

I. Einleitung: Post/pandemische serendipity

Das *Serendipity*-Prinzip besagt, dass wir beizeiten zufällig Dinge finden oder Ideen haben, nach denen wir nicht gesucht haben. Manchmal fällt ein Gedanke auf fruchtbaren Boden und bringt unverhofft neue Erkenntnisse. Deshalb ist es durchaus sinnvoll, dass wir uns zick-zackförmig durch Texte, Theorien, Bilder, Filme und Poesie bewegen und dabei unser Denken von zuvor Nicht-Gedachtem kontaminieren lassen. Zuweilen ist es auch zielführend, jenen zuzuhören, die nicht das sagen, was wir selber sagen würden. Nur so können wir den sozialen Blasen entkommen, die uns ein trügerisches Selbstbewusstsein bescheren.

Als Autor*innen haben wir uns nicht bewusst auf den Weg gemacht, ein Buch zu schreiben. Wir wollten keine Thesen prüfen oder Ergebnisse empirischer Analysen präsentieren. Wir hatten keine festgelegte Forschungsfrage (wenn auch viele drängende Fragen). Stattdessen hat es mit ungerahmten, unmoderierten Gesprächen begonnen. Wir haben uns ausgetauscht, Fragen gestellt und uns gegenseitig zugehört. Immer wieder sind wir dabei auf die Frage der Fragilität zu sprechen gekommen – eine Fragilität, die wir verspüren, die uns verstört und die Fragen wie die folgenden aufwirft: Was bedeutet Solidarität in einer Situation, in der Berührungen und Treffen unter Freund*innen illegitim sind? Was bedeutet Zugehörigkeit in einer Welt, die gleichzeitig entgrenzt und begrenzt erscheint? Wie können wir eine Beziehung zu unserem Körper aufbauen, die nicht auf Kontrolle basiert und einer gewaltvollen Normativität folgt? Wie umgehen mit den multiplen Tragödien und Dramen, die unser Leben begleiten? Kann Denken helfen, wenn Bindungen und Beziehungen zerbrechen? Wie kommt es, dass sich einige Menschen besonders resilient gegen Desinformation und Verschwörungstheorien zeigen? Was macht uns alle zugleich doch auch anfällig dafür? Wie lassen sich die postkolonialen Kontinuitäten im digitalen Zeitalter verstehen? Was tun mit unserem Verstand, der

uns immer wieder in Stich lässt? Wie lieben in einer Zeit der Distanzierung? Was hoffen in einer Zeit der Verzweiflung? Wem glauben in einer Zeit der Gerüchte und Desinformation? Wie die Demokratie retten und den Klimawandel aufhalten? Wir können all diese Fragen nicht eindeutig beantworten, aber die Verfolgung dieser Fragen hat uns eine Theorie der Fragilität formulieren lassen. Es sind Fragen, die einen Weg zu unterschiedlichen Epistemologien, Affekten, Zugehörigkeiten und Technologien weisen. Unserer Einschätzung nach legen sie Auseinandersetzungen mit queeren, feministischen, postkolonialen und post-humanistischen Ansätzen nahe, die alle auf ihre je spezifische Art und Weise die hegemoniale Selbstverständlichkeit hinterfragen und die Fragilität von ›Normalität‹ sichtbar und begreifbar machen.

Während der COVID-19-Pandemie drangen neue Phänomene an die Oberfläche, die nach Erklärungen riefen. Plötzlich befanden wir uns inmitten neuer Diskussionen über körperliche Nähe und Distanz und sprangen in die Zwischenzonen von Wissen und Unwissen. Wir erkannten den Wunsch nach digitaler Verbindung und Kommunikation und blickten gleichzeitig auf deren Schattenseiten: vermehrte Kontrolle des Lebens, Entgrenzung der Arbeit, Verlust von direkter Sozialität. Wir stießen dabei auf eine komplexe kontingente Verwobenheit, die wir als Fragilität bezeichnen. Als Menschen sind wir bestimmt von der Angst vor Abhängigkeit und der Notwendigkeit einer Akzeptanz derselben. Wer versucht, die Pandemie und ihre Folgen zu verstehen, schlittert auf dünnem Eis und droht immer wieder einzubrechen. Jeder Schritt hat das Potenzial, unerwartete Folgen auszulösen und auf Wege zu weisen, die nicht gegangen werden wollen. Die Fragilität des Lebens, unsere Unsicherheiten, Ängste und Ohnmacht werden uns so schmerzlich bewusst wie selten zuvor. Pandemien im Allgemeinen nötigen uns geradewegs dazu, Serendipitist*innen zu werden und Hoffnung dort zu suchen, wo niemand diese erwartet.

