

Yener Bayramoğlu,
María do Mar Castro Varela

POST/ PANDEMISCHES LEBEN

Eine neue Theorie der Fragilität



[transcript] X T E X T E

Yener Bayramoğlu, María do Mar Castro Varela
Post/pandemisches Leben

X-Texte zu Kultur und Gesellschaft

Yener Bayramoğlu, María do Mar Castro Varela

Post/pandemisches Leben

Eine neue Theorie der Fragilität

[transcript]



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© Yener Bayramoğlu, Maria do Mar Castro Varela

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: ».behind«, 2017. Installation by Leman Sevda Daricioglu. Aksanat Contemporary Artist exhibition. Curated by Hasan Bülent Kahraman, Istanbul. Photo by Serkan Yildirim

Korrektorat: Parmida Dianat, Graz

Druck: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Regensburg

Print-ISBN 978-3-8376-5938-2

PDF-ISBN 978-3-8394-5938-6

EPUB-ISBN 978-3-7328-5938-2

<https://doi.org/10.14361/9783839459386>

Buchreihen-ISSN: 2364-6616

Buchreihen-eISSN: 2747-3775

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Geleitworte	7
Vorwort	9
I. Einleitung: Post/pandemische serendipity	15
II. Eine neue Theorie der Fragilität	27
Ambivalente Fragilitäten	36
Pandemische Gespenster	40
Quo vadis? Fragile Hoffnung in dystopischen Zeiten	43
III. Zurück zu welcher Normalität?	49
Das ›gute Leben‹ und die unerfüllte Sehnsucht nach Gerechtigkeit	52
<i>Status necessitatis</i> – Ausnahmezustand	57
IV. Biopolitik und Nekropolitik in post/pandemischen Zeiten	65
Miasmatische Perspektiven: Politik des Atmens	67
Digitale Biopolitik	76
Posthumanistisches <i>sterben machen</i>	82
Algorithmen, die verletzen	89
Agnotologische Nekropolitik	97
V. Üble Launen und marginalisierte Körper	103
Pandemien und die Angst vor den ›Anderen‹	105
Traumatische Iterationen: Die ›Anderen‹ und die Medizin	114
Erinnerungen an die Aidskrise	119
Pandemische Grenzpolitiken	127

VI. Pandemisierte Körper	139
(Un-)Mögliche Umarmungen	145
›Saubere‹ Sexualität	150
VII. Influenza und influencer	157
Die Macht der Gerüchte	161
Mediale Konspirationen und Antisemitismus	165
Soziale Medien: Beziehung und Hass	167
Querdenker*innen und die Wiederkehr des Faschismus	170
VIII. Dénouement. Entknotung	181
Abbildungsverzeichnis	189
Literatur	191

Geleitworte

»Dieses bemerkenswerte Buch bietet eine neue Theorie der Fragilität, die sich durch Ambiguität, Ambivalenz und ein erweitertes Verständnis des prekären Charakters sozialen Lebens auszeichnet. Auf Nekropolitik bezugnehmend, betrachten María do Mar Castro Varela und Yener Bayramoğlu die Unbeständigkeiten des pandemischen Lebens und argumentieren, dass die Pandemie ein neues Licht auf globale Ungleichheiten, Formen rassistischer Ungerechtigkeit sowie die ambivalente Rolle digitaler Technologien wirft, die sowohl verbindend als auch zerstörerisch wirken. Mit Hilfe einer beeindruckenden Reihe politischer Denker*innen und Kultur-Analytiker*innen entwerfen diese Autor*innen eine umfassende Vision von Zwängen und Möglichkeiten pandemischer Bedingungen. Für sie ist das Leben nicht zerbrechlicher geworden als zuvor, wir sind, so argumentieren sie, uns dieser Zerbrechlichkeit lediglich stärker bewusst. Einer »Politik der Stärke«, die auf den Tod ausgerichtet ist, setzen sie eine queere Politik entgegen, die das »gute Leben« neu überdenkt und den ultimativen Wert des gemeinsamen Denkens und Handelns in unserer gegenseitigen Abhängigkeit bekräftigt.«

Judith Butler, Philosophin, ist Lehrstuhlinhaberin für Rhetorik und Komparatistik an der University of California, Berkeley.

»Wer denkt, der* die findet. Und zwar das, was sich abseits der geordneten und planmäßigen Routen und tradierten Bezugs- und Referenzsysteme in einer als stabil und »normal« geltenden Welt befindet. Bayramoğlu und Castro Varela schlagen den Weg eines offen suchenden Denkens ein und finden so einig: Sie zeigen, dass wir das fragile post/pandemische Leben, das Zeitalter der Unbestimmtheiten und technologischen, ökologischen, sozialen, ökonomischen und politischen Transfor-

mationen mit bestehenden theoretischen Zugängen nicht ausreichend verstehen können. Stattdessen schlagen sie eine Theorie der Fragilität vor, eine die das eigene fragile Denken genauso anerkennt wie die Zerbrechlichkeit des Lebens im Allgemeinen. Die Autor*innen gehen das Wagnis ein, die Unsicherheit der Pandemie in Worte zu fassen und das Unbegreifliche zu vermitteln. Und das alles als Chronist*innen, als Zeitzeug*innen, als Kommentator*innen, als Analytiker*innen, die in atemberaubender Geschwindigkeit und in queer-pandemischer Manier Bezüge zwischen (Nekro- und Bio-)Politik, Medizingeschichte, Aidskrise, Ideologien, Influencer*innen, Social Media, Faschismen, Kapitalozän u.v.m. herstellen, ohne die sichere Bank an Antworten sein zu wollen.

Denn nichts ist sicher und auch die viel beschworene Normalität, die vor allem über die unsichtbare Verdrängung alles Störenden als Selbstverständlichkeit den Privilegierten dieser Welt zustand, wurde durch die Pandemie erschüttert. Themen der Fragilität, Sterblichkeit, Verletzlichkeit, der Grenzen und der Ausgrenzung, der gegenseitigen Abhängigkeiten menschlicher Körper, der Berührungen, der Gemeinschaften, der Notwendigkeit des*der »Anderen« verunsicherten durch ein kleines unsichtbares, aber machtvolleres Virus unsere Leben. Das Leben mit der permanenten potentiellen Gefahr und der Ungewissheit zog Fragen, Ängste und Sehnsüchte nach sich, verstärkte Abschottungsmechanismen, Rassismen, Konspirationen, Ideologien – kurz: hatte und hat weitreichende soziale, politische und subjektive Auswirkungen, deren Ausmaß wir bei Weitem noch nicht absehen können. Was wir aber können, steht in der Theorie der Fragilität: Denken wagen, unsere Imaginationen erweitern und unsere ethischen Reflexe ausbilden. Must read.«

Hayat Erdoğan ist Dozentin an der Zürcher Hochschule der Künste und Direktorin und Dramaturgin am Theater Neumarkt in Zürich.

Vorwort

»Der einzige unbestreitbare Unterschied ist nicht der zwischen den Geschlechtern oder dem Alter oder der Stärke, sondern der zwischen den Lebenden und den Toten: die Ersteren haben alle Macht, die sie nicht immer zu nutzen wissen, während die Letzteren nur ein machtloses Wissen haben.«

(Cixous 1969, S. 122)¹

Dieser Text entstand während eines historischen Lockdowns. In Deutschland waren Restaurants, Cafés, Läden, Friseursalons etc. monatelang geschlossen. Auch die Bewegungsfreiheit wurde erheblich eingeschränkt. Reisen wurden unmöglich gemacht oder zumindest deutlich erschwert. Berührungen wurden zwar nicht unter Strafe gestellt, jedoch wurde kontinuierlich auf die damit einhergehenden Gefahren aufmerksam gemacht. Gerade in den ersten Monaten schienen die empfohlenen und durchgesetzten Maßnahmen nicht immer nachvollziehbar. Was aber greifbar wurde, war die Zerbrechlichkeit, die Fragilität von Leben, Beziehungen und Gemeinschaften, aber auch des Staates. Eine Fragilität, die nicht länger verborgen werden konnte, da den Menschen die wichtigsten Strategien, um sie zu ignorieren, entzogen wurden: Ortswechsel, Begegnungen, Ablenkungen jeglicher Art, vom gemeinsamen Ausgehen über das Tanzen und Kirmesbesuche bis hin zu Sportereignissen. Ein post/pandemisches Leben² ist

1 Sofern nicht anders gekennzeichnet, wurden sämtliche nichtdeutschen Zitate und Titel von den Autor*innen ins Deutsche übersetzt.

2 Wir verwenden den Begriff *post/pandemisches Leben*, um auf die sozialen, politischen und subjektiven Auswirkungen der Pandemie zu verweisen. Die Schreib-

unweigerlich angereichert von einem Gefühl der Fragilität. Deutlich geworden ist die Abhängigkeit von den ›Anderen‹ und vom Wissen der ›Anderen‹. Vielen, die sich selbst als autonom, emotional stabil, gesund, erfolgreich und glücklich porträtieren, ist das zuwider. Das Wissen um die Abhängigkeit von den ›Anderen‹ ängstigt sie. Rücksichtsloser Individualismus hat keine Chance in Zeiten, in denen besonders jene von Depressionen heimgesucht werden, die zuvor keine belastbaren sozialen Bindungen haben aufbauen können. Clubs und Bars sind geschlossen; die Einsamkeit breitet sich in den Großstädten endemisch aus. Videokonferenzen stillen den Hunger nach Nähe nur sehr dürftig: Die Bilder der Menschen, eingerahmt vom Computerbildschirm, erlösen uns nicht von der Hölle, immer wieder nur uns selbst zu begegnen. Auch die psychische Gesundheit bleibt kaum stabil, wenn wir uns andauernd auf dem Bildschirm selbst begegnen: mal müde, mal zermürbt, mal glücklich, aber in unglückliche Gesichter schauend. Ebenso beunruhigt uns die Ahnung, vieles einfach glauben zu müssen, weil wir nicht in der Lage sind, es wirklich zu verstehen: die Ausbreitung des Virus, die Wirkung der Impfung oder die Sinnhaftigkeit der wechselnden staatlichen Verordnungen.

