

Nummer 2

Mai 2021

1. Jahr

DIE SICHEL

POLITIK & POLEMIK

INHALT

Paradox der Emanzipation / Bann durch Pandemie / Avantgarde der
Angst / Augenseen und Rosenlippen / Digitaler Faschismus /
Über den Aberglauben

BEITRÄGE

Albena Azmanova / Ronald Pohl / Norbert Bolz / Peter Strasser /
Maik Fielitz & Holger Marcks / Plutarch

Redaktion: Walter Famler

NACHDRUCK ERLAUBT

Preis dieser Nummer 50 Cent = 700 Groschen

ERSCHEINT IN ZWANGLOSER FOLGE

ALTE SCHMIEDE WIEN

1. Schönlaterngasse 9 Tel. 512 83 29

Edition Konturen Wien

ALBENA AZMANOVA

KAPITALISMUS AN DER KIPPE

Radikaler Wandel ohne Krise.

JOSEF MITTERER

DIE FAKE NEWS-DEBATTE

Gehen wir einer gefälschten Welt entgegen?

SUSANNE SCHOLL

SCHÄM DICH, EUROPA!

Warum wir nicht mit einer Lüge leben sollten.

Matthes & Seitz Berlin

NORBERT BOLZ

DIE AVANTGARDE DER ANGST

Wie die Furcht vor dem Herrn durch die Furcht vor dem Menschen ersetzt wurde.

Dudenverlag Berlin

MAIK FIELITZ & HOLGER MARCKS

DIGITALER FASCHISMUS

Die sozialen Medien als Motor des
Rechtsextremismus.

VORWORT

Klicken, Greifen und Begreifen

Was man nicht angreifen kann, ist schwer zu begreifen. Wer der Disziplinargesellschaft entronnen ist, will auch digitaler Kontrolle sich nicht beugen. Dem ohne Taschenrechner Sozialisierten bleibt jedwedes Tool suspekt.

Der Redakteur der *Sichel* erinnert sich, dass er 1968 in den großen Pausen unter Aufsicht autoritärer Gymnasiallehrer in einem oberösterreichischen Schulhof noch im Kreis marschieren musste. Im säkularisierten Klostergemäuer entstand jedoch, oszillierend zwischen Zuchthausatmosphäre und humanistisch-naturwissenschaftlichem Bildungsgut, innert kurzer Periode eine Brutstätte juveniler Putschgelüste, infolge derer verstaubte Klassiker forsch durch zeitkritisches Schriftgut ersetzt wurden. Die sture Überzeugung, dass kein Text im Netz die Durchschlagskraft eines Druckwerkes erreichen wird, stammt aus dieser Zeit. Der aktuelle Abdruck eines Textes von Plutarch kann den damals begangenen Frevel an den lateinisch-griechischen Klassikern nicht kompensieren.

Jeder Klick ist ein Ziegelstein für unser virtuelles Gefängnis. Die Pandemie zwingt auch die Alte Schmiede verstärkt ins Digitale. Den Substanzverlust, den Streamings von Lesungen und Konzerten bedeuten, beschreibt Ronald Pohl in diesem Heft. Wie die Digitalisierung die Rechte vorantreibt ist im Beitrag von Maik Fielitz und Holger Marcks zu lesen und Albena Azmanova meint, dass die Linke es verabsäumt, geeignete Makroalternativen im Gesellschaftlichen vorzugeben. Norbert Bolz stellt Prepper und Grüne als Antipoden in Bezug auf Weltuntergangsszenarien dar, Peter Strasser zeigt mit heiterer Ironie, wie politische Korrektheit ein akademisches Seminar nicht unbedingt befeuert.

Mit all dem beliefern wir Sie in analoger Form, während unsere Veranstaltungen weiterhin nur digital zugänglich bleiben. Unsere neugestaltete Homepage *alte-schmiede.at* bietet einen Überblick über Aktuelles und Gewesenes, eine Auswahl von Aufzeichnungen aus Literatur- und Musikprogramm sowie alle 25 Folgen unserer Gesprächsreihe Nachtschicht. Analog oder digital: Bleiben Sie uns gewogen!

Walter Famler

VORABDRUCK

Das Paradox der Emanzipation

Von Albena Azmanova

Bei der Linken ist es Mode geworden, von geteilter sozialer Verantwortung zu sprechen (eine Idee, die um die Jahrhundertwende aufkam) sowie an den Staat zu appellieren, Macht und Ressourcen direkt an das Volk abzugeben. Die Linke versäumt es nicht nur, eine Opposition aufzubauen und eine Makroalternative vorzuschlagen, sondern sie verschärft das Problem mit Positionen, die merkwürdigerweise einen neoliberalen Diskurs des Antistaatismus widerspiegeln und damit die politischen Eliten und die öffentliche Hand weiter von der Verpflichtung entbinden, im öffentlichen Interesse zu regieren. Im aktuellen Kontext sind Appelle für »mehr Demokratie« Teil des Problems geworden, auch wenn sie als radikale Lösungen präsentiert werden.

Und wie steht es mit dem Aufschwung des Populismus, mit seinen Rufen gegen die Globalisierung? Ist dies nicht, wie viele argumentieren, ein Zeichen dafür, dass der Neoliberalismus endgültig in der Krise ist? Mit Ausnahme der wenigen Fälle von »linkem Populismus«, wie er im Aufstieg der Syriza-Partei in Griechenland und von Podemos in Spanien sowie in der Unterstützung des Präsidentschaftskandidaten Bernie Sanders in den USA zum Ausdruck kommt, hat der Aufstieg des Populismus bestenfalls dazu beigetragen, dass der Neoliberalismus zum Prekaritätskapitalismus verkommt. Die Anti-Establishment-Mobilisierungen zielen auf die globale Marktintegration und die damit einhergehende kosmopolitische Kultur, nicht auf die neoliberale innenpolitische Formel der Deregulierung und Liberalisierung der Produkt- und Arbeitsmärkte. Gefordert wird die Abschottung gegen Einwanderer und Importe, nicht das Ende des von sozialer Verantwortung befreiten Kapitalismus.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es selbst auf dem Tiefpunkt der Wirtschaftskrise in den fortgeschrittenen liberalen Demokratien keine Legitimationskrise gegeben hat, weil der Legitimationsdeal zwischen Bürgern und öffentlicher Autorität Fragen der sozialen Sicherheit mittlerweile ausklammert. Gleichzeitig hat sich die größere Legitimationsmatrix

(in Bezug auf die Verteilung von Lebenschancen) verändert: Fragen der sozialen Gerechtigkeit wurden im Sinne des Schutzes kultureller Lebensstile innerhalb nationaler Grenzen neu definiert. Die öffentliche Hand kann sozialen Schaden verursachen, ohne dafür Verantwortung zu übernehmen, weil eben jene Öffentlichkeiten, die unter den Auswirkungen der Wirtschaftspolitik leiden, sie von der Verantwortung für die sozialen Folgen dieser Politik freigesprochen haben. Dieser Mangel an Verantwortung kann nicht ohne Weiteres mit den Instrumenten der repräsentativen, partizipatorischen oder deliberativen Demokratie behoben werden, und noch weniger mit denen des fragmentierten Widerstands, der Devolution und der poststrukturalistischen Ontologien der sozialen Ermächtigung.

Verantwortlich für die Durchsetzung einer »sozial unverantwortlichen Herrschaft« ist nicht ausschließlich die Allianz der Mitte-Links- und Mitte-Rechts-Parteielite und der Wählerschaft, die sie in öffentliche Ämter bringt. Die radikale Linke und die extreme Rechte haben ihren Teil dazu beigetragen, den Raum der politischen Auseinandersetzung zu verkleinern.

Rufe gegen Ungleichheit (von links) und für den Schutz der Gesellschaften vor Einwanderern (von rechts) haben eine bestimmte Logik gemeinsam: Sie tragen dazu bei, die sozialen Übel zu politisieren, die der global integrierte Kapitalismus bei der Verteilung von Zugehörigkeit in einer bestimmten sozialen Ordnung verursacht. Dadurch verhindern sie, dass die soziale Ordnung infrage gestellt wird, innerhalb derer Gleichheit und Inklusion angestrebt werden. Wenn soziales Übel in Begriffen von Inklusion und Gleichheit thematisiert wird, stellt es Instanzen einer systemischen Ungerechtigkeit als relationale Ungerechtigkeit dar. Mit anderen Worten: Probleme des vom soziopolitischen System erzeugten Wohlstandsmodells erscheinen als Probleme der eigenen Verortung oder der eigenen Inklusion innerhalb des Systems. Dies führt dazu, Abhilfe eher in Form von Umverteilung oder Inklusion/Exklusion zu suchen als in einer radikalen Änderung der Spielregeln. Das beunruhigendste Beispiel für die trügerische Politisierung bestehender sozialer Missstände ist der Rückgriff auf Fremdenfeindlichkeit, bei dem politische Akteure die am leichtesten verfügbare Sprache der politischen Mobilisierung – die des Hasses – einsetzen, um aus sozialer Unzufriedenheit Gewinn zu ziehen.

Nur der Umweltprotest zielt tatsächlich auf die allgemeine Logik der Kapitalakkumulation ab (die Art und Weise, wie Waren produziert, verteilt

und konsumiert werden). Die meisten anderen Formen des sozialen Protests und der intellektuellen Kritik richten sich kurzfristig gegen Fälle von Ungerechtigkeit, die in der asymmetrischen Verteilung von wirtschaftlicher, politischer oder symbolischer Macht zwischen den Akteuren wurzeln und Ungleichheit und Ausgrenzung hervorrufen. Die logische Lösung wäre, Machtverhältnisse durch Umverteilung und Inklusion auszugleichen – anstatt die eigentliche Logik der sozialen Reproduktion zu verändern.

Weiterhin herrscht Unfähigkeit, die politische Ökonomie des Kapitalismus und den demokratischen Rahmen der Politik in anderen Begriffen als Verteilung und Inklusion zu hinterfragen. Dies veranschaulichen die Occupy-Bewegung wie auch die heute als radikal geltenden Forderungen nach Gerechtigkeit wie »Wir sind die 99 Prozent« und »Besteuert die Reichen«. Während die Wut auf die ungleiche Verteilung der Vorteile in unserer Gesellschaft zu Recht und mit Nachdruck mobilisiert wird, werden die Mechanismen nicht hinterfragt, die diese Vorteile hervorbringen – und die gesamte Lebensweise bleibt durchtränkt von Ungerechtigkeit für alle.

Auch wenn die Beseitigung von Machtungleichheiten innerhalb eines Systems sozialer Beziehungen an sich wertvoll ist, wurde durch solche Bemühungen die Aufmerksamkeit von Formen der Herrschaft abgelenkt, die in der operativen Logik des sozialen Systems verwurzelt sind, jenseits einer Beschäftigung mit Gleichheit und Inklusion innerhalb dieses Systems. Dies ist kein bedauerliches Versehen, das sich leicht beheben lässt, sondern wird von einer zwingenden Logik angetrieben: Das Beharren auf Inklusion und Gleichheit innerhalb eines bestimmten Modells des Wohlbefindens gibt diesem Modell Gültigkeit und Kraft.

Wir sind gezwungen, die Welt wertzuschätzen, in der wir Inklusion und Gleichheit anstreben; und je härter der Kampf um Zugang und Status innerhalb dieser Welt ist, desto mehr wird sie aufgewertet. Dies ist das »Paradox der Emanzipation«: Indem sie in diese Falle tappen, befestigen sozialer Protest und intellektuelle Kritik ungewollt die Legitimität des Kapitalismus, ohne die soziale Krise zu lösen. Wir bleiben in dem entzündlichen Zustand gefangen, den ich »Krise der Krise« genannt habe.

In dieser Metamorphose des Legitimationsverhältnisses der heutigen kapitalistischen Demokratien ist der Schlüssel zu den beiden Paradoxien der fehlenden Krise des Kapitalismus zu finden. Der Kapitalismus entgeht einer Legitimationskrise, obwohl er die Grundregel seiner Legitimationsmatrix, gesellschaftliche Chancen und Risiken zu korrelieren, verletzt hat.

Denn das Legitimationsabkommen hat sich – nicht trotz, sondern auch wegen sozialer Proteste – allmählich insofern verändert, als es ein robustes soziales Sicherheitsnetz ausschließt. Auch wenn soziale Sicherheit nach wie vor wünschenswert ist, gehört sie nicht mehr zu den »politischen Leistungen«, die von der öffentlichen Hand zu erbringen sind.

Indem die Kämpfe gegen die Ungerechtigkeit die Wurzeln der Krise (also eine politische Ökonomie, die massive Prekarität produziert) als Ungleichheit und Bedrohung durch Immigration politisieren, kann das System nicht nur einer Legitimationskrise entkommen, sondern auch die emanzipatorischen Energien des Protests erfolgreich vereinnahmen und sich so selbst regenerieren. Der Aufschrei der jungen spanischen Indignados – »Wir sind nicht gegen das System, das System ist gegen uns« – war eben kein Aufruf zur Revolution.

Die liberale Demokratie ist vielleicht ebenso sehr Teil des Problems wie Teil der Lösung. In dem Maße, in dem demokratische Politik ein institutionell vermittelter Ausdruck weitgehend gemeinsamer Präferenzen ist, findet sie auf dem Terrain einer bestehenden Beziehung zwischen öffentlicher Autorität und Bürgern statt – einem Legitimationsabkommen. Was nicht Teil dieses Deals ist, kann nicht politisiert und daher auch nicht infrage gestellt werden. Wenn soziale Ungerechtigkeit nicht dazugehört und entweder die Formulierung bestimmter an die politische Autorität gerichteter sozialer Missstände ausgeschlossen ist oder diese über die Fremdenfeindlichkeit in die falsche Richtung politisiert werden, können die üblichen Instrumente der demokratischen Politik vermutlich nicht viel nützen.

Die neuartige Allianz zwischen Kapital und Arbeit zugunsten der neoliberalen Globalisierung nimmt der Wahldemokratie die Möglichkeit, das schwierige Problem zu lösen. Dies ist keine Frage des »falschen Bewusstseins«. Bemerkenswert am 20. Jahrhundert ist nicht so sehr der Anstieg des Realeinkommens der Arbeiterklasse, sondern die steigende Beteiligung der Arbeit am kapitalistischen System, wie Joseph Schumpeter 1943 festgestellt hat. Und Wolfgang Streeck konstatiert 2013: »Erwartungen, denen gegenüber das politisch-ökonomische System sich legitimieren muss, bestehen dabei nicht nur auf Seiten der Bevölkerung, sondern auch bei dem nun nicht mehr als Apparat, sondern als Akteur in Erscheinung tretenden Kapital.« Mit anderen Worten: Die Interessen des Kapitals samt seiner Hauptdynamik der kompetitiven Produktion von Profit haben einen legitimen Platz in einem demokratischen politischen System. Wir können

nicht den Kapitalismus für die Erosion der Demokratie verantwortlich machen und versuchen, diese Erosion mit mehr Demokratie rückgängig zu machen. Was wir brauchen, ist weniger Kapitalismus.