Die spannungsvolle, tödliche Verwobenheit eines post/pandemischen Lebens und des Fragilen sind in sehr unterschiedlichen Facetten des Lebens zu beobachten. Zunächst wurde uns während der Pandemie schmerzhaft bewusst, wie schnell wichtige Infrastrukturen, die erforderlich sind, um den Alltag am Laufen zu halten, drohen zu kollabieren, weil sie jahrzehntelang vernachlässigt wurden. So brachen in vielen Ländern die Gesundheitssysteme zusammen – und zwar auch in Staaten, die als ressourcenstark und mächtig gelten. Der Wunsch nach einem »Zurück zur Normalität« kann daher nur zynisch

erscheinen. Die Normalität vor der Pandemie war gekennzeichnet durch eine Vernachlässigung des Care-Bereichs, von der Ausgrenzung von mit Differenzen markierten Leben sowie von der Ausbeutung von Menschen, die für die Gesellschaft sehr wichtige Arbeit leisten, dafür aber nur unzureichend vergütet werden. Diese von sozialer Kurzsichtigkeit geprägte Politik bezeichnen wir als *Politik der Starken*. Sie basiert auf einer Verzerrung der Realität sowie der bewussten Produktion von Ignoranz. Wir bezeichnen diese Politik als zerstörerisch und mörderisch: Für das eigene sofortige Wohlgefühl werden reale Gefahren externalisiert, verleugnet und Lügen verbreitet. Einige ihrer Konsequenzen sind der Zulauf rechter Parteien und das Phänomen der Querdenker*innen-Demonstrationen, aber auch Politiker*innen, die die Pandemie verleugnen und nekrokapitalistische Unternehmen, die zur Maximierung des eigenen Profits im Bereich der öffentlichen Gesundheit oder der Umwelt irreversible Schäden verursachen. Die Nekropolitik zeigt sich verflochten mit Praktiken der Unterwerfung und der Enteignung des Lebens wie auch der natürlichen Ressourcen, die als unbegrenzt verstanden werden. Die aktuelle Nekropolitik und ihre spezifischen Regierungspraktiken, dienen einem Nekrokapitalismus, dessen Ziel insbesondere die Profitmaximierung ist – ganz gleich wie viel Leid damit erzeugt wird (Banerjee 2006).

Der Ausnahmezustand während der Pandemie deutete auf weitere Fragilitätsfelder hin: Das für die emotionale und mentale Gesundheit so wichtige Bedürfnis nach körperlicher Nähe erwies sich während der Pandemie als potenziell tödlich. Dieses unerträgliche und toxische Paradox verweist darauf, dass Praxen und Begehren gleichzeitig notwendig und verletzend sein können. Ein weiteres Beispiel für einen solchen *double bind* ist die digitale Technologie. Während der Pandemie ermöglichten digitale Technologien nicht nur ein *Gefühl* physischer Nähe und hielten bestimmte Dinge am Laufen. Zugleich wurden geradezu unheimlich viele Daten produziert und gesammelt, die auch dazu dienen, Algorithmen zu füttern, die potenziell eine manipulative Macht entfalten können. Ein weiteres Nachdenken über ein post/pandemisches *Leben* muss sich daher unweigerlich mit den möglichen Auswirkungen der Digitalisierung auf die Gesellschaft, das menschliche Leben sowie die Demokratie auseinandersetzen. Die digitale Vernetzung rechtsradikaler Gruppierungen während der Pandemie etwa wird auch nach derselben, politische Auswirkungen haben. Und die Weiterentwicklung Künstlicher Intelligenz (KI) wird sicher Arbeitsstellen zerstö-

ren. Im Namen des Schutzes der öffentlichen Gesundheit wird sie bei späteren Pandemien heute noch unvorhersehbare biopolitische Überwachungsmechanismen schaffen. Die ungewisse Zukunft lässt das *hic et nunc* fragil erscheinen. Muss von einer nächsten Pandemie ausgegangen werden, die bald kommen wird? Was wird die nächste globale Krise verursachen?

