

III. Zurück zu welcher Normalität?

»Die Krise besteht gerade in der Tatsache, daß das Alte stirbt und das Neue nicht zur Welt kommen kann: in diesem Interregnum kommt es zu den unterschiedlichsten Krankheitserscheinungen.«

(Gramsci 1991/1930, S. 354)

In Antonio Gramscis Gefängnisheften finden wir eine Analyse, die in unzähligen Aufsätzen und Medienbeiträgen in folgendem Wortlaut zitiert wird: »Die alte Welt liegt im Sterben, die neue ist noch nicht geboren: Es ist die Zeit der Monster«.¹ Dabei ist Gramscis Original ebenso interessant wie die verkürzte, ja, eigentlich verfälschte Übersetzung. Seine Formulierung »*fenomeni morbosi*« bedeutet wörtlich morbide Phänomene, eine andere Übersetzung spricht eher von Krankheitserscheinungen. Irgendwann wurden daraus in englischen und deutschen Übersetzungen »Monster«. Diese Übertragung ist faszinierend. Heutzutage erscheint dieses Zitat aus den 1930er Jahren wie eine Vorwegnahme einer pandemischen Erfahrung: eine Zeit des Dazwischen. Gramsci wirft einen scharfen Blick auf eine Zeit der Autoritätskrise der 1930er Jahre in Europa und den beginnenden Faschismus als eine Zeit, in der »die herrschende Klasse den Konsens verloren hat, das heißt nicht mehr ›führend‹, sondern einzig ›herrschend‹ ist, Inhaberin der reinen Zwangsgewalt« (Gramsci 1991/1930, S. 354). Es ist eine Zeit, in der die Menschen »sich von den traditionellen Ideologien entfernt haben, nicht mehr an das glauben, woran sie zuvor glaubten« (ebd.). Gramsci spricht hier von der Zeit des italienischen Faschismus, die sich auch als »Zeit der Monster« beschreiben lässt. Wenn wir Shildricks

1 Etwa <https://www.goethe.de/de/uun/pub/akt/g17/z1250564.html> (11.07.2021).

Vorstellung des Monströsen (2001) zu Hand nehmen und das Monströse nicht im Außen, sondern in unserem sozialen und persönlichen Inneren verorten, gelingt es Gramsci weiterzudenken. Es gilt dann vielleicht eine post/pandemische Zeit zu denken, deren Gestaltung gerade von unserer Fähigkeit abhängig bleibt, sich unserem Scheitern zu stellen. Wo haben wir während der Pandemie versagt? Wie können wir die Pandemie als Ausgangspunkt nutzen um das Monströse, das Versagen und die Schwächen aktueller Regierungspraktiken zu sehen? Erneut: Wir müssen uns dem Monströsen stellen.

In *Gesundheit – eine Frage der Philosophie* (2004/1978) betont Georges Canguilhem, dass die »Gesundheit nach der Krankheit« eben nicht »die frühere Gesundheit« sei. »Das klare Bewußtsein der Tatsache, daß heilen nicht heißt, zurückzukehren, hilft dem Kranken in seiner Suche nach einem Zustand geringstmöglichen Verzichts indem sie von der Fixierung auf den früheren Zustand befreit.« (Canguilhem 2004/1978, S. 50). Es ist eben dieses klare Bewusstsein, das in post/pandemischen Zeiten vonnöten ist, um die Zukunft zu gestalten. Die COVID-19-Pandemie hat uns etwa auf sehr schmerzhaft Weise verdeutlicht, wie respektlos »in normalen Zeiten« mit dem Care-Bereich umgegangen wurde. Angesichts der vielfachen Rede von »systemrelevanten« Berufen während der Pandemie hat der Fachbereich Gesundheit und Soziales der Gewerkschaft ver.di den treffenden Slogan »Wir sind relevant im falschen System« popularisiert. Er verweist zum einen darauf, dass das gegenwärtige System falsch ist. Die Krise des Gesundheitssystems wurde durch ein Denken verursacht, das Gesundheitsversorgung auf ökonomische Logiken reduziert. Deswegen weist der Slogan zum anderen darauf hin, dass dieses System nicht erhaltenswert ist. Die Bereichsleiterin Gesundheitspolitik bei ver.di wurde in einem Interview gefragt, was sie von Forderungen der Bertelsmann Stiftung und der Nationalen Akademie der Wissenschaften Leopoldina aus den vergangenen Jahren hält, insgesamt 1.400 Krankenhäuser in Deutschland »zu schließen, um ›Überkapazitäten‹ abzubauen«. »Die Gestaltung eines adaptiven Gesundheitssystems, das in der Lage ist, auch Ausnahmesituationen wie eine Pandemie zu meistern kann«, ist den Wissenschaftler*innen der Leopoldina zufolge »eine staatliche Aufgabe«. Diese Ansicht führte während der Pandemie zu wachsendem Widerstand, doch die Gewerkschaft fürchtet wohl zu Recht, dass die Lehren, die aus der Pandemie gezogen werden, nicht weitreichend genug sein könnten (ver.di 2020). Stefan Loos, Martin Albrecht &