Darüber hinaus ist seit dem Aufkommen der »Shareholder-Demokratie« im späten 20. Jahrhundert ein großer Teil der Bevölkerung sowohl lohn- als auch profitabhängig, und sei es nur durch die Investition von Rentensparnissen in den Aktienmarkt. Bis vor Kurzem standen gewinn- und lohnabhängige Interessen einander gegenüber: Kapitalinteressen resultieren aus der Einkommensabhängigkeit von der Rendite des investierten Kapitals, und deshalb versuchten Kapitaleigentümer und -manager, die Rendite ihrer Investitionen zu maximieren, nicht zuletzt durch die Minimierung der Löhne. Auch wenn dies im Prinzip immer noch gilt, haben lohnabhängige Gruppen Interesse an der Stabilität und am Wachstum der Finanzmärkte entwickelt, entweder weil dies die Verfügbarkeit von Arbeitsplätzen und damit den Lebensunterhalt beeinflusst oder weil sie durch den Besitz von Aktien über ihre Pensionsfonds selbst in gewissem Maße gewinnabhängig geworden sind.

In dem Maße, in dem die Grenzen zwischen diesen Gruppen unscharf werden, wird das (unmittelbare) Wohlergehen aller von der wirtschaftlichen Gesundheit des Kapitalismus abhängig, selbst wenn dieser nicht mehr in der Lage ist, einen besseren Lebensstandard oder eine gerechte Verteilung der Lebenschancen zu gewährleisten, und die Umwelt hemmungslos zerstört. Wir sind jetzt alle Kapitalisten – und die Mechanismen der kollektiven Meinungs- und Willensbildung (Medien, Bildung, deliberative Foren) sowie die Logistik des Ausdrucks des Volkswillens (demokratische Wahlen) geben dieser unbequemen Wahrheit eine Stimme.

Wollen wir das gegenwärtige sozioökonomische System überwinden, können wir uns weder auf seine tödliche Krise noch auf eine Revolution durch das Volk verlassen. Es gibt keine verfügbare Utopie, die eine solche Anstrengung leiten könnte. Dennoch war die Gelegenheit, den Kapitalismus zu überwinden, noch nie so greifbar wie in unserer Zeit.

Aus: Albena Azmanova: *Kapitalismus an der Kippe. Radikaler Wandel ohne Krise*, Edition Konturen, Wien 2021.

DEBATTE

Bann durch Pandemie. Über den allmählichen Substanzverlust der viel zu schönen Künste

Von Ronald Pohl

Musikvirtuosen nehmen umständlich vor wackeligen Stativen Platz. Literaten lesen ungerührt aus tintenfeuchten Schriften. Theaterprimadonnen deklamieren aus der Tiefe künstlich-aseptischer Räume und rücken einem via Bildschirm doch bis auf Couchtisch-Entfernung nahe. Das Kameraauge bildet ein Nadelöhr: Durch seine Apparatur werden Proben der schönen Künste hindurchgezwängt. Sie sollen das Publikum trotz Lockdowns zeitnah mit Produkten des »schönen Scheins« (Friedrich Schiller) versorgen.

Doch mit zunehmender Fortdauer setzen die Einschränkungen, die die Corona-Pandemie gerade den schöpferischen Mitgliedern der Zivilgesellschaft auferlegt, auch den Künsten immer substanzvoller zu. Der Würgegriff durch obrigkeitliche Erlässe drückt den Kulturschaffenden sukzessive die Luft ab. Kein Ausweichmanöver, das den Künsten ein geduldetes Fortleben in ätherisch reinen Symbolbezirken ermöglichen würde.

Kunst wird verwässert

Wer jetzt als Künstler nicht klein beigeben möchte, muss sich als Streaming-Dienstleister verdingen. Corona bemächtigt sich immer unbarmherziger der Künste. Weil Menschen in den Kulturwerkstätten bis auf weiteres nicht zugelassen sind, werden ihnen die »Aufführungen« frei Haus, das heißt: gegen Entrichtung eines kulanten Entgelts, geliefert.

Doch die Aufrechterhaltung des bürgerlichen Ideals, wonach jeder, der brav arbeitet, auch das Anrecht auf eine angemessene kulturelle Grundversorgung besitzt, zeitigt verheerende Auswirkungen – auf die Kunstprodukte selbst. Mit der pandemieplanerischen Unterdrückung öffentlichen Lebens schrumpfen die Artefakte zusammen wie Butterflocken in der Pfanne. Sie sollen als bloße »Lebenszeichen« auf sich, auf die immer bedrückendere Not ihrer Produzenten aufmerksam machen. Da-

bei verkörpern sie den nebensächlichen Aspekt von Schlemmerei: den »Gruß aus der Küche«.

Anstatt ein Werk der Orchesterliteratur musizieren solche »Kunstverdünner« wider Willen das kleine, feine, virtuose Stück. Kunst in Zeiten der Ruhigstellung wimmelt vor Surrogaten. Statt des Werkes, das aus eigenem Recht heraus seine Kunstfertigkeit geltend macht, wird die Sitz-Kundschaft – seit vom »Laufen« nur noch zwischen Ausgleichssportlern die Rede ist – mit »Pocket-Symphonies«, Kurzprogrammen, Mikro-Dramen, Ein-Personen-Stücken abgefertigt. Es ist, mit einem Wort, Ersatzstoffzeit.

Der Konsum triumphiert

Kunst bleibt selbst dann, wenn sie die Lebenswelt voller Verachtung negiert, auf Aspekte der Wirklichkeit bezogen. Fällt der Alltag hingegen flach, tendiert auch ihr Gebrauchswert gegen Null. Seit die Politmanager über ihre Staatsvölker einen Lockdown nach dem anderen verhängen, fällt die Gleichförmigkeit des Alltags mit der Permanenz des Ausnahmezustands zusammen. Die beiden bilden gemeinsam ein annähernd ununterscheidbares Ganzes. Dementsprechend geht den Kunstproduzenten die Außenperspektive verloren. Die Alltagsunterbrechung eines Theaterbesuchs wird gegen einen zwiespältigen Vorzug eingetauscht: Burgschauspielern auf dem durchgesehenen Sofa bei der Arbeit zusehen zu können und dennoch Knuspergitter aus der Packung zu essen. Der Lockdown nivelliert die Künste, indem er ihre Produkte zusammenpresst. Damit wird der Laptop zum Einfallstor der ohnehin allgegenwärtigen Kulturindustrie: Die »Standardisierung« der Produkte entspricht den (vermeintlich) kurzen Aufmerksamkeitsspannen der Verbraucher.

Die Pandemie macht kleinlaut

Die angeordnete Häuslichkeit bringt gerade auch die Theaterkunst um ihr genuines Anliegen. Spielende und Zuschauer verbringen miteinander kostbare Lebenszeit, um gemeinsam dem Tod entgegenzugehen. Schon Bertolt Brecht wusste im Spaß zu sagen: Sein Episches Theater werde es nicht geben, solange im Bühnenbetrieb die Perversität vorherrsche, aus einem Luxus

einen Beruf zu machen und die Schauspielerei von »professionellen« Fachkräften ausüben zu lassen.

Überlässt man Kritik nicht allein dem Kabarett, so bleibt in Pandemiezeiten die anleitende Wirkung jener utopischen Vorstellung – dass Kunst für alle sei, gemacht von allen – doch außer Kraft gesetzt. Auch sonst weicht jeder Anflug von Kritik dem Gefühl vorausseilender Solidarität. Katastrophen und Pandemien reizen vielleicht zum Widerspruch gegen mickriges Regierungshandeln. Sie stoßen jedoch kein Zeitfenster auf, um Blicke auf eine erweiterte Wirklichkeit zu eröffnen.

Reklame ersetzt Schönheit

Den auf Streaming und Frei-Luft-Ständchen eingeeengten Künsten eignet etwas Uneigentliches. Ihre Kunstwerke ähneln Reklameartikeln ihrer selbst. Man ist versucht, an die »Dialektik der Aufklärung« zu erinnern: Wo in der Kulturindustrie der Gebrauchs- in den Tauschwert aufgelöst wird, bleibt der Gebrauch eines kulturindustriellen Produkts Verheißung – ohne Chance auf Einlösung.

Nichts wird mehr »um seiner selbst willen« konsumiert. Auf verblüffende Weise gilt das auch für die ersatzweise zirkulierenden Kunstprodukte der Corona-Zeit: Sie machen Reklame für sich selbst, indem sie an die prekäre Lage der Künstler erinnern.

Doch meinen sie in Wahrheit gar nicht sich selbst. Sie bilden lediglich die Platzhalter für die so viel schöneren Werke, die irgendwann einmal, nach der endgültigen Vernichtung des Virus, entstehen sollen. Kunst beansprucht alles. Sie will diejenige Ausnahme sein, deren Platz heute die Pandemie einnimmt.

Warten zermürbt

Die Entfärbung des Sozialen enthebt die Politiker immer häufiger der Pflicht, ihr Regierungshandeln vor der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Was dennoch nach außen dringt, festigt das Bild vom Gemeinwesen als verfaulendem, »ungejätetem« Garten.

Die Fabel ist bekannt: Hamlet, der Dänenprinz, steht im Bann eines Throns, von dessen Besteigung ihn Claudius, sein mörderischer Stiefvater, mit ebenso sanftem Nachdruck abhält. Hamlet kann, wie wir durch Shakespeare wissen, aufgrund obrigkeitlicher Fesselung seiner »Pflicht« als Rachemörder nicht zufriedenstellend nachkommen. Künstler, die von den Almosen staatlicher Ersatzleistung abhängig sind, müssen ihr wichtigstes Geschäft, die Dekonstruktion der Macht, auf einen späteren, ihnen wie uns vorerst unbekannt bleibenden Zeitpunkt verschieben. Das Überleben im Unruhestand, wissend, dass »das Pferd hungert«, »dieweil das Gras wächst« (»Hamlet«, 3. Akt), markiert das Bild einer falschen, bis in die katastrophischen Ursprünge hinein korrumpierten Muße.

Die Pandemie erzeugt Gespenster

Einer solchen Untätigkeit eignen verhuschte, »gespenstige« (Jacques Derrida) Züge. Ihr Träger gleicht, der Eprouvette des Epidemiologen entsprungen, einem unvollkommen ausgebildeten Euphorion. Dieser bleibt unsubstanziell, er ist »weniger als er selbst«. Er leibt und lebt als bloßer Schatten einer Vorlage, die unvollkommen geblieben ist. Er verkörpert das Schrumpfwesen infolge mangelhafter Dauer. Seine Geschäftsgrundlage bildet ein um alle wesentlichen Antriebe vermindertes, bloßes Fortexistieren, das heißt: fort von sich, von seinen voraussetzenden Zwecken.

Der pandemisch Untätige dünstet gewissermaßen auf der kleinstmöglichen Flamme, derjenigen der Sparsamkeit. Es handelt sich um diejenige des im alleinigen Privateigentum stehenden Küchenherds. Muße genießt das Stallvieh in der Pandemie, weil sie ihm verordnet worden ist: Sie wird ihm zu seinem »Besten« zugemutet. Deshalb vermag es sich von der Fron aufgezwungener, entfremdeter Tätigkeit gerade dann nicht freizusetzen, wenn es zum schieren Nichtstun verurteilt bleibt.

Der Fetischcharakter gilt auch für Surrogate

Die Schwundformen der ins sauerstoffarme Netz beförderten Kunst verhindern eben das: eine Praxis der Aneignung, die als produktiv, als fruchtbringend zu gelten hätte. Es wäre die Anerkennung einer schlichten

Notwendigkeit: derjenigen, dass die Verhältnisse, eben weil sie Teilhabe vortäuschen, einer Veränderung ums Ganze bedürften. Die Verteilung von »Corona-Werkproben« im Netz zerstört somit unweigerlich den Gehalt desjenigen Werks, von dessen vereitem Zustandekommen einen die Urheber bittstellig in Kenntnis setzen wollen. So ferne die Rezeption solcher Reklameartikel überhaupt kognitive Arbeit lohnt.

Was dem unter Bedingungen der Pandemie verabreichten Kunstwerk hingegen entlockt wird, gehört bereits der Sphäre des »Infotainments« an. Eine solche Form der Weitergabe geht, mit anderen Worten, immer auf Kosten der Wahrheit; sie zeitigt den Placebo-Effekt. In den schönen Künsten entspringt er derselben Gesinnung, die aus der planmäßigen Verknappung, der Verdünnung eingetropfter Mittel einen unfehlbaren Hinweis entnimmt: den auf ihre angeblich unwiderlegliche »Wirksamkeit«.

Das Internetportal imitiert somit den Messestand. Der auf der Couch sich Fläzende wird allenfalls darüber in Kenntnis gesetzt, worüber er sich zu anderer, besserer Gelegenheit grün und blau zu ärgern hätte: dass an den Ausstellungsstücken rein gar nichts dran ist. Außer das, was er, als Konsument, an ihren im »Shop« zu erwerbenden Pendants hätte. (Bloß der Online-Versand weist einen Ausweg. Doch mittlerweile gilt auch das nicht mehr.)

Die Stunde der Elendsdarsteller schlägt

Seitdem die Produktion kultureller Güter in die Gefilde »kognitiver Arbeit« abgesiedelt worden ist, kommt der Betrieb erst recht (wieder) zu sich. In der Corona-Pandemie schlägt die – um beliebig viele weitere Turmuhrschläge verlängerte – Stunde der Entrepreneur.

Kulturell sind Güter dann, wenn sie unaufhörlich valorisiert werden können. An Wert bleibt für ihre Konsumenten übrig, was einer sich auch dann noch leisten kann, wenn er den Einschränkungen des Lockdowns heroisch trotzt. Er bemüht, als der notorische Sesselkleber, den einschlägigen Lieferservice.

»Dingliche« Güter bemessen sich an der Wissensarbeit, die in ihre Herstellung eingeflossen, eingegangen ist. Der Mehrwert der Neuheit bezeichnet der Güter höchstes: das symbolische Surplus, wodurch ich, im Licht der Social Media, alle anderen aussteche. Das Problem stellt nicht

das Auskommen von Wissens- und Kulturarbeitern dar: Das bedingungslose Grundeinkommen wäre ein Schlüssel zur Festlegung dessen, worin Gemeinnutzen für alle bestehen könnte.