Einige Menschen stürzte die Pandemie in tiefe Krisen, während andere sich in ihren politischen Ideologien bestärkt sahen. Gleichzeitig wurden Ideologien befördert, die sich gegen Eliten richten und den Staat als *den* Feind präsentieren. Eliten, Intellektuelle und die Wissenschaft im Allgemeinen wurden immer wieder als Schuldige ausgemacht: für den Verlust von Freiheiten, für den Ausnahmezustand, für den Verlust bezahlter Arbeit, ja sogar für die Pandemie selbst. Die Schuldigen waren viele, aber sie schienen festzustehen. Gleichzeitig wurden historische Verschwörungen *neu* entdeckt und zirkuliert. Die Rede von ›jüdischen Kinderschändern‹, der ›gelben Gefahr‹ oder den ›muslimischen Verrätern‹ erlebte ein neues Hoch und vermischte sich mit Esoterik und (Halb-)Wissen zum Klimawandel, zu den unethischen Praxen von Pharmaunternehmen oder auch mit der wachsenden Sorge, die Kontrolle über die von Menschen geschaffenen Algorithmen zu verlieren. Bei vielen löste die Pandemie den Wunsch aus, die eigene Freiheit zu retten und die individuelle Souveränität mit allen Mitteln zu verteidigen. Die Illusion der Souveränität lag allerdings über Kreuz mit der Notwendigkeit, eine reale soziale Abhängigkeit anzuerkennen, die uns unser aller Fragilität spüren lässt: Wir bedürfen der ›Anderen‹; wir sind abhängig von ihrer Liebe, Anerkennung und Solidarität. Und wir bedürfen der Menschen, die uns Dinge erklären, die wir selbst nicht verstehen. Zugleich sind wir aber auch abhängig von der nicht-humanen Welt: von den Tieren, Pflanzen und auch Dingen, die uns umgeben. Eine Welt, die die Zerbrechlichkeit des Lebens und die Begrenztheit des eigenen Wissens unbeachtet lässt, ist eine dystopische Welt.

Die während der Pandemie geführten Debatten um die Frage nach der Freiheit des Einzelnen machten schnell deutlich, dass der Ruf nach Freiheit in unterschiedlichen Ideologien sehr different ausgelegt wird: Liberale, Linke, Rechte und Konservative setzen ihren je eigenen ›Ruf nach Freiheit‹ effektiv ein, um ihre jeweiligen Anliegen auf die Tagesordnung zu bringen und die Massen zu mobilisieren. So konnten wir unrühmliche, ja geradezu widerwärtige Parolen an Wänden und

auf Plakaten sogenannter Querdenker*innen lesen, die etwa behaupteten, nur »Sklaven« trügen Masken. In Berlin begegneten uns Querdenker*innen, die anstatt einer FFP2-Maske eine Stofftasche über dem Kopf trugen, auf der »Be a Slave. Obey« stand und den »Schweinestadt« kritisierten. Überall wurden Kontrolle und Disziplinierung gesehen. Zu tun, was die Regierung von einem erwartete, galt als dumm und gefährlich. Es war gleich die Rede von vorausweisendem Gehorsam. Diejenigen, die den Vorgaben der Regierungen zur Eindämmung der Pandemie folgten, wurden auch schon mal als faschistische Mitläufer*innen denunziert. Auch während der Pandemie gab es diesbezüglich kaum Tabus. So wurden Kinder, die ihren Geburtstag nicht zusammen mit ihren Freund*innen feiern konnten, mit Anne Frank verglichen. Diese hatte mit ihrer Familie in einem engen Versteck leben müssen, um den NS-Schergen zu entkommen – was ihr bekanntlich nicht gelang. Die Gleichsetzung mit Opfern der NS-Vernichtungspolitik ist nicht nur geschmacklos, sondern auch antisemitisch. In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick auf John Stuart Mills (1788/1836) Schrift *On Liberty*. Darin formuliert Mill das sogenannte Freiheitsprinzip (*liberty principle*), dass auch als Schadensprinzip (*harm principle*) bekannt ist. Es besagt,

»daß der einzige Grund, aus dem die Menschheit, einzeln oder vereint, sich in die Handlungsfreiheit eines ihrer Mitglieder einzumengen befugt ist, der ist: sich selbst zu schützen. Daß der einzige Zweck, um dessentwillen man Zwang gegen den Willen eines Mitglieds einer zivilisierten Gemeinschaft rechtmäßig ausüben darf, der ist: die Schädigung anderer zu verhüten.« (Mill 1788/1836, S. 16)