Pandemien nötigen uns dazu, uns mit der Unbestimmtheit von Zukunft, mit unserem fehlenden Wissen und mit der Kakophonie miteinander konkurrierender Argumente auseinanderzusetzen. Solche chaotischen Zeiten sind fruchtbar, jedoch auch für Verschwörungsideologien. In einem Interview mit Jeremy Scahill von *Intercepted* beschreibt Masha Gessen (2019) Verschwörungstheorien als politisch gefährlich, da sie vorgeben, einfache Antworten auf beunruhigende und komplexe Fragen zu geben. In dem Interview geht es um die Frage, wie es Donald Trump in den USA gelingen konnte, nach Barack Obama an die Macht zu kommen. Es kursierte die Theorie, der russische Geheimdienst stecke dahinter. Laut Gessen ist selbst im Fall einer Unterstützung Trumps von russischer Seite die wirklich dringende Frage, warum Trump in den USA so viele Unterstützer*innen habe. Ihrer Meinung nach sei es der politische Diskurs in Trumps Zeiten, der einen kruden Dualismus von Gut gegen Böse propagiere und dadurch Verschwörungstheorien,

weise deutet nicht nur auf die temporale Unbestimmtheit hin, in der ein Ende der Pandemie schwer einzuschätzen ist, sondern auch auf die allgemeine soziale Fragilität, die mit dem Durchleben der Pandemie sichtbarer und spürbarer geworden ist.

die klar darlegen, wer und wo das Böse ist, gedeihen ließe. Deshalb gelte es, so Gessen, Verschwörungserzählungen nicht in die politische Analyse einzubeziehen, egal wie viele Menschen ihnen auch Glauben schenken mögen. Dasselbe lässt sich über Pandemien behaupten: Wir wissen nur wenig über die Ursachen der Pandemie und haben lediglich erste Ahnungen von ihren Folgen. Diese Ungewissheiten machen es verständlich, dass Menschen versuchen, die Flucht nach vorne anzutreten und dass daher einfache Antworten Hochkonjunktur haben. Ein post/pandemisches Leben verlangt vielleicht nach mehr, als was Gessen vorschlägt: nach einem Leben außerhalb des Pandemischen, einer unsentimentalen Klarheit und dem Mut, uns unser Unwissen einzugehen, ohne uns diesem zu ergeben. Unser Denkvermögen ist fragil und limitiert. Die Irrationalität lockt uns gerade dann, wenn strategisches und kritisches Denken so wichtig wäre.

Wir müssen uns die Frage stellen, wie wir post/pandemisches Leben in unserem eigenen, stets zu engen Begriffshorizont verstehen können und was im Zeitalter von Algorithmen, Künstlicher Intelligenz (KI), Finanzkapitalismus und ökologischer Transformationen aus dieser dekameronischen³ Situation zu lernen ist. Wir mussten erkennen, dass keiner der uns zur Verfügung stehenden theoretischen Zugänge alleine ausreicht, um diese gigantische globale Krise und ihre Folgen in all ihrer Komplexität zu verstehen. Das Ergebnis des Zusammendenkens unterschiedlichster Entwicklungen ist eine Theorie, die aus Geschichten, Bildern und differenten, inkommensurablen Theoriefragmenten zusammengefügt ist. Eine fragile Theorie ganz nach unserem Gusto. Es ist eine *Theorie der Fragilität*, die das Wagnis eingeht, die Unschärfe,

-
- 3 Im 14. Jahrhundert entstand Giovanni Boccaccios *Il Decamerone*, ein Stück Weltliteratur, eine Sammlung von insgesamt 100 Erzählungen aus der Zeit der Pest. Sieben junge Frauen und sieben junge Männer flüchten sich vor der Pest in ein Landhaus weit von Florenz. Um sich die Zeit zu vertreiben, wählen sie jeden Tag eine Person aus, die einen Themenkreis vorgibt, zu dem sich dann alle zehn Anwesenden jeweils eine Geschichte ausdenken und vortragen müssen. Nach zehn Tagen kehren alle zurück nach Florenz. Eingeschlossen im Landhaus geben sich die zehn jungen Menschen ihren Fantasien hin. Die Erzählungen eröffnen eine heterotopische Vielfalt an Erfahrungen und Lüsten. In den lustigen und tragischen Erzählungen treffen wir auf Könige und Bauern, Sultane und Handwerker, Dirnen und Diebe. Boccaccio spart nicht an Erotik und der Kritik an kirchlichen Würdenträgern.

die Unklarheit, die Unsicherheit, die die Pandemie begleiten, in Worte zu fassen und die versucht, das Unbegreifliche zu vermitteln. Es ist eine Theorie, welche die ebenso ermächtigenden wie zerstörerischen Potenziale von Ambiguitäten und Widersprüchen sichtbar macht.

Dieses Buch wurde folglich für all jene geschrieben, die es wagen, Fragen zu stellen und die sich widerstandsfähig zeigen gegen einfache Erklärungen und simplifizierende Antworten; die sich trotz ihrer Ängste nicht von Ressentiments und diskriminierenden Begehren treiben lassen. Ein post/pandemisches Leben ruft nach neuen Formen der Solidarität und nach der Fähigkeit, den uns einengenden Dystopien neue planetarische Utopien entgegenzustellen. Die Beschreibungen, die Gedanken, die Thesen und Argumente, die in diesem Buch versammelt sind, sollen Mut machen und empören. Und doch sollen sie gleichsam ein Plädoyer für einen scharfen Verstand und eine erweiterte Denkungsart, bei der die Welt nicht an den Grenzen des Selbst endet und das eigene Urteil selbstkritisch überdacht wird, sein.

Unser Dank geht an all die, die uns während post/pandemischer Zeiten nicht im Stich gelassen haben. Menschen, die uns berührt haben (emotional wie körperlich) und die sich von unseren Zweifeln haben berühren lassen. Wir danken dem transcript Verlag für die Unterstützung des Projekts und Jakob Horstmann für die Kommentierung der ersten Entwürfe. Unser Dank geht auch an Lars Breuer, der das Manuskript nicht nur lektoriert hat, sondern uns mit seinen vielen Fragen und Kommentaren herausgefordert hat und Lisa Hell, die einen letzten kritischen Blick auf das Manuskript geworfen hat. Ohne die Unterstützung unseres tollen Forschungsteams an der Alice Salomon Hochschule hätten wir dieses Buch allerdings nicht so schnell auf den Weg bringen können: Annika Bauer, Vered Berman, Bahar Oghalai, Verónica Orsi. Ein großes Dankeschön geht auch an Hasan Aksaygin, der uns nicht nur mit seiner Kunst inspiriert hat, sondern mit uns lange Gespräche zu den zentralen Argumenten des Buches geführt hat. Wir sind außerdem Leman Sevda Darıcioglu sehr dankbar, die* bereit war, ihre* berührende Kunst zu pandemischen Fragilitäten für unser Cover freizugeben. Keine andere bildliche Darstellung hätte derart pointiert das Anliegen des Buches zusammenfassen können wie die von Darıcioglus »behind«. Wir bedanken uns auch bei Fadi Saleh für die anregenden Gespräche zu Fragilitäten und die wunderbare Nikita Dhawan, die die Entstehung des Buches mit klugen Fragen begleitet hat – immer bereit zentrale Argumente zu dekonstruieren. Last but not least, danken wir

ganz herzlich Judith Butler und Hayat Erdoğan für das Lesen des Manuskripts und die Großzügigkeit, das Buch unumwunden zu empfehlen und mit Geleitworten einzuleiten.

Berlin, im Juli 2021

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 vorausgehendem 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, rassismuskritisches 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« (*islam-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 zusammenbringt 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 zusammensetzen 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.

II. Eine neue Theorie der Fragilität

Ein winziges Virus, nicht mehr als 400 Nanometer groß, das nicht mal als lebendiger Organismus bezeichnet werden kann, besaß die unglaubliche Kraft, vieles, das vor seinem Auftreten als selbstverständlich hingegenommen wurde, auf den Kopf zu stellen. Diesem kleinsten Partikel gelang es, die globale Ökonomie, wenn zwar nicht zum Stillstand zu bringen, so doch massiv zu irritieren. Es zwang Nationalstaaten dazu, Grenzen zu schließen; Häuser, Städte, Länder und Kontinente voneinander zu trennen und uns allen den Atem zu rauben – im metaphorischen wie im wörtlichen Sinne. Viele interpretierten diese Maßnahmen als gefährliche Etablierung eines Ausnahmezustands und wiesen auf die fatalen Beschneidungen demokratischer Grundrechte sowie fundamentaler demokratischer Arbeitsweisen hin. Diese wurden damit begründet, das Leben aller zu retten (Agamben 2021; Prantl 2021). Das ist keineswegs lapidar, sondern tatsächlich beunruhigend. Unter welchen Bedingungen erscheinen Grundrechte aussetzbar? Sollten wir einer Staatsräson folgen, die Freiheitsrechte aussetzt oder die Arbeit von Parlamenten beschneidet? Was rechtfertigt Ausgangsverbote? Welche Begründungen sind legitim, wenn der Staat uns verbietet, unsere Freund*innen zu besuchen? Demokratie, so haben wir (erneut) erfahren, ist fragil.

Das Virus verhinderte, dass wir uns weiterhin daran erfreuen konnten, Gegenstände zu berühren; es zwang uns dazu, unsere Gesichter nicht mehr zu berühren. Umarmungen wurden zur Gefahr. Während geografische und zwischenmenschliche Entfernungen an Bedeutung gewannen und der Mund-Nasenschutz sowie regelmäßiges Händewaschen zu neuen Gewohnheiten wurden, stieg die Zahl der Erkrankten und Toten. Unsere Körper und die Welt zeigten sich in ihrer kompletten Fragilität. Der Boden unter unseren Füßen schien ins Wanken zu geraten – eine furchterregende tektonische Erfahrung. Die lange Weige-

rung, sich mit dem fragilen Gleichgewicht des Planeten und der Fragilität unserer Körper auseinanderzusetzen (diese zeigte sich etwa in der Ignoranz des Klimawandels trotz zahlreicher Tagungen, Konferenzen und Demonstrationen), hatte weitreichende Konsequenzen. Eine solche Politik der Starken und der Ignoranz will die eigene Fragilität nicht wahrhaben. Sie argumentiert daher ausgrenzend und agiert gewalttätig. In post/pandemischen Zeiten wird es darum gehen müssen, diese Politik zu überdenken. Post/pandemisches Leben verweist auf die Notwendigkeit, mörderische Assemblagen nicht nur zu analysieren, sondern in diese zu intervenieren und zu fragen: Wie hängt die Pandemie mit dem räuberischen Kapitalismus zusammen? Was verbindet das Virus mit unserer überheblichen Lebensweise, der wir im Westen frönen?