So lange das Virus den Kulturbetrieb in der Verdunkelung hält, treten andere umso heller ins Licht der Scheinwerfer hinaus: nicht etwa Künstlerinnen und Künstler selbst. Als pfiffige Darsteller der Ratlosigkeit produzieren sich, mehr oder minder glaubwürdig, die Direktoren und Museumsleiter; Führungskraftprotze, Herbergsväter und -mütter; die leitenden Diversitätsgewinnerinnen; und ihnen allen aufs Engste assoziiert: die Kulturpolitikerinnen. Je pathetischer, desto infantiler; umso besser. Haltungsnoten werden in dieser Schmierenkomödie nach Lust und nach Laune verteilt: Wer beklagt am tränenreichsten den Stillstand? Es handelt sich, auch hier, um ein Surrogat: um Ersatztheaterersatz. Auf die, die Krokodilstränen zerdrücken, fällt stechendes Licht.

Nur die im Dunklen sieht man nicht.

BUCH AKTUELL

Die Avantgarde der Angst

Von Norbert Bolz

Katastrophenfantasien leben natürlich nicht nur von der Kraft der Imagination, sondern sie können auch auf die Dokumentation einer Fülle realer Katastrophen zurückgreifen. Als vor 66 Millionen Jahren ein Asteroid von dreieinhalb Billionen Tonnen auf die Erde aufschlug, starben die Dinosaurier aus. Aber es war, darauf hat Stanislaw Lem immer wieder hingewiesen, eben auch die Geburt des Menschen aus einer globalen Katastrophe. Als der Vulkan Thera vor 3500 Jahren ausbrach, war der Untergang der minoischen Kultur besiegelt, und die mythische Erinnerung daran ist seit Platon mit dem Namen Atlantis verknüpft. Der Ausbruch des Vesuvus im Jahre 79 verschüttete Pompeji – diese größte Stadtruine der Welt ist bis heute das Faszinosum der Archäologen. So weit die berühmtesten Beispiele aus Urzeit und Antike.

In der Neuzeit ist vor allem an das große Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755 zu erinnern. Es hat nicht nur fast 100 000 Menschenleben ausgelöscht, sondern war auch eine metaphysische Erschütterung ersten Ranges. Die Theodizee-Problematik stellte sich in neuer Schärfe: Wie konnte Gott das zulassen? Jedenfalls war der Leibniz'sche Optimismus erledigt. Metaphysisch folgenreich war auch der Untergang der Titanic 1912, der den Glauben an den technischen Fortschritt tief erschütterte. Das war nicht nur eine menschliche Katastrophe, bei der über 1500 Passagiere den Tod fanden, sondern auch eine tiefe narzisstische Kränkung des neuzeitlichen Ingenieursgeistes, der gerade in dem kolossalen Dampfturbinenschiff das Meisterwerk einer gegen alle Natureinflüsse immunen Technik sah.

Zwischen den realen und den imaginierten Katastrophen stehen die poetischen Bewältigungsversuche. Berühmt wurde Voltaires »Poème sur le désastre de Lisbonne«. Wir können aber auch Hans Magnus Enzensbergers Epos *Der Untergang der Titanic* hinzunehmen. In beiden Fällen haben wir es mit dem schwierigen und leicht antiquiert wirkenden Genre des philosophischen Lehrgedichts zu tun. Für Voltaire ging es in erster Linie darum, dass die Realität der Katastrophe die philosophische Weisheit des Leibniz-Optimismus zuschanden macht. Die Naturkatastrophe von 1755 erscheint so zugleich als metaphysisches Erdbeben. In ähnlicher Weise zeigt Enzensbergers Text einen metaphysischen Schiffbruch, der sehr elegant in ein komödiantisches Versepos verpackt ist. Er offenbart die Sicherheitslücken der wissenschaftlich-technischen Welt, das Chaos bricht herein. Doch die Grenzen der Poesie scheinen da erreicht, wo wir es nicht mehr mit einer Naturkatastrophe, sondern mit einer Gesellschaftskatastrophe zu tun haben. Dafür steht im Denken von Theodor W. Adorno das Vernichtungslager Auschwitz. Er hat den absoluten Schrecken auf die Formel gebracht, nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben sei barbarisch. Ganze Germanistengenerationen haben sich in ihren Celan-Interpretationen an diesem Satz gemessen.

Von den bisher genannten Katastrophen gibt es naturgemäß nur Erzählungen und Berichte. Erst das Fernsehzeitalter machte uns zu Zuschauern der Untergänge. So bot Hiroshima am 6. August 1945 für den Philosophen Hans Blumenberg »die apokalyptische Uraufführung des Atomkrieges«. Am 28. Januar 1986 explodierte die Raumfähre Challenger, offenbar, weil Dichtungsringe marode waren. Sieben Astronauten starben. Am 26. April

desselben Jahres explodierte ein Reaktor des Kernkraftwerks Tschernobyl, wohl infolge der Simulation eines totalen Stromausfalls. Über die Zahl der Opfer gibt es extrem unterschiedliche Angaben.

Zu den realen Katastrophen der Moderne gehören die Katastrophentouristen, Schaulustige, die sich an den Orten des Schreckens an diesem ergötzen. Die Industrie, die davon lebt, bedient sich zur Legitimation ihres Geschäftsmodells der altgriechischen Formel *pathemata mathemata*: Lernen durch Leiden und Schmerz. Schlachtfeldtourismus ist alt und kann sicher weiter zurückverfolgt werden als bis zu dem von Karl Kraus in der Fackel vom November 1921 aufgespießten Werbeslogan »Schlachtfelder-Rundfahrten im Auto! Veranstaltet durch die Basler Nachrichten«. Diese Werbephase, die Fahrten nach Verdun anpreist, schien ihm »alle Schande dieses Zeitalters überflügelnd und besiegelnd«: Versprochen wird ein »unerhört großartiges Gesamtbild von Grauen und Schrecken«. Dem sprachmächtigen Karl Kraus verschlägt es hier fast die Sprache angesichts dieser skrupellosen Pioniere eines Dark Tourism, »die aus dem Tod einen Spott und aus der Katastrophe ein Geschäft machen«. Für den Katastrophenhunger kommen seither Kriegsschauplätze genauso infrage wie die Orte von Naturkatastrophen, Auschwitz genauso wie die Killing Fields. Und wenn man bedenkt, welcher bizarre Reiz für den westlichen Wohlstandsbürger schon in einer Sightseeing-Tour durch Favelas und Slums liegt, wie aufregend mag es da bloß sein, sich Aug in Aug mit der ultimativen Apokalypse der Erde zu befinden?

Blackout

Wenn man sich heute ein Bild von der modernen Gesellschaft und ihrer Dynamik machen will, wird man von den Soziologen nicht gut bedient. In den letzten Jahrzehnten hat es nur einer gewagt, eine umfassende Theorie der Gesellschaft zu entwerfen: Niklas Luhmann. Die Theorie – oder sollte man sagen: Metaphysik – des Systemfunktionalismus sieht den Menschen in einem radikal neuen, hoch artifiziellen Verhältnis zur Welt. Er findet seine Sicherheit nicht trotz, sondern gerade durch die universale Ersetzbarkeit alles Konkreten. Der moderne Mensch darf Sicherheit also nicht in den Fakten suchen, sondern in den Funktionen. Lebensführungssicherheit gibt es nur noch durch Systemvertrauen. Heutzutage heißt Sicher-

heit also nicht Verlässlichkeit des Seins, sondern Verfügbarkeit anderer Möglichkeiten. In dieser Positivierung der Ersetzbarkeit geht Luhmann so weit, dass er sogar für das Absolute einen Ersatz findet – nämlich das System. »Das begründende Absolute«, heißt es am Ende seines Frühwerks über Grundrechte als Institution, »findet sich in der Funktionsfähigkeit der Systeme.«

Das bedeutet aber eben auch umgekehrt, dass die fortgeschrittenste Theorie der modernen Gesellschaft zur Möglichkeit einer Katastrophe nichts zu sagen hat. Und genau an dieser Stelle stehen die Prepper. Sie signalisieren den Zusammenbruch des Systemvertrauens. Auch wenn sie eine ähnliche Katastrophenerwartung an den Tag legen wie die Aktivisten der Umweltbewegung, besteht darin ein Unterschied ums Ganze. Diese erwarten nämlich alles vom Staat, Prepper dagegen gar nichts. Die Ökologen wollen durch das Vorsichtsprinzip alle Katastrophen ausschließen, die Prepper setzen auf Spannkraft und bereiten sich darauf vor, sich an die Katastrophe anzupassen.

In einem *Spiegel*-Gespräch sowie in seinem Essay »What if We Stopped Pretending?« für die Zeitschrift *New Yorker* hat Jonathan Franzen einen Gedanken gegen den Strich des Zeitgeistes entwickelt, der sich mit der Subkultur der Prepper gut verträgt. Für Franzen ist der Kampf gegen den Klimawandel nämlich schon verloren, und es kann nur noch um Schadensbegrenzung gehen. »Warum geben wir das nicht zu und nehmen uns dann die Freiheit, darüber nachzudenken, wie wir unsere Ressourcen einsetzen wollen?« Genau diese Frage beantwortet jeder Prepper für sich selbst.

Der Historiker Arnold Toynbee vermutete, dass der Untergang der westlichen Zivilisation zu einem Erstarken des Christentums führen würde. Dass die Erfahrung einer säkularen Katastrophe genau diese Folge haben könnte, ist auch der Ausgangspunkt des Romans *Der zweite Schlaf* von Robert Harris. Er erzählt hier die Geschichte vom systemischen Zusammenbruch unserer Zivilisation. Die Handlung spielt 800 Jahre nach der Apokalypse. Unsere Gegenwart ist dann Antike. Immer wieder stößt man auf Smartphones als archäologische Reste der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Und das Logo von Apple, der angebissene Apfel – offenbar der verbotene des Paradieses – wird zum ultimativen Symbol moderner Hybris. Nach der Apokalypse hat die Welt in einem rigorosen Antiszientismus zurück zur christlichen Frömmigkeit gefunden. Es gibt aber noch ein paar Neugierige, die Spuren der Prepper und ihrer Arche

Noah finden. Und dabei zeigt sich, dass es damals – also heute! – Katastrophenszenarien gab: die Klimakatastrophe, der Atomkrieg, ein gigantischer Vulkanausbruch, ein verheerender Asteroideneinschlag, eine Pandemie, oder der Blackout der Stromversorgung bzw. des Internets.

Von diesen Katastrophenszenarien ist ein Blackout der Stromversorgung vielleicht das realistischste. Metropolen wie New York oder Berlin sind Prototypen einer vollends elektrifizierten Erde, der kosmischen Projektion aller technischindustriellen Fantasien. Diese Großstadtmonster setzen einen »protestantischen« Naturbegriff voraus, der für grünes Empfinden die Erde zum Schauplatz von Technik und Industrie erniedrigt. Man kann diesen großen Ekel vor der großen Stadt geradezu zum metaphysischen Prinzip erheben. Seit Nietzsches Zarathustra mit der Gebärde äußerster Verachtung an der Zivilisation vorüberging, inflationieren die Stadtfluchten, Waldgänge und Holzwege.

Ob Gotham New York oder Berlin Babylon – die moderne Metropolis erscheint den Hirten des Seins als Phantomwelt: gottverlassen und der Erde untreu. So heißt es schon bei Ludwig Klages über den Geist der Großstädte als Widersacher der Seele: Mit ihren Wolkenkratzern, Fabriken, Sprengstoffen und Giften, »weit umher abgenagten und ausgesogenen, dann zwecks Nutzung planimetrisierten Landschaften zerreißen sie das Lied der Erde mit einer heillosen Dissonanz, die das Melos überhaupt erschlägt (wie etwa jeden Naturlaut der Lärm der Autohupen)«.

Für den, der so empfindet, rückt die Zerstörung der Metropole ins Zentrum der Imagination. Und wenn schon nicht die Zerstörung, so doch wenigstens der große Blackout, wie etwa in New York am 13. und 14. Juli 1977. Gerade weil die Weltstadt in gleißendes Licht getaucht ist, gibt es für den empirischen Apokalyptiker keinen faszinierenderen Gedanken als den totalen Stromausfall. In Donald Barthelmes *City Life* heißt es dazu: »What a happy time that was, when all the electricity went away.«

Oswald Spengler prophezeite den Untergang der westlichen Kultur. Die Grünen prophezeien den Untergang der Natur durch die Praktiken der westlichen Kultur. Die Prepper prophezeien den Untergang der Zivilisation selbst. Alle asketischen Sekten prophezeien das Ende der Welt. Aber die Umweltbewussten wollen die Apokalypse verhindern, während die Prepper sie überleben wollen. Auf der Suche nach der primitiven Welt formulieren Grüne und Prepper ein neues asketisches Ideal. Während die Grünen auf Verzicht und das große Weniger setzen, reduzieren

die Prepper die Existenz auf das, was in einen gut gepackten Rucksack passt.

In der Dynamik der Askese hat Arnold Gehlen drei Stadien unterschieden: Askese als Stimulans, als Disziplin und als Opfer. Während der Opfercharakter bei den Grünen sehr deutlich wird, steht für die Prepper-Existenz die Stimulation durch eine selbstauferlegte Disziplin im Vordergrund. Indem sie sich durch Reduktion entlasten, erreichen sie intensivste Gefühle des Lebendigseins und der Selbstmacht.

Der Name Prepper geht auf das Pfadfindermotto »be prepared« zurück: Bereit sein ist alles. Sie sind zwar von Natur aus Einzelgänger, aber sie organisieren ihr asketisches Ideal ganz zeitgemäß und hochmodern in Internetforen wie dem *survivalblog.com*. Die Metonymie der Prepper-Existenz ist der Fluchtrucksack, der alles enthält, was zum Überleben nötig ist. Es geht um Autarkie und Energieautonomie. Natürlich denkt man da sofort an Henry David Thoreau. Er war Privatsekretär des Philosophen Ralph Waldo Emerson und hatte dessen Erlaubnis, auf seinem Grundstück eine einfache, kleine Holzhütte zu bauen, die zum Schauplatz eines zweijährigen Experiments wurde. Darüber berichtet Thoreau 1854 in seinem berühmt gewordenen Buch *Walden*. Das Experimentum crucis lautet: Unabhängigkeit und Freiheit durch Primitivität und Simplizität.

Eine radikalere Kritik von Fortschritt und Konsum ist kaum denkbar, und sie überbietet natürlich auch die Naturschwärmerei der deutschen Romantik. Thoreau setzt damit die Theorie seines Gönners Emerson in Lebenspraxis um, vor allem dessen These, dass das antike »Erkenne dich selbst!« heute so verstanden werden müsse: Erforsche die Natur! Das Ganze ist so unpolitisch wie möglich zu denken. Denn Emerson und Thoreau trauen es gerade dem Einzelnen zu, der zivilisatorischen Entfremdung zu widerstehen und sich jederzeit in die Muße-Bedingung des einfachen Lebens zu versetzen. Doch zur Zivilisationsflucht gerät das Thoreau'sche Experiment erst bei Figuren des späten 20. Jahrhunderts, wie etwa Christopher McCandless, der, aus einer reichen Familie stammend, auf alle materiellen Mittel verzichtet und buchstäblich in der Wildnis verschwindet. Sean Penn hat ihm mit *Into the wild* einen sympathischen Film gewidmet.