Der entscheidende Punkt lautet, dass eine Verhütung der Schädigung *anderer* der einzig legitime Grund ist, die Freiheit der Bürger*innen einzuschränken. Wenn wir bei der Entfaltung der Theorie der Fragilität von rassistischen Strukturen und Praxen sprechen oder heteronormative Gewalt thematisieren, so berufen auch wir uns dabei zumindest indirekt auf das Mill'sche Schadensprinzip. Freiheit auf Kosten anderer ist keine Freiheit. Das können natürlich nur diejenigen nachvollziehen, die auch Menschen als Teil des *demos*, des Staatsvolkes, verstehen, die immer wieder strukturell ausgeschlossen werden, wie Migrant*innen, Schwarze Menschen oder Queers.

Die Pandemie hat erneut gezeigt, wie ein globaler Kapitalismus funktioniert. Sie hat uns Jason Moores *Capitalocene* (2015, 2016) und die dort vorgebrachte Kritik am Konzept des *Anthropozän* in Erinnerung

gebracht. Das Narrativ des Anthropozän, so Moore, ist zu simpel gestrickt. Es fordert seiner Ansicht nach nicht die naturalisierten Ungleichheiten, die in den Strategien der Moderne eingeschrieben sind heraus (Moore 2015, S. 170). Die vermeintlich multiplen Krisen wie Klimawandel, Finanzkrisen, Zunahme der globalen Migration, aber auch unterschiedliche Pandemien, seien lediglich Nebenprodukte des globalen Kapitalismus und aufs Engste verflochten mit post/kolonialen Verhältnissen. »Die heutige Krise ist deswegen«, so Moore, »nicht multipel, sondern singulär und mannigfaltig. Es handelt sich nicht um eine Krise des Kapitalismus und der Natur, sondern der Moderne-in-der-Natur.« (Moore 2015, S. 4) Moore folgend hat die Moderne eine kapitalistische Weltökologie hervorgebracht, die nun am Rande ihrer Zerstörung steht. Die COVID-19-Pandemie hat diese enge Verflechtung zwischen Natur, Moderne und Zerstörung erneut ins Bewusstsein gerückt – und zwar auf sehr deutliche Weise. Während der Pandemie wurden daher nicht nur Debatten über bürgerlich-liberale Freiheiten geführt. Gleichzeitig nahm die Gewalt in Familien und an Frauen und Kindern zu (Peterman/O'Donnell 2020), ebenso wie die Verzweiflung vieler Menschen, die etwa Freund*innen oder Familienangehörige nicht mehr sehen konnten, weil sie Angst davor hatten, diese anzustecken. Menschen starben allein auf Krankenstationen, weil Besuche untersagt wurden, psychische Diagnosen wie Depressionen oder Klaustrophobie nahmen rapide zu. In vielen Ländern Lateinamerikas, Asiens und Afrikas erlebten wir zunehmend Hungersnöte. Wir sahen Bilder von Leichen, die auf der Straße lagen, weil die Bestattungsunternehmen überfordert waren – etwa in Ecuador, Kolumbien, Brasilien oder Indien. In Indien kam es zu dramatischen Engpässen bei den Sauerstoff-Lieferungen: Menschen ersticken vor den Toren von Kliniken. Sie bekamen wortwörtlich keine Luft mehr. Während Menschen starben, blühten die extra-legalen Märkte und die Preise für Sauerstoffzylinder kletterten ins Wahnwitzige¹. Gleichzeitig wollten sich immer weniger US-Bürger*innen impfen lassen. Die Impfkampagnen erreichen ihr Limit, einige Impfzentren mussten schließen. Die USA kündigten an, 60 Millionen Impfdosen nach Indien zu senden, die sie zur Sicherheit gelagert hatten (wie andere Länder der westlichen

1 »A Desperate Falls Prey to Covid Scammers«, in: New York Times vom 16.05.2021, <https://www.nytimes.com/2021/05/16/world/asia/india-covid19-black-market.html>(14.07.2021).

