

Sabine Hark

Mit dem Virus leben. Über Gemeinschaft, das Subjekt und das Recht der Enteigneten¹

Während ich diese Zeilen schreibe, im August 2020, ist ein Ende der globalen Corona-Virus-Pandemie noch lange nicht in Sicht. Nachdem im Frühsommer 2020 die Ausbreitung des Virus zumindest partiell verlangsamt oder zeitweise sogar gestoppt werden konnte, etwa in der VR China, in Neuseeland und in einigen Ländern Europas, steigt seit Ende des Sommers weltweit die Zahl der mit Sars-CoV-2 Infizierten sowie der an COVID-19 Erkrankten und Verstorbenen dramatisch an. Binnen sechs Wochen, zwischen Ende Juni und Anfang August, hat sich die Gesamtzahl der registrierten Infektionen verdoppelt, von rund 10 Millionen auf um die 20 Millionen. Mitte September zählt die Weltgesundheitsorganisation rund 29 Millionen bestätigte Fälle und bald eine Million Tote.

Zahlenmäßig größer und lauter werden aber auch die Proteste gegen Hygienemaßnahmen und andere Regulierungen des gesellschaftlichen Alltags, die die Wege des Virus blockieren sollen, Abstandsgebote beispielsweise oder die Pflicht, im öffentlichen Personennahverkehr eine Mund-Nasen-Bedeckung zu tragen. Die zunächst, zumindest in Deutschland, weithin geteilte Unstrittigkeit des Zwecks, nämlich die Ausbreitung des Virus zu stoppen, diese wenigstens zu verlangsamen, und eine hohe Akzeptanz der Hygienemaßnahmen sowie der vorübergehenden Beschneidung individueller Freiheitsrechte sind teilweise einer eher mürrischen Haltung gegenüber den administrativen Verordnungen, rechtlichen Regeln und politischen Empfehlungen gewichen, wenn nicht sogar, wie gesagt, in vielen deutschen Städten in offenen Protest gegen diese umgeschlagen. Zuletzt demonstrierten in Berlin Ende August 2020 fast 40.000 Menschen gegen ein ihrem Empfinden nach unnachgiebig oktroyiertes Corona-Regime, von dem sie sich in ihrer persönlichen Freiheit beschnitten fühlen und von denen nicht wenige die Existenz des Virus und die von ihm ausgehende Bedrohung überhaupt anzweifeln.

Corona und die Fiktion des autonomen Subjekts

Es sind Proteste, die, um das so deutlich zu sagen, auf verzerrte, geradezu zynische, weil das Leben anderer riskierende Weise die in die Herzkammern der bürgerlichen Moderne eingelassene antisoziale Mechanik spiegeln – und das betrifft ihr Subjektverständnis, ihre Konzeption subjektiver Rechte und ihre Vorstellungen von Autonomie. Das heißt, die noch immer wirksame Fiktion des bürgerlich-liberalen Subjekts, das aufgrund seines na-

¹ Dieser Text ist eine aktualisierte, erweiterte und stark überarbeitete Version meines Beitrags „Die Netzwerke des Lebens“, FR v. 4.4.2020, 24-25. Dies betrifft insbesondere die rechtstheoretische Einordnung und Kontextualisierung der Pandemie und der Maßnahmen zu ihrer Eindämmung.