Thoreau hatte noch die Erfrischung der Seele durch den Waldgang im Sinn. Christopher McCandless schreitet fort zur Flucht aus einer als seelische Katastrophe erlebten Zivilisation. Bei den Preppern geht es dann ganz unmelancholisch um die Reduktion von moderner Lebenskomplexi-

tät auf die Erwartung des Weltendes. Das kann man natürlich verspotten. Doch wo verläuft die Grenze zwischen der von der Regierung empfohlenen Krisenvorsorge und dem martialischen Überlebenstraining? Auch die Regierung fürchtet nämlich einen großen Blackout, etwa durch einen Cyber- oder Terrorangriff. Der plötzliche Ausfall von Strom-, Wasser- und Lebensmittelversorgung würde zu Chaos und Plünderungen führen. Deshalb hat das Bundesamt für Bevölkerungsschutz und Katastrophenhilfe eine »Konzeption Zivile Verteidigung« vorgelegt und Initiativen immerhin zur Verbesserung der Notstromversorgung gestartet. Angesichts dessen kann man die Prepper schlecht als Spinner abtun.

Blackout heißt für die Prepper: Überleben nach dem Weltuntergang. Für den Prepper ist dabei jede Katastrophe gleichermaßen denkbar: Nuklearkatastrophe, Naturkatastrophe (heute natürlich vor allem die Klimakatastrophe), Pandemie, Meteoriteneinschlag, technischer Blackout (Stromausfall), großer Finanz-Crash, Bürgerkrieg durch Massenmigration. Insofern sind die Prepper realistischer als die Ökologen, weil sie nicht nur eine tödliche Gefahr sehen. Am Ende steht in jedem Fall Hobbes' Krieg aller gegen alle.

Den antiken Philosophen ging es in ihren politischen Reflexionen noch um das gute Leben und die gute Gesellschaft. Und Platon hat immer wieder betont, dass das gute Leben nicht auf Selbsterhaltung reduziert werden kann. Doch die Schrecken der Geschichte haben die Philosophen der Neuzeit umdenken lassen. Das gute Leben der antiken Philosophie ist spätestens nach dem konfessionellen Bürgerkrieg kein Thema mehr. Hobbes konzipiert einen Staat aus Not, der seinen Bürgern schlicht das nackte Leben garantiert. So tritt an die Stelle der politischen Transzendenz eines höchsten Guts die bloße Immanenz der Selbsterhaltung.

Auch wenn sie ihn so nicht kennen sollten: Thomas Hobbes ist der Philosoph der Prepper. Seine anthropologische Grundannahme ist einfach: Der Mensch ist exponiert und ungeschützt. Und der Mensch ist dem Menschen ein Wolf. Deshalb strebt er nicht mehr nach dem *summum bonum*, dem höchsten Gut, sondern fürchtet sich vor dem *summum malum*, dem größtmöglichen Übel. Man muss also dem Schlimmsten zuvorkommen. Das nennt man Prävention, und sie ist im Grunde nichts anderes als rationalisierte Aggression – gegen die Drohung der Unvorhersehbarkeit. Und auch das, was Nietzsche dann den »Willen zur Macht« nannte, besagt im Kern: Selbstbehauptung durch Prävention. Das würde aber zum perma-

nenten Krieg aller gegen alle führen. Und deshalb treten die Einzelnen ihre Gewalt an den Staat ab, der sie zu schützen verspricht.

Am Anfang des Staates und des modernen Lebens steht also das klare Bedingungsverhältnis »protection and obedience«. Der Staat verspricht Schutz und der Bürger Gehorsam. Wenn der Staat den Schutz des Bürgers aber nicht mehr gewährleisten kann, fordern die Bürger völlig legitimerweise ihr Naturrecht auf Selbstverteidigung zurück – womit die Gesellschaft in den wölfischen Naturzustand zurückfällt. Bei Hobbes ist der Naturzustand das Chaos der Gewalt, »the first Chaos of violence and civil war«. Daraus ergibt sich schlüssig, dass politische Souveränität als das Negativ der Katastrophe konzipiert werden muss. Der Ausnahmezustand ist der Ausbruch von Chaos, und es ist eben die Hauptaufgabe des Staates, dies auszuschließen. Leistet er das nicht mehr, dann hat der Staat jeden Anspruch auf Gehorsam verspielt.

Genau das reklamieren die Prepper als ihre Legitimation. Sie unterstellen, dass der Staat nicht in der Lage sein wird, sie im Fall einer Katastrophe zu schützen. Und deshalb gilt es, bereit zu sein, so wachsam zu sein, wie es die Calvinisten von den Auserwählten gesagt haben. Die Katastrophenblinden dagegen sind für die Prepper dann die Verdammten, gegen die man sich schützen muss; in Hollywood-Filmen werden sie gerne in der Gestalt von Zombies gezeigt. In einem Film aus dem Jahr 2007, *I Am Legend*, spielt Will Smith einen der letzten Menschen auf der Erde, der einsam durch ein von Pflanzen überwuchertes, von wilden Tieren durchzogenes Manhattan streift und Vorräte sammelt. Eine Pandemie hat fast die gesamte Menschheit ausgelöscht, nur wenige sind gegen das Virus immun und verschanzen sich in abgelegenen Lagern. Sie sind gleichsam die Prepper, die sich gegen die Infizierten, aber Untoten, eben die Zombies, verteidigen.

Freud hat immer wieder die These vertreten, Träume seien Wunsch-erfüllungen. Und das gilt auch für die kollektiven Träume des Kinos. Der Wunsch nach einer Katastrophe, die uns in primitivste Lebensverhältnisse zurückkatapultiert, zielt eigentlich darauf, ohne Schuld zu leben. Konkret bedeutet das: Entlastung von jeder gesellschaftlichen Verantwortung. Wenn der Prepper sich freiwillig zurück in den Naturzustand begibt, dann glaubt er, außerhalb von Geschichte, Politik und Wirtschaft zu stehen. Seine Überlegenheit gegenüber den Katastrophenblinden erreicht er durch Verzicht. Es handelt sich dabei um ein radikales Experiment mit der Autarkie; eine Selbsterlösung, die jeden institutionellen Außenhalt aufgibt, also

der Gesellschaft den Rücken kehrt. Und an dieser Stelle sind zwei Bewegungsrichtungen möglich: zurück zu den Jägern und Sammlern oder vorwärts zu den Astronauten. Auch diese Form der Weltflucht hat Hollywood bereits in einer Vielzahl von Filmen ins Bild gesetzt: Das Raumschiff startet, um die zerstörte Erde zu verlassen und auf fernen Planeten eine neue Zivilisation zu errichten. Doch ob astronautisch oder paläolithisch: Die Rückkehr über den Ausnahmezustand in den Naturzustand ist das Sehnsuchtsziel.

Seit Orwells *1984* und Huxleys *Brave New World* haben die negativen Utopien Konjunktur. Man könnte das psychologisch als Angstlust am Schwarzmalen deuten. Man könnte auch an die Lust am Schrecklichen denken – wie schon bei den Zuschauern der antiken Tragödie. Aber es gibt doch ein Motiv, das die Weltuntergangsfantasien von heute von den Dystopien der Vergangenheit unterscheidet. In der aktuellen Dystopie versteckt sich nämlich eine negativistische Utopie, und Nietzsche hätte keine Probleme gehabt, sie als Ressentimentphänomen zu entlarven. Wenn nämlich der Untergang der Welt droht, ist die Katastrophe so groß, dass sie alle weltpolitischen Feindseligkeiten zum Schweigen bringt – die ganze Welt zieht an einem Strang. Max Scheler meinte noch, der Erste Weltkrieg sei das erste »Gesamterlebnis« der Menschheit gewesen – heute sehen wir, dass sich die Apokalyptiker genau das vom GAU, dem größten anzunehmenden Unfall, erhoffen.

Die große Katastrophe entlastet von der Normalität, den Erwartungen und Verpflichtungen. Wenn die Schule brennt, muss ich die Klassenarbeit nicht schreiben. Es gibt keine Probleme mehr, wenn der Komet kommt. So funktioniert die Apokalypse als negative Utopie: Wir sind alle betroffen. Und so erreichen wir endlich Gleichheit und Gerechtigkeit, nämlich im Schrecken. Hans Magnus Enzensberger hat einmal sehr schön formuliert: »Der Grenznutzen von Geld und Macht sinkt; vor den Risiken der Zukunft bietet keines von beiden Schutz.« So genießt das Ressentiment die Gleichheit in der Katastrophe. Nach dem Untergang sitzt die Striptease tänzerin neben der Präsidentengattin in den Ruinen der Weltzivilisation – wie im Film *Independence Day*.

Aus: Norbert Bolz: *Die Avantgarde der Angst*,
Matthes & Seitz, Berlin 2020, S.79-94.

Digitaler Faschismus. Die sozialen Medien als Motor des Rechtsextremismus

Von Maik Fielitz & Holger Marcks

In einem viel beachteten Essay schrieb Umberto Eco bereits 1995 von einem faschistischen Wesenskern, den er als »Ur-Faschismus« bezeichnete. Dieser könne, so der Schriftsteller, jederzeit »in den unschuldigsten Gewändern daherkommen«.¹ Und tatsächlich lauert er heute in verborgenen Räumen, die sich zunächst der Öffentlichkeit entziehen, und wird in den Schwärmen digitaler Kulturen mit an die Oberfläche geschwemmt. Es ist kaum zu bestreiten, dass das Internet – insbesondere seit der Erweiterung seiner interaktiven Dimensionen durch das Web 2.0 und die sozialen Medien – einen zum Teil noch ungezügelteren Raum darstellt, dessen aufwühlende Kräfte dem Rechtsextremismus einen neuen Impuls gegeben haben. Dass wir dabei von einer faschistischen Dynamik – also einem digitalen Faschismus – sprechen, liegt in der Beobachtung begründet, dass der Treibstoff dieses Phänomens ähnliche Opfermythen sind, wie sie bereits dem klassischen Faschismus als Antrieb für eine ultranationale Erweckungsbewegung dienten. Wie wir in den vorangegangenen drei Kapiteln gezeigt haben, sind es im Wesentlichen dramatische Erzählungen von einer nationalen Bedrohung, die die extreme Rechte durch alternative Wahrheitssysteme und Verzerrungen der öffentlichen Meinung im digitalen Raum verbreitet, um eine illiberale Politik des nationalen Erwachens zu begründen.

Es sei hier noch einmal daran erinnert, dass wir den digitalen Faschismus als familienähnliche Variante des Faschismus verstanden wissen wollen. Dies folgt einem generischen Faschismusverständnis, das auch Eco sich zu eigen macht, wenn er typische Merkmale eines »idealen« Faschismus definiert, die im Einzelnen variieren können und so Spielarten des Ur-Faschismus ergeben. Eco benennt insgesamt 14 Merkmale, unter anderem den Irrationalismus im Denken, den Kult der Aktion, die Angst vor dem Andersartigen, die Obsession einer Verschwörung und die Vorstellung, in einem permanenten Kriegszustand zu leben. Anders aber als Eco, der viele Elemente des Faschismus nebeneinanderstellt, haben wir bisher vor allem auf ein Merkmal fokussiert, das in der Faschismusforschung als

grundlegend für faschistische Dynamiken gilt: ebenjene Logik von einem nationalen Untergang und Erwachen. Dabei haben wir aufgezeigt, wie sich im Zusammenspiel von rechtsextremen Handlungen in den sozialen Medien mit den Strukturen ebendieser sozialen Medien jene faschistische Logik im digitalen Zeitalter entfaltet und so den Rechtsruck ermöglicht, den wir im Kontext des technischen Wandels beobachten.

Wir haben es jedenfalls mit einer hybriden Form des Faschismus zu tun, die sich nicht an traditionellen Organisationsmodellen der Politik festmachen lässt. Vielmehr wird sie von digitalen Subkulturen umgeben, aus deren häufig informellen Strukturen sie ihre Dynamik speist. Sprachbilder und Deutungsweisen, die aus der Klamottenkiste der einstigen Braun- und Schwarzhemden stammen, zirkulieren nun wieder in größeren Kommunikationsräumen: den fluiden und harmlos wirkenden Online-Netzwerken, in denen sich Millionen von Nutzern intensiv informieren und austauschen und in denen das Soziale sich mit dem Politischen überlappt. Dabei profitiert die extreme Rechte auch von der Verbreitungslogik der sozialen Medien, in deren Sog die rechtsextremen Bedrohungserzählungen und Verschwörungstheorien besonders gut an Fahrt aufnehmen, sodass sich die faschistische Logik fast schon verselbstständigt. Denn die Fragmente der rechtsextremen Opfermythen drängen sich da regelrecht auf; man kann als Prosument auch ohne Weiteres in das rechte Panikorchester miteinstimmen. Kein Parteibuch, keine persönlichen Netzwerke sind dafür nötig. Ein Smartphone reicht heute als Ticket, um in das Karussell der ultranationalen Leidenschaften einzusteigen, das der Faschismus ankurbelt. Wenn etwa ein Rechtsextremist wie Jair Bolsonaro, der mittlerweile das Amt des brasilianischen Präsidenten bekleidet, im Wahlkampf Botschaften aussenden will, die nahelegen, dass Politiker der linken Arbeiterpartei um ihr Leben fürchten müssen, dann braucht er dafür weder einen großen Propagandaapparat noch willfährige Medien. Heute erreichen solche Statements allein über WhatsApp binnen Stunden, manchmal auch Minuten ein millionenfaches Publikum, das dann seinerseits als Multiplikator dieser Botschaften fungiert. In einer von sozialen Medien geprägten Öffentlichkeit bedarf es daher keiner straff organisierten Partei mehr, um eine nationale Erweckungsbewegung zu formieren, wie es im klassischen Faschismus der Zwischenkriegszeit noch der Fall war. Vielmehr steht der Erfolg Bolsonaros, so noch einmal der Historiker Antoine Acker, beispielhaft für »den Triumph eines neuen, digitalen Faschismus«, in dem sich die Massen zu-

nehmend selbst manipulieren. Wie Acker anschaulich analysiert, lebt der Bolsonarismus vor allem von einer digitalen Rhetorik, die – einmal in Umlauf gebracht – ihre Kreise zieht. Sie produziert »keine charismatischen Volkstribune, sondern ›Influencer«, die in ihrer spontanen Alltagssprache sprechen, mit provokanten Erklärungen auf sich aufmerksam machen, sich durch Instagram-Bilder und Live-Videos aus ihrem Krankenzimmer oder vom heimischen Sofa zu Wort melden«. Es ist die Masse solcher Influencer, die »jenes digitale Summen erzeugt, das die Kampagne von Bolsonaro zum Erfolg führte«.²

Acker beschreibt somit am Beispiel Brasiliens, wie autoritäre Führer heute verstärkt auf digitale Schattenarmeen setzen, die weit effektiver als Vermittler einer faschistischen Logik fungieren können als ein parteieigenes Hetzblatt oder einschüchternde Sturmabteilungen. Genau das macht den digitalen Faschismus besonders schwer zu fassen. Denn wo es kein eindeutiges organisatorisches Zentrum gibt, wo die Urheber der Botschaften nicht klar erkennbar sind, lässt sich das angestimmte Summen schnell mit einem spontanen Unmut aus dem Volk verwechseln. Wegen ebendieser äußerlichen, fast schon organisch anmutenden Gestalt wirkt der digitale Faschismus so unschuldig. Exemplarisch lässt sich dies an der Entstehung der bereits erwähnten »Omagate«-Kampagne verdeutlichen. Zur Erinnerung: In einem harmlosen Satirevideo des WDR sahen rechtsextreme Online-Aktivisten ein Skandalisierungspotenzial, das sie daraufhin maximal ausschöpften, indem sie mit simplen Mitteln den Ton für eine Empörungskampagne setzten, auf die dann eine Heerschar von Internetnutzern ansprang. Möglich ist eine solche Dynamik, die die Form eines virtuellen Volkstribunals annimmt, weil in dem kleinteiligen Knäuel der sozialen Medien kaum mehr auf Antrieb zu erkennen ist, wer hier überhaupt mit welcher Motivation handelt – und weil zugleich die rechtsextremen Botschaften im Verlauf ihrer Weiterverbreitung dem eigenen, ultranationalen Gusto angepasst werden.