Vanitas bezeichnet die Eitelkeit und den (leeren) Schein, aber auch die Vergelichkeit der Hoffnung auf Unsterblichkeit. In unserem Kampf um Unsterblichkeit haben wir mörderische Verhältnisse geschaffen. Es ist die *Vanitas*, die uns davon abhält, die Fragilität des Lebens zu akzeptieren und uns stattdessen so handeln lässt, als seien wir – die Gruppen, denen wir uns zugehörig fühlen – von allergrößter Wichtigkeit. In Dave Eggers' Roman *The Circle* (Eggers 2013) können wir eintauchen in eine Welt, in der es vor allem darum geht, jegliche Form der Schwäche zu überwinden. Auf einem riesigen Campus arbeiten fast ausschließlich junge Menschen zusammen, die den ganzen Tag Programme entwickeln und neue Technologien erfinden, die unser Leben *besser* machen sollen. Die Protagonistin Mae tritt eine Stelle in der Abteilung *Customer Experience* an. Sie ist begeistert, aber auch überfordert von der Freundlichkeit, Direktheit und den schier unendlichen Möglichkeiten, die ihre Arbeit bei *The Circle* mit sich bringen. Doch schon bald erweist sich das, was sie (und die Leser*innen) begeistert, als Albtraum. Um ein gutes Leben zu ermöglichen, werden nach und nach sämtliche Bereiche des Lebens einer technischen Kontrolle unterworfen: Jegliche Daten werden gespeichert, Kommunikation innerhalb und außerhalb des *Circle* wird aufgezeichnet und ausgewertet. Kameras verfolgen jede Bewegung, jede Tätigkeit wird erfasst und evaluiert. Die Kommunikationsfähigkeit, die Fähigkeit Freund*innen-schaften zu schließen und zu pflegen, die Fähigkeit, guten Sex zu haben oder fit zu bleiben, werden genauestens erfasst. Damit wird alles, was wir tun oder auch nur begehren, vergleichbar und skalierbar. Gleichzeitig arbeiten Menschen bei *The Circle* an Chips, die Kindern implantiert werden sollen. Damit sollen ihre Eltern zu jeder Zeit ver-

folgen können, wo sie sich aufhalten. Nicht nur die Kontrolle wächst immer weiter an, auch die Verfügbarkeit der Mitarbeiter*innen und die Akzeptanz einer Transparenz, die sich zunehmend zur Totalität ausweitet, nach dem Motto: »Wer nichts zu verbergen hat, muss sich nicht um sein Privatleben sorgen«. Als Leser*innen verfolgen wir die schmerzhafteste Auflösung der Intimitätsgrenzen. Alles, was Mae denkt, tut und begehrt, wird der *Circle-Community* zur Verfügung gestellt. Die Geschichte beginnt harmlos und wird schrittweise gewalttätiger. Sie endet mit einem Angriff auf die Demokratie selbst sowie mit der schrittweisen Zerstörung der Protagonist*innen. Eggers' Roman beschreibt, welche zerstörerische Folgen für die menschliche Ordnung eine Politik der Stärke und Kontrolle mit sich bringen kann, wenn sie sich weigert, Fragilität anzuerkennen und nach »totaler Transparenz« strebt. Die Theorie der Fragilität, die wir hier skizzieren, plädiert für eine Verschränkung kritischer Denkweisen mit einer gleichsam Verschiebung der Aufmerksamkeit von Fragen der Stärke, des Überlebens und des Gewinnens hin zu einer Akzeptanz der Zerbrechlichkeit menschlicher, politischer und planetarischer Ordnungen, der wir während der jüngsten Pandemie gewahr wurden. Die Pandemie und ihre Folgen zu beschreiben erscheint uns dabei als nicht ausreichend. Eine post/pandemische Situation ruft nach einer epistemologischen (wie auch agnotologischen) Neuausrichtung. Die Agnotologie, die weiter unten noch genauer ausgeführt wird, beschäftigt sich mit der intentionalen und machterhaltenden Produktion von Nicht-Wissen.

Wir versuchen, die pandemische Erfahrung sowie ihre facettenreichen Auswirkungen mit dem Konzept der Fragilität zu verstehen. Die vorgestellte Theorie unterscheidet sich von Diskussionen um Verletzlichkeiten, ohne sich zu diesen in Konkurrenz zu befinden. Ein Blick auf die Etymologie verrät, dass Vulnerabilität auf das lateinische *vulnus* (Wunde) zurückgeht. Wunden deuten auf eine biologische Körperlichkeit hin, verbinden aber auch Erfahrungen aus der Vergangenheit mit dem Erlebten in der Gegenwart. Wunden sind Grenzmarkierungen: einige heilen, andere – sogenannte offene Wunden – bleiben für immer. Unfälle und Gewalterfahrungen verursachen Wunden – seelische wie körperliche. Mit dem Konzept der Fragilität erweitern wir den theoretischen Analyserahmen, da er so nicht auf das biologische Leben, auf das Körperliche oder auf Auswirkungen vergangener Erfahrungen reduziert bleibt. Das Konzept der Fragilität ermöglicht es uns, sozialen Infrastrukturen, Institutionen, politischen Entitäten, Umwelt, Kli-

ma, Technologien, Beziehungen sowie den Interdependenzen zwischen Wissen und Nichtwissen zuzuwenden. Wir verstehen Fragilität damit auch in der Differenz zur Vulnerabilität. Die Unbestimmtheit der Zukunft, ebenso wie die Uneindeutigkeit des Vergangenen, vermengt mit der Unvollkommenheit des Wissens über das Heute machen das Leben und die Erfahrungen, die es ausmachen, fragil. Das Konzept der Fragilität ermöglicht es uns aber auch, über Verzerrungen, Illusionen sowie über Ignoranz zu sprechen. Dinge, Verhältnisse und Beziehungen können stets unzerbrechlich erscheinen; doch bei genauer Betrachtung werden die Risse und das dünne Gewebe sichtbar, die fragile Konstruktionen denkbar dürrüftig erhalten. Ein Zusammendenken der Fragilität im post/pandemischen Leben ermöglicht es des Weiteren, unsere essenzielle Abhängigkeit von den ›Anderen‹ in den Blick zu nehmen. Fragilität ermöglicht uns zu begreifen, weshalb politische, gesellschaftliche, gesundheitliche und globale Krisen zur Marginalisierung ›Anderer‹ führen und welche sozialen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten für die Gesamtheit des Post/Humanen daraus folgen. Das bedeutet allerdings keineswegs, dass globale Krisen – wie etwa Pandemien – alles Leben und alle Dinge gleichermaßen verletzlich machen. Umgekehrt ist das System eben fragil, weil Krisen nicht alle gleichermaßen treffen. So kann beispielsweise eine globale Pandemie nicht erfolgreich bekämpft werden, wenn ausschließlich Impfstoffe für die reichen Länder zur Verfügung stehen. Obwohl ein Virus Menschen (und Nichtmenschen) miteinander verbinden kann, sitzen diese ganz sicher nicht alle im selben Boot. Anders als das Sprechen über Vulnerabilität verfolgt das Konzept der Fragilität nicht das Ziel, diese zu überwinden, stark oder unzerbrechlich zu werden. Stattdessen geht es darum, einen sinnvollen Umgang mit der Fragilität zu finden und mit ihr zu leben. Wir plädieren somit für eine Akzeptanz der Fragilität, die das Versprechen mit sich führt, neue Strategien für Gerechtigkeit zu entwickeln.

Queere Politiken und Theorien haben über Jahrzehnte hinweg herausgearbeitet, dass Wissen und politische Praxen nicht körperlos gedacht werden können. Dabei bildeten nicht irgendwelche Körper das Herzstück queerer Politiken und Theorien, sondern gerade jene Körper, auf die beständig Scham, Versagen, Sünde und Krankheiten projiziert wurden und werden. Es sind just diese Körper, die uns helfen, Fragilität in einer besonderen Art und Weise zu verstehen. Hier sind es nicht der Körper und seine Zerbrechlichkeit im Allgemeinen, sondern ist es die soziale Produktion von Vulnerabilität, die uns interessiert. Dadurch,

dass einige Körper und Begehren sozial akzeptiert sind, während andere marginalisiert, verlacht und beschämt werden, entsteht ein fragiles soziales Gewebe, welches durchzogen ist von unterschiedlichen Verletzlichkeitsfäden. Überlegungen über das Monströse, wie sie Margrit Shildrick in *Encountering the Monster* (2011) anstellt helfen uns hier, den engen Zusammenhang zwischen Vulnerabilität und ethischer Verantwortung zu entfalten. Zu den wichtigen Fragen, die Shildrick adressiert, gehört, warum wir einige Körper als verletzlich und/oder abstoßend wahrnehmen, andere aber als normal und mithin stark, sodass sie scheinbar ohne Selbstschutz und Selbstsorge auskommen. Anhand des hegemonialen Umgangs mit dem, was als monströs und damit außerhalb des Normalen betrachtet wird, deutet sie auf unseren Unwillen hin, sich mit der eigenen Verletzlichkeit auseinanderzusetzen. Die Privilegien, die jene haben, deren Körper die Mehrheit als angenehm und akzeptabel beschreiben würde, sind prekäre Privilegien: Krankheit, ein Unfall, ein psychischer Zusammenbruch und die Privilegien gehen abhanden. Die Leugnung dieser Prekarität wird bezahlt mit der ständigen Angst und Abwehr all jener Körper, die an die allgemeine Verletzlichkeit des menschlichen Körpers und der menschlichen Psyche erinnern. In der Konsequenz führt dies Shildrick zufolge zur Exklusion von Körpern und Leben, die als verletzlich und/oder abstoßend markiert werden. »Der Zusammenhang, den ich herstellen möchte«, so Shildrick, »ist, dass wir immer und überall verletzlich sind, gerade weil das Monströse nicht nur eine Äußerlichkeit ist« (Shildrick 2001, S. 1). Das Monströse ist also nichts Äußerliches, sondern stets Teil von uns; wir selber beherbergen das Monströse. Fällt also in einer post/pandemischen Perspektive der Fokus auf gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Ängste, Ausgrenzungen, Freiheit, Sicherheit und Kontrolle, so ist dies immer auch als Verbindung mit unseren Vulnerabilitäten zu verstehen, in denen das Monströse lebt. Und wenn auch das Monströse in unser aller Körper residiert, so wird es doch präzise auf *andere* Körper projiziert und dadurch externalisiert. Es sind diese Körper, die der normative und normierende Blick der hegemonialen Mehrheit nicht ertragen möchte. Körper, deren Bewegungen oder Begehren sich nicht so gestalten (wollen), wie es die Hegemonie vorsieht. Der monströse Körper ist jedoch nicht bloß deviant, sondern wird, so Shildrick,

»charakteristischerweise als gefährlich ansteckend metaphorisiert und ist in der Lage, seine eigene Identitätsverwirrung zu verbreiten.