DOI: 10.5771/0023-4834-2020-4-475

turrechtlich gedachten Status über possessiv gedachte Rechte verfügt, die wiederum seine nicht begründungspflichtigen privaten Ansprüche als Anspruch des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft gesetzlich garantieren, hat dazu geführt, dass wir Individuum und Gesellschaft gleichsam als Antipoden begreifen und folglich davon ausgehen, die Unantastbarkeit der Einzelnen nur *gegen* die Anderen sichern zu können. Um es anders zu sagen: Indem der Einzelne (und historisch ist zunächst auch nur *der* Einzelne gemeint) als radikal unabhängiges, vielleicht sogar autarkes, nicht rechenschaftspflichtiges Individuum imaginiert wird, das zu Recht Anspruch auf Berücksichtigung hat, aber auch darauf, im Privaten nach eigenem Gutdünken schalten und walten, wählen und goutieren zu dürfen, haben wir einen gesellschaftlichen Normalzustand etabliert, in dem wir unsere Autonomie und Freiheit als etwas begreifen, das nur *gegen* die Anderen und nicht *durch* diese realisiert werden kann. Wir sehen diese Anderen, kurzum, nicht als welche, die uns im Sein halten, sondern als welche, die unser Sein gefährden.² Maßnahmen wie *social* beziehungsweise *physical distancing* oder die derzeit geltende AHA-Regel, also Abstand – Hygiene – Alltagsmaske, müssen uns, in diesem Licht betrachtet, vordergründig und logisch nahezu zwingend als kontraintuitiv erscheinen – ungeachtet dessen im Übrigen, ob wir sie für vernünftig und sinnvoll halten oder nicht, ob wir sie beflissen befolgen oder uns ihnen mehr oder weniger freiwillig beugen. Denn sie verlangen, dass wir einmal nicht von uns selbst ausgehen und handeln, sondern von den anderen her denken und agieren. Dass Distanz halten eine Weise des Füreinander-Daseins sein kann und es gilt, von der Verwundbarkeit Anderer und nicht der eigenen ausgehend zu handeln, müssen wir also in der Tat offenkundig erst begreifen lernen.

Nicht das Virus allein macht den Unterschied

In dieser Erfahrung verbirgt sich, so paradox das klingen mag und ohne die Augen weder vor der akuten Gefahr, vor Krankheit und Leid zu verschließen noch vor den sich bereits jetzt abzeichnenden und für Demokratie, Politik, Gesellschaft, Ökonomie und Kultur mit großer Wahrscheinlichkeit desaströsen Folgen, freilich auch eine Chance. Die Corona-Pandemie, die wir mit Hannah Arendt als Krise verstehen können, die uns einmal mehr „auf die Fragen zurück“ drängt,³ erinnert uns nämlich nicht nur daran, dass wir alle verletzlich, wir immer schon in der Hand der anderen sind und genau dies die prekäre Bedingung des Lebens ist. Sie führt uns auch vor Augen, dass in einem von vielfältigen Achsen der Dominanz durchzogenen und ohnehin schon von lebensbedrohender Ungleichheit geprägten weltgesellschaftlichen Kontext diese Prekarität extrem ungleich verteilt ist.

Sars-CoV-2 mag zwar alle treffen, längst deutlich geworden ist allerdings, dass das Virus eben nicht alle gleichermaßen trifft und schon gar nicht alle gleich macht. Sars-CoV-2

2 Ausführlich hierzu siehe meinen Beitrag „Enteignet Euch! oder: Keine Frage der Wahl. Über Autonomie in der Demokratie“, in: Susanne Baer/Ute Sacksofsky (Hrsg.), *Autonomie im Recht – Geschlechtertheoretisch vermessen*, Baden-Baden 2018, 157-172. Für eine grundlegende Kritik der Idee subjektiver Rechte und der diese begründenden Rechtsfiktion des autonomen Subjekts siehe Christoph Menke, *Kritik der Rechte*, Berlin 2015. Für wertvolle Hinweise hinsichtlich der rechtstheoretischen Implikationen meiner Überlegungen danke ich Isabell Hensel und Petra Sussner.