Eine solche durchaus gewollte Verselbstständigung rechtsextremer Agitation stellt einen bedeutenden Unterschied zum Faschismus der Zwischenkriegszeit dar. Dieser konzentrierte seine Kommunikationsmittel in den Organen einer Partei, die ihre Propaganda hierarchisch organisierte. Sinnbildlich für diese zentralistische Form der kontrollierten Massenagitation stehen die Top-down-Inszenierungen ihrer Führer in Großveranstaltungen, aber auch die One-to-Many-Kommunikation des Volksempfän-

gers. Der digitale Faschismus formiert sich dagegen ganz anders und benötigt für die politische Manipulation keine zentrale und formale Koordination mehr. Zwar sehen wir im Herzen seiner Dynamik den altbekannten Kern des Faschismus – nämlich die Logik von Untergang und Erwachen –, doch ist er nicht mehr an eine zentral gelenkte Massenpartei gebunden, die bisher das Verständnis von Faschismus prägte. Ihre Bedeutung hat mit der Digitalisierung abgenommen, denn nun gibt es neue Vernetzungsformen, mit denen sich Menschen effektiv für die rechtsextreme Agitation nutzbar machen lassen. Die digitale Volksgemeinschaft erfährt sich nunmehr über eine technologische Verknüpfung von Affekten und Emotionen, die in den virtuellen Hasstiraden, Shitstorms und Litaneien des Bullshits eine identitätsstiftende Praxis finden.

Der digitale Faschismus zeichnet sich damit durch ein Ausmaß an Horizontalität aus, das für den Rechtsextremismus historisch ungewöhnlich ist. Genauer gesagt, bringen die horizontalen Strukturen der sozialen Medien eine dezentralisierte Form des Faschismus hervor, die man sich besser als soziales denn als hierarchisch organisiertes Phänomen vorstellen sollte – und die dennoch autoritär geprägt ist. Am markantesten zeigt sich das in der schwarmartigen Durchdringung von Online-Diskussionen, in denen demokratische Normen nicht nur inhaltlich angegriffen, sondern auch praktisch unterlaufen werden, wenn etwa durch gezieltes Trolling oder massierte Interaktionen ein verständigungsorientierter Diskurs sabotiert wird und andere Stimmen mundtot gemacht werden. Diese Art von führerloser Schwarmaktivität steht für eine illiberale Dynamik, die weder zentral gesteuert noch völlig unkontrolliert ist. Es ist ein Gemisch aus einheizenden Aktivisten und reizbaren Wutbürgern, in dem sich – beflügelt auch von Schaulustigen und Ahnungslosen – Hass und Angst zu Empörungswellen verdichten. Sie wirken häufig wie eine Demonstration spontanen demokratischen Unmuts, sind aber in Wirklichkeit das Produkt strategischer Online-Handlungen.

Tatsächlich lassen sich in dem Wust an digital mobilisierten Aggressionen, die bei bestimmten Themen immer wieder aufwallen, Muster erkennen, die man als Ausdruck virtueller Führung deuten kann. Die Aufgabe eines rechtsextremen Online-Aktivisten ist es demnach zuvorderst, die richtigen Knöpfe in den sozialen Medien zu drücken, um diese emotionale Maschine in seinem Sinne zu mobilisieren. Ein solcher Aktivismus kann in das Engagement für rechte und rechtsextreme Parteien eingebettet sein,

aber auch von kleineren Gruppen oder von Individuen ausgehen. Dadurch können sich natürlich auch Spannungsfelder ergeben. So wie etwa einst die SA eine gewisse Autonomie von den NSDAP-Parteistrukturen behaupten wollte und das faschistische Ideal am reinsten im Straßenkampf verwirklicht sah, behalten sich auch rechtsextreme Netzwerke – bei aller Identifikation mit einer Partei – vor, ihre eigene Version des nationalen Widerstands umzusetzen. Heute mögen solch autonome Tendenzen auch noch dadurch verstärkt sein, dass Parteistrukturen generell an Bedeutung verloren haben, insofern sie nicht mehr das einzige Werkzeug anhaltender Massenmobilisierung sind. Dank der sozialen Medien, in denen die Massen schon vororganisiert sind, bedarf es für deren Manipulation keiner Instanz mehr, bei der sich Ressourcen und Kompetenzen konzentrieren.

Dass der digitale Faschismus von der Selbstmanipulation der Massen zehrt, wie es Acker andeutete, heißt also nicht, dass der organisierte Rechtsextremismus keine Rolle in dieser Dynamik spielt. Während deren Treibstoff immer noch der gleiche ist, der bereits dem klassischen Faschismus als Antrieb diente, hat sich allerdings die Rolle rechtsextremer Organisationen signifikant verändert. Waren im Faschismus der Zwischenkriegszeit nämlich die Partei sowie ihre kulturellen und paramilitärischen Nebenarme, in der sich Massen sozial und politisch vernetzten, der Raum, in dem jener Treibstoff zur Mobilisierung ultranationaler Kräfte verbrannt wurde, so fungieren heute viel stärker die sozialen Medien als Motor dieses Prozesses. Hier lassen sich die Massen mit den palingenetischen Botschaften beschallen, die sie in Aufruhr versetzen. Dem organisierten Rechtsextremismus obliegt es nun, den Treibstoff dort einzufüllen und der entstehenden Dynamik eine Richtung zu geben. Wie sich diese eigendynamischen und strategischen Einflüsse miteinander verbinden, wollen wir im Folgenden genauer unter die Lupe nehmen.

Digitale Hasskulturen als Transmissionsriemen

Der digitale Faschismus macht rechtsextreme Organisationen keineswegs obsolet. So ist der Faschismus als Kraft, die auf die Machtübernahme abzielt, allein schon aus instrumentellen Gründen stets auf eine Partei angewiesen. Zumal diese als Sammlungsbewegung auch dazu dient, das Gerede vom wahren Volkswillen, den man repräsentiere, einigermaßen glaubwür-

dig erscheinen zu lassen. Dass beispielsweise die AfD bis jetzt erstaunlich gut zusammenhält, obwohl in ihr immer wieder heftige Richtungskämpfe toben und sich Teile ihres Führungspersonals mehrfach mit Abspaltungen versuchten, mag auch diesem Repräsentationsdruck im völkischen Lager geschuldet sein. Für die Verbreitung des nationalen Opfermythos aber, der den Kern faschistischer Dynamiken ausmacht, braucht es keine Partei mehr. Das Netz ist heute, wie es der Kulturtheoretiker Klaus Theweleit formuliert, die »Partei-Basis« der Ultrationalen. Es schafft Omnipräsenz und »ersetzt ihnen Truppe und Körper Ganzheit«.³ Die digitalen Kommunikationsmedien ermöglichen neue Formen der Assoziation und Artikulation. Es entsteht, wie die Politikwissenschaftler W. Lance Bennett und Alexandra Segerberg es nennen, »konnektives Handeln«: weitgehend individualisierte und technologisch organisierte Prozessketten, die zu kollektiven Aktionen führen – oftmals ohne besonderen Anlass.⁴

Praktisch drückt sich die »Macht der Konnektive«, so der Medienwissenschaftler Bernhard Pörksen, in einer »Individualmasse« aus, die »die Wucht des gemeinschaftlichen Auftritts mit dem persönlichen Selbstausdruck« in dynamische Koalitionen von Internetnutzern verwandelt.⁵ Sinnbildlich hierfür stehen die berühmten Shitstorms. Manche sehen in ihnen den Ausdruck angestauten Unmuts, andere dagegen eine Machtdemonstration des Internetpöbels. Nicht bestreiten lässt sich allerdings, dass Shitstorms politische Debatten anstimmen und gleichzeitig die Grenzen des zivilen Umgangs überschreiten. Der digitale Faschismus ist auf solche virtuellen Schlamm Schlachten angewiesen, um den Online-Truppen die konfrontativen Erfahrungen zu ermöglichen, die sie als virtuelle Gemeinschaft zusammenschweißen. Dabei fügt sich die faschistische Logik, die zur Mobilisierung einen Ausnahmezustand konstruiert, sehr gut ein in die Welt der sozialen Medien, in der sich ständig – unmittelbar, unverzüglich und unbegrenzt – Alarm schlagen lässt. Rechtsextreme Akteure geben hier häufig den Takt des Schwarmverhaltens vor, über die sich dann ihre alten Abwertungsmuster rasant verbreiten, mit denen ihre Feinde entmenslicht und zu Freiwillig erklärt werden. Freilich geschieht dies nun in einem neuen Anstrich, der mehr für Online-Kulturen als für den Faschismus typisch ist.

Immerhin galt das Internet lange als ein freier, ja geradezu anarchischer Raum, der – in einem hohen, wenn auch abnehmenden Maße – nach eigenen Regeln funktionierte, die man nicht gerade mit faschistischen Ord-

nungsvorstellungen verwechseln dürfte. Der aus der Mode gekommene Begriff des Cyberspace weckte schon immer die Assoziation, über das Netz in eine andere Welt jenseits von Markt und Staat eintauchen zu können – eine romantische Vorstellung, die manche Internetenthusiasten der ersten Stunde heute noch im selben Maße aufrechterhalten wie die Tech-Unternehmen, die sie geschäftsbedingt als angenehme Illusion verkaufen. Sie kommt wohl am besten zum Ausdruck in der »Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace« von 1996, ein schon früh viral gegangener Artikel des Musikers und Bürgerrechtlers John Perry Barlow, der das Grundverständnis vieler Netzaktivisten auf den Punkt bringt: »Ich erkläre den globalen sozialen Raum, den wir errichten, als gänzlich unabhängig von der Tyrannei, die ihr über uns auszuüben anstrebt. Ihr habt hier kein moralisches Recht zu regieren, noch besitzt ihr Methoden, es zu erzwingen, die wir zu befürchten hätten.«⁶

Das Wir, auf das sich der Texter der Rockband Grateful Dead hier bezieht, meint die Gemeinschaft der frühen Internetnutzer. Sie wies bereits eine vage politische Identität auf, die sich im Allgemeinen aus der Ablehnung staatlichen Einflusses speiste und etwas spezieller im gemeinsamen Programmieren, Codieren und Hacken ausleben ließ. Doch trotz – oder gerade wegen – der Tatsache, dass man das Internet als grenzenlosen Ort begriff, stand diese gegenkulturelle Bewegung der allmählichen Popularisierung, also der sozialen Entgrenzung des Internets, kritisch gegenüber. Mit dessen massenhaftem Einzug in die Haushalte, der sich spätestens ab Anfang der 2000er-Jahre vollzog, sah sie eine Einschränkung der entstandenen Freiheiten und eine Kommerzialisierung des Netzes kommen, wie sie dann ja auch tatsächlich nach und nach folgten. Als Reaktion darauf bildeten sich spezifische Nischen im Internet, in denen diverse Online-Kulturen mit Nerd-Charakter überstanden: von populären Katzen-Memes über Computerspiele bis hin zu Mangas und Anime. Besonders hartnäckig hält sich dabei das schon einmal erwähnte Austauschforum 4Chan, das bereits verschiedene Entwicklungsstufen des Internets überlebt hat und sich selbst als »Jauchegrube des Internets« präsentiert. Mehrfach gehörte dieses sogenannte Imageboard, auf dem anonym Bilder und Texte geteilt werden, zu den hundert meistbesuchten Webseiten der Welt. Es zeichnete sich dabei schon immer durch einen derben Humor aus, der auch vor diskriminierenden oder gar menschenverachtenden Botschaften nicht zurückschreckt. Wie der Autor und Künstler Dale Beran schreibt, war es

vor allem das Trolling – also »die subtile Art, unausstehlich zu agieren« –, was seine Nutzer zusammenbrachte.⁷ Lange Zeit nahmen sie insbesondere Menschen aufs Korn, die sich öffentlich exponierten, aber auch Gruppen wie Scientology. Als Refugium der frühen Internetkultur galten dabei lediglich zwei Leitlinien: »Alles darf gesagt werden« und »Nichts darf ernst genommen werden«. Entsprechend waren die Foren kaum moderiert, was sie wiederum attraktiv für Rechtsextreme und Neonazis machte. Diese passten sich an die spielerischen Symbole und Codes der Troll-Gemeinschaft an und brachten so schon bald ihre anderswo anstößigen Inhalte unter die weitgehend schmerzfreien Nutzer des Imageboards. Viele rechtsextreme Memes, die sich heute über die Mainstream-Plattformen verbreiten, haben ihren Ursprung hier.

Spätestens mit der sogenannten »Gamergate-Affäre« von 2014, während der feministische PC-Spielerinnen und Journalistinnen in den USA mit einer massiven Hasskampagne überzogen wurden, verstand die extreme Rechte die Sprengkraft, die 4Chan und andere Imageboards besaßen. Die zunehmende Anpassung der rechtsextremen Inhalte an die Gepflogenheiten der Imageboards hatte sich tatsächlich so weit ausgezahlt, dass dort rassistische und frauenfeindliche Beiträge geradezu heimisch wurden. Vor allem das 4Chan-Unterboard »Politically Incorrect« – bekannt auch als /pol/ und nicht zu verwechseln mit der deutschen Jauchegrube namens PI-News – hat sich zu einem Umschlagplatz für rechtsextreme Hassbotschaften entwickelt. Hier stehen Pornobildchen und Manga-Zeichnungen neben neonazistischen Wortgebilden, in denen Feministinnen, Liberale, Schwarze und Muslime aufs Derbste entmenschlicht werden – einschließlich Aufrufen zur Gewalt. Es ist eine abstruse, toxische Mischung aus Inhalten, die die Aufmerksamkeit der Leserschaft meist nur für wenige Momente fesselt, in ihrer schieren Masse aber eine abstumpfende Wirkung entfaltet.