Hemisphäre auch). Doch während die BBC einen Bericht über die indische COVID-19-Hölle mit »India: A Country Struggling to Breathe« ankündigte², waren jene, die behaupteten, bei COVID-19 handle es sich nur um eine gemeine Grippe, nicht zum Verstummen zu bringen. Der Weg aus der Krise schien zumindest für einige ihre Leugnung zu sein. Doch wo endet der Glaube an die eigene Unsterblichkeit, wo beginnt die Anerkennung der menschlichen Fragilität? Fragilität anzuerkennen bedeutet auch, Verantwortung zu übernehmen und eine möglichst genaue Analyse der Gesellschaftsverhältnisse vorzunehmen. Françoise Vergès (2017) zufolge ist das Kapitalozän stets rassifizierend, weswegen etwa der Klimawandel weniger durch allgemeine menschliche Unfähigkeit begründet sei, sondern vielmehr als eine Konsequenz des Kolonialismus und eines rassistischen Kapitalismus zu sehen ist. Das Kapitalozän geht zudem mit der verrückten Vorstellung einher, dass *der Mensch* für jedes Problem eine technische Lösung finden wird: »Eine Geschichte des rassifizierten Kapitalozäns«, so Vergès, »wird uns helfen zu verstehen, dass der Klimawandel nichts mit menschlicher Hybris zu tun hat, sondern ein Ergebnis der langen Geschichte des Kolonialismus, des rassifizierten Kapitalismus und seines prometheischen Denkens ist – der Vorstellung, dass ›der Mensch‹ eine mechanische, technische Lösung für jedes Problem erfinden kann.« (Ebd., S. 80)

Gleichzeitig machten uns die endlosen politischen Diskussionen über Maßnahmen rund um den Lockdown sowie über die Wirksamkeit und Nebenwirkungen von Impfstoffen erneut deutlich, dass auch Medizin und Naturwissenschaften alles andere als unfehlbar sind. Positivistische Ansätze passen scheinbar besser in eine Zeit von Unsicherheit, Ängsten und rasantem Individualismus. Doch das Pochen auf Fakten als Antwort auf das dauernde Abqualifizieren von Erkenntnissen als *fake news* ist nicht ungefährlich. Dadurch wird kritisches Wissen an die Ränder des Wissenschaftlichen gedrängt und als ideologisch abgestempelt: Das gilt für queere Ansätze, postkoloniale Perspektiven, feministische Theorien, rassistuskritisches oder auch diasporisches Wissen. Auf den ersten Blick mag es so scheinen, als sei dieser Fokus zu breit. Mit unserem Buch wollen wir das Gegenteil beweisen:

2 »Covid-19 in India: A country struggling to breathe«, in: BBC News vom 26.04.2021, https://www.youtube.com/watch?v=Gm_4CDozWB4 (14.07.2021).

Eine geeignete Gesellschaftsanalyse macht es notwendig, disziplinäre Grenzziehungen zu überschreiten. Außerdem ist es wichtig, die wieder erstarkenden positivistischen Paradigmen in der Wissenschaft herauszufordern.

Der rapide gesellschaftliche Wandel war bereits lange vor der Pandemie spürbar. Die freitäglichen Schüler*innen-Proteste für ein rasches Handeln gegen den Klimawandel auf den Straßen europäischer Metropolen sind ein Zeichen dafür, dass sich neue Bewegungen entwickeln, die zukünftig weitere Kraft entfalten werden. Diejenigen, die heute noch die Diskursmacht innehaben, drohen diese zu verlieren. Sie nutzen jetzt ihre Positionen und Ressourcen, um die Universitäten abzuschotten vor jenen, die es wagen, sie zu kritisieren und ihre Paradigmen der Neutralität und der Objektivität (erneut) infrage zu stellen, aber auch vor jenen, die dort ihrem Empfinden nach nichts zu suchen haben. Die Folgen eines solchen Denkens, das die Fragilität negiert, sind zahlreich. In Frankreich mischte sich Frédérique Vidal, die Ministerin für Hochschule und Forschung, in die Debatte um die Rolle der Universität mit der Rede von einer »Islam-Linken« (*islamo-gauchisme*) ein. Sie sieht in den Gender Studies, der intersektionalen Forschung und der Postkolonialen Theorie eben jene Kräfte am Werk, die demokratiefeindliche, fundamentalistische und populistische Bewegungen befeuern – als ginge es bei der Analyse intersektionaler Diskriminierungen und bei der Postkolonialen Theorie darum, die Demokratie zu stürzen.