Karsten Zich kommen in ihrer Studie nicht nur zu dem Ergebnis, dass es in Deutschland zu viele Krankenhäuser gäbe. Sie schlagen vor, die Zahl der Kliniken von 1.400 auf unter 600 zu verringern. Damit könne »die Versorgungsqualität für Patienten verbesser(t) und bestehende Engpässe bei Ärzten und Pflegepersonal (ge)milder(t)« werden (Bertelsmann Stiftung 2019, o. S.). Angesichts der Pandemie und der Tatsache, dass viele strikte Maßnahmen vor allem ergriffen wurden, um eine Überlastung der Krankenhäuser zu vermeiden, muten derartige Forderungen mehr als zynisch an. Es wurde nicht gefordert, mehr und besser qualifiziertes Personal einzustellen oder dieses angemessen zu vergüten. Ganz im Gegenteil, der Vorschlag lautete, Kliniken zu schließen. Doch wer sollte in diesem Fall von der angeblich besseren Versorgung profitieren? Nachdem die Ausmaße der Pandemie deutlich geworden waren, konnte sich die Bertelsmann Stiftung vor empörten Nachfragen kaum retten und reagierte auf ihrer Website darauf: Die Pandemie sei ein besonderer Fall und würde keinerlei Aussagen über eine gute Klinikstruktur in der Zukunft zulassen (Bertelsmann Stiftung 2019.) Dieser Einwand ist bestenfalls traurig: Ein kurzer Blick auf die Epidemien und Pandemien der letzten Jahrzehnte hätte diesen Expert*innen vor Augen führen können, dass immer mit einer Pandemie zu rechnen ist, und dass die COVID-19-Pandemie keineswegs unvorhersehbar war. Dies ist nur ein Beispiel, das veranschaulicht, dass es kaum darum gehen kann, zu einer vergangenen Normalität zurückzugehen. Vielmehr muss nach Wegen in alternative Zukünfte gesucht werden. Es ist bezeichnend, dass der Pflegebereich so viele Jahre lang respektlos vernachlässigt wurde, um dann während der Pandemie festzustellen, dass er angeblich »systemrelevant«, also für uns alle von enormer Wichtigkeit ist. Seit 2014 arbeitet das *Netzwerk Care Revolution* in Deutschland, Österreich und der Schweiz, um eine angemessene gesellschaftliche Wertschätzung der Care-Arbeit zu erringen. Das Netzwerk fordert unter anderem »neue Modelle von Sorge-Beziehungen und eine Care-Ökonomie, die nicht Profitmaximierung, sondern die Bedürfnisse der Menschen ins Zentrum stellt, und die Sorgearbeiten und Care-Ressourcen nicht nach rassistischen, geschlechtlichen oder klassenbezogenen Strukturierungen verteilt.« (Netzwerk Care Revolution o. J., auch Winker 2015)

Eine Rückkehr zur Normalität scheint für viele schon heute unmöglich zu sein, denn die Pandemie hat irreversible Spuren hinterlassen. So beschreibt beispielsweise Long- COVID ein Syndrom, das bei COVID-

19-Patient*innen noch nach ihrer eigentlichen Genesung auftritt. Betroffen sind hierbei vor allem die Atmung und die Konzentrationsfähigkeit. Das Nervensystem ist angegriffen, was zu verheerenden gesundheitlichen Konsequenzen führen kann und soziale Effekte zeitigen wird. »Klar [...] ist«, schreibt Joachim Müller-Jung im April 2021 in der FAZ, »dass der Sars-CoV-2-Erreger den Körper vieler Infizierter systemisch und damit an vielen Organen gleichzeitig beeinträchtigen kann.« (Müller-Jung 2021, o. S.) Darüber hinaus werden die finanziellen Folgen der Pandemiebewältigung gerade den Ärmsten der Armen und Ländern des Globalen Südens eine Rückkehr zur Normalität erschweren oder gar unmöglich machen. Selbst das Begehren nach diesem Zurück klingt mitunter schon zynisch. Im Globalen Süden wird es an vielen Orten zu grausamen Hungersnöten kommen. Die Weltbank veröffentlichte im Oktober 2020 Ergebnisse einer Studie, die eine Ausbreitung extremer Armut nahelegen:

»Es wird erwartet, dass die weltweite extreme Armut im Jahr 2020 zum ersten Mal seit über 20 Jahren ansteigen wird, da die Störung durch die COVID-19-Pandemie die Kräfte der Konflikte und den Klimawandel verstärken und beschleunigen, die den Fortschritt bei der Armutsbekämpfung bereits jetzt schon verlangsamt haben.« (World Bank 2020, o. S.)

Und, ja, die Pandemie wird Teil unseres Lebens bleiben. Sie wird unsere Träume begleiten. Die Verluste, die wir haben erleiden müssen, werden sich einreihen in die Masse der Gespenster, die uns ohnehin verfolgen. Wir werden nach Wegen suchen müssen, mit diesen Gespenstern zu leben, ohne zu verzweifeln und ohne Trost in der Vorstellung zu suchen, dass unsere unglaubliche Stärke und Klugheit das Virus bezwungen hätte. Post/pandemische Zeiten sind dekameronische Zeiten. Wir werden uns Geschichten des Begehrens erzählen, doch die Pest des Virus wird uns immer begleiten. Es ist daher an der Zeit, die Erzählung eines »guten Lebens« durch die eines »fragilen Lebens« zu ersetzen.