Offenbar fühlen sich Menschen in diesen Foren ermutigt, den Hass zu potenzieren, sobald die ersten Hemmungen gefallen sind. Hier werden Ziele und Wege von Troll-Attacken in anderen Online-Sphären markiert, die dann schwarmmäßig realisiert werden. Es ist ein digitales Spektakel, an dem so mancher teilhaben will. Der Unterhaltungswert besteht darin, die angegriffenen Personen zu Überreaktionen zu verleiten oder – im Idealfall – gar in den emotionalen Zusammenbruch zu treiben. Während direkte Angriffe auf politische Gegner und die mehr oder weniger offene

Verbreitung rechtsextremer Inhalte in erster Linie eingefleischten Rechts-extremisten vorbehalten sind, ist es vor allem das Shitposting, an dem sich auch unbedarfte Personen relativ einfach beteiligen können. Bei dieser Online-Praxis geht es darum, durch die massenhafte Konzentration von textlichen und bildlichen Erzeugnissen einen offenen und niveauvollen Diskurs in den sozialen Netzwerken unmöglich zu machen. Indem man Kommentarspalten und Newsfeeds mit ordinären Inhalten überschwemmt und eine destruktive Debattenkultur zelebriert, wird den sozialen Medien ihr emanzipatorisches Potenzial entzogen. Für die extreme Rechte ist das natürlich insofern von Nutzen, als es eine digitale Verdrossenheit erzeugen kann, die demokratisch eingestellte Menschen am Sinn ihres digitalen Engagements zweifeln lässt.

Getrieben von einer ausgeprägten Agilität im Posten, Teilen und Kommentieren von Online-Inhalten, fügen sich so Freizeitprovokateure, Wutbürger, Verschwörungsideologen und knallharte Neonazis zu jener Konstellation zusammen, die Bharath Ganesh als »digitale Hasskulturen« bezeichnet.⁸ Solche Hasskulturen erstrecken sich meist über verschiedene Plattformen hinweg und stehen für ein sonderbares Gemisch aus Pöbelei und Propaganda. Sie haben ihre Ursprünge in den schwarmartigen Angriffen, wie sie zunächst in der digitalen Subkultur des Trollings praktiziert wurden, verbreiteten sich über die sozialen Medien aber auch in den Mainstream. Insbesondere Rechtsextremisten verstanden das grenzüberschreitende, zuweilen übergriffige Trolling als gemeinschaftsbildendes Mittel im Kampf um politischen Einfluss. Denn zum einen ist es anschlussfähig bei Menschen, die aus nihilistischen Neigungen Gefallen am destruktiven Potenzial des Faschismus finden. Zum anderen schweiß es aufgrund seines provokativen, zum Teil auch rechtlich fragwürdigen Charakters zusammen, wie man es von kriminellen Komplizen kennt. Und das alles, ohne dass man sich wirklich kompromittieren müsste, denn in den Nutzerschwärmen lösen sich nicht nur die klar geordneten Rollen auf, wie wir sie aus rechtsextremen Netzwerken und Szenen kennen, sondern auch die Verantwortlichkeiten im kollektiven Handeln.

Das Besondere am Schwarm ist sein spontanes, loses Auftreten – aber auch die zeitlich begrenzte Beteiligung der Einzelnen, denen ja oftmals nicht einmal bewusst ist, dass sie Teil einer größeren Dynamik sind. Auf diese Weise entstehen häufig eher zufällig virtuelle Bündnisse, die politische Aussagen mit spielerischen Elementen verbinden. Von den einen

gezielt forciert, von den anderen beiläufig mitgetragen, werden so zunehmend die Grenzen zwischen belangloser Äußerung und politischer Propaganda verwischt, sodass sich letztlich auch die politische Identität im digitalen Faschismus stärker über die Praxis als über die Ideologie definiert. Denn im Gegensatz zur Masse, die der klassische Faschismus durch seinen zentralistischen Propagandaapparat als fest geformtes Kollektiv inszenieren konnte, bleibt der Schwarm, wie der Philosoph Byung-Chul Han schreibt, doch stets nur eine »zufällige Ansammlung von Menschen«.⁹ Als solche kann er kein gemeinsames Wir entwickeln, zumindest nicht im Sinne einer ausdefinierten Ideologie. Wo weitestgehend anonym und hierarchiefrei kommuniziert wird, hat das Wort des Ideologen eben oft nicht mehr Gewicht als das eines Phrasendreschers. Viel stärker als ein Programm verbindet den Schwarm daher die gemeinsame Praxis, die mit ihren exklusiven Codes, wiederkehrenden Phrasen und unnachgiebigen Handlungsweisen aber durchaus identitäre Erkennungszeichen bietet.

Auch darin unterscheidet sich der digitale Faschismus von seinem klassischen Vorläufer, bei dem Korpsgeist und programmatische Sprache für das Selbstbild der Bewegung unverzichtbar waren. Allerdings zeigen sich in der Schwarmpraxis selbst wieder Analogien zu den gemeinschaftsbildenden Aktionen der frühen Faschisten. Diese waren nicht nur dafür berüchtigt, mit ihren Kampfbünden Überzahlsituationen in der Öffentlichkeit zu schaffen, um den Gegner einzuschüchtern, sie fuhren, wie in Italien, auch gerne mit Strafexpeditionen aufs Land, um sozialistische Hochburgen zu brechen – ein Vorgehen, das der Historiker Ernst Nolte als »Grundfigur der faschistischen Praxis« charakterisiert.¹⁰ In den Troll-Praktiken der Hasskulturen findet dieser gewalttätige Mob heute seine digitale Entsprechung. Gewiss, Gewalt als körperlicher Akt lässt sich online eher schlecht praktizieren – es sei denn, man zählt darunter solch kuriose Aktionen wie den anonymen Angriff auf die Webseite der amerikanischen Epilepsie-Stiftung im Jahr 2019. Dabei brachen Hacker in den Twitter-Account der Einrichtung ein, »um Grafiken mit blinkenden oder blitzenden Lichtern zu versenden, die bekanntermaßen Anfälle auslösen«, wie das *Time Magazine* berichtete.¹¹ Dennoch finden sich im Trolling-Repertoire Methoden, die quasigewalttätig sind, insofern sie drastische Konsequenzen im »realen« Leben haben.

In einer Welt, die hochgradig vernetzt ist, kann der digitale Mob jedenfalls seine Gewaltfantasien durch kommunikative Akte ausleben, die einer

bestimmten Person erheblich schaden. Dazu zählen nicht nur Schwarmaktivitäten, die jemandem – wie etwa unter Popgrößen zu beobachten – emotionale Probleme bereiten, sondern auch die Veröffentlichung kompromittierender Materials. Dieses kann gefälscht sein, wie beim deep fake, bei dem audiovisuelle Medieninhalte geschickt manipuliert werden. Es kann aber auch echt sein, wie beim sogenannten Doxing, der Veröffentlichung sensibler personenbezogener Daten, oder, besonders heimtückisch, wie beim revenge porn, bei dem freizügige Filme oder Bilder von einer Person ohne deren Einverständnis veröffentlicht werden. Durch die Digitalisierung sind Informationen zu Waffen geworden, und die Horden an Online-Aktivist*innen, Trollen, Hatern und Influencern machen von ihnen gerne Gebrauch, um politische Gegner zu bedrängen. Sie sind – wenn man die Analogie zur Zwischenkriegszeit ziehen will – »das Rückgrat« des digitalen Faschismus. Denn dies war laut dem Historiker Sven Reichardt das Selbstverständnis der faschistischen Kampfbünde, in denen sich »der Geist der Bewegung« verkörpere¹² – ein Selbstverständnis, das auch Andrew Anglin betont, wenn er postuliert: »Der Mob ist die Bewegung.«¹³ An diesen virtuellen Kampfbünden kann jeder teilnehmen – für die Konsequenzen trägt niemand die Verantwortung. In dieser Fluidität verkörpert sich der digitale Faschismus.

Anmerkungen

1 Umberto Eco, »Der ewige Faschismus« (1995), in: ders., *Der ewige Faschismus*, München 2020, S. 40.

2 Antoine Acker, »Wie der Faschismus digital wurde. Der Blick eines Historikers auf die Brasilienwahl«, *Geschichte der Gegenwart*, 7. November 2018.

3 Klaus Theweleit, »Männerphantasien. Nachwort 2018/19«, in: ders., *Männerphantasien*, Berlin 2019 (1977), S. 1268.

4 Siehe W. Lance Bennett & Alexandra Segerberg, »The Logic of Connective Action. Digital Media and the Personalization of Contentious Politics«, in: *Information, Communication & Society*, Nr. 5, Jg. 15 (2012), S. 739–768.

5 Bernhard Pörksen, *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*, München 2018, S. 89–90.

6 John Perry Barlow, »A Declaration of the Independence of Cyberspace«, Electronic Frontier Foundation, 8. Feb. 1996, <http://www.eff.org/cyberspace-independence> – autorisierte deutsche Übersetzung hier: <http://www.heise.de/tip/features/Unabhaengigkeitserklaerung-des-Cyberspace-3410887.html>

7 Dale Beran, *It Came from Something Awful. How a Toxic Troll Army Accidentally Memed Donald Trump into Office*, New York 2019, S. 85.

8 Bharath Ganesh, »The Ungovernability of Digital Hate Culture«, in: *Journal of International Affairs*, Nr. 2, Jahrgang 71 (2018), S. 30–49.

9 Byung-Chul Han, *Im Schwarm. Ansichten des Digitalen*, Berlin 2013, S. 20.

10 Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action française, der Italienische Faschismus und der Nationalsozialismus*, München 1971, S. 381.

11 Mahita Gajanan, »Epilepsy Foundation Presses Charges After Hackers Sent Seizure-Inducing Images to Its Twitter Followers«, *Time*, 18. Dez. 2019, <http://time.com/5752038/epilepsy-foundation-cyberattackcause-seizures/>

12 Sven Reichardt, *Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadristismus und in der deutschen SA*, Köln, Weimar & Wien 2009, S. 141.

13 Andrew Anglin, »A Normies Guide to the Alt-Right«, *Daily Stormer*, 31. Aug. 2016, <http://dailystormer.name/a-normies-guide-to-the-altright/>

Aus: Maik Fielitz & Holger Marcus: *Digitaler Faschismus. Die sozialen Medien als Motor des Rechtsextremismus*, Dudenverlag, Berlin 2020, S. 160–173.
© 2020 Bibliographisches Institut GmbH (Duden) Berlin.

ZEITSCHRIFT

Augenseen und Rosenlippen

Von Peter Strasser

In einem germanistischen Oberseminar, dem ich als Ko-Referent beiwohnte, stand ein Satz zur Diskussion, der von niemand Geringerem als der langjährigen Doyenne herzanrührender Liebesgeschichten stammt, Rosamunde Pilcher, OBE (1924–2019, Mitglied des Most Excellent Order of the British Empire). Der Satz, dessen genaue Fundstelle mir im Moment entfallen ist – möglich, er findet sich in der *Rose von Kerrymore* oder gar den *Rosen im Sturm* –, lautet: »Ihre Augen waren zwei unergründlich tiefgrüne Seen, als sie ihm ihre roten Rosenlippen zum Kuss darbot.«

In jenem Seminar nun wurde sowohl an den unergründlich tiefgrünen Augenseen als auch an den zum Kuss dargebotenen roten Rosenlippen ästhetisch Kritik geübt. Getadelt wurden die angeblich schier unüberbietbaren Klischees, die hier der Leserin, dem Leser offeriert wurden. Hinzu traten ernste Bedenken, die Rosamunde Pilchers Augenseen und Rosenlippen vor der Diagnose »typisch weibliche Geschlechtsstereotypen« weder bewahren wollten noch konnten.

Na schön, ich saß da, als Ko-Referent, dem vom Oberseminarleiter zugedacht war, »die Rolle des Philosophen zu spielen«. So jedenfalls drückte sich dessen beflissener Assistent aus: »Professor Strasser hat sich bereit erklärt, die Rolle des Philosophen zu spielen.« »Ha!«, dachte ich. Schließlich bin ich Philosoph mit Leib und Seele, aus Profession und Passion! Ich spiele kein Theater, schon gar kein philosophisches ...

Wir alle spielen Theater, so lautet der deutsche Titel eines Klassikers von Erving Goffman (1922–1982), seines Zeichens Soziologe. Dass wir alle Theater spielen, nicht nur vor anderen, auch vor uns selbst, wurde zu einem Glaubenssatz der dekonstruktiven Soziologie. Nichts Eigentliches, keine individuelle Substanz sollte mehr gelten, weder ein autonomes Ich noch eine persönliche Bestimmung. Und erst die Sprache, die wir sprechen, und die Texte, die wir schreiben! Alles kann so oder so verstanden werden, und alles, was beansprucht, echt oder ewig zu sein, ist ein Konstrukt, dessen Wahrheit darin besteht, keine zu haben.

Jacques Derrida, Begründer des literaturwissenschaftlichen Dekonstruktivismus, schrieb sogar ein Wort falsch, um seine Theorie, die ich übrigens nie verstand, gebührend zu markieren: »Différance«. Egal, in der Rolle des Philosophen sollte ich nun, im Oberseminar, die Dekonstruktion Rosamunde Pilchers ästhetisch untermauern, am besten »genderphilosophisch« zugespitzt.

»Ihre Augen waren zwei unergründlich tiefgrüne Seen, als sie ihm ihre roten Rosenlippen zum Kuss darbot.«

Dazu fiel mir nichts ein, außer: Das ist schön. Dann fiel mir, wie ich dachte, doch noch etwas akademisch einigermaßen Passables ein, und zwar zum klassischen Symbolbegriff der Liebe: »Rose«. Mir fiel nämlich jene Gedichtzeile aus Gertrude Steins Gedichtsammlung *Geography and Plays* (1922) ein, die da lautet: *A rose is a rose is a rose is a rose*.

Das Wesen namens »Rose« wurde von Gertrude Stein, in deren Pariser Salon die Avantgarde von Paul Gauguin bis Ernest Hemingway aus und ein ging, gleich dreimal hintereinander als Rose umschmeichelt. Und so fragte ich rhetorisch in die Runde: »Es gab das Wort ›Rose‹, aber gab es auch die Liebe?« Die studentischen Hände flogen gleich nach oben, formten mit den Fingern das Herzsymbold: *Loove!*

Diese Reaktion beflügelte mich, ich geriet ins Schwadronieren: »Die Liebe zum Leben, die gemeinhin Lust heißt, will laut Nietzsches Nachwandler-Lied ›tiefe, tiefe Ewigkeit‹; sie will die Ewige Wiederkehr. Da ist eine simple Dreifachwiederholung – *a rose is a rose is a rose* – wohl nicht zu viel des Guten, oder?« Schon im Ausklang meines tiefsinnigen Fragezeichens glaubte ich zu bemerken, dass sich der Oberseminarleiter meiner wegen (das lässt sich nicht anders sagen) freudlos schämte: Wusste der philosophische Ignorant – ich – nichts vom dekonstruktivistischen Phänomen der Mehrfachkodierung?