Wir mischen uns ebenfalls in diese Debatte ein und fordern, die Kritik an exkludierenden Strukturen und Strategien der Universitäten ernst zu nehmen. Seit Beginn der Moderne verändern sich die Parameter des Wissens. Nachdem Wissen lange Zeit als eine Domäne Gottes galt, fand es sich lange Zeit im (selbst-)reflexiven Geist des Menschen.³ Der Blick auf die natürliche Welt ermöglichte eine Beherrschung derselben. Das eigene Wissen konnte gedacht werden. Die Selbstgewissheit des *cogito* im abstrakten Modus der Selbstreflexion birgt jedoch eine Gefahr, auf die Shildrick (2001) zu Recht hinweist: Es tendiert dazu, jene Dinge als ›Anderer‹ abzustempeln, die keine ontologische Konsistenz aufzuweisen scheinen. Das Selbst ist den ›Anderen‹ nicht intelligibel. Das Selbst stellt entweder in Bezug auf die Identität das Gleiche oder in

3 Damit war lange Zeit ausschließlich das weiße, männliche, bürgerliche Subjekt gedacht.

Bezug auf die Differenz das ›Andere‹ des Gleichen dar. In beiden Fällen sind das Selbst und das ›Andere‹ in unzweifelhafter Weise voneinander abhängig (ebd., S. 104):

»Die Implikation ist, dass, da Selbstidentität und Selbstbild grundsätzlich instabil sind, sie vor jeder*jedem geschützt werden müssen, der*die entweder unsicher in sich selbst begrenzt ist oder die*der droht, die körperliche und ontologische Verwundbarkeit des singulären Subjekts zu nutzen oder bloßzustellen.« (Ebd., S. 106)

Es sind gerade die Fragilität des Lebens und die Unsicherheit der Epistemologien, aber auch die Fragilität unserer (post-)humanistische Beziehungen, die – vielleicht paradoxerweise – dazu aufrufen, neue Theorien bereitzustellen, die Unsicherheit, Ambivalenz und Widersprüche versteh- und lebbar machen. Eine Politik der Starken, die mit kalten Statistiken und Kriegsmetaphorik um sich schlägt, wird uns kaum retten können. Auf den Wellen der Pandemie reitend sollten wir nach Möglichkeiten suchen, Fähigkeiten und Reflexe zu schulen, die unsere Gabe zu Solidarität, Empathie und Fürsorge am Leben erhalten, ebenso wie unsere Gabe, die ›Anderen‹ zu sehen und ihr Leid zu spüren. In Anlehnung an Gayatri Chakravorty Spivak (2012) plädieren wir für ein Training unserer ethischen Reflexe. Gewissen, moralische Urteilskraft und kritischer Verstand müssen funktionieren. Dies ist ohne ein Lernen, dass es uns ermöglicht, Komplexität zu erfassen, nicht realisierbar. Es kann nicht alleinig darum gehen, möglichst schnell eine Impfung zu bekommen, damit Reisen und Restaurantbesuche wieder möglich werden. Die Pandemie ist eine globale Situation, die nach globaler post/pandemischer Reflexion ruft. Sie ist auch eine permanente Herausforderung. Sie fordert Geduld und Intelligenz von uns. Zugleich erwartet sie von uns, einen Umgang mit der Ungewissheit der Zukunft zu finden. Wir wissen nicht, wann die Pandemie wirklich vorbei sein wird oder ob die nächste Pandemie nicht bereits an die Tür klopft. In diesem Unwissen darüber, was die Zukunft bringen wird, kann uns die Hoffnung auf das *Serendipity*-Prinzip helfen. Denn dieses besagt, dass gerade Zufälle, Ambiguitäten und Vagheit Lösungen oder zumindest neue Wege aufzeigen können. Wenn alle Pläne scheitern, bleibt die Hoffnung auf das nicht Planbare. »Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.« (Bloch 1975 S. 13)

Sich dem *Serendipity*-Prinzip hinzugeben, verlangt zu verstehen, dass Wissen stets fragil ist. Ludwig Wittgenstein stellte sich in seinen

