugnissen, die einem Souverän nach Hobbes zustehen, das einzige Gegenmittel gegen das große Übel des Bürgerkriegs ist, das alle Personen verhüten wollen müssen, da es ihren Grundinteressen zuwiderläuft. Hobbes möchte uns davon überzeugen, dass die Existenz eines solchen Souveräns die einzige Möglichkeit darstellt, zu bürgerlichem Frieden zu gelangen.«

Damit geht Rawls vom Faktum der Mündigkeit aus, die er an anderer Stelle auch als Faktum des Pluralismus bezeichnet, gibt es nun mal in modernen Gesellschaften miteinander konkurrierende Lehren, von denen manche nicht kooperieren wollen. Einerseits widersetzen diese sich hegemonialen Bestrebungen, andererseits streben praktisch alle kommunitarischen Lehren – heute dominant rechte, aber natürlich auch immer noch linke und religiöse – die absolute Macht an.

Strauss will von vornherein dem Staat die Legitimation attestieren, solche Lehren auch mit Gewalt zu unterdrücken. Rawls hält das für ein aussichtsloses, undemokratisches und illiberales Unterfangen. Strauss geht es darum, dass die Menschen dem Staat zu dienen haben, der Staat gegenüber den Menschen einen Primat besitzt, während für Rawls der Staat den Menschen zu dienen hat, der Mensch gegenüber dem Staat den Primat hat. Damit steht Strauss Hobbes näher; denn letzterem geht es ja darum, dass der Staat durch die Verhinderung des Bürgerkriegs eine innere Stabilität erhält, die ihn stärkt – vor allem auch dadurch, dass dann die Bevölkerung wächst und sich nicht gegenseitig dezimiert. Auf jeden Fall stützt sich der Staat dabei selbst in liberaler Perspektive auf die Furcht der Bürger voreinander und dem Staat gegenüber, sodass dieser mit dem Staatszweck der Lebenssicherung seine eigene Stärke entfaltet, einerseits durch den daraus folgenden auf Furcht beruhenden Gehorsam der Menschen und andererseits durch die dadurch erreichte Stabilität. Deswegen übergeht Strauss das eigentliche machiavellistische Prinzip, das heute in jeder Hinsicht ausufert.

Machiavelli und Hobbes gelten als die Vordenker und Begründer des modernen Staates. Aber niemand weist daraufhin, dass sie dabei die christliche apokalyptische Pädagogik verlängern, auch nicht Foucault und auch nicht Agamben, wiewohl beide nach den religiösen Hintergründen des modernen

Staates fahnden. Für Foucault muss der moderne Staat primär administrativ dafür sorgen, dass sich die Bevölkerung entwickelt, um dadurch die Macht des Staates zu stärken, der damit umso besser in die Lage versetzt wird, Kriege zu führen. Wie es Hobbes vordachte, erweitert sich die Staatstätigkeit in einem Maß, das der mittelalterliche Feudalismus noch nicht kannte. Um das aber zu leisten, verliert die staatliche Funktion der Souveränität an Bedeutung, die noch im 16. Jahrhundert bei Jean Bodin dem Zerfall des Feudalsystems widerstreiten soll und dann einen jahrhundertelangen Niedergang erlebt.

Die Organisation von Staat und Gesellschaft durch eine ausufernde Bürokratie, die immer weiter in alle möglichen Lebensbereiche eingreift, bezeichnet Foucault als *Gouvernementalität*. Diese besteht in der

»aus den Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete(n) Gesamtheit, welche es erlauben, diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigste Wissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat.« (Foucault 2004: 162)

Nach den Religionskriegen entdeckt der werdende moderne Staat die Bevölkerung als Gegenstand der Politik, die es zu hegen und pflegen gilt. Das heißt: Sie muss generiert und gelenkt werden – und zwar durch Organisation der Verwaltung, der Polizei, der Justiz und der Medizin. Obendrein müssen dazu die Volkswirtschaft organisiert werden, der Verkehr ermöglicht, Städte gebaut, die Landwirtschaft entwickelt und Handwerksbetriebe aufgebaut werden.

Damit wird die Sicherheit zu einer staatlichen Aufgabe, was zuvor den Menschen weitgehend selbst überlassen war, die sich bestenfalls auf Nachbarschaftshilfe stützen konnten. Hobbes hat das bereits erkannt. Für Foucault entwickelt sich dabei ein Sicherheitsdispositiv, zu dem diverse staatliche Tätigkeiten genauso gehören wie die materiellen Mittel, derer sich der Staat dazu bedient. Dabei verlängert der werdende moderne Staat ein religiöses Prinzip der Menschenlenkung, nämlich das Pastorat, das das Christentum entwickelt, nach dem das Verhältnis von Priester und Gläubigen dem des Schafhirten zu seiner Herde entspricht. Das heißt, dass die Menschen gerade nicht mündig sind. So schreibt Foucault (2004: 336): Der Souverän

»sieht sich von diesem Moment an mit neuen Aufgaben belastet, betraut, konfrontiert, und diese neuen Aufgaben sind gerade diejenigen der Seelenleitung. Es gab also keinen Übergang vom religiösen Pastorat zu anderen Formen der Verhaltensführung, der Leitung, der Führung. Es gab in Wirklichkeit eine Intensivierung, eine Übersetzung, eine allgemeine Ausweitung dieser Frage und dieser Techniken der Verhaltensführung. Mit dem 16. Jahrhundert treten wir in das Zeitalter der Verhaltensführungen, in das Zeitalter der Führungen (...) in das Zeitalter der Regierungen ein.«

In der Tat: Trotz diverser Bemühungen um Mündigkeit und demokratische Partizipation nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich das Betreuungsverhältnis des Staates gegenüber seiner Bevölkerung intensiviert. Das betrifft natürlich die polizeiliche Ordnung, vor allem aber die sozialstaatliche Lenkung, besonders durch das Gesundheitswesen. Selbstredend gilt das auch für das Bildungswesen, die Wirtschaftspolitik, die Umweltpolitik, die Kontrollen der Landwirtschaft und der Ernährungsindustrie, praktisch alle Aktivitäten des modernen Staates.