Die Funktion des Blicks besteht also zum Teil darin, einen solchen Prozess aufzuhalten, indem er den anderen in sicherer Entfernung fixiert, aber auch so respektiert, dass das Monströse keine Grenzen.« (Ebd., S. 68)

Welche Körper also – sollten wir uns fragen – gelten als monströs und mithin ansteckend? Was tun wir selbst diesen Körpern an? Welcher Umgang erscheint im Umgang mit monströsen Körpern legitim?

Die Fragilität des Lebens ist allgegenwärtig, dennoch scheint das Sprechen darüber tabuisiert zu sein. Das Leben an und für sich ist durch COVID-19 nicht fragiler geworden. Vielmehr ist die soziale Differenz infolge unterschiedlicher Fragilitäten sichtbar geworden. Es erstaunt, wie wenig es braucht, um das scheinbare soziale Gleichgewicht zu stören und Gefühle von Chaos und Panik zu verbreiten. Wie verrückt mutet es an, dass im Chaos die Gleichmäßigkeit und Kontinuität von Ungleichheit so deutlich wird. Wirtschaftswissenschaftliche Prognosen rechnen allesamt mit einer massiven globalen Rezession. Einige Stimmen warnen davor, dass die Pandemie den Verlust persönlicher Freiheiten beschleunige und prognostizieren eine Stärkung staatlicher Kontrolle. In seiner kürzlich erschienenen Publikation *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik* (Agamben 2021) versucht sich auch der italienische Philosoph Giorgio Agamben an einer Deutung des sozialen und politischen Zustands während der Pandemie. Unseres Erachtens sind die in den Band versammelten Aufsätze symptomatisch für eine Position, die die Fragilität, mit der wir uns während der Pandemie konfrontiert sahen, weg wünschte. Das ist besonders bemerkenswert, weil Agambens frühere Ideen zum »Ausnahmestand« (Agamben 2004) sich scheinbar gut dazu eignen, um eine post/pandemische Situation zu beschreiben. Agambens Analysen und Prognosen in seiner letzten Schrift klingen – wie die vieler seiner Kolleg*innen – wenig optimistisch. Auch bei ihm stehen der Verlust der Freiheit sowie die zunehmende Bevormundung und Kontrolle der Bürger*innen im Mittelpunkt. »Die Angst«, so Agamben,

»macht viele Dinge sichtbar, die man sich für gewöhnlich zu sehen weigert. Zuerst einmal die Tatsache, dass unsere Gesellschaft an nichts mehr glaubt, außer an das nackte Leben. Es ist offensichtlich, dass die Italiener angesichts der Gefahr, sich mit dem Virus anzustecken, praktisch alles zu opfern bereit sind: die normalen Lebensbedingungen, die sozialen Beziehungen, die Arbeit, sogar

die Freundschaften, die Gefühle, die religiösen und politischen Überzeugungen.« (Ebd., S. 43f.)

Agamben fürchtet um die Freiheit der Bürger*innen. Der Zwang zur sozialen Distanznahme und das obligatorische Tragen eines Mund-Nasenschutzes hinterließen schwere Spuren im Sozialen, so Agamben. Das Verbergen des eigenen Gesichts deutet er in diesem Zusammenhang als Verlust des Menschlichen, denn indem wir uns »einander ins Gesicht sehen«, würden wir uns erst als Menschen erkennen und könnten etwa »Leidenschaft füreinander« entwickeln (ebd., S. 136 ff.) Gleichzeitig ist das Gesicht für Agamben aber auch der Ort der Politik. Daher argumentiert er, dass ein Staat, der seine Bürger*innen dazu nötige, ihre Gesichter mit einer Maske zu verhüllen, ein Land sei, das »seine politische Dimension ausgelöscht« habe (ebd., S. 138). Aus der Perspektive von Ländern wie China, Japan oder Südkorea kann eine solche Einschätzung freilich nur als eurozentrisch und allzu dramatisierend bezeichnet werden, denn dort tragen Menschen im Alltag beständig Masken, wenn sie fürchten, andere anstecken zu können, etwa weil sie selbst erkältet sind. Keine*r in China käme auf die Idee, das Tragen eines Mund-Nasenschutzes als Untergang der Zivilisation oder der Menschlichkeit zu deuten. Eine solche Argumentation bedient vielmehr dystopische Diskurse, die keineswegs unbedenklich sind. Slavoj Žižek (2021, S. 63) bemerkt, dass Agambens Ausführungen »eine extreme Form einer unter Linken weit verbreiteten Haltung« repräsentieren. Immer wieder würde von einer »übertriebenen Panik« (ebd.) gesprochen, die dazu führe, dass soziale Kontrolle sich »mit unverblümt rassistischen Elementen« verbünde (ebd.). Žižek zufolge ist diese Argumentation mindestens an zwei Punkten problematisch: Zum einen sei die Panik angesichts dessen, was wir heute über die Pandemie wissen, kaum »übertrieben«. Zum anderen fragt sich Žižek, welches Interesse der Staat daran haben sollte »eine Panik zu fördern, die mit einem Misstrauen gegenüber der Staatsmacht einhergeht [...] und die reibungslose Reproduktion des Kapitals« störe (ebd., S. 62). Tatsächlich verstören die Ausführungen Agambens in mehrfacher Hinsicht. Neben den von Žižek benannten Punkten scheint uns kritikwürdig, dass Agamben die pandemische Situation in die Nähe des Faschismus bringt und seine Kritiker*innen als nicht des Denkens fähig beschreibt. Darüber hinaus spricht Agamben von einer »technologischen Barbarei« (Agamben 2021, S. 115), während er studentischen Verbindungen

früherer Zeiten feiert (ebd.). Die Argumentationen verharren in einer wenig gewinnbringenden nostalgischen Verklärung. Dabei geht Agamben so weit, Professor*innen, die Online-Lehre während der Pandemie befürworten, mit jenen Professoren zu vergleichen, die 1931 den faschistischen Treueschwur auf Mussolini leisteten.¹ Agamben schreibt:

»Die Professoren, die sich gerade der neuen telematischen Diktatur in Scharen unterwerfen und bereit sind, ihre Vorlesungen nur noch online abzuhalten«, schreibt er, »sind das perfekte Gegenstück zu jenen Universitätsdozenten, die im Jahre 1931 einen Treueeid auf das faschistische Regime leisteten.« (Agamben, 2021, S. 117).

Geradezu grotesk erscheint es, dass Agambens Buch mit einer Zusammenfassung einer Passage aus Martin Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* (2006/1927) über »Furcht« und »Angst« endet. Mit Heidegger zitiert Agamben in zustimmender Weise ausgerechnet einen Philosophen, der sich bereitwillig dem Faschismus anschloss, der in seiner berüchtigten Rektoratsrede über die »Selbstbehauptung der deutschen Universität« (Heidegger 1933) den Nationalsozialismus als wegweisend für die Wissenschaft bezeichnete und sich Zeit seines Lebens weder dafür, noch für seine Mitgliedschaft in der NSDAP entschuldigte.

Bei allem, was an der Agamben'schen Analyse richtig sein mag – etwa die Sorge um die Aushebelung von Freiheitsrechten oder die schrittweise Normalisierung des Ausnahmezustands – verwundert die Rücksichtslosigkeit dieses europäischen, männlichen, bürgerlichen und weißen Blicks. Wenn Agamben etwa vom Ende der Versammlungen spricht, ignoriert er damit die großen Proteste der *Black-Lives-Matter*-Bewegung, die während der Pandemie stattfanden. Auch sein

1 Der Treueschwur, den Professor*innen zu leisten hatte, lautete: »Ich schwöre dem König, seinen königlichen Nachfolgern und dem faschistischen Regime Treue, und ich schwöre, das Statut [der Nationalen Faschistischen Partei, d. A.] und die anderen Gesetze des Staates zu respektieren und die Pflichten meines Lehrers und aller Akademiker zu erfüllen mit dem Ziel, fleißige und rechtschaffene Bürger heranzubilden, die patriotisch und dem faschistischen Regime ergeben sind. Ich schwöre, kein Mitglied von Organisationen oder Parteien zu sein oder jemals zu werden, deren Tätigkeit mit meinen offiziellen Pflichten unvereinbar ist.« Online: [augusto.agid.gov.it/gazzette/index/download/id/1931233_P1](https://www.agid.gov.it/gazzette/index/download/id/1931233_P1) (18.07.2021).

Beklagen, ja Beweinen, des angeblichen Untergangs der *universitas* ist kaum nachvollziehbar, wenn die Geschichte der Universitäten von denen erzählt wird, die dort lange (und zum Teil immer noch) marginalisiert werden. Wie lange wurde es Frauen, Schwarzen Menschen und Mitgliedern der *pueblos originarios* verwehrt, Universitäten auch nur zu betreten? Wie viele Menschen nicht-bürgerlicher Herkunft erlangen heute in Europa universitäre Abschlüsse? Agamben scheint auch die feministisch-posthumanistische Diskussion entgangen zu sein, die Technik nicht nur als Übel versteht, sondern als etwas, was zwar zu Übel führen kann, aber eben auch Freiheiten eröffnen kann. Im Sinne der Fragilität ist es genau diese Ambivalenz, der unser Interesse gilt. Aus unserer Sicht ist es sinnvoll, Stimmen von Studierenden wahrzunehmen, die aufgrund ihrer spezifischen körperlichen Fähigkeiten nicht in Genuss eines Hörsaals kommen können, wie Agamben ihn feiert, und die unter anderem deshalb Videovorlesungen wenn auch nicht als Segen so doch als Möglichkeit betrachten, teilnehmen zu können. Eine einseitige Kritik wie die Agambens kann sich schnell in sinnfreier Partikularität verlieren. Eine Theorie der Fragilität übt sich hingegen im Hören und Reagieren auf kontrapunktische Perspektiven². Eine Kritik, die Ausschlüsse beklagt, aber in einer Situation, in der die Kritisierenden selbst in Not geraten, nur noch die eigene soziale Gruppe zu sehen vermag, entlarvt sich selbst. Bereits Agambens *homo sacer* (siehe Kapitel V) vermied eine Kontextualisierung von Gewalt und Ausgrenzung. Dass unterschiedliche soziale Gruppen in der Vergangenheit unterschiedliches Leid zu ertragen hatten, scheint ihm unwichtig.