Aufzeichnungen *Über Gewissheit* (1992/1950-51) die Frage des Zusammenhangs zwischen Erkenntnistheorie und Zweifel (1992/1950-51, S. 145). Zweifel, so Wittgenstein, funktionieren unterschiedlich, je nachdem in welchem Kontext sie wirksam werden. Wittgensteins »Sprachspiele« verweisen darauf, dass in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliche Regeln wirksam werden. Sie erklären auch, warum in disparaten Kontexten und Situationen Zweifel unterschiedlich wirksam sind. Ein spezifisches Sprachspiel ist nur möglich, weil wir uns auf bestimmte Aussagen verlassen. Doch »[e]s ist nicht so«, schreibt Wittgenstein, »daß der Mensch in gewissen Punkten mit vollkommener Sicherheit die Wahrheit weiß. Sondern die vollkommene Sicherheit bezieht sich nur auf seine Einstellung« (Ebd., S. 199, Nr. 404). Unzweifelhaft ist womöglich nur, dass das Leben auf Erden, was immer wir auch damit tun, mit dem Tod endet. Selbst was danach kommt, wissen wir nicht endgültig. Die Hoffnungslosigkeit, die manch eine*r angesichts des Todes verspürt, kann zerstörerisch sein. Doch die Konfrontation mit dieser Sinnlosigkeit ermöglicht es eben auch, Fragilität nicht nur zu erkennen, sondern sie als Basis menschlichen Denkens und Handelns zu verstehen. Umberto Eco (2003) *tour de force* falscher Erkenntnisse, Verschwörungen und Lügen, derer die Menschheit im Laufe der Geschichte anheim fiel – von der »ptolemäischen Hypothese« bis zu den »Protokollen der Weisen von Zion« – endet mit der einfachen Einsicht, dass es nicht darum gehen kann, die Falschheit von Aussagen zu beweisen, sondern um die Richtigkeit dessen, was wir als Wahrheit annehmen. »Im Grunde«, so Eco, »ist es die erste Pflicht des gebildeten Menschen, sich bereit zu halten, die Enzyklopädie jeden Tag neu zu schreiben« (Eco 2003, S. 305). Wissen ist fragil, weshalb es nicht proklamiert, sondern persistent überprüft werden sollte. Sterben werden wir dennoch, aber das Leben erweist sich so vielleicht als ein wenig sinnvoller.

Dieses Buch entwirft eine fragmentarische Theorie, die unsere Unsicherheiten, die unseren Darlegungen innewohnen, sichtbar macht. Denn wir intendieren nicht, eine allumfassende, vollkommene Theorie zu entwerfen, sondern der Frage als Frage Raum zu geben. Wir werden versuchen, Verbindungspunkte sichtbar zu machen, die die Ängste während der Pandemie ins Bewusstsein gespült haben. Verletzlichkeit und Prekarität werden dabei als Symptome gelesen, deren Ursache unserer aller Fragilität ist, die gebunden bleibt an unterschiedliche historische Verantwortungen angesichts von Macht- und Herrschaftsstruktu-

ren, denen wir uns auf je spezifische Weise zu stellen haben. Die Zerbrechlichkeit von Leben, die mit der Verbreitung von SARS-CoV-2 allzu spürbar wurde, gerät so zum Ausgangspunkt für eine post/pandemische Gesellschaftsanalyse. Wir bezeichnen unsere dabei zum Einsatz kommende Analyseform als *queer/pandemisch*, da sie zum einen über eine Politik spricht, die die Welt von ihren Rändern aus betrachtet, und sie zum anderen unsere fragilen Körper und unsere unkontrollierbaren, unverständlichen Affekte als Ausgangspunkt für eine notwendige Refokussierung einer sozio-politischen Analyse nutzt. Wir lehnen uns dabei u. a. an Jack Halberstams (1998) »Scavenger-Methode« an. Dies ist eine queere Methode, die keine disziplinären Grenzen beachtet, die differente und sogar miteinander konkurrierende Theorien zusammensammenbringt und dabei versucht, jeglicher Art von Kategorisierung zu entkommen. Eine Methode, die viele Wissenschaftler*innen und Denker*innen der Queer Studies gut kennen, denn queeres Leben, queere Geschichten, queere Gedanken entziehen sich – durchaus bewusst – herkömmlichen Ordnungsstrategien. Nur einer plündernden Herangehensweise kann es gelingen, Wissen über queere Subjekte zu erzeugen und Ahnungen von nicht-normativen Leben, nicht-normativen Geschichten und Erfahrungen zu vermitteln. Denn diese, schreibt Halberstam, wurden zum Teil absichtlich, zum Teil aus Missachtung gelöscht. Je zerbrechlicher ein Leben, desto kurzlebiger die Spuren, die es hinterlässt. Kaum da, schon wieder verschollen und nie mehr erinnert. Dieses Buch versucht sich nicht an der Proklamierung einer neuen Wahrheit, sondern bleibt einem queeren Denken verpflichtet. Das verlangt, sich Unzulänglichkeiten zu stellen und diese besprechbar zu machen. Das Gleiten durch die Pandemie hat uns einiges abverlangt, aber uns auch darin bestärkt, die Widersprüchlichkeiten des Lebens nicht zu verwünschen, sondern sie als Trost zu verstehen, ja als Möglichkeit, uns und die ›Anderen‹ zu erkennen, uns selbst und den ›Anderen‹ näher zu kommen.