3 Hannah Arendt, „Die Krise in der Erziehung“, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994, 255-276 (256).

hat diese Ungleichheit nicht geschaffen, doch es lebt auch von solchen global erzeugten und national verwalteten Ungleichheitsverhältnissen. Es ist daher nicht das Virus allein, das den Unterschied macht, auch die sozialen Umstände, in denen es uns jeweils trifft, tragen zu unseren Lebenschancen und Sterblichkeitsrisiken bei. Der Umstand beispielsweise, dass die einen ganz selbstverständlich über fließend warmes Wasser zu Hause verfügen, das für die Einhaltung der Hygieneregeln wichtig ist, und für die anderen die Wasserstelle viele Kilometer zu Fuß entfernt ist, oder, wie in einigen der Elendslager an den europäischen Außengrenzen, die Wasserversorgung gleich ganz eingestellt wird. Der Umstand, dass die einen zu neunt in zwei Zimmern mit #StayAtHome zurechtkommen müssen, während die anderen Abstand halten, indem sie die Yogamatte auf dem Balkon entrollen. Der Umstand, dass die einen unter miesen Bedingungen unsere Versorgung mit Lebensmitteln sicherstellen oder ohne ausreichende Ausstattung mit Masken und Schutzkleidung die Pflege weiterführen, während sich die anderen im Homeoffice mehr oder minder kluge Gedanken über den Zusammenhang zwischen Viren und gesellschaftlichen Zusammenhalt machen können. Der Umstand, dass die einen in Ländern wie unserem mit vergleichsweise guter medizinischer Versorgung leben und die anderen keine andere Wahl haben, als auf ein von Austeritätspolitik und Privatisierungswahn oder, wie in Syrien, durch Krieg und Zerstörung skelettiertes Gesundheitssystem zu vertrauen. Die zur Eindämmung der Pandemie ergriffenen Maßnahmen gehören damit genauso zu dieser Politik der Ungleichheit wie die Entscheidungen, an welchen Orten solche Maßnahmen nicht oder zu spät ergriffen werden.

Ungleichheit: Das Wirtstier des Virus

Diese Ungleichheitsverhältnisse nun sind das wahre Wirtstier des Virus. Je eher wir das erkennen, desto besser. Das Virus ist keine Entität mit Bewusstsein, der wir gegenüberstehen, der „Feind“, den wir schlagen und besiegen müssen, das Monster, das uns vor sich herreibt. Es geht nicht um einen Kampf, an dessen Ende Sieger – wir Menschen – und Verlierer – das Virus – stehen. Mit diesen antiquierten, und, ja, auch virilen Vorstellungen von Souveränität und Handlungsfähigkeit, die gegenwärtig nicht nur in Form der Hybris des 45. Bewohners des Weißen Hauses in Washington oder seiner Brüder im Geiste im Moskauer Kreml und im Palácio do Planalto in Brasilia ein unheilvolles Revival erleben, werden wir diese Krise nicht bestehen. Sie haben eigentlich ohnehin schon lange ausgedient. Bereits die so genannte „AIDS-Krise“ der 1980er und 1990er Jahre, die in Tat und Wahrheit eine Heteronormativitätskrise und eine Infrastrukturkrise gewesen ist, hat uns gelehrt, dass physikalische Modelle des Kampfes, in denen klar identifizier- und erkennbare Gegner – dort das Virus, hier wir – aufeinandertreffen, untauglich sind, um virale Interventionen zu verstehen. Interventionen also, die nach dem Prinzip heimlicher Ansteckung funktionieren und gerade den Kollaps von Unterscheidungen wie innen/außen, vertraut/fremd, sicher/riskant zur Folge haben – und jeder weitere Tag in der Pandemie macht das mehr als deutlich.⁴

4 Siehe hierzu auch meinen Text „Eingreifen. Allüberall. Queer als Modell der Intervention?“ in: Andrea Sick/Ulrike Bergermann/Elke Bippus u.a. (Hrsg.), *Eingreifen. Viren, Modelle, Tricks*, Bremen 2003, 77-88.