Das ›gute Leben‹ und die unerfüllte Sehnsucht nach Gerechtigkeit

Martha Nussbaum (1999) schreibt in ihrem Buch *Gerechtigkeit und das gute Leben* in Anlehnung an Aristoteles, die wichtigste Aufgabe des Staates

bestehe darin, die Grundlagen für ein gutes Leben seiner Bürger*innen zu schaffen. Der Staat habe nicht nur Sorge für den Wohlstand der Gesellschaft zu tragen, sondern auch für eine gerechte Verteilung desselben (ebd., S. 32ff.). »Die aristotelische Konzeption« besage, so Nussbaum, »daß die Aufgabe des Staates sowohl auf *Breite* als auch auf *Tiefe* angelegt ist« (ebd., S. 33). Anders als Berlant mit ihrer These vom »grausamen Optimismus« hält Nussbaum an der Normativität eines gelingenden Lebens und das damit einhergehende Glücksversprechen fest. Wir wollen Nussbaums Ausführungen, die eine breite transdisziplinäre Rezeption und viel Zustimmung erfahren haben, zum Ausgangspunkt nehmen, um über die Normativität einer eurozentrischen, bürgerlichen Vorstellung vom guten Leben in post/pandemischen Zeiten nachzudenken. In einer queer/pandemischen Analyse hinterfragen wir den Sinn von Fähigkeitslisten. Dies soll nicht als naive Zurückweisung jeglicher normativen Vorstellungen verstanden werden, schon aber als queer/pandemische Hinterfragung, die insbesondere die Konsequenzen normativer Theorien für jene problematisiert, die diese Normen nicht zu Erfüllen in der Lage sind oder nicht willens sind, diese zu erfüllen.

Aristoteles folgend, bemerkt Nussbaum, dass es insbesondere zur Überwindung der drängenden Probleme, die alle Menschen betreffen, notwendig sei, gemeinsam über Wohlergehen und Gerechtigkeit nachzudenken. Nussbaum entfaltet in ihrem Buch den *capabilities approach* (Fähigkeiten-Ansatz), der in vielen Felder (insbesondere in den Sozialwissenschaften und der praktischen Philosophie) stark rezipiert wird. Dieser formuliert konkrete Kriterien für die Analyse individuellen Wohlergehens und buchstabiert liberal-politische Überzeugungen aus. Die Philosophin präsentiert eine Liste von Grundbefähigungen, die erfüllt sein müssten, um ein menschliches Leben in Würde führen zu können (Nussbaum 1999, S. 57f.). Die Neu-Aristotelikerin formuliert in ihrem Buch verfassungsmäßige Minimalprinzipien, deren Garantierung die menschliche Würde schützen sollen. Zwei Dinge interessieren uns an Nussbaums Ansatz insbesondere: Zum einen fragen wir uns, ob eine Idee des »guten Lebens«, wie sie Nussbaum entfaltet, in post/pandemischen Zeiten sich nicht endgültig disqualifiziert hat. Zum anderen problematisieren wir die Verkopplung der genannten Befähigungen mit dem Konzept des Menschseins, kann dies doch leicht eine Interpretation nahelegen, die Subjekte aus dem Menschsein exkludiert,

wenn auch die Idee dahinter ist, allen ein menschenwürdiges Leben zu gestatten.

Da ist erstens die »Fähigkeit, ein menschliches Leben von normaler Länge zu leben, nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, daß es nicht mehr lebenswert ist.« (Ebd., S. 57) Doch was bedeutet eine »normale Länge« angesichts der Tatsache, dass sich die Lebenserwartung gut situierter Menschen in Europa nicht nur eklatant von der subalternen Menschen in Afrika unterscheidet, sondern, dass in einer globalisierten Welt, das Leben der einen vom Leben der »Anderen« abhängig ist? Und wer entscheidet darüber, wann ein Leben nicht mehr »lebenswert« ist? Die zweite Fähigkeit betrifft eine »gute Gesundheit« und die Möglichkeit sich »angemessen zu ernähren, eine angemessene Unterkunft und Möglichkeiten zu sexueller Befriedigung zu haben, sich in Fragen der Reproduktion frei entscheiden und sich von einem Ort zu einem anderen bewegen zu können« (ebd.). Mobilität ist hier nicht nur Menschenrecht, sondern gewissermaßen auch Kriterium des Menschseins. Darauf folgt die »Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben« (ebd.). Hier ließe sich fragen, ob die Unvermeidbarkeit von Schmerz zwangsläufig die Fähigkeit untergräbt, Freude zu empfinden. Der vierten Fähigkeit zum Gebrauch der Sinne und der Fantasie, »zu denken und zu urteilen« (ebd.) können wir – wie eigentlich fast allen der von Nussbaum aufgelisteten Fähigkeiten nicht nicht zustimmen. Und auch die fünfte Fähigkeit, »Beziehungen zu Dingen und Menschen außerhalb unser selbst« (ebd., S. 57f.) aufzubauen und die sechste Fähigkeit, »Vorstellungen vom Guten« zu entwickeln und kritische Überlegungen »zur eigenen Lebensplanung« anzustellen (ebd., S. 58) sind im Grunde nachvollziehbar. Des Weiteren nennt Nussbaum die »Fähigkeit, mit anderen und bezogen auf andere zu leben«, andere Menschen zu verstehen und Anteil an deren Leben zu nehmen, verschiedene soziale Kontakte zu pflegen (ebd.) sowie die »Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und sie pfleglich zu behandeln« (ebd.). Nummer neun auf der Liste ist die »Fähigkeit, zu lachen, zu spielen« und sich an »erholsamen Tätigkeiten« zu erfreuen (ebd.). Als zehnte Grundfähigkeit nennt die Autorin schließlich die »Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das von jemand anderem zu leben« (ebd.). Abgesehen davon, dass unklar bleibt, wie ein »eigenes Leben« definiert werden kann, fragt sich, wer eigentlich ein unabhängiges oder souveränes Leben führt und des Weiteren, ob dies tatsäch-