Eine Theorie der Fragilität interessiert sich nicht nur für allgemeine Aussagen über unser aller Ausgeliefertsein, sondern verknüpft Versuche, unsere *menschlichen* Schwächen und Abhängigkeiten zu verstehen mit Überlegungen über *spezifische* Verletzlichkeiten und Prekarität. Wir folgen hier Karen Barad, die schreibt, dass es beim »Theoretisieren, einer Form des Experimentierens« darum geht, »in Kontakt zu sein«. Theorien sind laut Barad lebendig, wenn diese Kontakt halten

2 Eine *kontrapunktische* Perspektive hinterfragt nicht nur die fehlenden Positionen, Epistemologien und Theorien, sondern schließt sie in die Diskussionen ein. Jedes Argument ist singular und bedarf der kontrapunktischen Supplementierung. Die scheinbare Disharmonie, die durch die vielfältigen Positionen entsteht, schafft neue Perspektiven.

zu den wechselnden »Mustern« und dem beständigen »Rauschen der Welt« (Barad 2012, S. 206). Theorien, wie wir (auch in Anlehnung an Barad) sie verstehen, übernehmen Verantwortung; sie suchen Antworten auf dringende soziale Fragen.

Ambivalente Fragilitäten

Als ein Lockdown auf den anderen folgte, der Alltag sich vor allem in den eigenen vier Wänden abspielte, die Rollläden vieler Geschäfte für immer unten blieben, war nicht nur die Angst vor einem Verlust von Freiheit, sondern auch die Angst vor einem sozialen Abgrund allgegenwärtig. Das Leben fühlte sich beschränkt und fragil an, und zwar nicht nur für die »Anderen«, sondern auch für die Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft. Der Berliner Politologe Herfried Münkler beschrieb die pandemische Gegenwart in einem Interview als »eine Zeit der Ungewissheit und Unsicherheit, eine fundamentale Erwartungsenttäuschung auf vorerst fortdauernd hohem Wohlstandsniveau, also eine Epoche des verängstigten Wohlstands« (Münkler 2020, o. S.). Die Formulierung »verängstigter Wohlstand« trifft es recht gut. Die verloren gegangene Normalität eines komfortablen Lebens bedroht das Selbst, aber auch die Fata Morgana von einer Welt, die scheinbar aufhört zu existieren, wenn wir unser Tagwerk nicht mehr wie üblich vollbringen können. Die Pandemie bedroht die Mittelschichten, bringt ihr stereotypes Selbstbild ins Wanken, in dem sie sich als achtsam, gut und empathisch repräsentieren.

Im Chaos dieses Geschreis und Geredes gelingt es zuweilen mittels einer queer/pandemischen Analyse, Linien des Verstehens zu ziehen. Queere Politiken fungieren insbesondere angesichts der Diskussionen um eine »Rückkehr zur Normalität« als Leuchttürme. Denn die Fixierung von dem, was als Normalität definiert wird, war seit jeher genau das, was queeres Denken mit Skepsis hinterfragt hat. Weil queeres Leben schon immer sowohl an den Rändern stattfand, als auch beständig mit Krankheit assoziiert und als *anders* markiert wurde, treffen wir in queeren Räumen auf ein Wissen, das Agamben etwa kaum rezipiert haben wird, das uns aber hilft, durch die post/pandemische Krise zu kommen. Im Wunsch nach einer Rückkehr zur Normalität verbirgt sich die Idee, dass das eigene Leben vor der Pandemie gut war. Aus queer/pandemischer Sicht wäre zu problematisieren, woher dieses Begeh-

ren nach Normalität rührt. Was bedeutet es etwa, ein ›normales‹ und damit gutes Leben zu führen? Wessen Leben gilt als gelungen? Wer wird mitgedacht bei dieser Beschreibung von Normalität? Oder umgekehrt formuliert: Wer war vor der Pandemie von dieser Normalität ausgeschlossen? Wer war zu einem schlechten Leben verdammt? Wer in Europa lebt, weiß ist und ein bürgerliches, heteronormatives Leben führt, wird keine Schwierigkeiten haben, gutes Leben so zu beschreiben, dass es nicht in Konflikt mit geltenden Normen gerät. Als wir allerdings 2019 und 2020 im Rahmen des internationalen Forschungsprojekts CILIA-LGBTIQ+³ Menschen befragten, ob ihr Leben in den letzten Jahren besser geworden sei, zeichnete sich ein eher betrübliches Bild. Manche LSBTIQ+ Personen verschoben den Fokus vom eigenen Leben hin zu den Leben der anderen ›Anderen‹, etwa indem sie über die Situation von Menschen sprachen, denen Ressourcen verwehrt blieben, die zum Führen eines guten Lebens notwendig seien. In unseren Gesprächen schlugen diese Menschen häufig eine Brücke zwischen der eigenen Verletzlichkeit und der Verletzlichkeit der ›Anderen‹. Die Anerkennung der Zerbrechlichkeit des eigenen Lebens diente dabei als Grundlage für ein Nachdenken darüber, ob wir angesichts der Prekarität und Gewalt, die so viele Leben durchzieht überhaupt von einem ›guten Leben‹ als Norm sprechen sollten. Damit stoßen wir auf die trickreiche Frage, ob es überhaupt möglich ist, auf den Schultern des Leidens ›Anderer‹ ein gutes Leben zu führen.

Manche behaupten, der Blick auf Fragilität befördere negative, deprimierende Vorstellungen von Leben und Gesellschaft. Die Politikwissenschaftlerin Wendy Brown (1995) vertritt sogar die Ansicht, das Sprechen über Negativitäten wie Verletzlichkeit und Fragilität stelle diese erst her. Brown zufolge lähmt dieses Sprechen uns eher, als dass es uns voranbringe. Wir teilen diese Kritik nicht, und vertreten sogar eine gegenteilige Ansicht: Unserer Meinung nach führt die Sichtbarmachung etwa rassifizierter, sexualisierter und vergeschlechtlichter Verletzungen zu einer notwendigen Politisierung negativer Affekte und Gefüh-

3 Die Studie *Comparing Intersectional Lifecourse Inequalities amongst LGBTIQ+ Citizens* (CILIA-LGBTIQ+) vergleicht Ungleichheitserfahrungen im Lebensverlauf von LGBTIQ+-Personen. In vier europäischen Regionen (Deutschland, Portugal, England, Schottland) werden die komplexen und multiplen Ungleichheitserfahrungen von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Trans*, Inter* und Queer über die gesamte Lebensspanne untersucht. Siehe <https://www.cilia-lgbtiq.de/> (14.07.2021).

le, die ein ermächtigendes Potenzial in sich bergen. Shaka McGlotten (2013) beispielsweise spricht von »*black affects*«. Darunter subsumiert McGlotten etwa die »*racial paranoia*« als eine spezifische Form der Resilienz, die Schwarze Menschen in rassistischen Gesellschaften zeigen. Das Konzept der *racial paranoia* wurde von dem afro-amerikanischen Anthropologen John L Jackson Jr. (2008) geprägt und beschreibt die Dominanz einer Verschwörungstheorie, die davon ausgeht, dass die in den USA erreichten Ziele im Bereich der Antidiskriminierung und der »*race relations*« Lügengebäude sind, und dass sich tatsächlich für African-Americans eigentlich nichts geändert habe. *Racial Paranoia* beschreibt das Misstrauen der Schwarzen US-Bevölkerung vis-à-vis des Gleichheitsdiskurses. Jackson Jr. pathologisiert dieses Misstrauen keineswegs, stattdessen analysiert er, wie dieses zu erklären sei: Angesichts der anhaltenden Gewalt gegenüber der Schwarzen Bevölkerung der USA, ist die offizielle Rhetorik der Gleichheit mit der gelebten Realität nicht in Einklang zu bringen. In Konsequenz machen diese permanenten (berechtigten) Zweifel an der Aufrichtigkeit der Political Correctness ein Sprechen über Rassismus unmöglich. Das Konzept der *racial paranoia* wurde breit rezipiert, um damit etwa Phänomene wie Verschwörungstheorien im Hip-Hop (Gosa 2011) oder während der Regierung Barack Obamas zu analysieren (Gosa/Porter Sánchez 2016). McGlotten geht einen Schritt weiter und versteht *racial paranoia* als einen spezifischen »Schwarzen Affekt«, der für das Überleben in einer rassistischen Gesellschaft notwendig sei.

In ähnlicher Weise beschreibt José Esteban Muñoz (2006) »*feeling brown, feeling down*«, eine Depression, die in Anbetracht von Rassismus, Heterosexismus und Cis-Dominanz Queers of Color befällt. Auch Muñoz versteht diesen oft nur-negativ gedeuteten Gefühlszustand als wichtige Überlebensstrategie. Es handle sich um eine Depression, die nicht pathologisch beschreibbar sei, sondern vielmehr auf eine ethische Positionierung des marginalisierten Selbst verweise (Muñoz 2006, S. 676). »*Feeling brown*« ist demnach eine Form der ethischen Sensibilisierung für soziale Ungleichheiten sowie für verletzende Erfahrungen. Diese umfasst nicht nur die Sorge um das eigene Leben, sondern auch und zuvorderst die Sorge um das Wohlergehen der »Anderen«. Die gegenseitige Anerkennung von Verletzlichkeiten entwickelt und ermöglicht ein Gefühl der Zugehörigkeit außerhalb gängiger Normativitäten. Sie zeigt, dass die Fragilität des sozialen Gewebes nicht als Schwäche gelesen werden muss. McGlotten und

Muñoz deuten auf die Ambivalenz vis-à-vis negativer Gefühle: diese sind nicht nur zerstörerisch, sondern können auch ermächtigend sein. Diese queere Herangehensweise an Negativität trifft genau den Punkt, der uns bei unseren Auseinandersetzungen um das post/pandemische Leben zentral bewegt. Wie entkommen wir den diskursiven Fixierungen? Die Depression, die Traurigkeit, die uns befällt angesichts von Gewalt und Grausamkeit des Lebens im Kapitalozän, ist nicht nur verständlich, sondern kann auch als Widerstand gegen die Hinnahme einer unerträglichen Situation gelesen werden.