Mit dem Virus leben

Überlegungen aus der feministischen Wissenschaftsforschung, etwa von Donna Haraway, Karen Barad oder Isabelle Stengers, die biologische und soziale Prozesse als immer schon verbundenes, nicht trennbares, emergentes Geschehen denken, können uns helfen, dies zu verstehen. Viren stellen in dieser Perspektive keine abgegrenzten Entitäten dar. Wir können sie vielmehr als biochemische Prozesse verstehen, die mit Haraways einen Teil „symbiotischer Assemblagen“ darstellen, in denen wir über alle Speziesgrenzen hinweg miteinander verwoben und füreinander Symbionten sind. Viren dergestalt als Prozesse zu denken, ermöglicht uns, nicht nur die Ko-Evolution biologischer und sozialer Prozesse in den Blick zu nehmen, sondern auch, zu erkennen, wie virale Prozesse sich einschreiben in das Skript unserer sozialen Interaktionen, wie sie sich an soziale Prozesse und Dynamiken, an historisch gewachsene Strukturen und Verhältnisse, kulturelle Praktiken und Konventionen anlagern, wie sie sich huckepack nehmen lassen für ihr tödliches Geschäft. Sars-CoV-2 reist im Gepäck von Investoren entlang der alten Seidenstraße von China nach Norditalien und zurück, vom Skiurlaub in Südtirol tragen es affluente, *weiße* Südafrikaner*innen nach Kapstadt und Johannesburg und Berliner Lehrer*innen nach Kreuzberg und Neukölln. Es ist ein Miteinander, ein beständiges „mit-machen“, da, wie Haraway sagt, nichts sich selbst macht, nichts wirklich autopoietisch oder selbst-organisierend ist. *Symptosis* nennt sie ein solches Geschehen: ein anderes Wort für „komplexe, dynamische, responsive, situierte, historisch spezifische Systeme“.⁵

Statt also auszugehen von unabhängig gedachten Organismen, die wechselseitig füreinander lediglich Umwelt darstellen, gegen die wir uns jeweils immunisieren und dessen Rechte wir gegen die Gemeinschaft sichern können, ist es sinnvoll, von einem immer schon ineinander verwobenen, intra-agierenden und emergenten Geschehen her zu denken lernen. Im Hinblick auf den Umgang mit Sars-CoV-2 würde das bedeuten, dass wir lernen, *mit* dem Virus zu leben, statt *gegen* ihn zu agieren. So paradox auch das klingen mag: Wir müssen begreifen, dass wir in Gemeinschaft mit dem Virus leben, wir also Gemeinschaften mit ihm bilden müssen. Physisch Abstand halten ist genau das: Im Wissen darum, dass wir mit dem Virus koexistieren, wir ihn von einem Ort zum anderen tragen, ihn nähren und schützen, kommen wir anderen räumlich nicht zu nahe – und bremsen genau dadurch das Virus aus und verhindern, bildlich gesprochen, dass es sich von sozialen Prozessen huckepack nehmen lässt. Eine Praxis der Fürsorge, die von den anderen und ihrer Versehrtheit her denkt und nicht von der eigenen Immunität. *#Physical Distancing* ist mithin, was *Safer Sex* im Zeitalter des HI-Virus war.

Es sind solche Dynamiken und Prozesse, die es zu verstehen gilt, wollen wir gesellschaftlich nachhaltige, demokratische Antworten auf die virale Herausforderung finden. Antworten, die eben nicht allein virologischer beziehungsweise immunologischer Natur sein können. Für Sars-CoV-2 wird zweifelsohne in absehbarer Zukunft ein Impfstoff zur Verfügung stehen. Für die Gestaltung eines demokratischen Zusammenlebens, das, eingedenk der unhintergehbaren Verflechtungen zwischen so genannt „menschlicher“ und „nicht-menschlicher Natur“, an radikaler Gleichheit, geteilter Verletzlichkeit und der Unverzichtbarkeit jeder und jedes Einzelnen, an globaler Interdependenz und reziprok gestalteter Sorge und Verantwortung füreinander orientiert ist, braucht es dagegen mehr