Souveränität und nackter Körper

Giorgio Agamben hält Foucaults Betonung des Pastorats für unzulänglich. Um den historischen Background des modernen Staates auszuleuchten, vermisst er bei Foucaults Liberalismusanalyse das Konzept der göttlichen Vorsehung, mit dem sich sowohl die Trinitätslehre als auch die liberale Vorstellung Adam Smiths von der unsichtbaren Hand erläutern lässt. So schreibt Agamben (2010: 138): »Um so merkwürdiger ist es, dass in der Vorlesung von 1977–1978 (Geschichte der Gouvernamentalität I) jeglicher Hinweis auf den Begriff der Vorsehung fehlt.« Agamben führt vor, dass diese liberale Vorstellung, dass das private Laster zur öffentlichen Tugend avanciert, die christliche Vorstellung fortschreibt, dass Gott hintergründig die Welt lenken würde. Das ist der Sinn der Trinitätslehre, die den Einwand zu widerlegen sucht, dass Gott eine derart chaotische Welt offenbar doch nicht lenkt, während die frühen Christen eine solche Lenkung behaupten. Bei Paulus treten göttliche Souveränität und Herrlichkeit einerseits und andererseits die Regierungstätigkeit des vom Gottessohn gelenkten Heiligen Geistes mit seinen Engeln auseinander. Gottvater setzt die Rahmenbedingungen, die *Beamten des Himmels* setzen sie hintergründig um. Die Vorstellung einer unsichtbaren

lenkenden Hand durchzieht das christliche Denken und wird auch noch von Martin Luther aufgegriffen.

Das scheint Carl Schmitts berühmter These recht zu geben: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.« (Schmitt 1979: 43) Doch Agamben widerlegt diese These, besonders eindrucksvoll in *Herrschaft und Herrlichkeit*. Nicht nur die liberale ökonomische Vorstellung einer unsichtbaren Hand, sondern auch das Modell der Monarchie sind religiös vermittelt. Vielmehr hat die Monarchie mit der Trinität einen gemeinsamen philosophischen Ursprung in der Oikos-Lehre des Aristoteles, der Lehre der Hauswirtschaft, die von einem Hausherrn ausgeht, der die Regeln erlässt, umgesetzt von einem Verwalter oder der Gattin mithilfe des Gesindes.

Nachdem im 3. Jahrhundert die Demokratien niedergingen und an deren Stelle Monarchien traten, werden diese gemäß der Oikos-Lehre verstanden. Nicht nur die Monarchie, sondern auch die Christen greifen auf die Oikos-Lehre zurück. Daher sind die Christen für Agamben (2010: 61) die ersten ökonomischen Menschen:

»Die Aristotelische Gleichsetzung von Monarchie und Ökonomie, die auch in der Stoa weit verbreitet war, gehört gewiss zu den Gründen, die die Kirchenväter bewusst oder weniger bewusst dazu bewogen haben, das trinitarische Paradigma nicht in politischen, sondern in ökonomischen Termini zu formulieren.«

Wenn bei Foucault die staatliche Lenkung der Menschen einen pastoralen Charakter hat, sieht Agamben einen ökonomischen. Arbeit hatte in der Antike weder einen ethischen noch einen politischen Wert. Wie in der Antike, vor allem aber im Feudalismus sind jene Menschen aus der Politik ausgeschlossen, die arbeitend nur das nackte Leben reproduzieren. Man könnte meinen, dass sich das im 18. Jahrhundert ändert, als das nackte Leben in die Politik aufgenommen wird und mit Rechten versehen. Auf diese kann man sich gegenüber übergriffigen Staaten berufen, auch wenn sie ob der Ausrufung von Ausnahmezuständen letztlich doch zumindest rechtlich wirkungslos bleiben.

Das sieht Agamben ganz anders, wenn er bereits 1995 in *Homo sacer* schreibt:

»Die Erklärung der Menschenrechte stellt die originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Lebens in die juridisch-politische Ordnung

des Nationalstaates dar. Jenes natürliche nackte Leben, das im Ancien Régime politisch belanglos war und als kreatürliches Leben Gott gehörte und das in der antiken Welt (wenigstens dem Anschein nach) als *zoé* klar vom politischen Leben (*bíos*) abgegrenzt war, wird nun erstrangig in der Struktur des Staates und bildet sogar das irdische Fundament der staatlichen Legitimität der Souveränität.« (Agamben 2015: 136)

Die ersten Erklärungen der *Virginia Bill of Rights* und der französischen Nationalversammlung 1789 sollten Menschen vor der übergriffigen Macht des Staates schützen, in dem ihre Würde und ihre körperliche Unversehrtheit betont wurden.

Doch just Letztere bezieht nicht nur das nackte Leben in einen rechtlichen Zusammenhang ein. Vielmehr dient dieser Lebensschutz den Staaten dazu, individuelle Grundrechte bei Bedarf aufzuheben – und zwar unter Berufung auf den Schutz des nackten Lebens. Nun kann man zwar ein Menschenrecht auf Gesundheit einführen, was unter soziale Grundrechte fallen würde, die ja auch fleißig von Sozialstaatlern gefordert werden, aber mit den ursprünglichen individuellen Schutzrechten vor dem Staat nichts zu tun haben. Vielmehr sollen diese sozialen Grundrechte gerade vom Staat gewährleistet werden, der sich dadurch legitimiert sieht, mit dem Ausnahmezustand zu regieren und die Grundrechte just zum Schutz des nackten Lebens aufzuheben. Agamben bemerkt, dass seit dem Ersten Weltkrieg die Regierungskunst auch in westlichen Demokratien zunehmend mit Maßnahmen des Ausnahmezustands regiert. Freilich versucht man das zu kaschieren. Agamben (2004: 22):

»aber entsprechend der gegenwärtigen Tendenz in allen westlichen Demokratien wird die Erklärung des Ausnahmezustands zunehmend ersetzt durch eine beispiellose Ausweitung des Sicherheitsparadigmas als normaler Technik des Regierens.«

Im Dienst der Sicherheit gerade des nackten Lebens ist jede Einschränkung von Rechten erlaubt. Agamben widerspricht zwar Carl Schmitt, der den Ausnahmezustand an den Rechtszustand rückkoppeln will. Das ist für Agamben ein Fehlschluss. Der Ausnahmezustand hebt den Rechtszustand auf. Das kann diesen nicht schützen. Aber wenn für Schmitt der Souverän über den Ausnahmezustand entscheidet, in dem der Mensch auf das nackte Leben reduziert wird, weil er keine Rechte mehr hat, dann gehören Souveränität und nacktes Leben zusammen. Wenn der Ausnahmezustand seit dem Ersten

Weltkrieg zu einem gängigen Mittel der Regierungskunst geworden ist, dann hat die Souveränität gegen Foucaults These von der Gouvernamentalität an Macht gewonnen und gerade nicht an Bedeutung verloren, im Gegenteil. Aber sowohl Foucault als auch Agamben übergehen die mit beiden verbundene machiavellistische Politik der Furchterregung mit ihrem christlich apokalyptischen Migrationshintergrund.