lich erstrebenswert ist. Nussbaums Liste endet mit der »Fähigkeit, sein Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben.« (Ebd.) Zu berücksichtigen ist, dass es sich beim Fähigkeits-Ansatz um ein normatives Konzept handelt, um ein anzustrebendes Ideal, das nicht die faktische Realität beschreibt. Dennoch ist es bedenklich, wenn Nussbaum schreibt, »daß bei einem Leben, dem eine dieser Fähigkeiten fehlt, ernsthaft bezweifelt werden kann, ob es ein wirklich menschliches ist, unabhängig davon, was es sonst noch aufweist.« (Ebd.) Hieße das etwa, dass wir in pandemischen Zeiten, in denen wir eben nicht mehr die Möglichkeit haben, uns »von einem Ort zu einem anderen zu bewegen« (ebd., S. 57), wie eine der Grundfähigkeiten formuliert ist, unser Menschsein einbüßen? Wir stimmen hier der vorsichtigen Kritik von Susan Wolf an Nussbaums Ansatz zu, wenn sie bemerkt, dass der »Versuch, menschliches Leben zu definieren und ein gutes menschliches Leben zu definieren [...] eine riskante Angelegenheit« sei (1995, S. 109). Spitzen wir diese Perspektive queer/pandemisch zu: Was ist mit Queers of Color, die stets damit rechnen müssen, diskriminiert, verlacht oder beschämt zu werden? Führen diese kein menschliches Leben? Wer zur jeweils hegemonialen sozialen Gruppe zählt, hat in der Regel die Fähigkeit »zu lachen, zu spielen und Freude an erholsamen Tätigkeiten zu haben« (ebd., 58) – die neunte Grundfähigkeit. Aber was, wenn ich zu einer Bevölkerungsgruppe zähle, die keine »erholsamen Tätigkeiten« kennt: Befinde ich mich dann außerhalb des Menschseins? Die Pandemie hat mehr Menschen deutlich gemacht, was viele bereits vorher wussten: Gerade das, was privilegierte Menschen als normal erachten, ist hinterfragbar: die unbeschränkte Mobilität etwa. Queers of Color zeigen sich nicht zufällig oft skeptisch gegenüber der Idee eines guten Lebens. Ihnen erscheint das gute Leben eher als ein *relativ* gutes Leben. Zudem kann über eine queer/pandemische Analyse die normative Gewalt verdeutlicht werden, die in Nussbaums Ansatz unhinterfragt bleibt. Normative Gewalt ist die Gewalt partikularer Normen, die nicht nur bestimmen, wer letztlich als Mensch zählt, sondern die darüber hinaus bestimmen, was innerhalb eines spezifischen Kontexts intelligibel ist. Normative Gewalt, die Butler (1999) zufolge von den Normen der Gesellschaft selber ausgeht und festlegt, markiert was als nicht-normativ gilt. Diejenigen, die an die Ränder gedrängt werden, werden daher nicht für ein gutes Leben kämpfen, sondern müssen Wege finden, in Nischen ein lebbares Leben zu führen. Gleichzeitig wird es in post/pandemischen Zeiten auch darum gehen müssen, der Fragi-

lilität des Sozialen und des Politischen ins Auge zu sehen, denn die »Zukunft [à-venir] der Demokratie ist zugleich, wenn auch ohne Präsenz, hic et nunc der Dringlichkeit, des Gebots als absoluter Dringlichkeit.« (Derrida 2003a, S. 50)

Das Denken der Fragilität verweist darauf, dass nicht nur die einen dem normativen Ideal eines guten Lebens näherkommen als andere, sondern dass das gute Leben der einen auf dem schlechten Leben der anderen beruht. Wir wissen beispielsweise, dass die Emanzipation weißer bürgerlicher Frauen in Westeuropa ohne die Ausbeutung von Frauen aus den Peripherien Europas und der ehemals kolonisierten Länder nicht denkbar gewesen wäre. Letztere übernahmen etwa die Hausarbeit sowie die Pflege von Kindern und alternden Menschen. Dadurch wurden Erstere freigesetzt, konnten reisen, soziale Kontakte pflegen, Karriere machen und sich um ihr Wohlbefinden kümmern. Freiheiten sind nicht grundlos *noch* ungleich verteilt, sondern im Rahmen der bestehenden Gesellschaftsordnung zwangsläufig. So haben die Beiträge aus dem Feld des »Afro-Pessimismus« (etwa Sharpe 2016) in den vergangenen Jahren darauf aufmerksam gemacht, dass für Communities von Black, Indigenous und People of Color (BIPOC) ein gutes Leben vor allem bedeutet, zu überleben und sich in einer Situation einzurichten, die immer prekär und potenziell lebensbedrohlich ist. Es ist ein Leben *in the wake*, im Kielwasser, wie Sharpe schreibt. Was während der Pandemie viele so schmerzhaft erlebt und bekämpft haben, nämlich die Beschränkung ihrer Mobilität, ist für viele Schwarze Menschen in den USA eine eher gewöhnliche Erfahrung: »Beim *wake work* müssen wir über Eindämmung, Regulierung, Bestrafung, Gefangennahme und Gefangenschaft nachdenken und über die Art und Weise, wie die vielfältigen Repräsentationen von Schwarzsein zum Symbol schlechthin für das zum Tode verurteilte Weniger-als-Menschsein werden.« (Sharpe 2016, S. 21) Sharpes Analyse, der *wake work* (der Kielwasser-Arbeit), fordert uns auf, jene in den Blick zu nehmen, die die hehren Versprechen liberaler Demokratien stets in Form von Regulierungen und Strafen erfahren mussten. Um den einen ein gutes Leben zu ermöglichen, mussten immer andere ihr Leben geben.