In Kapitel II illustrieren wir zunächst unsere Theorie der Fragilität anhand unterschiedlicher theoretischer Zugänge sowie von Beispielen, die durch die Pandemie eine neue Bedeutung bekommen haben. Anschließend diskutieren wir in Kapitel III die Frage, warum nicht alle Menschen zur vorherigen ›Normalität‹ zurückkehren wollen, selbst wenn dies nach der Pandemie vielleicht möglich werden sollte. Wenn aber die Hoffnung auf ein Zurück an eine Idee von einem guten Leben gebunden bleibt, so müssen wir uns fragen, ob diese Idee nicht

schon immer problematisch war, weil sie von einer kleinen hegemonialen Minderheit entfaltet wurde, der es gelungen ist, die Mehrheit an die Ränder zu drängen. In Kapitel IV beschreiben wir post/pandemische Zeiten mithilfe der Konzepte der *Nekro-* und der *Biopolitik*. Hier kommt die grausame Hinnahme von Toten zur Sprache, die nur noch als Zahlen repräsentiert werden. Zudem geht es um eine gewaltvolle Differenzpolitik, die alles dafür tut, die *einen* zu retten, sich aber nur wenig darum schert, wenn *andere* ihr Leben (symbolisch oder faktisch) verlieren. Hier entwerfen wir unter anderem eine Politik des Atmens, die von der unglücklichen Rede über ein glückliches Leben spricht. Im Anschluss daran veranschaulichen wir, wie die Pandemie soziale Exklusion befördert hat und wie es gelungen ist, das Wissen um diese Exklusion zu löschen. Auf diese Weise wird die Allgegenwärtigkeit des Rassismus thematisiert und sichtbar gemacht, warum Rassismus und der Widerstand dagegen in Zeiten der Pandemie neue Gestalt angenommen haben; weswegen die *Black-Lives-Matter*-Bewegung gerade in post/pandemischen Zeiten auch in Europa an Sichtbarkeit und Legitimität gewonnen hat. Um dies besser verstehen zu können, wagen wir einen kursorischen Blick auf die Geschichte, um auszubuchstabieren, wie Pandemien in der Vergangenheit immer wieder Diskurse und Praxen etabliert haben, die besonders vulnerable soziale Gruppen zur Gefahr und zum zu bekämpfenden Feind machten. Anders gewendet fragen wir, wie Pandemien Verletzlichkeiten produziert haben, um der durch die Pandemie verursachten Hilflosigkeit zu begegnen. Kapitel VI wendet sich dann den Affekten zu. Unter anderem fragen wir hier, welche sozialen Konsequenzen es hat, wenn Menschen sich monatelang nicht umarmen können. Wie werden Affekte von Ekel und Beschämung beschleunigt? Welche Effekte gehen mit dem Sterbenlassen einher? In Kapitel VII gilt unser Interesse insbesondere den Sozialen Medien und der Künstlichen Intelligenz. Einen besonderen Fokus legen wir dabei auf Verschwörungstheorien und deren Präsenz in den Sozialen Medien, aber auch auf der Straße, im Offline-Leben. In der Zusammenfassung, die wir mit »Dénouement. Entknotung« überschreiben, unternehmen wird schließlich den Versuch, die Splitter zusammenzusetzen und mit der Tatsache umzugehen, dass die Komplexität der post/pandemischen Wirklichkeit theoretische Knoten hinterlässt, die zum Teil schlicht nicht zu lösen sind. Dieses Scheitern ist kein Erfolg, aber seine Hinnahme könnte unter Umständen den Weg hin zu einer gerechteren Welt weisen.