Dabei hat Foucault die Rolle, die die Medizin in der Gouvernamentalität spielt, früher als Agamben erkannt, eine Rolle, die sich problemlos auf die Politik eines medizinisch begründeten Souveräns im Ausnahmezustand übertragen lässt, sodass sich in dieser Hinsicht Foucault und Agamben dort begegnen, wo Medizin und nacktes Leben zusammengehören. In *Geburt der Klinik* beschreibt Foucault 1963 die Funktion und die Macht der Medizin in der modernen Gesellschaft. Als Gegenstand des medizinischen Blicks reduziert sich der Mensch auf das nackte Leben. Dabei drängt sich die Medizin dem Menschen als die Rationalität der Gesellschaft auf. Wer die ärztlichen Forderungen nicht erfüllt, präsentiert sich mit Rousseaus *Amour propre* als egoistisches Individuum, anstatt sich durch den natürlichen *Amour de soi* mit dem Gemeinwohl bzw. der Solidargemeinschaft gemeinzumachen. Foucault (2005: 52):

»Die Medizin darf nicht mehr bloß die Gesamtheit der therapeutischen Techniken und des dazu erforderlichen Wissens sein; sie wird auch eine Erkenntnis des *gesunden Menschen* einschließen, d. h. sowohl eine Erfahrung des *nichtkranken Menschen* wie eine Definition des *Modellmenschen*. In der Lebensführung der Menschen beansprucht sie eine normative Rolle, die sie nicht bloß zur Erteilung von Ratschlägen für ein vernünftiges Leben befugt, sondern sie zur Lehrmeisterin für die physischen und moralischen Beziehungen zwischen dem Individuum und seiner Gesellschaft macht. Sie situiert sich in der für den modernen Menschen maßgeblichen Randzone, in welcher ein bestimmtes organisches, leises, leidenschaftsloses und muskulöses Glück ganz eng mit der Ordnung einer Nation, mit der Stärke ihrer Armeen, mit der Fruchtbarkeit eines Volkes und mit dem langsamen Gang seiner Arbeit verbunden ist.«

Die Gouvernamentalität betreibt keine Politik, sondern Biopolitik und befördert dadurch eine Medizinisierung der modernen Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund erscheint der Mensch als jenes Mängelwesen Arnold Gehlens, das Institutionen und Technologien braucht, um vom Lebensdruck entlastet zu werden. So stellt Gehlen (1957: 1) fest, dass

»die Technik seit ihren Anfängen triebhafte, unbewusste, vitale Bestimmungsgründe hat: Die konstitutionell menschlichen Merkmale des Handlungskreises und des Entlastungsprinzips stehen als Determinanten hinter der gesamten technischen Entwicklung.«

Das scheint umso mehr für die Medizin zu gelten, lassen sich viele Menschen doch begeistert verarztet, weil sie sich gegenüber Krankheit hilflos fühlen – was ihnen die Medizin medial gestützt eingibt –, sodass sie nach Entlastung suchen müssen. Daher wird die medizinische Bevormundung auch von vielen Menschen gewünscht.

Vielleicht war die Medizin um die Mitte des Jahrhunderts noch gar nicht so bedrängend bzw. wurde ihre soziale Macht von vielen nicht gespürt. Vielleicht war ihre Worst-Case-Pädagogik nicht so alternativlos, weil sowohl ihre Hilfen wie ihre Prognosen nicht so weit reichten wie heute, sodass sich das Einflößen von Angst in Grenzen hielt. Aber was in den Foucault'schen medizingenealogischen Schriften wie bei Agamben weitgehend fehlt, das ist die apokalyptische Pädagogik der Furchterzeugung, obwohl diese in der Medizin spätestens heute eine wesentliche Heimstatt hat, bei der es zwar nicht um den Untergang der Welt, aber um das Ende des Individuums geht. Man könnte fast den Eindruck gewinnen, als würde man von Strauss über Gehlen zu Foucault und Agamben den Kern des Machiavellismus geflissentlich übersehen, weil man diesen für die Politik als unvermeidlich ansieht. Foucault und Agamben hätten ihn trotzdem bemerken dürfen. Jedenfalls begegnete die Medizin dem Menschen bis ins letzte Drittel des 20. Jahrhunderts als eine staatliche Autorität, der man wie dem Militär in der militarisierten Gesellschaft des 19. Jahrhunderts selbstredend zu gehorchen und sich im Krieg zu opfern hat. Vielleicht war die Furchterzeugung daher noch nicht so notwendig wie seit etwa 50 Jahren, als viele Menschen den Anspruch auf Mündigkeit, Emanzipation und politische Partizipation erhoben. Daher musste sich die Medizin einerseits patientenfreundlich aufführen, weil sie dadurch die Menschen leichter dazu brachte, sich das gefallen zu lassen, was die Medizin für richtig hält. Andererseits bedurfte sie dazu umso stärker der Furchterzeugung durch das Worst-Case-Szenario.

So hat Foucault mit dem Pastorat das Modell dieser scheinbar freundlichen Medizin beschrieben. Wie der Schäfer sich um jedes einzelne Schaf der Herde kümmert, der Pastor um jeden einzelnen Gläubigen, so bemüht sich der Arzt um jeden einzelnen Menschen, wiewohl der Trend der Massenmedizin dem widerspricht und zu Klagen führt, dass der Besucher vom Arzt nicht genügend Aufmerksamkeit erfährt. Aber just wenn die Autorität des Arztes

keinen militärischen Charakter mehr hat, der Hilfesuchende nicht gehorchen muss, dann muss man ihn erschrecken, um ihn dazu zu bewegen, die medizinischen Vorgaben zu erfüllen. In gewisser Hinsicht ist die apokalyptische Pädagogik ein Kind von Mündigkeit, Emanzipation und Demokratie.