In *The Promise of Happiness* kritisiert auch Sara Ahmed (2014) eine Normativität des Glücklichseins und fragt provokativ, was denn daraus folge, wenn wir unsere Wünsche und sogar unser eigenes Glück vom Glück anderer abhängig machen. Ahmeds widerständige Figur des *Killjoy* (Spaßverderber*in) ist eine Figur, die das Leiden der »Anderen« nicht

außer Acht lässt. Die feministische Killjoy ist keineswegs antisozial oder narzisstisch, denn die Figur bleibt gebunden an die ›Anderen‹. Sie verdirbt nur jenen den Spaß, die sich weigern der gewalttätigen Struktur einer rassistischen und (hetero-)sexistischen Gesellschaft zu thematisieren. Ahmeds Ansatz verlegt das gute Leben nicht ins Morgen, aber auch nicht in die Zeit vor der Pandemie. Er propagiert aber auch nicht die Negativität oder das Antisoziale der Gegenwart. Feinfühlig skizziert Ahmed, wie ein Leben widerständig bleiben kann, ohne sich zu zerstören und die ›Anderen‹ zu negieren. Eine Normalität, die ›Andere‹ negiert, kann aus dieser Perspektive auch kein Zustand sein, zu dem wir zurückkehren wollen. Denn das wäre die Suche nach dem partikularen Glück der Wenigen, die parasitär von dem Unglück der ›Anderen‹ leben, kurz: Rücksichtslosigkeit statt Verantwortung.

Wenn gut situierte Bürger*innen Europas in post/pandemischen Zeiten über die Einschränkung ihrer touristischen Abenteuer klagen, kommen wir nicht umhin, darüber nachzudenken, dass die Mehrheit der Menschheit auf diesem Planeten niemals touristische Reisen wird unternehmen können; dass Reisen zwar sicherlich bildet, aber auch auf vielfältige Weise zerstörerisch ist. Es zerstört die Umwelt, aber auch das Gleichgewicht des Zusammenlebens in den Tourismushochburgen: Dort verteuert sich Wohnraum, Ressourcen werden knapp und Ruhe zum Luxus. Denken wir an Städte wie Barcelona, Florenz oder Venedig.

Wenn wir es zulassen, katapultiert uns das Trauma COVID-19 an die Ränder. Uns begegnet dort ein wahres Palimpsest der Traumata, das umso dichter wird, je verletzlicher die soziale Gruppe ist, die wir dann in den Fokus nehmen.

Status necessitatis – Ausnahmezustand

Insbesondere zu Beginn der Pandemie waren viele Menschen tagein, tagaus besorgt und zuweilen empört darüber, dass die Maßnahmen, die staatlicherseits zur Eindämmung der Pandemie getroffen wurden, anscheinend in keinem Verhältnis zu den Mortalitätsraten standen. Manche sahen hier eine Biomacht am Werk, andere gar dämonische Zirkel, denen es nur darum ginge, die Welt zu beherrschen. Ein kurzer Blick in die Geschichte der Pandemien zeigt, dass teilweise bereits viel geringere Mortalitätsraten zu sogar schärferen Maßnahmen geführt haben.

Zahlreiche Beispiele dafür liefert Mark Honigsbaums Buch *The Pandemic Century* (2020). So wurden 1924 in den USA ganze Städte unter Quarantäne gestellt, weil ein Ausbruch der Pest *vermutet* wurde (ebd., S. 61). Anfang der 1970er Jahre, als eine Schweinegrippe-Pandemie vorhergesagt wurde, überzeugte US-Präsident Gerald Ford den US-amerikanischen Kongress davon, ein 135 Millionen Dollar schweres Paket zu genehmigen »um jeden Mann, jede Frau und jedes Kind in den Vereinigten Staaten zu impfen« (Ford zit. n. ebd., S. 121). Dies führte übrigens auch zu einer polemischen Diskussion über Impfrisiken, weshalb in den 1970er Jahren in den USA mit allen Mitteln versucht wurde, Impfgegner*innen von den Vorteilen einer Impfung zu überzeugen (ebd., S. 122). Geschichte wiederholt sich immerfort. Wie Honigsbaum bemerkt, neigen wir dazu zu vergessen, welche Risiken wir trugen, als es noch keine Impfungen, kein Penicillin und keine Antibiotika gab, als die Kinderlähmung in Europa grassierte und die Cholera sowie die Pocken Tausenden Menschen frühzeitig das Leben nahm.

Den Zynismus und die Kaltschnäuzigkeit einiger privilegierter Menschen im Globalen Norden ignorierend, sollten wir uns dennoch ernsthaft die Frage stellen, ob die Pandemie einen politisch beunruhigenden Ausnahmezustand etabliert hat, der post/pandemisch weiter wirksam sein wird, wie es etwa Agamben (2021) diagnostiziert.

Der Ausnahmezustand bezeichnet zunächst einmal eine politikjuristische Situation, in der regierungstechnisch auf eine akute Bedrohung reagiert wird. Nachdem das staatliche Gesundheitssystem aufgrund der hohen Zahl der an COVID-19-Erkrankten zu kollabieren drohte, rief Spanien für einige Monate einen *estado de emergencia*, einen Regierungsnotstand aus. Frankreich rief den Gesundheitsnotstand (*l'état d'urgence sanitaire*) aus. Die Bürger*innen erregten sich zunächst eher wenig darüber. Vielleicht bewahrten sie die Ruhe, weil sie diesen Zustand schon gewohnt waren. Immerhin wurde 2016 als Antwort auf Terroranschläge in verschiedenen französischen Städten insgesamt sechsmal der Ausnahmezustand ausgerufen. In Frankreich bedeutet das, dass *Verdächtige* unter Hausarrest gestellt werden können. Hausdurchsuchungen sind ohne richterlichen Beschluss möglich, Computer können durchsucht und Internetseiten gesperrt werden. Zudem können Treffpunkte und Veranstaltungsorte geschlossen und Ausgangssperren verhängt werden. Komplette Stadtteile können – ganz in kolonialer Manier – zu sogenannten Schutzgebieten erklärt werden. Auch weil diese Befugnisse zum Teil auch nach Beendigung

des Notstands beibehalten wurden, sind sie beunruhigend, bedrohen sie doch die Demokratie von innen heraus.