In ihrer jüngsten Arbeit, einem Video-Essay mit dem Titel »Zustand des Unbehagens« (*Estado de Malestar*), widmet sich die Videokünstlerin María Ruido in ähnlicher Weise nekropolitischen Depressionen. Ausgehend von ihrem eigenen Unwohlsein während einer selbst erlittenen Depression, die sie fast wie aus heiterem Himmel befiel, wie sie bemerkt, widmet sich Ruido systematisch dem Unwohlsein und den Krankheiten, die mit Leere und Scheitern assoziiert werden: Depression, Schlaflosigkeit, tiefsitzende und wiederkehrende Ängste. Sie setzt diese in Zusammenhang mit einem »kapitalistischen Realismus«, den sie im Sinne Mark Fishers (2010) bestimmt, der seit seiner Jugend an Depressionen litt und sich schließlich das Leben nahm. »Die Künstlerin« ergreift, Laia Manolles Moner (2020, S. 39) zufolge, »das Wort und gibt Denker*innen, Kollektiven und Menschen, die direkt von diesen Pathologien betroffen sind, das Wort und reflektiert über die Fragilität und das politische Potenzial einer verletzbaren Kraft.«

Unsere Beschäftigung mit Fragilität wird gespeist von diesen und ähnlichen Versuchen mit negativen Affekten einen Umgang zu finden. Dabei stellt sich eine Fragilitätstheorie einer Vielzahl von Ambivalenzen, die das Leben im 21. Jahrhundert bestimmen: etwa die Tatsache, dass Technologien Menschenleben gleichzeitig retten, aber auch angreifen und verletzen bzw. neue Verletzungsmöglichkeiten bereitstellen. Informationen sind nicht nur aneinandergereihte Worte, sondern vielmehr ein Konglomerat aus Texten, Bildern, Tönen und Stimmen, die in Sekundenschnelle globale Verbreitung erlangen können. Elektronische Iterationen verbreiten Narrative so schnell und mit solch enormer Durchschlagskraft, dass ein *Nachdenken* darüber manchmal kaum möglich scheint. Die Digitalisierung einfach zu feiern – wie dies oft während der Pandemie getan wurde – ohne die von ihr ausgehenden Gefahren zu thematisieren, erschien uns wenig ratsam. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Debatte um die

Macht der Algorithmen und die Diskriminierungsrisiken, die damit einhergehen (siehe Orwat 2019). Bei ihr geht es nicht nur um die Chancen, die diese bieten, sondern auch um die Sorgen angesichts der sich rasant und unkontrolliert ausbreitenden KI. Entgleitet uns die Kontrolle über unsere Leben? Oder werden wir in Zukunft mehr Freiheit haben? Unser digitalisierter Alltag, der schon längst von Algorithmen bestimmt wird, hat niedrigschwellige Zugänge für die Verbreitung von Hass eröffnet. Wenn wir über die Gefahren moderner Technologien sprechen, verschieben wir unseren Blick auf die grausame Verschränkung zwischen Medientechnologien und Nekropolitiken. Das Töten (denken wir an die unzähligen anonymen Todesopfer von Drohnen), sowie das Sterbenlassen (denken wir an die Unterbringung geflüchteter Menschen in Camps wie Moria oder Cox's Bazar) sind heutzutage ohne den Einsatz digitalisierter Grenzregime und Überwachungstechnologien gar nicht mehr denkbar. Sie sind zugleich Kanal und Nährboden für Sicherheits- und Dämonisierungsdiskurse. Moria gilt zudem als Laboratorium zur Erprobung neuer Kontrolltechnologien (Molnar 2020)⁴.

Pandemische Gespenster

Manchmal ruft nicht die Fragilität der Lebenden nach Gerechtigkeit, sondern die Fragilität und das Leid der Menschen, die bereits von uns gegangen sind. Es sind die Gespenster der Geschichte, die rufen. Jacques Derrida beschreibt Gespenster als komplexe Metapher für Erinnerungen an Menschen, Ereignisse und Denkweisen, die trotz ihrer Nicht-Existenz Gegenwart und Zukunft prägen. Obwohl diese Menschen oder Momente schon längst nicht mehr existieren oder dies zum Teil niemals taten, sind sie präsent, rühren uns an, lassen uns ihren kalten Hauch spüren. Es sind diese Gespenster, die sich in einem Raum zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, zwischen Existenz und Nichtexistenz bewegen. Laut Derrida verknüpft sich die

4 Siehe auch »Wie die Pandemie Flüchtlinge zu ›Meerschweinchen‹ für Surveillance Tech machte. Ein Interview mit Dr. Petra Molnar, die 2020 den Einsatz von Drohnen, Gesichtserkennung und Lidar bei Flüchtlingen untersuchte«, in: Ichi.Pro 2021, <https://ichi.pro/de/wie-die-pandemie-fluechtlinge-zu-meerschweinchen-fur-surveillance-tech-machte-237286497538508> (14.07.2021).

Heimsuchung durch Gespenster mit dem Wunsch nach Gerechtigkeit. In *Marx' Gespenster* (1995) verweist der französische Philosoph auf eine erweiterte Temporalität (Zeitlichkeit), die ein rein in der Gegenwart verhaftetes Denken nicht angemessen zu begreifen vermag. Zeitlichkeit – oder eben Temporalität – wird hier im Sinne Martin Heideggers Fundamentalontologie verstanden. In seinem Werk *Sein und Zeit* (1993/1927) beschreibt Heidegger das Dasein als ein »Sein zum Tode« (ebd., S. 301f.) und bezeichnet dies als »Vorlaufen« (ebd., S. 302). Das Sein werde bestimmt von »Ekstasen der Zeitlichkeit« (ebd., S. 329): der Gewesenheit (Schon-sein-in), der Zukunft (Sich-vorweg) und der Gegenwart (Sein-bei) (ebd., S. 327). »Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft« (Ebd., S. 331). Derrida begibt sich in das labyrinthische Denken Heideggers und entzieht sich damit einer simplen Vorstellung von Zeit. Er spricht von der Heimsuchung, die kritische Räume öffnen, in denen die nicht vergehende Vergangenheit nach persistenter Erinnerung ruft und auf die Zukunft trifft, die die Gegenwart hinterfragt (Derrida 1995, S. 18). Vergangenheit und Zukunft treten so in eine kritische Wechselbeziehung ein. Moïche Postone (1998) zufolge kann der spezifische Derrida'sche Begriff der Erinnerung nur im Zusammenhang mit dessen Gerechtigkeitsbegriff verstanden werden. Demnach befinden sich Recht und Gerechtigkeit in einem produktiven Spannungsverhältnis. »Das Recht ist nicht die Gerechtigkeit. Das Recht ist«, Derrida zufolge, »das Element der Berechnung; es ist nur (ge)recht, daß es ein Recht gibt, die Gerechtigkeit indes ist unberechenbar: sie erfordert, daß man mit dem Unberechenbaren rechnet« (Derrida 1991, S. 33). Im Anschluss daran ließe sich fragen, welche Gerechtigkeit jenseits des Rechts überhaupt denkbar ist. Die Idee der Dekonstruktion bei Derrida beherbergt ein Gerechtigkeitsverlangen, das die Dekonstruktion sprichwörtlich wahnsinnig mache, bemerkt Derrida. »Diese Gerechtigkeit, die kein Recht ist, ist die Bewegung der Dekonstruktion« (Derrida 1991, S. 52). Die Zukunft gehöre auch deswegen den Gespenstern. In Ken McMullens Film *Ghost Dance* von 1983 wird Derrida gefragt, ob er an Gespenster glaube. Darauf antwortet dieser salomonisch: Selbst wenn dies nicht der Fall wäre, würde er doch sagen: »Lang sollen die Gespenster leben!«

Es gilt, nicht an Gespenster zu glauben, sondern sie heraufzubeschwören. Das Spektrale ist dabei nach Derrida verwoben mit der Zukunft, einer Zukunft, die radikal mit dem Hier und Jetzt bricht und das angenommene Kontinuum der Geschichte durchkreuzt (Derrida 1995,

S. 44). Ausgehend von den theoretischen Auseinandersetzungen Derridas mit den multiplen Krisen sowie unserer derzeitigen post/pandemischen sozialen Verfasstheit können wir Gespenster etwas allgemeiner als *das Vergangene und doch nicht Vergangene* beschreiben. In geradezu unheimlicher Art und Weise werden wir heimgesucht von unseren Ängsten. Auf ähnliche Weise blicken viele queere Theoretiker*innen auf die Vergangenheit, um eine Zukunft zu ersinnen, die sich vom dystopischen Nebel der Gegenwart befreit. Damit folgen sie jenen Gespenstern, die die rigide Trennung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durcheinanderbringen. Häufig lassen die Gespenster vorheriger Pandemien das Denken nicht zur Ruhe kommen. Noch immer verlangen die Verstorbenen und Ermordeten nach Gerechtigkeit, die stets auch ein Recht auf Erinnerung bedeutet. Die Strategien der frühen Aidsaktivist*innen sind in diesem Sinne eine Inspirationsquelle für Denker*innen, die sich mit globaler Ungerechtigkeit auseinandersetzen. Muñoz etwa blickt als queerer Intellektueller of Color auf die Aidskrise, um von der Zukunft zu träumen. Inmitten der Aidskrise, einer dystopisch anmutenden Zeit, findet er Wege, um eine utopische Welt denkbar zu machen (Muñoz 2009, S. 38f.). Davon angeregt möchten auch wir unsere Blicke auf dystopische Zeiten und Orte werfen, dort den Gespenstern folgen, die uns zu den Unwegen leiten, die es zu gehen gilt, wenn wir über die (Un-)Möglichkeiten eines gerechten Lebens nachdenken.