Die Macht der Staatsmaschine

Der elitäre Anspruch, die Menschen zu lenken, ist keine neue Attitüde und keine, die sich auf die Demokratie beschränken würde. Außer dem Anarchismus gibt es keine politische Konzeption, die sich nicht auf Eliten stützen würde. Platon (1958: 459 c, 181), an dem sich Strauss orientiert: »Es scheint, dass unsere Herrscher allerlei Täuschungen und Betrug werden anwenden müssen zum Nutzen der Beherrschten.« Natürlich handelt es sich bei diesen Herrschern um Philosophen, die lange ausgebildet wurden. Aber wem dienen der Philosoph und dessen Weisheit? Einem erfundenen bzw. konstruierten Allgemeinwohl, wie es die *Politeia* präsentiert, das von sich behauptet, es wäre das Gute für alle. Wer dem widerspricht, ist entweder egoistisch, verbrecherisch, politisch übergriffig oder verrückt. Machiavelli rät dem Fürsten dasselbe wie Platon und kaschiert nicht mal die Grausamkeit. Aber ob Demokratie oder Monarchie: Beide erzeugen durch ihre Institutionen und durch die Lenkung der Menschen ein ›Gehäuse der Hörigkeit‹, das der sozialistisch orientierte Ökonom Johann Karl Rodbertus im 19. Jahrhundert bereits im pharaonischen Ägypten bemerkte und auf das sich Max Weber in seiner frühen Schrift über die *Agrarverhältnisse im Altertum* 1897 bezieht, wenn er schreibt:

»Mit zunehmender Rationalisierung der staatlichen Bedarfsdeckung kann daraus der ›autoritäre *Leiturgiestaat*‹ werden, der planmäßig die Deckung der Staatsbedürfnisse durch ein kunstvolles System von öffentlichen Lasten erstrebt und die ›Untertanen‹ als reine Objekte behandelt.« (Breuer 2022: 47)

Wie vor allem das Gesundheitswesen sowie die zunehmende Juridifizierung des Alltagslebens unterstreichen, lenkt der moderne Staat – ob besonders sozial ausgerichtet und ob mehr oder weniger demokratisch – die Bevölkerung mittels pastoraler und machiavellistischer Methoden, die durch apokalyptische Topoi pädagogisch intensiviert werden. Politik und Massenmedien spielen dabei zusammen, sodass sich die furchterzeugende Berichterstattung

in eine politische Lenkung der Bevölkerung transformiert. Die Macht des modernen Staates über seine Bevölkerung wurde seit dem 19. Jahrhundert kaum thematisiert oder dem Totalitarismus zugeschrieben. Webers (1979: 188) berühmtes Wort vom »stahlharten Gehäuse« bezieht sich auch nicht auf den Staat, sondern auf die Wirtschaftsordnung, als hätte er selbst seine frühen Einsichten ad acta gelegt. Ansonsten wird die Übermacht des Staates höchstens aus neoliberaler Perspektive thematisiert und damit eine Deregulierung der Wirtschaft gefordert.

Die Linke wie die Ökologen hoffen, mit dem Staat ihre Ziele durchzusetzen. Dazu muss der Staat mächtig sein. Daraus entsteht die weit verbreitete Kritik, der Staat wäre gegenüber der kapitalistischen Wirtschaft zu schwach, um soziale oder ökologische Interessen durchzusetzen. Vor dem Hintergrund des neoliberalen Abbaus des Sozialstaates spricht Colin Crouch (2008: 29) von *Postdemokratie*:

»Je mehr sich der Staat aus der Fürsorge für das Leben der normalen Menschen zurückzieht und zulässt, dass diese in politische Apathie versinken, desto leichter können Wirtschaftsverbände ihn – mehr oder minder unbemerkt – zu einem Selbstbedienungsladen machen.«

Dass dadurch die Spielräume und Rechte der Menschen abgebaut werden könnten und der sozial versorgte Bürger dafür sozialpflichtversichert leben muss, wie es der Sozialstaat fordert, wird geflissentlich übergangen. Der populäre Verweis auf die Macht des Kapitalismus lenkt von der Übermacht des Staates ab, die anscheinend gar nicht groß genug sein kann. So betont auch Wolfgang Streeck (2017: 256) die Wirtschaft als Gefahr für die Demokratie: »Mit der neoliberalen Revolution und dem mit ihr verbunden Übergang zur ›Postdemokratie‹ kam dann aber eine neue Art von politischem Betrug in die Welt, die Expertenlüge.« 2017 konnte er nicht ahnen, dass sich der Sozialstaat während der Coronapolitik unter Berufung auf Experten durchsetzen wird und dabei in eine Expertokratie ausläuft.

Wahrscheinlich als eine der ersten linken Theoretiker haben Gilles Deleuze und Félix Guattari (1979: 302) im *Anti-Ödipus* die gefährliche Macht des Staates erkannt: »Der Staat, seine Polizei und seine Armee bilden ein gigantisches Anti-Produktionsunternehmen, doch innerhalb der Produktion selbst und sie bedingend.« Für Deleuze und Guattari schafft der Staat die Bedingungen, damit sich die Ökonomie entfalten kann, die im Kapitalismus seine Macht beeinträchtigt. Trotzdem ist der Staat wie im Ancien Régime in die Wirtschaft involviert, an der er sich als produktiver Akteur beteiligt,

nicht nur als unproduktiver, der den Mehrwert abschöpft. In den *Tausend Plateaus* verschärfen Deleuze und Guattari (1992: 502) den Primat des Staates als Staatsmaschine gegenüber dem sozialen und ökonomischen Sektor. Der Staat wird von Eliten getragen, die in die Gesellschaft und in die Wirtschaft integriert sind:

»Die großen Körperschaften eines Staates sind differenzierte und hierarchisch gegliederte Organismen, die einerseits über das Monopol an einer Macht oder Funktion verfügen, andererseits ihre Repräsentanten vor Ort haben. Sie haben eine besondere Beziehung zu Familien, weil sie das Familienmodell und das Staatsmodell an beiden Enden miteinander verbinden und selber wie ›Großfamilien‹ von Funktionären, Angestellten, Verwaltern oder Pächtern leben.«

Dann hat die Staatsmaschine die Aufgabe, die Bevölkerung wie der antike Leiturgiestaat zu kontrollieren, zu versorgen und auszubeuten – und gefügig zu machen. Dann hat die marxistische Unterscheidung zwischen Staat und Bürgertum ein adäquates Staatsverständnis verhindert. Pierre Bourdieu (2014: 600) ist der Auffassung, dass die Französische Revolution nicht von der Bourgeoisie durchgeführt wurde, sondern dass der Robenadel die staatliche Gewalt gänzlich usurpierte, die er eigentlich schon kontrollierte, aber noch mit dem König teilen musste:

»All die Debatten über die Französische Revolution als bürgerliche Revolution sind falsche Debatten. Ich denke, dass die Probleme, die Marx zum Staat, zur Französischen Revolution, zur Revolution von 1848 gestellt hat, katastrophale Folgen hatten, weil sie sich allen aufgezwungen haben, die in allen Ländern über den Staat nachdachten.«

Die Macht des Staates gegenüber Wirtschaft und Gesellschaft bzw. eines kleinen elitären Teils derselben als Träger des Staates (man denke an die Elite-Universität ENA) hat sich im 21. Jahrhundert massiv verstärkt – beginnend mit dem Krieg gegen den Terror, der Weltfinanzkrise, der Eurokrise, der Coronapolitik, dem Kriegs- und Klimadiskurs, wenn die Staaten grenzenlos Schulden aufnehmen und kaum jemand dagegen protestiert, weil man ihnen droht, im anderen Fall käme es zu einer sozialen und politischen Katastrophe.