In einer Demokratie ist der Ausnahmezustand eine Anomalie. Er erlaubt es einer demokratisch gewählten Regierung, stärker in das Leben der Bürger*innen einzugreifen, als dies gemeinhin möglich sein sollte. Eine Demokratie sollte die Ausrufung des Ausnahmezustands nur in sehr ernstesten Fällen vorsehen, etwa wenn das Leben der Bürger*innen auf dem Spiel steht. Laut Gesetz verlangt der Ausnahmezustand nach einem parlamentarischen Mehrheitsvotum. In jenen europäischen Ländern, in denen während der COVID-19-Pandemie der Ausnahmezustand verhängt wurde, debattierten die Parlamente zum Teil tagelang, bevor sich entsprechende Mehrheiten für diesen einschneidenden Weg fanden. Bei den Bürger*innen löste dies zum Teil Misstrauen und Ängste aus. In seinem Buch *Ausnahmezustand* geht Agamben (2004) dieser quasi-diktatorischen Situation nach, die Demokratien zuweilen zulassen und die im schlimmsten aller Fälle etabliert und normalisiert wird. Agamben schreibt:

»Der *status necessitatis* zeigt sich [...] sowohl in der Form des Ausnahmezustands wie in derjenigen der Revolution, als eine zweideutige und unsichere Zone, in der faktische Vorgänge, die per se extra- oder antirechtlich sind, im Recht übergehen und in der Rechtsnormen unbestimmt werden und in bloßes Faktum übergehen: d. h. als eine Schwelle, auf der Faktum und Recht ununterscheidbar zu werden scheinen.« (Agamben 2004, S. 38)

Eines der zentralen Beispiele, die Agamben anführt, ist die Verfassung der Weimarer Republik, die in Krisensituationen einen Ausnahmezustand vorsah. Artikel 48 der Reichsverfassung war als »Notverordnung« bekannt. Er gab dem Reichspräsidenten das Recht, das Parlament zu umgehen. Die allgemeine fehlende Akzeptanz der demokratischen Republik bei einer Mehrheit der Bevölkerung gepaart mit der Außerkraftsetzung der Legislative, die die Macht einem Präsidialkabinett anvertraute, bedeutete schließlich das Ende der Republik und der Beginn einer Diktatur. In diesem Zusammenhang zitiert Agamben den Staats- und Völkerrechtler sowie Nationalsozialisten Carl Schmitt. Dieser bemerkte 1925, dass keine andere Verfassung »einen Staatsstreich so leicht legalisiert, wie die Weimarer Verfassung« (Schmitt zit. ebd., S. 22). In der Weimarer Republik wurde der Ausnahmezustand nicht weniger als 250-mal ausgerufen. In den letzten Jahren der Republik war der Aus-

nahmezustand faktisch die Normalität. Die Demokratie war damit bereits außer Kraft gesetzt (ebd., S. 23). Im Gegensatz zur Diktatur, so Agamben, handelt es sich beim Ausnahmezustand allerdings um einen rechtsfreien Raum, »eine Zone der Anomie, in der alle rechtlichen Bestimmungen [...] deaktiviert sind.« (Ebd., S. 62). Diese Anomie begünstigt den Einfall des Faschismus. Aus diesem Grund nahm der Parlamentarische Rat, dessen Anliegen es war, nach dem Ende des Nationalsozialismus eine möglichst stabile Demokratie aufzubauen, auch kein Notverordnungsrecht ins Grundgesetz der Bundesrepublik auf. Das sollte sich 1968 ändern, als die große Koalition aus CDU/CSU und SPD unter Kurt Georg Kiesinger »unter großem Protest der Studierendenbewegung und der Gewerkschaften die Notstandsgesetze als Ergänzung zum Grundgesetz« erließ (Schrenk 2017, o. S.). Lea Schrenk macht allerdings sehr richtig darauf aufmerksam, dass in der Bundesrepublik Deutschland ein Ausnahmezustand, »der Gewaltenteilung und Verfassung außer Kraft setzt,« nach wie vor ein Tabu ist. Im Gegenteil und auch im Gegensatz zu vielen anderen europäischen Staaten sieht das Grundgesetz zum »Schutz vor einer neuen Diktatur« in Artikel 20 des Grundgesetzes ein sogenanntes Widerstandsrecht vor: „(1) Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat. (2) Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt. (3) Die Gesetzgebung ist an die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung sind an Gesetz und Recht gebunden. (4) Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“²

Agamben versteht den Ausnahmezustand aus der politisch-philosophischen Betrachtung des abendländischen Rechtssystems. Das Rechtssystem vereint die *potestas*, das normativ-rechtliche Element und die *auctoritas*, ein anomisches Element mit dem das Recht übersteigende Element, welches dann regulierend eingreift, wenn keine rechtliche Grundlage gegeben ist. Diese beiden Elemente sind zugleich Antagonisten und funktional miteinander verbunden, denn die *potestas* benötigt die *auctoritas*, um zur Anwendung zu kommen. Doch diese