Als der französische Staatspräsident Emmanuel Macron zu Beginn der Pandemie dem Virus den Krieg erklärte (Brändle 2020), wurde der mystische, unsichtbare Feind, der immer irgendwo lauert, zu einem verkörperten und damit greifbaren Feind. Den Krieg erklären kann man nur einem ›bekannten Angreifer‹, weswegen die scheinbar nur-rhetorische Redewendung diskursiv aufgeladen war. Schnell wurde sie von der Mehrheit dechiffriert: Es waren die ›Anderen‹, die das Virus und dessen beängstigende Präsenz verkörpern. So wurden gleich zu Beginn der Pandemie Menschen, die als ›asiatisch‹ wahrgenommen wurden, für die Pandemie verantwortlich gemacht. Zunächst bekamen Beschäftigte vietnamesischer und chinesischer Restaurants die Folgen der Pandemie zu spüren. Bereits Ende Januar 2020 berichtete die BBC von rassistischen Attacken gegenüber französisch-asiatischen Menschen in Paris, die daraufhin in Sozialen Medien das Netzwerk #JeNeSuisPasUnVirus ins Leben riefen (Fouché 2020). Auch Massenmedien wie der *Spiegel* verbreiteten immer wieder Bilder von asiatisch gelesenen Menschen in

ihrer Berichterstattung über die Verbreitung des Coronavirus. Später weitete sich dieser anfängliche Verdacht auf Migrant*innen im Allgemeinen sowie auf Sinti*zze, Rom*nja und Jüd*innen aus.⁵ In den medialen und digitalen Öffentlichkeiten wurden immer wieder arabische und türkische Hochzeiten sowie migrantische Saisonarbeiter*innen für einen Anstieg der Infektionszahlen und Hotspots verantwortlich gemacht. Die Gefahr wurde auf diese Weise erfolgreich externalisiert. Die Monster – in diesem Fall die Körper, die angeblich das Virus in sich tragen – wurden stets als die ›Anderen‹ markiert. Die Gespenster vergangener Pandemien mischen sich zwischen die gegenwärtige rassistische Gewalt, die sie mitverantworten und weisen in eine keineswegs hoffnungsvolle Zukunft.

Quo vadis? Fragile Hoffnung in dystopischen Zeiten

Künftige, heutzutage noch (un-)erwartbare Pandemien, aber auch der fortschreitende Klimawandel erfordern ein Umdenken von einer Politik der Starken hin zu einer queer/pandemischen Politik der Fragilität. Eine Politik, die sich eben dadurch auszeichne, dass sie die Fragilität des Sozialen ernst nimmt und nach Wegen sucht, die Sorge füreinander zu stärken. Abschottende Identitätspolitiken werden uns nicht weiterhelfen, denn die drohenden Gefahren machen globale Allianzen und Strategien erforderlich, bei denen Identitäten nicht mehr dieselbe politische Rolle spielen werden wie noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Daher verschieben Künstler*innen wie Hank Yan Agassi (Hasan Aksayim) ihren Fokus weg von Identitätspolitiken. Sie führen uns stattdessen ins Zentrum einer apokalyptischen Zukunft. In Hank Yan Agassis Gemälden existieren keine Menschen mehr. Sie werden zu versteinerten Fossilien, gefangen in kaltem, nicht lebendigem Marmor. Die Spuren der Menschheit sind nur sehr schwer zu erkennen. Sie sind wie Plastikreste moderner Alltagsgegenstände, die im Anthropozän ohne Ende produziert werden. Diese apokalyptische Zukunftsprognose deutet auf die zerbrechliche Ordnung der Menschen und ihre Hilflosigkeit gegenüber multiplen globalen Katastrophen und Krisen hin. Ange-

5 Die Antidiskriminierungsstelle des Bundes (ADS) (2020) weist darauf hin, dass Menschen in Bezug auf die COVID-19-Pandemie häufig Diskriminierung aufgrund ihrer ethnischen Herkunft erleben.

sichts des unaufhaltsamen Schmelzens des Polareises, Überflutungen riesiger Flächen, massiver Waldbrände, des nicht aufzuhaltenden Artensterbens, wiederkehrender Pandemien, Hungersnöte, Wirtschaftskrisen, Kriege und Terror optimistisch zu bleiben und auf das eigene private Glück zu hoffen ist nur allzu grausam, wie Lauren Berlant (2011) bereits in *Cruel Optimism* ausführt. Sehr treffend bemerkt sie, dass neoliberale Gesellschaften auf dem Versprechen basieren, dass im Laufe der Zeit alles besser würde. Politiker*innen versprechen uns eine gerechtere Zukunft, globale Unternehmen und deren Lobbys möchten uns glauben machen, dass globales Wachstum uns allen eine friedvollere Zeit bringe. Viele möchten an dieses Versprechen glauben. Doch der unkritische Glaube an eine gute Zukunft kann Berlant zufolge grausam sein, da er uns daran hindert, unsere eigene Fragilität wahrzunehmen. Der »grausame Optimismus« dient ihr als analytisches Instrument, um den Zynismus der neoliberalen Wirklichkeit freizulegen. Er verweist nämlich auf die zynische neoliberale Aufforderung, eine affektive Bindung an das aufrecht zu erhalten, was als »das gute Leben« bezeichnet wird. In Wirklichkeit sei dies aber für viele ein miserables Leben, das »die Subjekte abnutzt« (ebd., S. 26). Dennoch stelle es für viele Menschen Bedingungen bereit, sich selbst zu verwirklichen. Die allgegenwärtige »wirtschaftliche und politische Fragilität« (ebd., S. 196), ist laut Berlant jedoch keineswegs einer neuen globalisierten Klasse oder gar stärkeren globalen solidarischen Strukturen geschuldet. Vielmehr vermag das »Versprechen des guten Lebens [...] nicht mehr die lebendige Prekarität dieser historischen Gegenwart« zu verdecken (ebd.). Daher muss mit einer Zunahme von Gewalt, Finanzkrisen und Folgen des Klimawandels gerechnet werden. Die post/pandemische Klassengesellschaft, so ist anzunehmen, wird noch mehr soziale Segregation mit sich bringen. Auch Rassismus und Antisemitismus werden wohl eher zu- und nicht abnehmen. Insgesamt gibt es also in post/pandemischen Zeiten noch weniger Grund für ignoranten Optimismus. Vielleicht hat so gesehen die katalanische Philosophin Marina Garcès recht, wenn sie diagnostiziert, dass unsere Zeit

»die Zeit [ist], in der alles endet. Wir haben dem Ende der Moderne, der Geschichte, der Ideologien und der Revolutionen beigewohnt. Wir haben Schritt für Schritt das Ende des Fortschritts erlebt: der Zukunft als der Zeit der Verheißung, der Entwicklung und des Wachstums. Jetzt sehen wir, wie die Ressourcen versiegen, das Wasser, das

Erdöl und die saubere Luft, und die Ökosysteme und ihre Vielfalt sterben. Kurz, in unserer Zeit endet alles, selbst die Zeit. Wir befinden uns nicht in einer Rückentwicklung. Vielleicht betrifft das nicht die Spezies Mensch, wohl aber die auf Entwicklung, Fortschritt und Expansion gründende Zivilisation.« (Garcés 2020, S. 17)

Abbildung 1: Hank Yan Agassi (2018): The Red Letholith (Berliner Triptychon) 120x 130 cm (central panel) 123x 63cm (wings)



Diese Skepsis gegenüber der Zukunft und dieses Misstrauen gegenüber dem Hoffnungsdenken finden ihren Platz auch in Schriften wie denen von Lee Edelman (2004). Dieser plädiert für einen Fokus auf die Gegenwart und eine Zurückweisung der heteronormativen, neoliberalen Zukunft. Genaugenommen ist es nicht einmal korrekt, Edelman als prä/pandemischen Denker zu beschreiben, denn seine Überlegungen sind ohne eine Analyse der Aidskrise und deren Bedeutung für queere Communities gar nicht verstehbar. Während Edelman eine neoliberale Zukunftsvorstellung zurückweist, existiert für Garcés gar keine Zukunft mehr bzw. wird diese, so die Philosophin, sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit ohne Menschen vollziehen. Wir haben es also nicht

mit einem Ende der Geschichte, schon aber mit einem Ende der Zukunft zu tun. Dankenswerterweise gibt uns Garcés dabei einige konkrete Werkzeuge an die Hand, um mit der verbleibenden Zeit umzugehen, ohne dabei den Verstand zu verlieren. Die Philosophin ist der Meinung, dass wir den Verheißungen eines guten Lebens in der Zukunft und der Propagierung utopischer Horizonte keinen Glauben schenken sollten. Stattdessen sollten wir nach Wegen suchen, eine bedeutungsvolle Beziehung zwischen dem Verlorenen, den Lebenden und noch zu Erreichenden aufzubauen. Hierzu müsse eine Auseinandersetzung mit der Fragilität des eigenen Seins sowie mit den brutalen Auswirkungen der eigenen Macht stattfinden. Denn, so Garcés, »wir sind winzig und verletzlich, aber wir haben übermäßig viel Macht« (Garcés 2020, S. 31).

Diese Bestandsaufnahme mag ambivalent sein – vor allem für jene, die die Gegenwart wie ein Gefängnis erleben und darauf hoffen, dass die Zukunft leuchtender ist. Wir möchten hier erneut Muñoz in Erinnerung rufen. Seiner Meinung nach ist eine apokalyptische und hoffnungslose Zukunft keine Option für diejenigen, für die schon die Gegenwart nicht viel zu bieten hat: »das Hier und Jetzt ist einfach nicht genug«, schreibt Muñoz (2009, S. 96). Dennoch kann die Hoffnung von Menschen, denen das Leben in der Gegenwart unmöglich gemacht wird, eine Form der Hoffnung und der Zukunftsvorstellung sein, welche die Fragilität nicht außer Acht lässt. Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft basiert dann genau auf jener von Garcés beschriebenen bedeutungsvollen Beziehung zwischen Verlusten in der Vergangenheit, der toxischen Gegenwart und den erhofften Veränderungen in der Zukunft. Hier wird eine Zeitlichkeit formuliert, die anstelle positivistischer und teleologischer Vorstellungen von Wachstum, Stärke oder einem »Alles wird gut« gerade die Fragilität in den Mittelpunkt rückt. Anstatt eines grausamen Optimismus regiert die kritische Auseinandersetzung mit sich selbst und der grausamen Welt, die wir bewohnen. Im Unterschied zu Garcés sind wir der Überzeugung, dass wir weiterhin einer Utopiefähigkeit bedürfen. Denn Utopien ermöglichen, sofern sie nicht von Selbstkritik entkoppelt sind, eine Re-Politisierung und eröffnen so Handlungsmacht (Castro Varela 2007). Zwar muss Hoffnung, wie bereits Ernst Bloch (1975) bemerkte, enttäuscht werden, droht sie doch sonst, totalitär zu werden. Aber eine Hoffnung, die mit Enttäuschung rechnet, ist eine fragile Hoffnung; eine Hoffnung, die Fragilität nicht ausklammert, sondern umarmt. Wir müssen intellektuell in Bewegung bleiben und eine Zukunft einfordern, die besser ist als die Gegenwart

und als die Vergangenheit. Die Gespenster sollten dabei Teil unseres Lebens bleiben. Die wichtige Angst vor der Zukunft sollte uns mobilisieren und nicht verstören.