Medizinische Moralisierung statt kapitalistischem Hedonismus

Politisch, sozial und medial sind in die Diskurse ethische Elemente eingewandert – vermittelt durch apokalyptische Topoi, die in den Medien ungeheure Popularität genießen. Sie können sich dabei pädagogisch präsentieren, also pastoral – Foucault behält gegenüber Agamben doch recht –, was sich in Zeitschriften und im öffentlich-rechtlichen Rundfunk verbreitet hat, wenn ein Musiksender wie *Bayern 3* jungen Leuten ständig Moral predigt. Das hätten sich die Rolling Stones so nicht vorgestellt, aber diese hört man dort zu ihrem Glück selten und, nebenbei, sind die Herrschaften auch älter geworden. Der Rock'n'Roll verkörperte noch in den 1970er Jahren den Hedonismus einer jungen Generation, die nicht mehr der Gesellschaft dienen wollte, was nichts daran änderte, dass diese Musik von AFN auch zu Kriegszwecken eingesetzt wurde.

Diesen Hedonismus empfahl Foucault (1989: 113) der Moderne als Lebenskunst, indem er sich auf eine antike Ethik beruft, wenn er schreibt:

»Was in den Augen der Griechen die ethische Negativität schlechthin darstellt, ist nicht, dass man beide Geschlechter liebt; auch nicht, dass man sein eigenes Geschlecht dem andern vorzieht; sondern dass man gegenüber den Lüsten passiv bleibt.«

Freilich soll man die Lüste beherrschen, nicht deren Sklave werden. Nur dann kann man die Lüste im eigenen Sinne ausleben und zum Beispiel verhindern, dass man durch Kinder in die Ehe und die Generationenfolge eingespannt wird. Henry Miller (1970: 248):

»Obwohl ich nur wenig gelesen hatte, hatte ich doch die Beobachtung gemacht, dass die Menschen, die am meisten im Leben standen, die das Leben formten, die das Leben selbst waren, wenig aßen, wenig schliefen, wenig oder nichts besaßen. Sie fühlten keine illusionäre Verpflichtung, für den Fortbestand ihrer Angehörigen und Anverwandten oder die Erhaltung des Staates zu sorgen.«

Gegen solchen Hedonismus entwickelt John Rawls 1971 das liberale Konzept einer »wohlgeordneten Gesellschaft«, in der die Kinder schon an die Rente denken. Vor allem aber Christen, Traditionalisten, Sozialisten, von Faschisten ganz zu schweigen, sie alle bekämpfen diesen Hedonismus heute als Konsumismus im Kapitalismus, der sich den hehren Zwecken der christlichen Ethik,

der Nation oder dem Sozialstaat nicht unterordnet. Dazu erfindet man heute eine romantische Liebe, die mit der Romantik nichts zu tun hat, weil sich die Liebe erst im Jenseits realisiert. Denn romantisch soll man heute seinen Gefühlen freien Lauf insoweit lassen, dass unkontrolliert Kinder in die Welt gesetzt werden, was man nicht – als Frau seiner Lüste – kontrolliert verhindern soll.

Diesen antiken Hedonismus hat das Christentum seit seinen Anfängen bekämpft und besiegt. Die Sexualität wurde zur Sünde erklärt und in die Ehe eingesperrt. Um das durchzusetzen, erklärten die Kirchenväter die Menschen für unmündig, damit sie sich von den Priestern lenken lassen. Foucault (2019: 71):

»Als frühreife und unfolgsame Kinder haben sie sich der Vernunft entzogen, die der *Paidagogos* nun gerade einer Menschheit beibringen muss, die nur erneuert werden kann, wenn sie sich als ›Kind‹ versteht.«

Genauso soll man sich ökologisch belehren lassen.

Das Christentum stützt sich seit seinen Anfängen auf eine Pädagogik, zu der die Apokalyptik eine Art Brandbeschleuniger darstellt. Was heute in den Medien, in der Politik wie in den Wissenschaften an Alarmismus stattfindet, verlängert diese christliche Tradition und wird dadurch metaphysisch und trotz aller Beschwörungen ihrer Wissenschaftlichkeit unglaubwürdig. Wenn Medien und Wissenschaften glauben, ihre Aufgabe sei, den Menschen vorzuschreiben, wie sie zu leben haben, stellen sie nichts anderes dar als eine Verlängerung religiöser Pädagogik. Wissenschaft ist eine Religion, und die Medien sind ihre Missionare.

Der Katholizismus leitet die christliche Ethik aus einer Weltanschauung ab. Vor der verführerischen Welt musste man sich hüten. Der Protestantismus verschärft das, indem die Welt als solche entwertet wird, die man in jeder Hinsicht beherrschen muss, weil sie ansonsten immer noch verführerisch sein könnte. Das aber muss umso mehr vermieden werden, wenn man Sünden durch keinerlei Buße wie im Katholizismus mehr gutmachen kann. Also gilt es für den Protestanten, Sünden strukturell zu meiden, was eine intensive ethische Disziplinierung erfordert. Weber (1979: 323) schreibt:

»Die Welt ist dennoch, als Schöpfung Gottes, dessen Macht sich in ihr trotz ihrer Kreatürlichkeit auswirkt, das einzige Material, an welcher das eigene religiöse Charisma durch rationales ethisches Handeln sich bewähren muss, um des eigenen Gnadenstandes gewiss zu werden und zu bleiben.«

Diese protestantische Ethik hat nach Weber die Entstehung des Kapitalismus befördert und die Natur entwertet. Aber mit der von ihr beförderten perfekten Selbstbeherrschung lässt sie sich für beliebige Zwecke einsetzen, auch für die modernen ethischen Vorgaben, seien sie medizinisch, militärisch oder ökologisch.