Gewiss, »Rose« war ein Name, aber Rose war zugleich kein simples weibliches Wesen aus Fleisch und Blut – was für eine antiquierte, rückständige, komplett überholte Vorstellung! –, sondern ein Geschöpf der absoluten Poesie. Diese Fundamentalkritik des Oberseminarleiters wurde vom Auditorium gelehrig zur Kenntnis genommen.

Eifrige Finger glitten über Laptoptastaturen, während der Assistent zum Digitalequipment eilte, um eine Referenzstelle aus dem Internetwerk seines Chefs, Titel: *Eine Rose ist (k)eine Rose – Grundbegriffe der postmodernen Ästhetik*, an die Projektionswand zu werfen. Zitat: »Postmoderne

Ästhetik ist Dekonstruktion. Die Worte sind die Dinge, die die Worte sind, die die Dinge sind. Darin wurzelt ihre Aura (Walter Benjamin).«

Während der Assistent das an die Projektionswand geworfene Zitat des Oberseminarleiters ablas, sah dieser durch mich hindurch. Ich hingegen gab, wider alle dekonstruktive Vernunft, zu bedenken: »Wären Gertrude Stein und Rosamunde Pilcher einander begegnet, etwa so, wie die Figuren in Woody Allens wundersamem Film *Midnight in Paris* (2011), sie hätten sich über alle ästhetischen Differenzen hinweg in Sachen Liebe wortlos verstanden.« Und ich fügte, mit Blick auf den durch mich hindurchblickenden Oberseminarleiter, hinzu: »Von Frau zu Frau, sozusagen.«

Bei der Wendung »Von Frau zu Frau, sozusagen« schnauzte mich der Oberseminarleiter an, während sein Assistent heftig nickte: »*Différance*, Herr Kollege, und bitte keine Sexismen!« Ich aber, meinem philosophischen Eros verpflichtet, fuhr unbeirrt fort: »Jawohl, *a rose is a rose is a rose*, es könnte Gertrude Steins Gedichtzeile sein, die Rosamunde Pilchers Landedelmann, Dorfarzt oder Gärtnerssohn der jeweils Angebeteten ins Ohr flüstern. Die Liebe bedarf eben der sentimentalen Worte, wieder und wieder und wieder, denn die Liebe ist das himmlische Sentiment, das sich durch Worte nicht ausdrücken lässt.«

Mein philosophischer Eros blieb offenbar nicht ohne erotisierende Wirkung. Als der Oberseminarleiter bemerkte, was sich da, im Hörsaal, vor ihm an studentischem Flirtverhalten anzubahnen begann, gab er seinem Assistenten durch eine scharfe Bewegung zu verstehen, er möge »das hier« augenblicks abstellen. Zu spät. Da und dort blitzte bereits rosenrotes Lipgloss auf. Grünlichtschattige Augenseen signalisierten unergründliche Tiefe des Gefühls. In diesem Moment entfuhr dem Assistenten jene essentialistische Äußerung, derentwegen – wie man munkelt – sein Vertrag nicht weiterverlängert wurde: »Das ist *wirklich* schön!« Seither verschlingt der Nichtmehrweiterverlängerte in sonnigen Winkeln, auf schattigen Parkbänken, unter blühenden Büschen die Liebesromane der Rosamunde Pilcher. Man kann tiefer sinken.

Mein Resümee: Eine Rose ist eine Rose, ein Kuss ist ein Kuss. Und die unergründlich tiefgrünen Augenseen der Rosamunde Pilcher? Sie lassen uns den ewigwahren Himmel Platons erahnen. Die Philosophie hüte sich vor dem Furor der Dekonstruktion! Am Ende wären die Sachen, für welche die Worte Zeugnis ablegen, nichts weiter als lebloses Rascheln auf

dem Papier. Und auch die Liebe wäre nicht echt, sie wäre stattdessen bloßes Theater im mehrfachkodierten Universum der Uneigentlichkeiten. So aber gilt: *A rose is a rose is a rose*. Und das ist wirklich schön.

Aus: *Hohe Luft. Philosophie-Zeitschrift*. Nr.05/2020,
hoheluft-magazin.de

WIEDERGELESEN

Der Aberglaube

Von Plutarch

Dummheit und Unwissenheit in göttlichen Dingen teilt sich gleich an der Quelle in zwei Kanäle, der eine bringt in robusten, rohen Gemütern wie in einem felsigen Boden die Gottesleugnung hervor, der andere in dumpfen, unselbstständigen Gemütern wie in lockerer Erde eine abergläubische Götterfurcht.

Jedes falsche Urteil ist schädlich, und hier zumal, aber es wird ganz schlimm, wenn eine Leidenschaft dazu kommt. Denn jede Leidenschaft gleicht einer Entzündung des Leibes. Die Gliederverrenkung wird schlimmer, wenn eine Wunde dazu kommt, so die Verkehrtheit der Seele, wenn sie sich mit Leidenschaften mischt. Die Meinung, Atome und der leere Raum seien der Anfang der Welt, ist wohl irrig, aber sie verursacht doch keine Geschwüre, kein Herzklopfen, keine quälenden Schmerzen. Glaubt aber einer, der Reichtum sei das höchste Gut, so ist das ein giftiger Irrtum, der die Seele zernagt, dem Menschen alle Besinnung raubt, ihn nicht schlafen läßt, mit Wahnsinn erfüllt, von Felsen herabstürzt, würgt und seinen Freimut verdrängt. So scheint der Irrtum, es gäbe kein höchstseliges und unvergängliches Wesen, der Atheismus, eben durch die Verleugnung der Gottheit die Seele in eine Art von Unempfindlichkeit zu versetzen; man will nicht an Götter glauben, um sich nicht vor ihnen fürchten zu müssen. Dagegen ist die Dämonenangst ein mit Leidenschaft verbundener Wahn, der den Menschen niederdrückt und in fast tödliche Furcht versetzt, denn er glaubt, daß wirkliche Götter existieren, daß sie aber Schaden tun und Verderben bringen. Der Gottesleugner wird durch die Gottheit gar nicht gerührt, der Abergläubische wird es auf verkehrte Weise. Die Unwissenheit läßt den einen nicht glauben, was nützlich ist, und verführt den anderen zum Irrtum, das, woran er glaube, sei schädlich. So ist der Atheismus ein falscher Grundsatz und der Aberglaube eine Leidenschaft, die aus einem falschen Grundsatz entspringt.

Wenn auch alle Leidenschaften und Gemütsfehler eine Schande sind, so nehmen doch einige leichtere der Seele nicht den stolzen Mut, ihre Größe und Erhabenheit und ihre feurige Aktivität; die eigentliche allgemeine Kla-

ge über die Leidenschaft ist, daß sie mit ungestüme Hitze Gewalttätiges ins Werk setzt und dabei die Vernunft einschränkt. Die Furcht allein ist, da es ihr an Kühnheit ebenso sehr gebricht wie an Vernunft, tatenlos und ganz und gar unfähig, sich zu raten und zu helfen.

Unter allen Arten der Furcht ist aber keine so reglos und verzagt wie die abergläubische. Wer nicht Schiff fährt, fürchtet sich nicht vor dem Meer, wer nicht Soldat ist, fürchtet sich nicht vor dem Krieg; wer zu Hause bleibt, nicht vor den Räubern; der Arme fürchtet keine Angeber, der gewöhnliche Mann keinen Neid; in Galatien fürchtet man nichts vom Erdbeben, in Äthiopien nichts vom Blitz. Wer sich aber vor den Göttern fürchtet, der fürchtet sich vor allem, vor der Erde, dem Meer, der Luft, dem Himmel, der Finsternis, dem Licht, vor der Anrede, vor dem Stillschweigen und vor dem Träumen. Sklaven vergessen im Schlafe ihre Herren, und den gefesselten bringt der Schlummer Erleichterung von ihren Banden; die empfindlichsten Schmerzen bei entzündeten Wunden, bei fressenden Geschwüren verlassen die Schlafenden.

*O süßer Schlaf, des Kranken Hülf und bester Tost,
welch' Labsal brachtest du mir jetzt zu rechter Zeit!*

All das gilt nicht von der Dämonenangst. Die lebt nie im Frieden mit dem Schlafe, sie läßt der Seele keine Ruhe und Erholung, um zu sich selbst zu kommen und sich von den bedrückenden, entsetzlichen Göttervorstellungen loszureißen; der Schlaf erschafft schreckliche Höllengespenster, schauervolle Erscheinungen und Rachegeister: die schrecken die arme Seele auf und foltern sie, so daß sie sich selbst auf das ärgste martert und peinigt und sich dem Härtesten und Widersinnigsten unterwirft. Anstatt daß der Tor beim Erwachen dergleichen Dinge verachtet, darüber lacht, oder sich freut, daß an all dem Schrecklichen nichts war, flieht er noch den Schatten der Täuschung, die keinen Schaden tat, täuscht sich mit offenen Augen noch mehr und läuft bestürzt zu Marktschreiern und Gauklern und holt sich für Geld den Rat: »Wenn dich eine Traumgestalt schreckt, so laß die Alte doch kommen und dich reinigen; hat dich die wilde Jagd der unterirdischen Hekate heimgesucht, so tauche ins Meer und hocke einen Tag lang auf der Erde.« – Ach, welche Scheußlichkeiten hat nicht die Gespensterfurcht bei den Griechen hervorgebracht: das Wälzen im Kot, das Bestreichen mit Mist, das Feiern

des Sabbats, das schändliche Niederfallen aufs Gesicht, das unentwegte Hocken an den Altären und andere abgeschmackte Arten, Götter zu verehren.

Ein Komiker sagt sehr artig von denen, die ihre Betten mit Gold und Silber schmücken lassen:

*Das Einzige, das die Götter uns umsonst verleihn,
den Schlaf, du machst ihm teuer dir.*

Ebenso kann man auch von einem abergläubischen Menschen sagen: Die Götter haben uns den Schlaf gegeben zur Erquickung, damit wir das Unglück vergessen, und du machst ihn zur Folter, zur unaufhörlichen Qual deiner armen Seele, die doch zu keinem anderen Schlafe entfliehen kann. Hier ist an keine Flucht, an keine Ortsänderung zu denken. Polykrates und Periander waren furchtbare Tyrannen, der eine in Samos, der andere in Korinth. Wer sich aber von dort fortbegab und in einen freien demokratischen Staat ging, der brauchte sich nicht mehr vor ihnen zu fürchten. Wohin will sich aber der wenden, der die Regierung der Götter wie eine grausame und strenge Tyrannei fürchtet? Welches Land, welches Meer wird er finden, wo kein Gott wäre? Unglücklicher, wo willst du dich verbergen, in welchen Winkel der Welt verkriechen? Wo kannst du glauben, du seist der Gottheit entflohen? Es gibt Altäre, zu welchen Sklaven fliehen können, es gibt Tempel, wo selbst Räuber Sicherheit finden; wer vor Feinden flieht, faßt wieder Mut, wenn er eine Bildsäule erreicht. Nur der Abergläubische zittert und fürchtet sich gerade vor dem, worauf andere im Entsetzen ihre Hoffnung setzen.

Doch wozu die Weitläufigkeit? »Der Tod ist das Ende aller Menschen Dinge«, nur des Aberglaubens nicht. Der geht noch über das Leben hinaus und verlängert die Furcht bis ins Jenseits. Er verbindet mit dem Tod den Gedanken an unaufhörliche Übel; der eben von aller Not befreit wird, meint, nun fange eine Not ohne Ende an. Da eröffnen sich Gott weiß was für tiefe Pforten der Hölle; Feuerströme und die schroffen Gestade des Styx stellen sich den Augen dar; da ist eine Finsternis voller Gespenster und scheußlicher Gestalten, die erbärmlich heulen; es erscheinen Richter und Henker, Schlünde und Abgründe, mit tausendfacher Qual angefüllt. So bringt der unselige Aberglaube durch die Leidenserwartung sich selbst in Leiden, denen er sonst entgehen würde.

Von dem allen weiß die Gottesleugnung nichts. Sie ist freilich eine schädliche Unwissenheit, und die Blindheit in diesen wichtigen Dingen ist ein großes Unglück für die Seele, da sie das hellste und vorzüglichste aller Gesichte, nämlich die Erkenntnis Gottes, auslöscht. Allein dieser Wahn ist doch wenigstens, wie ich oben gesagt habe, frei von Leidenschaften, Geschwüren, Unruhe und sklavischer Furcht. Platon sagt, die Musik sei die Schöpferin aller Harmonie und Ordnung, sie sei den Menschen von den Göttern nicht zur Üppigkeit, als Ohrenkitzel gegeben, sondern um eine gestörte Seelenharmonie wiederherzustellen und Irrungen des Körpers wieder gutzumachen, die ohne Musen und Chariten in Unmäßigkeit und Laster ausarten würden. *Was Zeus nicht liebt*, sagt Pindar, *bebt zurück vor dem Gesang der Piëriden*, es gerät in wilden Zorn, so wie Tiger angeblich durch den Schall der Pauken toll und wütend werden und sich am Ende zerfleischen. Daher ist es weniger schlimm, als Tauber überhaupt kein Gefühl und keine Empfindung für Musik zu haben. Teiresias war unglücklich, noch unglücklicher waren Athamas und Agaue, die ihre Kinder für Löwen und Hirsche hielten. Für den rasenden Herakles wäre es besser gewesen, wenn er seine Söhne nicht gesehen, noch ihrer Gegenwart inne geworden wäre, als daß er sein eigen Fleisch und Blut auf das feindseligste behandelte.

Wie nun? Besteht nicht derselbe Unterschied zwischen dem Zustand der Gottesleugner und dem der Abergläubischen? Die einen sehen die Götter gar nicht, die anderen sehen sie verkehrt; die einen leugnen die Gottheit, die anderen halten das väterlich-gütige Wesen ohne Zorn, das für die Menschen sorgt, für fürchterlich, tyrannisch, schädlich und grausam. Sie glauben wohl, daß die Götter menschliche Gestalt haben, da die Bildhauer, die Erz- und Wachsarbeiter sie so darstellen. Und sie verfertigen sich selbst solche Bildnisse und beten sie an, aber Philosophen und Staatsmännern geben sie kein Gehör, wenn die beweisen, daß die göttliche Majestät nicht ohne Güte, Großmut, Barmherzigkeit und Fürsorge sein kann. Der Aberglauben fürchtet sich vor den Göttern und nimmt doch seine Zuflucht zu ihnen; man schmeichelt ihnen und lästert sie, man betet und klagt sie an.