2 Siehe GG, Art. 20, https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_20.html (27.07.2021)

Konstruktion lässt das Rechtssystem und damit auch die Demokratie fragil zurück, so Agamben: »Der Ausnahmezustand ist das Dispositiv, das in letzter Instanz die beiden Seiten der rechtlich-politischen Maschine zum Ausdruck bringen und zusammenhalten muß und dabei eine Schwelle der Unentscheidbarkeit errichtet, zwischen Anomie und Nomos, Leben und Recht, *auctoritas* und *potestas*.« (Agamben 2004, S. 101). Agamben zufolge leben wir bereits in einem kontinuierlichen Ausnahmezustand, den er als herrschendes Paradigma des Regierens bestimmt. Die Macht erhält sich durch den Ausnahmezustand, und zwar selbst dann, wenn die Verbindung zwischen Leben und Recht, wie er schreibt, fiktiv ist (ebd., S. 103). Angesichts der Pandemie haben fast alle Staaten der Welt Notstandsverordnungen erlassen. Auf zum Teil brachiale Weise wurden Menschen eingeschränkt und kontrolliert. In mehreren Ländern wurden Infizierte in Sammelunterkünften isoliert, zum Teil gegen ihren Willen (etwa in Singapur oder in Teilen Argentiniens). Das Zusammenkommen in Restaurants, Bars etc. wurde in fast allen Ländern verboten oder zumindest stark reglementiert. In vielen Ländern wurden Apps eingesetzt, um zwischenmenschliche Kontakte zu kontrollieren und so Infektionswege zu erfassen. Tatsächlich wurden dabei unglaublich viele private Daten gesammelt. In Südkorea hatte die Regierung gar Zugang zu den Telefonnummern Infizierter. Selbst deren Bewegungsprofile konnten per GPS-Daten ausgewertet werden. Überall traten Quarantänebestimmungen in Kraft. Diese Aufzählung ließe sich unendlich weiterführen. Sie mahnt uns zur Vorsicht, aber auch zur Kontextualisierung. So hat Deutschland zwar zeitlich begrenzte Ausgangsbeschränkungen erlassen doch anders als etwa Italien oder Spanien, zu keinem Zeitpunkt eine tatsächliche Ausgangssperre verhängt. Auch sollte daraufhin hingewiesen werden, dass das Deutsche Grundgesetz aus historischen Gründen keinen Ausnahmezustand kennt. Nichtsdestotrotz zeigte sich der Jurist und frühere Leiter des Politikressorts der *Süddeutschen Zeitung*, Heribert Prantl, besorgt. In einem Interview mit der *Berliner Zeitung* im Januar 2021 bemerkt er, dass es das Wesen der Grundrechte sei,

»dass sie gerade in einer Krise gelten müssen. Deswegen heißen sie Grundrechte. Sie sind die Leuchttürme, die in der Demokratie leuchten. Es ist fatal zu glauben, man könne sie ja eine Zeit lang geringer leuchten lassen. Diese Haltung erscheint mir aber dominant, wenn ich die aktuelle Politik betrachte. Ich hätte mir nie vorstellen können,

dass wir so intensive Beschränkungen unserer Freiheit erleben werden.« (Maier 2021).

Das Grundgesetz sei kein »Larifari« und müsse ernst genommen werden. Dabei weist Prantl auf die schrittweise Durchlöcherung des ursprünglichen Grundgesetzes hin, die mit der Einführung von Notstandsgesetzen 1968 begonnen habe. Eigentlich sollten diese in Zeiten der *Roten Armee Fraktion* nur vorübergehend gelten, de facto seien sie aber nicht mehr aus dem Grundgesetz wegzudenken. Prantl befürchtet – nicht ganz zu Unrecht –, dass die Einschränkungen, die während der Pandemie erlassen wurden zur post/pandemischen Normalität werden. Denn, so Prantl, sie »können auch als Blaupause verwendet werden, für das nächste Virus, für den nächsten Katastrophenfall. Doch das Grundgesetz steht nicht unter Pandemievorbehalt.« (Ebd.) Tatsächlich hat der Bundestag bereits am 25. März 2020 die *epidemische Lage von nationaler Tragweite* festgestellt und diese im Juni 2021 zum vierten Mal verlängert. Diese Situation geht mit deutlichen Grundrechtseinschränkungen einher, die durchaus bedenklich sind. Die Juristin Anika Klafki (2020, o. S.) bemerkt hierzu pointiert:

»Wenn wir nun während der Corona-Pandemie alle unsere wohlbedachten Schutzmechanismen der liberalen Demokratie über Bord werfen [...] dann birgt das [...] große Gefahren für die Zeit nach Corona.«

Die Sorge darum, dass Grundrechtseinschränkungen in post/pandemischen Zeiten weiter bestehen könnten, zeigt, dass auch die Demokratie ein fragiles Konstrukt ist. Es verlangt unser aller Kraft, diese auch in Krisenzeiten zu schützen. Diese Fragilität der Demokratie beschreibt Derrida in seinen Schriften *Gesetzeskraft* (Derrida 1991) und *Schurken* (Derrida 2003a) virtuos mittels des Konzepts der »Autoimmunität der Demokratie«. Diese bringe die Spannung zwischen Recht und Gerechtigkeit zum Vorschein und helfe uns, die Ambiguität rechtlicher Maßnahmen zum Schutz der Bevölkerung zu verstehen. Bei einer Autoimmunreaktion wenden sich Teile des Körpers gegen diesen selbst. Anders ausgedrückt: Im Kampf um Selbsterhalt zerstören Teile des Körpers andere Teile, z. B. Zellen andere Zellen. »Wie wir wissen, ist ein autoimmunitärer Prozess jenes seltsame Verhalten, bei dem ein Lebewesen in quasi-suizidaler Weise »selbst« daran arbeitet, seinen eigenen Schutz zu zerstören, sich gegen seine »eigene« Immunität zu immunisieren.« (Derrida 2003b, S. 94) Eine ähnlich zerstörerische Kraft der Autoimmunität, so Derrida, kenne auch die Demokratie, wenn sie das,