Die protestantische Ethik in der Form, in der sie Kant formalisierte, erfüllt die universellen Ansprüche von Medizin und Wissenschaften und unterfüttert wunderbar eine soziale Ethik der umfassenden Solidargemeinschaft, weil sie keine inhaltlichen normativen Ansprüche stellt. Abweichende individuelle Rechte, die nicht in den Verfahren der Institutionen verankert sind – gleiche medizinische Leistungen, die man aber auch über sich ergehen lassen muss –, lassen sich derart höchstens oberflächlich legitimieren. Man denke an die Impfpflicht. Dann begrenzt die Ethik ob ihres Universalismus nicht die Macht des Staates über das Individuum. Vielmehr kann man mit ihr jederzeit die Ausweitung der Staatstätigkeit legitimieren und den Individuen entsprechende Maßnahmen angedeihen lassen.

Das spiegelt sich in gesundheitspolitischen Ansprüchen. So fordert Ellis Huber (2000: 285) eine umfassende Solidargemeinschaft:

»Ein erneuertes Gesundheitswesen wird zum Hoffnungsträger für die Gesellschaft zwischen globalen Kapitalmärkten und individualisierter Auslieferung an Not und Krankheit; zum Motor also für eine neue Solidarität und neue Gemeinschaftlichkeit.«

Am Gesundheitswesen soll die Welt genesen: Diese Solidarität ist primär Verpflichtung und bietet keine Spielräume außerhalb des Gesundheitswesens bzw. stellt einen Zwang dar, dieser Gemeinschaft anzugehören ähnlich einer verpflichtenden Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft.

Christian Thielscher (2022: 265) bringt das auf einen verschärften Begriff, der individuelle Rechte jenseits medizinischer Bestimmungen nur als Ausnahmefall kennt:

»Koppelt man Menschsein an die Genetik, dann ist das Leben wichtiger als Selbstbestimmung. Wenn es unterschiedliche Grade von Menschsein gibt, nicht unbedingt. [...] So [...] ist es auch bei Schwangerschaften (häufig) möglich, unerwünschte Abtreibungen zu vermeiden – etwa durch einen bewussteren Umgang mit Sexualität und Verhütungsmethoden.«

Im letzteren Fall werden die individuellen Rechte nach Maßgabe entsprechender Eliten ausgebremst bzw. die Sexualität durch das entsprechende enthaltssame Verhalten oder pharmazeutische Mittel gelenkt.

Im ersteren Fall, wenn man seine Identität durch seinen genetischen Code erhält, dann ist man im Sinn von Agamben definitiv auf das nackte Leben reduziert. Die Medizin darf mit dem Individuum machen, was sie will, so lange sie sein Leben erhält. Wie dieses Leben aussieht, spielt dabei keine Rolle, individuelle Rechte sind damit aufgehoben. Der Mensch ist nur noch *zoé* und vom *bíos* ausgeschlossen. Entweder gibt es gar keine Politik mehr, weil diese durch eine Expertenherrschaft ersetzt wird, bei der Demokratie nur stören würde. Oder die Politik hat sich durch Experten im platonischen Sinn realisiert, in die sich die Bevölkerung auch nicht einmischen darf, die keine Parrhesia hat, also kein Recht, politisch die Stimme zu erheben, das heißt: politischen Rechte und keine Teilhabe, befindet sie sich unter Bedingungen des Ausnahmezustands auf das nackte Leben reduziert.

McCarthyisierung von Medien und Wissenschaften

Dergleichen lassen sich nur verängstigte Menschen gefallen, die allemal Angst um ihr nacktes Leben haben, sei es als Angst vor dem Tod oder dem Weltuntergang. Medizinische wie politische Pädagogik – die Ökonomie operiert mit der Angst vor dem Arbeitsplatzverlust – wird dabei medial massiv unterstützt. Das Thema Gesundheit ist nicht erst durch die Coronapolitik überall in den Medien präsent. Die Medizin präsentiert ständig Risiken, die die Medien begierig weiterverbreiten, was für beide Kunden bringt, die sich von Worst-Case-Szenarien haben erschrecken lassen und die man prophylaktisch zu immer weiteren Untersuchungen drängt. Immerhin wird das auch innerhalb der Medizin manchmal skeptisch beäugt.

Aber während der Coronapolitik durfte niemand den medizinisch-politischen Verlautbarungen widersprechen, wollte er sich nicht als ein Leugner qualifizieren lassen, der durch dieses Wort mit dem Auschwitz-Leugner gleichgestellt wurde. Wer heute den offiziellen Verlautbarungen der Klimawissenschaftler nicht huldigt, gilt auch als Leugner. Solche Ausdrücke wie der von den »Corona-Schutzmaßnahmen« werden in den Medien ständig wiederholt, was Züge einer Indoktrination entfaltet und wie in totalitären Staaten Kritiker zu Staatsfeinden macht. Wer dagegen die Stimme erhebt, zweifelte obendrein an der Wahrheit, werden diese Ausdrücke doch immer mit dem Hinweis ihrer wissenschaftlichen Begründung versehen, sodass

das Bündnis von Politik und Medien durch die Wissenschaften erweitert wird. Das präsentiert sich dann als ein wissenschaftlicher, medialer und politischer Komplex, der den Kern einer Expertenherrschaft darstellt. Auch das Wort vom Experten hat in den Medien eine inflationäre Verbreitung gefunden.

Dass Wissenschaften grundsätzlich eine relative Erkenntnis zustande bringen, die sich häufig nach einiger Zeit als falsch herausstellt oder durch andere Interpretationen relativiert wird, das wird in einer Welt wissenschaftlicher Experten fleißig verdrängt. Kritiker werden aus dem Diskurs ausgeschlossen. Diese Sachlage erinnert an die McCarthy-Ära in den USA, die etwa 1946 begann und bis 1955 andauerte und in der es für viele existenzgefährdend war, den Kommunistenjägern zu widersprechen. Im März 1953 wird Hannah Arendt vom renommierten Politikwissenschaftler Carl Joachim Friedrich zu einer Tagung nach Boston eingeladen, auf der der außenpolitische Vordenker der US-Regierung, George Kennan, der zuvor die Eindämmungspolitik gegenüber der Sowjetunion erfunden hatte, wie Arendt davor warnt, dass man nicht dieselben Methoden anwenden dürfe wie die totalitären Staaten.