Wird der Gottesleugner krank, so untersucht er, ob er im Essen oder Trinken zu viel getan hat, ob er eine unregelmäßige Lebensart geführt, ob er sich in der Arbeit übernommen hat oder ihm ein Klimawechsel nicht bekommt. Wenn er in der Verwaltung seines Amtes verstößt, wenn er

beim Volk in üble Meinung kommt oder beim Fürsten in Ungnade fällt, so sucht er die Ursache in sich und seinem Verhalten. *Hab ich gefehlt? Was hab ich getan? Versäumte ich etwas?* Hingegen betrachtet der Abergläubische jede Unpäßlichkeit, jeden Vermögensverlust, den Tod seiner Kinder, alle Widerwärtigkeiten und mißlungenen Anschläge in öffentlichen Geschäften als Schläge der Gottheit oder Tücken eines bösen Geistes. Daher hat er nicht einmal den Mut, Hilfe zu suchen oder dem Unfall vorzubeugen und den üblen Folgen desselben entgegen zu arbeiten. Es soll nur nicht so scheinen, als empöre er sich gegen die Gottheit und wolle deren Strafe vereiteln. Ist er krank, so wird der Arzt aus dem Hause gejagt; ist er traurig, so muß dem Philosophen, der ihn zu trösten kommt, die Türe verschlossen werden. Ach, Freund, wird er sagen, ich bin ein gottloser, verruchter Mensch, allen Göttern und Geistern verhaßt! Laßt mich meine Strafe leiden!

Der Aberglaube kann unbedeutende Übel tödlich und verderblich machen. Der alte Midas wurde der Sage zufolge durch Träume dermaßen geängstigt und in solche Gemütsverwirrung versetzt, daß er Ochsenblut trank und sich selbst ums Leben brachte. Ebenso machte es Aristodem, der König der Messenier. Da in dem Krieg mit den Lakedämoniern die Hunde wie Wölfe heulten und Gras um seinen Hausaltar wuchs und die Wahrsager dies für Unglückszeichen erklärten, verlor er darüber seinen Mut, gab alle Hoffnung auf und machte seinem Leben ein Ende. Für den athenischen Feldherrn Nikias wäre es wohl auch besser gewesen, sich nach der Art des Midas und Aristodem von allen Aberglauben zu befreien, anstatt mit seiner vierzigtausend Mann starken Armee aus Furcht vor einer Mondfinsternis stille dazusitzen; so ließ er sich von den Feinden umzingeln, seine Soldaten fielen den Feinden in die Hände und wurden gefangen oder getötet, er selbst aber starb eines schimpflichen Todes. Ist es denn schrecklich, daß die Erde nach einer langen Zeit einmal zwischen die Sonne und den Mond tritt und auf diesen ihren Schatten wirft? Fürchterlich ist es nur, wenn die Finsternis des Aberglaubens einen Menschen befällt und seine Vernunft eben dort verwirrt und verblendet, wo sie am wenigsten zu entbehren ist.

So ist es mit dem Aberglauben in widrigen und unglücklichen Umständen, aber auch in den angenehmen steht es nicht besser um ihn als um den Atheismus. Nichts ist für die Menschen fröhlicher als Feste, Opfermahl, Einsegnungen, heilige Tänze, Gebete und andere gottesdienstliche Bräu-

che. Nun habe man einmal dabei auf den Gottesleugner acht. Er wird aus vollem Halse über dies alles lachen, auch wohl seinen Bekannten ins Ohr sagen: »Die Leute, die die Götter mit solchen Sachen ehren, müssen toll und ihres Verstandes beraubt sein.« Aber weiteres Ungemach hat er nicht davon. Der Abergläubische dagegen kann, so gern er auch will, weder fröhlich mitmachen noch sich freuen.

*Mit Dampf von Weihrauch ist die ganze Stadt erfüllt;
voll Webgesängen und zugleich voll Klageschrei*

ist aber die Seele des Abergläubischen. Er erblaßt, sobald er den Kranz aufsetzt; er ist vor Furcht außer sich, wenn er opfert; er betet mit stammelnder Stimme und streut mit zitternden Händen den Weihrauch.

Ich kann mich nicht genug wundern, wenn jemand den Aberglauben nicht für eine Gottlosigkeit wie den Atheismus erklärt. Der nicht an Götter glaubt, ist gottlos, – ist aber etwa die Vorstellung, die die Abergläubischen von den Göttern haben, nicht noch gottloser? Ich jedenfalls wollte lieber, daß man von mir sagt: »Es ist kein Plutarch in der Welt, es hat nie einer gelebt«, als daß man sagt: »Plutarch ist ein unbeständiger, wankelmütiger, jähzorniger Mensch, der sich über die geringsten Dinge beleidigt fühlt und Rache sinnt, und er wird dich, wenn du andere einlädst und ihn vergißt, oder wenn du ihn im Drang deiner Geschäfte nicht besuchst und ihm nicht deine Aufwartung machst, mit den Zähnen zerfleischen, er wird deinen Sohn ergreifen und zu Tode quälen oder wilde Tiere, die er eigens dazu hält, auf deine Äcker treiben, daß sie die Früchte verderben.« – Der Hekabe legte man es als barbarische und viehische Grausamkeit aus, wenn sie sagt:

*O könnt ich hangen mit Zähnen
an der Leber des Wüterichs.*

Dabei wähnen die Abergläubischen aber, daß die syrische Göttin jedem, der einen Gründling oder einen Hering ißt, die Schenkel zernagt, den ganzen Leib mit Geschwüren bedeckt und die Leber verzehrt.

Der Atheist glaubt, daß es keine Götter gibt, der Abergläubische wünscht es; er glaubt nur widerwillig an sie und fürchtet sich nur, sie nicht zu glauben. Könnte er nur die Furcht, die ihn ebensosehr drückt,

als den Tantalus der Stein, der über seinem Haupt schwebt, von sich abtun, er würde gewiß den Zustand des Atheisten lieb gewinnen und ihn wegen seiner Freiheit glücklich preisen. Der Gottesleugner ist vom Aberglauben gänzlich frei; der Abergläubische aber ist seiner Neigung nach ein Atheist, er ist nur zu schwach, von den Göttern zu glauben, was er wohl möchte. Der Gottesleugner trägt nichts zum Aberglauben bei; allein der Aberglaube bewirkt die Entstehung des Atheismus und gibt ihm dann, wenn er einmal entstanden ist, eine Verteidigung an die Hand, – wohl keine gute und begründete, zum mindesten aber doch ein Blendwerk. Wäre es für Gallier und Skythen nicht besser gewesen, keinerlei Gottesbegriff und –vorstellung zu haben, als an Götter zu glauben, die sich am Blut geopferter Menschen freuen und denen Menschenopfer die vollkommensten und heiligsten sind? Wäre es nicht für die Karthager zuträglicher gewesen, wenn sie gleich von Anfang an den Gottesleugner Kritias oder den Diagoras zu Gesetzgebern gehabt und gar kein Götter angenommen hätten, als daß sie dem Kronos die Opfer brachten, die bei ihnen üblich waren? Das waren keine Tieropfer von der Art, um die Empedokles klagt: *O, des Törichten! der seine Kinder in andern Gestalten opfert und laut dazu betet.*

Nein, sie wußten, daß es ihre Kinder waren, und erkannten sie und opferten sie doch. Die selbst keine Kinder hatten, kauften den Armen die ihren ab und opferten sie wie Lämmer oder Kälber. Die Mütter mußten dabeistehen, ohne eine Träne, ohne einen Seufzer; konnten sie sich nicht fassen, so war das Kaufgeld verloren und das Kind wurde doch geopfert. Man vollführte um die Bildsäule des Gottes mit Flöten und Pauken einen großen Lärm, damit man das Jammern und Weinen nicht höre.

Hätten Typhone und Giganten die Götter vom Thron gestoßen und regierten sie uns nun, hätten sie wohl an irgendeinem Opfer größeres Wohlgefallen? Amestris, des Xerxes Gemahlin, ließ zwölf Menschen lebendig begraben, um sich den Hades geneigt zu machen, einen Gott, der nach Platon seinen Namen daher hat, daß er menschenfreundlich, weise und reich ist und die Seelen durch Überredung und Argumente regiert.

So ist keine Gemütskrankheit den Irrtümern und Leidenschaften so unterworfen, keine mit so viel Widersprüchen behaftet, als der Aberglaube. Drum muß man ihn meiden, doch nicht so wie die, die Räubern, wilden Tieren oder dem Feuer entgehen wollen und darüber in unwegsame Gegenden voller Schlünde und Abgründe geraten. Denn das tun viele, die,

um dem Aberglauben zu entgehen, sich einer rauhen, hartnäckigen Gottesleugnung ergeben, die also über die Mitte, die zwischen beiden liegt, die wahre Gottesfurcht, hinwegspringen.

Aus: *Plutarch: Von der Ruhe des Gemüts*, Aus dem Griechischen von Bruno Snell, Artemis Verlag, Zürich 1948, S. 83-92.

LESERPOST

von Julian Schutting

SCHUTTING

8. März 21

Lieber Uelher,

muß dir nur sagen, wie
entzückt ich bin von dem von
dir in die Welt gesetzten
SICHER, auch von der Aufregung.
u. 'in zwingender Folge'!

Wahre Größe
deiner Julia Sch.

Aus dem Musikprogramm der Alten Schmiede

Jazz und Elektronik in der **Musikwerkstatt** der
Alten Schmiede: Duo Sigmund Carles Muñoz Camarero

(Violoncello) Florian Sighartner (Violine) **FREITAG, 7. MAI 2021**

Wellen Agnes Hvizdalek (Stimme) Daniel Lercher (Elektronik)

MITTWOCH, 12. MAI 2021 Variations in Air Pressure

Weiping Lin (Violine) Volkmar Klien (Komposition, Elektronik) **MITT-**

WOCH, 19. MAI 2021 Gabbeh Golnar Shahyar (Stimme) Mona Mat-

bou Riahi (Klarinette) Manu Mayr (Kontrabass) **FREITAG 28. MAI 2021**

Passepartout Duo Nicoletta Favari und Christopher Salvito

(Schlagwerk/Synthesizers) **MITTWOCH, 2. JUNI 2021 ENSEMBLE**

MERVE Barbara Neu (Klarinette, Stimme) Andrea Edlbauer (Saxo-
phon) Stefanie Kropfreiter (Bratsche) Judith Ferstl (Kontrabass, Kompo-

sition) **MITTWOCH, 9. JUNI 2021** Beginnzeiten: **jeweils 20.00**

PYTHAGORAS IN DER SCHMIEDE. VORLESUNGEN UND VORTRÄGE ZU EINER PHILOSOPHIE DER MUSIK

Claus-Christian Schuster: **ZUM MYTHOS »MEISTERWERK«**

Weniges bereitet den Menschen so großes Vergnügen, wie sich in die Rolle des
Weltenrichters zu träumen und »Urteile zu fällen«. Je simpler die dabei ver-
wendete Werteskala, umso größer der Zuspruch des gläubigen Publikums. Das
hat in jüngster Zeit dazu geführt, dass alle bisher verwendeten Kriterien dem
primitiven Schema »hate« & »like« geopfert wurden. Das peinliche Phänomen,
dass Bachs H-moll-Messe weit weniger »likes« lukriert als Richard Claydermans
»Ballade pour Adeline«, weckt vielleicht die vage Hoffnung, Clayderman werde
in 300 Jahren vergessen sein, während Bach »ewig« sei. Doch wie sicher dürfen
wir sein? Ist es wünschenswert, von einem »objektiven« Maßstab für den Wert
einer künstlerischen Leistung, hier also: einer Komposition zu träumen? Wer
sollte diesen Maßstab definieren? **FREITAG, 11. JUNI 2021, 20.00**

NACHTSCHICHT

Walter Famler und Oliver Scheiber sprechen mit Gästen aus Kunst, Medien, Wissenschaft und Zivilgesellschaft über Tagesaktuelles und Grundsätzliches: gesellschaftspolitische Gedanken jeweils zwischen 23 und 24 Uhr, 25 Mal eine Stunde Raum für Nachdenklichkeit mit Verve und Humor.

In der ersten Staffel Ende Jänner 2021 sprechen der Politikwissenschaftler Thomas Schmidinger und die Publizistin Rubina Möhring zum Thema Virenregime, die Puls24-Moderatorin Alexandra Wachter über Journalismus in Zeiten der Pandemie. Franz Schandl stellt die aktuelle Ausgabe der Zeitschrift *Streifzüge* vor und Passagenverleger Peter Engelmann Bücher von Jacques Rancière und Alain Badiou. Nestroy-Preisräger Nikolaus Habjan, Fabrizio Iurlano und Josef Schützenhöfer debattieren über Kunst und Gesellschaft, der Jugendcoach Ghassan Abdollah und die Studentin Fatemeh Jafari erzählen über ihr Ankommen in Österreich, der Logopäde Ali Dönmez und die NMS-Lehrerin Maria Lodjň sprechen über Bildung und Integration und der Schriftsteller Josef Haslinger erinnert im Gespräch mit dem Priester Franz Haslinger an den Religionskritiker Adolf Holl.

In der zweiten Staffel diskutieren der Verleger Georg Hauptfeld und die Publizistin Susanne Scholl über Neuerscheinungen der Edition Konturen, die Abgeordneten Stephanie Krisper und Astrid Rompolt über Regierung und Opposition, die Kritikerin Almuth Spiegler und die Künstlerin Anita Frech über Kunst und Kritik. SZ-Korrespondentin Cathrin Kahlweit ist zum Thema Öffentlichkeit zu Gast, Franz Koglmann reflektiert über Klassik und Avantgarde im zeitgenössischen Musikschaffen, Daniel Landau und Marwa Sarah disputieren zum Thema Empowerment. Die beiden Nachtschichten am letzten Februarwochenende wurden von Burgtheaterdirektor Martin Kušej und den Schülervetretern Theo Haas und Tierra Rigby bestritten.

In den Nachtschichten im März 2021 kamen Petra Ramsauer, Colli Marboe, Mireille Ngosso, Philipp Sonderegger, Dieter Bandhauer, Matthias Schmidt, Nicola Werdenigg, Johann Skocek, Franzobel, Zoc Lefkofridi, Ana Grujić, Stefan Kappacher, Josef Weidenholzer und Martin Selmayr zu Gedankenaustausch und Gespräch in die Werkstatt der Alten Schmiede.

Alle 25 Nachtschichten zum Nachsehen im Internet auf: alte-schmiede.at

Für Freixemplare der Sichel senden Sie bitte ein ausreichend frankiertes und adressiertes Rücksendekувert unter Angabe der gewünschten Stückzahl an die Redaktionsadresse: Alte Schmiede / Schönlaterngasse 9 / 1. Wien