5 Donna Haraway, *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän*, Frankfurt am Main 2018, 85.

als ein Immunserum. Und dazu gehört zwingend, dass wir eine andere Erzählung des Subjekts, seiner Rechte und seiner Autonomie brauchen, die genau auf dieser Einsicht in unsere unhintergehbare Verwobenheit ineinander sowie auf radikaler Gleichheit, geteilter Verletzlichkeit und reziprok gestalteter Sorge beruht.⁶ Eine Erzählung, die allerdings den Unterschied zwischen der uns allen gemeinsamen Gefährdetheit einerseits und einer auf politisch induzierte Ungleichheit zurückzuführenden prekären sozialen Lage andererseits nicht aus dem Blick verlieren darf.⁷ Um es in aller verkürzenden Kürze zu sagen, ginge es darum, das gleichsam immunologische Modell des Rechts, in dessen Zentrum ein dem Sozialen vorausgesetztes, mit naturrechtlich begründeten Rechten ausgestattetes Subjekt steht, aufzugeben zugunsten eines Modells, das von einem immer schon enteigneten und den anderen überantworteten Subjekt ausgeht. Beginnen können wir dafür mit einer Besinnung auf den Wert der Gleichheit und der materiellen Gleichheitsrechte,⁸ mit denen im Zeitalter neoliberaler Hegemonie und der Dominanz einer *the winner takes it all*-Mentalität in den vergangenen Dekaden arges Schindluder getrieben wurde.⁹

Andere Geschichten erzählen

Wenn die Corona-Pandemie eines deutlich gemacht hat, dann, wie notwendig wir kritisches Wissen darüber brauchen, welche Geschichten wir jeweils erzählen, mit „welchen Ideen wir andere Ideen denken“, um eine Formulierung der Kulturanthropologin Marilyn Strathern zu gebrauchen.¹⁰ Und das gilt auch dafür, mit welchen Ideen wir Recht denken und welche Geschichten wir über das Recht und vom Gesetz erzählen. Welche Geschichten also erzählen wir über das Virus und unseren Umgang damit? Geschichten heldenhafter Bezwingung und immunologischer Abschottung oder Geschichten der Afizierung und des Angesteckt-Werdens: nicht vom Erreger einer potentiell tödlichen Krankheit, sondern von der Bedürftigkeit und Angewiesenheit der anderen, die zugleich unsere eigene Angewiesenheit ist. Die Angewiesenheit auf ein Gemeinwesen, das sicherstellt, dass die einen für die anderen sorgen. Und weiter: Was wird wie in einen Zusammenhang gebracht und gilt gesellschaftlich als „Notstand“ im Foucaultschen Sinne?¹¹ Welche Leben werden preisgegeben und welche gelten als schutzwürdig? Welche Körper werden als Gefahr betrachtet und welche als gefährdet, wie wird Gewalt gegen *manche* Körper gerichtet und nicht gegen andere?

Netzwerke des Lebens

Doch wie und was wäre jetzt, *in the midst of things*, zu tun? Vielleicht am wichtigsten: „Leben lernen in der Gegenwart“, wie Christina Thürmer-Rohr schon in den 1980er Jah-

6 Erste Überlegungen hierzu habe ich skizziert in »Enteignet Euch!« (Fn 2).

7 Siehe hierzu Judith Butler/Athena Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten*, Zürich/Berlin 2014, 25-60 (38).

8 Siehe hierzu Danielle Allen, *Politische Gleichheit*, Berlin 2020.

9 Siehe hierzu auch Sabine Hark, „Vom Erfolg überholt? Feministische Ambivalenzen der Gegenwart“, in: Dennis Hänzi, Hildegard Matthies, Dagmar Simon (Hrsg.), *Erfolg. Konstellationen und Paradoxien einer gesellschaftlichen Leitorientierung*, Leviathan Sonderband 42/29, 2014, 76-91.