Als sich 2021 einige Schauspieler in einem Sketch über die Coronapolitik lustig machten, wurde ihnen gedroht, sie dürften im öffentlich-rechtlichen Rundfunk nicht mehr auftreten. Auf diesen politisch-medialen McCarthyismus trifft in den Wissenschaften zu, was man in den *Tausend Plateaus* lesen und auf die Medien übertragen kann:

»Die Wissenschaft als solche ist wie alles andere, sie birgt ebenso viel Wahnsinn in sich, der ihr eigen ist, wie Ordnungen und Neuordnungen, und derselbe Wissenschaftler kann an beiden Aspekten beteiligt sein, mit seinem eigenen Wahnsinn, seiner eigenen Polizei, (. . .) – all das als Gelehrter.« (Deleuze und Guattari 1992: 198)

Heidegger (1984: 4) hat das 40 Jahre früher auf den schlichten Satz gebracht: »Die Wissenschaft denkt nicht.« Jacques Rancière kritisiert 1995 die wissenschaftliche Begründung von Politik und ihre Vermittlung durch die Medien als Realisierung des platonischen Modells der Herrschaft weiser Eliten. Diese dürfen sich auch der Lüge bedienen, um die Bevölkerung zu lenken: die Lüge als Medium!

So manche Vertreter linker Politik propagieren eine solche Herrschaft als Realisierung sozialer Gleichheit, weil mittels Expertenwissen jeder richtig behandelt wird. Rancière (2002: 115) widerspricht dem:

»Die Verbindung des Wissenschaftlichen und des Medialen ist also nicht der Beginn der Herrschaft der gleichheitlichen Kontingenz. Sie ist sogar genau das Gegenteil davon. Sie ist das Gefangensein der Gleichheit zwischen Beliebigen in einer Reihe von Gleichwertigkeiten und Kreisläufen, die die radikalste Form des Vergessens darstellt.«

Mit der Expertenherrschaft – ob der der Wissenschaften oder der Medien – wird nicht endlich die soziale Gleichheit hergestellt, sondern Platons Schichtenmodell auf Dauer geschaltet, weil diese Herrschaft als Gleichheit ausgegeben wird. Die Ungleichheit zwischen Experten und Bevölkerung wird als richtig und vernünftig ausgegeben, als Realisierung der Gleichheit.

Das ändert sich auch nicht dadurch, dass sich die Politik an Umfragen orientiert, die angeblich die Meinung der Bevölkerung vermitteln. Erstens prägen die Meinungsforscher durch ihre Methoden (durch die gestellten Fragen) die Antworten vor, sodass sie die Meinungen überhaupt erst generieren. Zweitens bleibt diese Meinung die einer Bevölkerung, die selbst nicht die Stimme erheben kann, die aus dem Diskurs ausgeschlossen ist und durch die Meinungsbefragung nicht eingeschlossen wird. Stattdessen verdeckt die Meinungsbefragung nur, dass die Bevölkerung durch die Expertenherrschaft keine Stimme, keine Sprache hat.

Diese Stimme übernehmen Wissenschaften und Medien. Rancière (2002: 115):

»Die ›Meinungsforschung‹ ist tatsächlich nicht nur die Wissenschaft, die die Meinung zum Gegenstand nimmt. Sie ist die Wissenschaft, die sich unmittelbar als Meinung verwirklicht, die Wissenschaft, die nur in diesem Vorgang der Spiegelung Sinn hat, wo eine Meinung sich im Spiegel sieht, den ihr die Wissenschaft als ihre Identität vorhält.«

Die Bevölkerung kann nicht sprechen. Und wenn sie sich einen Sprecher wählt, hat sie auf ihre eigene Sprache schon verzichtet. Die Meinungsforschung tritt selbst an die Stelle der Bevölkerung.

Es hat sich wenig geändert seit dem Aufstand der Plebejer auf dem Aventin 494 v. Chr. Rancière (2002: 35):

»Die Position der unbeugsamen Patrizier ist einfach: Es gibt keinen Ort, um mit den Plebejern zu diskutieren, aus dem einfachen Grund, weil diese nicht sprechen. Und sie sprechen nicht, weil sie Wesen ohne Namen sind, ohne *Logos*, das heißt ohne symbolische Einschreibung

im Gemeinwesen. Sie leben ein rein individuelles Leben, das nichts überträgt außer das Leben selbst, reduziert auf seine Reproduktionsfähigkeit. Derjenige, der ohne Namen ist, *kann* nicht sprechen.«

Die Plebejer konnten kaum lesen und schreiben. Da die Jahre nach den Konsuln benannt wurden, wollten sich die großen Adelsfamilien wie die Julier durch einen Konsul in die Geschichte Roms einschreiben.

Derart präsentiert sich wieder der Unterschied zwischen *zoé* und *bíos*, spätestens wenn die Demokratie nicht durch den Kapitalismus – wie Crouch und Streeck glauben –, sondern durch die platonische Expertenherrschaft postdemokratische Züge angenommen hat. Heute kann die Bevölkerung nicht sprechen, weil sie nicht über das Expertenwissen verfügt, weil sie nicht zur ent-sprechenden Elite gehört, weil ihre Stimmen nicht vernommen werden, höchstens von der Kunst. Das hebt die Bevölkerung aus dem Status nackter Körper nicht heraus, sondern belässt sie dort, indem wissenschaftliche Experten wissen, was für die Bevölkerung gut ist, und mit anderen politischen Experten darüber zu einem Konsens gelangen, der dann von den medialen Experten verbreitet wird. Fast ein Jahrzehnt vor Crouch hat Rancière den Begriff Postdemokratie in die politische Philosophie eingeführt, nämlich 1995. Freilich bezeichnet er damit die Konsensdemokratie der *Theorie des kommunikativen Handelns* von Jürgen Habermas. Denn solche Konsensdemokratie verschleierte als herrschaftsfreier Diskurs, dass die Bevölkerung aus dem Konsens ausgeschlossen wird, handelt es sich dabei doch schließlich um ein Ideal, das sich kaum umsetzen lässt. Rancière (2002: 112): »Als Herrschaft der *Meinung* hat die Postdemokratie zur Aufgabe, die verstörte und verstörende Erscheinung des Volks (. . .) zum Verschwinden zu bringen.«

Die Medialisierung der Politik versteht Jean Baudrillard dagegen als eine Art Abschied von der Metaphysik, weil dadurch die Illusion einer vermeintlich harten Realität verloren geht, in der sich Politik angeblich realisiert, sei es als Ausnahmezustand oder als demokratischer Staat. Die medial aufbereitete Politik – und das lässt sich auf die Wissenschaften übertragen – realisiert Politik nur noch als Simulation, in der ihre Realität liegt. Baudrillard (2006: 73): »Demnach lässt sich sagen, dass es keine Politik mit Ausnahme einer virtuellen mehr gibt (und keine Politik des Virtuellen).« Information ist Simulation und Glauben daran, was realistischer ist, weil es virtuell ist. Gegenüber einer religiös orientierten Politik hat sich damit wenig geändert: Es geht heute nur darum, das medial Simulierte wie das Religiöse zu glauben. Moderne Politik beruft sich auf die wissenschaftliche Wahrheit. Das Christentum berief sich bei seinen Anfängen anders als die antiken Kulte auch auf die Wahrheit.