was sie schützen sollte, zu zerstören drohe. Die Demokratie beharrt Derrida zufolge auf Souveränität und nutzt, wenn es sein muss, auch undemokratische Methoden, um sich selbst zu erhalten. Mitunter wird die Freiheit eingeschränkt, um Freiheit zu garantieren (Derrida 2003a, S. 55; auch Long 2013). Die Demokratie bleibt im Kommen, Derrida folgend kann sie nie vollkommen realisiert werden. Im Gegenteil: Für Derrida sind Autoimmunität und die damit einhergehenden (selbstzerstörenden) Prozesse der Demokratie eine notwendige Bedingung des Ethischen innerhalb des Politischen: »Das bedeutet, daß sich die Demokratie schützt und erhält, indem sie sich beschränkt und damit sich selbst erhält.« (Derrida 2003a, S. 59) Dieser *double bind* scheint schwer aushaltbar und stellt gleichsam eine zentrale demokratische Herausforderung dar. Andrea Timár weist darauf hin, dass Derridas Definition von Autoimmunität eher an Aids erinnert als an die allgemeine Idee biologischer Autoimmunität: »Derridas Definition von Autoimmunität erinnert in der Tat an die medizinischen Definitionen von AIDS, aber anders als AIDS wird Autoimmunität in Derridas Denken zu einem politischen Konzept.« (Timár 2015, S. 3) Die Autoimmunität wird durch ein Virus hervorgerufen, das das Immunsystem angreift und auf diese Weise sogenannten opportunistischen Infektionen die Möglichkeit eröffnet, den Körper anzugreifen. Es ist höchst bedeutsam, dass wir die Fragilität der Demokratie im Auge behalten und diese vor Autoimmunitätskrankungen schützen. Post/pandemische Zeiten rufen geradezu nach einer starken politischen Bildung und nach wehrhaften Bürger*innen, die beispielsweise die Angriffe von rechts nicht zulassen und der Normalisierung von Hass die Stirn bieten.

2002 veröffentlichte der italienische Philosoph Roberto Esposito sein Buch mit dem Titel *Immunitas*. Fast zwanzig Jahre später erscheint es mit einer Vorbemerkung in zweiter Auflage auf Deutsch. Die These, die Esposito darin vertritt, fügt sich ein in unsere Vorstellung von Fragilität: »Nach der Logik der Immunität betrachtet«, so Esposito, »erscheint das Negative als ein ambivalentes Phänomen, das sowohl schützend als auch bedrohlich wirkt, sobald eine gewisse Schwelle erreicht wird.« (Esposito 2020, S. 9) Dem radikalen Übel stellt er kein absolut Gutes gegenüber. Vielmehr erscheint das Negative mit dem Positiven vermischt zu sein (ebd.). Ähnlich wie Shildrick das Monströse nicht im Außen verortet und etwa Hannah Arendt das Böse nicht getrennt vom Guten betrachtet, sieht auch Esposito das Negative als etwas Ambivalentes an, das beunruhigt und irritiert zugleich. Wo

Derrida von Autoimmunität spricht, schreibt Esposito von Immunität. Dabei entfaltet er sein Konzept der Immunität, indem er medizinische, juristische und politische Diskurse zusammenführt und versucht zu verstehen, wie in einer Situation, in der alle Angst vor einer Infektion haben, ein Rückzug aus der Gemeinschaft stattfindet. Um sich nicht zu infizieren, ist eine soziale Distanzierung angeraten, oder aber wir lassen uns auf das Übel ein, hoffen gar auf eine Infizierung, um damit einen Immunisierungsprozess anzuregen. Doch der »Mechanismus der Immunität nimmt den Charakter eines regelrechten Krieges an, in dem es um Kontrolle, und letzten Endes um das Überleben des Körpers angesichts von äußeren Invasoren geht, die ihn zuerst zu besetzen und dann zu zerstören suchen« (ebd., S. 222).

Derrida machte mit seiner Idee des *phármakons* (die Esposito aufgreift, siehe ebd., S. 179ff.), darauf aufmerksam, dass das, was als gut und hilfreich gilt, durchaus böse und destruktiv sein kann: So kann Gift zur Medizin werden und Medizin zum Gift. Diese Unentscheidbarkeit ist es, die das Leben, ebenso wie die Politik, die Körper und das Kollektiv in Fragilität ummantelt. Das, was uns schützt, kann uns töten. Antivirenprogramme können Computer infizieren, und jeder Versuch, über jeglichen Zweifel erhaben zu sein, könnte unser Todesstoß sein. Esposito beobachtet sehr richtig, dass wir heutzutage unseren Schutz nicht dem »tatsächlichen Gefahrenniveau« anpassen, sondern dass die »Gefahrenwahrnehmung dem Schutzbedürfnis« angepasst wird, »wodurch der Schutz selbst zu einem der größten Risiken wird.« (Ebd., S. 42) Die Alternative kann nun nicht sein, gänzlich auf Schutz zu verzichten oder die Gefahr zu negieren. Stattdessen plädieren wir dafür, die Ideen des Risikos und der Sicherheit genauer zu betrachten.

In Anbetracht der hier vorgestellten Diskussionen müssen wir wohl feststellen, dass es keine Antwort auf die Frage geben kann, ob es ein Zurück zur Normalität geben wird. Schon die Frage an und für sich ist problematisch, geht sie doch von der Vorstellung einer unhinterfragten Normalität aus. Die Idee des guten Lebens kann letztlich nur denjenigen attraktiv erscheinen, für die ein solches vorstellbar und greifbar ist.