10 Marilyn Strathern, *Reproducing the Future*, Manchester 1992, 10; Übersetzung Sabine Hack.

11 Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978.

ren im Kontext der atomaren Bedrohung schrieb. Erkennen, dass alles, „was wir zu tun haben“, wir jetzt zu tun haben; wir unsere Gegenwart also als das begreifen, was sie ist: „unsere einzige Gelegenheit“.¹² Wir müssen das Wagnis, das gesellschaftliche Miteinander – Solidarität – neu zu buchstabieren, jetzt eingehen, ohne an nationalen, ethnischen oder klassenbasierten, an religiösen, geschlechtlichen oder sexuellen Grenzen halt zu machen. Wie wir heute tun, entscheidet, wie wir morgen leben werden: als kontaktreduzierte, an den Ausnahmezustand gewöhnte Monaden im *Homeoffice* und auf digitalen Plattformen oder als Gemeinschaft voneinander abhängiger Wesen, die in Freud und Leid verbunden und immer schon auf eine unterstützende Umwelt angewiesen sind. Die Leitplanken einer solchen neuen Sprache der Solidarität sind längst vorhanden, wir müssen sie nur zu gebrauchen wissen und unter Bedingungen der Pandemie die entsprechenden Praxen erfinden. Wir finden sie, wie schon angedeutet, im Werk von Judith Butler, die Subjektivität, Handlungsfähigkeit und Verantwortung in der konstitutiven Angewiesenheit auf Andere und unserer prinzipiellen Ausgesetztheit an Andere verortet. „Nach meiner Auffassung“, schreibt Butler, „ist das Leben des Anderen, das Leben, das nicht unser eigenes ist, auch unser Leben, denn welchen Sinn auch immer ›unser‹ Leben hat, leitet sich genau von dieser Sozialität her, davon, dass wir bereits und von Anfang an von einer Welt von Anderen abhängig sind, dass wir in einer sozialen Welt und durch eine soziale Welt konstituiert werden“.¹³ Zwar gebe es, fährt Butler fort, sicherlich von „mir klar unterschiedene Andere“, deren moralischer Anspruch dem Ich gegenüber sich nicht auf ein egoistisches Kalkül des Ich zurückführen lasse. Doch das liege daran, „dass wir, obwohl voneinander abgegrenzt, auch aneinander und an Lebensprozesse gebunden sind, die über die menschliche Form hinausgehen“.

Dass wir in einer sozialen Welt und durch eine soziale Welt konstituiert werden, wir also abhängig sind von unterstützenden Infrastrukturen, von ökonomisch, kulturell, sozial und historisch je spezifischen Netzwerken und Bindungen und von Anerkennungsverhältnissen, die uns im Leben halten, hat uns die Pandemie einmal mehr vor Augen geführt. Es ist eine Abhängigkeit, die wir nicht übergehen, hinter uns lassen können. Sie ist nicht verhandelbar, ein nicht-verfügbarer Umstand unseres Seins als körperliche Wesen. Die Pandemie macht aber auch deutlich, dass wir diese Strukturen der Unterstützung sowie die Netzwerke des Lebens dort, wo sie fehlen, auch und gerade *unter der Bedingung ihres Fehlens* beziehungsweise ihrer systematischen Verhinderung schaffen müssen: im eigenen, derzeit kontaktreduzierten Alltag genauso wie auf den griechischen Inseln, vor den Küsten Libyens, in den Asylunterkünften Brandenburgs, in überfüllten Hospitälern und am Badestrand, ob auf Mallorca, an der Ostsee oder im Kreuzberger Prinzenbad. Denn das ist, was jetzt zu tun ist: Von der Verwundbarkeit der anderen ausgehend handeln, im Wissen darum, dass es nicht Sars-CoV-2 allein ist, das tötet, sondern die Verweigerung, *mit* anderen Wesen, menschlichen wie nicht-menschlichen, zu denken, sowie der politisch induzierte Mangel an unterstützenden Infrastrukturen und Solidarität.

12 Christina Thürmer-Rohr, „Abscheu vor dem Paradies“, in: dies., *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Berlin 1987, 21-37 (29).

13 Judith Butler, „Gefährdetes Leben, Verletzbarkeit und die Ethik der Kohabitation“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60/5, 2012, 691-704 (696).