Freilich gibt es zwischen Baudrillards Simulation und der christlichen eine Differenz, wenn Baudrillard (1992: 128) schreibt: »Etwas von dieser radikalen Metaphysik des Scheins, von dieser Herausforderung mittels Simulation ist noch in der Kosmetikkunst unserer Zeit und im modernen Schmink- und Modeapparat enthalten.« Just solchen äußeren Schein haben die Kirchenväter massiv bekämpft: Die Schönheit hat teuflischen Charakter, weil sie zur Sünde verführt. Seither wird die simulierte Schönheit von allen Anti-Hedonisten vehement bekämpft, nicht nur von religiösen – und zwar zumeist recht erfolgreich, freilich mit gewissen epochalen Unterbrechungen.

Solche positiven Effekte sieht Rancière (2002: 115) weder hinsichtlich der Schönheit noch hinsichtlich der Politik:

»Die Herrschaft der ›Simulation‹ ist also nicht der Ruin der platonischen Metaphysik [...] Sie ist die paradoxe Verwirklichung ihres Programms: einer von der Wissenschaft beherrschten Gemeinschaft, die jeden an seinen Platz stellt mit der Meinung, die zu diesem Platz passt.«

Platons politische Ordnung elitärer Herrschaft ist demnach eine große Simulation, die sich heute auf Massenmedien und Wissenschaften stützt. Wenn sich diese Simulation dabei intensiv pastoraler und apokalyptischer Rhetorik bedient und die Bevölkerung nicht darüber lacht, dann wird Philipp Blom (2011: 20) recht behalten:

»Unsere theologisch konditionierten Hirne denken lieber in Bildern wie Erlösung und Verdammnis und damit auch Belohnung und Strafe, als mit der Erwartung einer Zukunft voller Zufälle und Zwänge, unvorhersehbar, sinnlos, ohne Ziel.«

Denn diese letztere

»Möglichkeit, die Menschheit könnte sich auch noch einige weitere Jahrtausende irgendwie durchmogeln (die bei weitem wahrscheinlichste); sie könnte einige Katastrophen vermeiden und andere erleiden, am Ende aber weder dem Himmel noch der Hölle wesentlich näher sein als heute, entspricht unseren kulturellen Instinkten deutlich weniger«.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2004): Ausnahmezustand. Homo sacer II.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2010): Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II.2). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2015): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baudrillard, Jean (1992): Von der Verführung. München: Matthes & Seitz.
- Baudrillard, Jean (2006): Die Intelligenz des Bösen. Wien: Passagen Forum.
- Blom, Philipp (2011): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung. München: Carl Hanser.
- Bourdieu, Pierre (2014): Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989–1992. Berlin: Suhrkamp.
- Breuer, Stefan (2022): Max Weber in seiner Zeit. Politik, Ökonomie und Religion 1890–1920. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Crouch, Colin (2008): Postdemokratie. Berlin: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1979): Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1992): Kapitalismus und Schizophrenie: Tausend Plateaus. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1989): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004): Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005): Die Geburt der Klinik – Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2019): Die Geständnisse des Fleisches – Sexualität und Wahrheit 4. Berlin: Suhrkamp.
- Fried, Johannes (2016): Dies Irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs. München: C. H. Beck.
- Ganz, David; Ganz, Ulrike (2016): Visionen der Endzeit. Die Apokalypse in der mittelalterlichen Buchkunst. Darmstadt: Philip von Zabern 2016.
- Gehlen, Arnold (1957): Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg: Rowohlt.
- Hegel, Gottfried Wilhelm (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Heidegger, Martin (1984): Was heißt Denken? Tübingen: Max Niemeyer.
- Hobbes, Thomas (1984): Leviathan. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Huber, Ellis (2000): Heilkunst in der postindustriellen Gesellschaft. In: Möller, Peter-Alexander (Hrsg.): Verantwortung und Ökonomie in der Heilkunde. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 273–293.
- Jonas, Hans (1984): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Machiavelli, Niccolò (1980): Der Fürst. Wiesbaden: VMA-Verlag.
- Miller, Henry (1970): Sexus. Reinbek: Rowohlt.
- Platon (1958): Politeia. Hamburg: Rowohlt.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (2008): Geschichte der politischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reinhardt, Volker (2018): Leonardo da Vinci – Das Auge der Welt. Eine Biographie. München: C. H. Beck.
- Schmitt, Carl (1979): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot.
- Scholem, Gershom (2019): Poetica. Berlin: Suhrkamp.
- Smil, Vaclav (2023): Wie die Welt wirklich funktioniert. Die fossilen Grundlagen unserer Zivilisation und die Zukunft der Menschheit. München: C. H. Beck.
- Strauss, Leo (1977): Naturrecht und Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Strauss, Leo (1984): Thoughts on Machiavelli. Chicago: University of Chicago Press.
- Streeck, Wolfgang (2017): Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus. In: Geiselberger, Heinrich (Hrsg.): Die große Regression. Berlin: Suhrkamp, S. 253–274.
- Thielscher, Christian (2022): Wirtschaft und Gerechtigkeit. Wiesbaden: Springer VS.
- Weber, Max (1979): Die protestantische Ethik I. Gütersloh: Siebenstern.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (2024): Die Wiederkehr der Apokalypse. Religiöse Elemente im Katastrophen-Diskurs. In: Mediensystem und öffentliche Sphäre in der Krise, herausgegeben von Hannah Broecker und Dennis Kaltwasser, S. 171-200. Neu-Isenburg: Westend. https://doi.org/10.53291/9783949925214_8