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.) Hieß 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 politisch-juristische 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.

IV. Biopolitik und Nekropolitik in post/pandemischen Zeiten

Mitten in New York City liegt die kleine Insel Hart Island. Im Schatten der riesigen Metropole und ihrer gigantischen Wolkenkratzer, die kapitalistisches Wachstum symbolisieren, ist die Insel nur schwer auszumachen. Ihre Bewohner*innen sind Tote ohne Namen, ohne Freund*innen, Tote, die als Lebende die Peripherien bewohnten und deren Leben nichts als langsames Sterben war. Tote Obdachlose, Erkrankte, Einsame, Schwule und Transfrauen, die an den Folgen von Aids starben, sind die Bewohner*innen dieser kleinen Insel. Es ist aber auch eine Insel der vergessenen Opfer vieler Pandemien, die New York im Laufe der Zeit heimsuchten: Tuberkulose, Spanische Grippe, Aids – und nun COVID-19.

Als das Coronavirus SARS-CoV-2 die USA erreichte, die damals noch von einem Präsidenten regiert wurde, der die Krankheit verharmlosete, waren die Krankenhäuser in New York City recht bald überfüllt. Die Fähren zwischen Manhattan und Hart Island transportierten täglich Hunderte Tote auf die Insel der Vergessenen. Die Situation in den Krankenhäusern war derart hektisch, dass versehentlich auch Tote, die Angehörige, Geliebte oder Freund*innen hatten, auf der Insel beerdigt wurden. Zum ersten Mal in der Geschichte mussten die Fähren deshalb einige Tote von der Insel zurück ans Festland transportieren (Hennigan 2020).

Hart Island ist nicht nur ein infames Beispiel für die dualistische Gegenüberstellung einer Insel der Toten mit einer Stadt der Lebenden; sie ist ebenso ein gutes Beispiel für das Zusammenwirken von *leben fördern* und *sterben lassen*. Sie verweist jedoch auch auf das Scheitern des Staates in pandemischen Zeiten.

Achille Mbembe (2008) erweitert bekanntlich in seinen Schriften Foucaults Konzept eines passiven Sterbenlassens und argumentiert,

dass der Staat auch sterben *machen*, also Menschen bewusst und aktiv töten kann. Der Begriff *Nekropolitik* beschreibt die Entscheidung über Leben und Tod als Kern der Souveränität. Mbembe weist darauf hin, dass jede moderne Gesellschaft auf einer Nekropolitik basiert, die das ›Andere‹ als Gefahr für das Leben ihrer Mitglieder identifiziert. Daher, so Mbembe, wird die aktive Vernichtung des ›Anderen‹ mit der Behauptung gerechtfertigt, dass sie das Leben der Zugehörigen fördert und schützt. In modernen Gesellschaften sind das Leben und die Souveränität der hegemonialen Bevölkerungen aufs engste verflochten mit dem Tod und der Auslöschung der ›Anderen‹ (Mbembe 2008).

Weltweit gibt es etliche Geografien des Todes (Kriegsgräber, Massengräber, Inseln der Verlassenen), die sich im Schatten der Politik der Starken entfalten. Auch hierfür sind die Ausführungen Sharpes (2016, S. 25) bestechend, die uns an die Hunderttausenden Menschen erinnern, die ihr Leben lassen mussten auf jenen Schiffen, die sie in die Sklaverei führen sollten. Sharpe verbindet diese mit den Menschen, die heute ihr Leben im Mittelmeer verlieren, wenn sie versuchen, die Küsten Europas zu erreichen. Beide waren bzw. sind hoffnungslos den Wellen, dem Argwohn des Meeres, und nicht zuletzt den Verordnungen europäischer Staaten und ihrer Beamt*innen ausgeliefert. *Push back* lautet der Terminus für eine Praxis, die dafür Sorge trägt, dass immer mehr Menschen im Mittelmeer und im Atlantik den Tod finden. Das Meer beherbergt Millionen unbekannter Menschen – Menschen die zwar Namen haben, deren Identität uns in Europa aber kaum interessiert. Das Mittelmeer und der Atlantik sind unvorstellbar riesige Friedhöfe. Einige Projekte versuchen bereits, mithilfe digitaler Technologien nekropolitische Karten zu erstellen. So dokumentiert und rekonstruiert die Forschungsstelle *Forensic Architecture* (FA)¹ am Goldsmiths College der Universität London unter der Leitung von Eyal Weizman mithilfe modernster Technologien die hingenommenen Toten sowie die Produktion unbekannter Toter. Die FA erinnert und mahnt Gerechtigkeit an. *Forensic Studies* kommen dabei auch zum Einsatz, um Massengräber aufzudecken, in denen sich die sterblichen Überreste von Menschen finden, die während Militärdiktaturen (etwa in Argentinien) oder des Faschismus (etwa in Spanien) den gewaltsamen Tod fanden und einfach »verschwanden«. Menschen, die *unbekannt* gemacht wurden, deren Ver-

1 Siehe die Website von Forensic Architecture: <https://forensic-architecture.org/> (14.07.2021).

bindungen und Beziehungen gewaltsam durchschnitten und getrennt wurden. Die Forensik analysiert Bilder, Audiodateien und Erfahrungsberichte, um die tödlichen Auswirkungen dieser Nekropolitik zu dokumentieren und zu lokalisieren.

Wie können wir die COVID-19-Pandemie als Ausgangspunkt nutzen, um die Produktion von Toten mit der Förderung von Leben zusammen zu analysieren? Während an manchen Orten das Leben gefördert wird, indem möglichst jede*r Bürger*in einen Zugang zu einem Impfstoff bekommt und Testmöglichkeiten an jeder Ecke zur Verfügung stehen (in Berlin etwa), sterben anderswo Menschen, weil kaum Impfstoffe im Land ankommen. So berichtete die taz noch am 8.6.2021, dass nur 0,5 % der gesamten afrikanischen Bevölkerung geimpft sei (Eveleens 2021, o. S.). Zur gleichen Zeit lag die Impfquote in Deutschland um die 50 %. Post/pandemische Zeiten machen es schlechterdings unmöglich, den Schutz des eigenen Lebens vom Sterben der ›Anderen‹ zu trennen. Sie rufen nach einer Neubetrachtung unserer Beziehungen zu den humanen wie nicht-humanen ›Anderen‹: dem Tod und Verlust, aber auch dem Leid der ›Anderen‹. Pandemien haben die Kraft, den Tod zurück ins alltägliche Leben zu katapultieren, selbst wenn viele sich stark darum bemühen, ihn aus ihrem Alltag zu verdrängen.

Miasmatische Perspektiven: Politik des Atmens

Als *Miasma* werden ekelerregende Ausdünstungen bezeichnet, die lange Zeit für die Verbreitungen von Krankheiten verantwortlich gemacht wurden. Menschen glaubten daran, dass Pest, Cholera und Chlamydiosen sich aufgrund schlechter Luft verbreiten. Sie wussten nichts von der Existenz unsichtbarer Viren und Bakterien. Erkrankungen wie Lungenkrebs oder Tuberkulose wecken interessante Vorstellungen über eine Verbindung zwischen Luft und Krankheit – dies diskutiert auf ähnliche Weise auch Susan Sontag in ihrem Essay *Illness as a Metaphor*. Lange Zeit wurde geglaubt, Tuberkulose sei eine Krankheit der Städte, die von feuchter und kühler Luft charakterisiert seien. Die Körper und mithin auch die Lungen würden feucht und faulten deswegen – was vermeintlich auch das schlechte Atmen von Tuberkulosekranken erklärte. Eine Veränderung der Umgebung, ein Umzug an Orte mit trockenerer Luft, etwa in die Berge oder gar die Wüste, so wurde geglaubt, würde den Erkrankten helfen. Sontag bemerkt, dass im Unterschied zum Krebs, der

mit »peinlichen Körperteilen« (wie Dickdarm, Prostata, Brust, Rektum) assoziiert wird, Lungenkrankheiten als Erkrankungen angesehen wurden, die die Seele angreifen (Sontag 1990/1988, S. 16ff.). In Literatur und Film finden wir unzählige romantische und poetische Beschreibungen feinfühlig, zarter Menschen, die in den Bergen Heilung suchen. Denken wir etwa an *Der Fuhrmann des Todes* (*Körkarlen*) der schwedischen Schriftstellerin Selma Lagerlöf (1912) oder an Thomas Manns *Zauberberg* (1991/1924).

Die Luft ist der unsichtbare Raum, in dem Geister, Viren und Bakterien zirkulieren. Auf tragische Weise hat COVID-19 die alten miasmatischen Theorien wieder lebendig werden lassen. Luft bekommen, das Ein- und Ausatmen werden nun wieder mit der Krankheit und mit dem Tod in Verbindung gebracht. Das Coronavirus SARS-CoV-2 verbreitet sich durch »schlechte Luft« in geschlossenen Räumen, mit vielen Menschen. Daher wurde regelmäßiges Lüften zu einer wichtigen Strategie zur Vermeidung von Infektionen. Die Angst vor einer Ansteckung durch das simple Atmen ist während der COVID-19-Pandemie verwoben mit der Angst vor einer kollabierenden Lunge – einer Lunge, die nicht mehr in der Lage ist, ihre Arbeit zu erledigen, nämlich den Gasaustausch zwischen Luft und Blut herzustellen. Schwer an COVID-19 Erkrankte konnten nicht mehr einatmen und benötigten Beatmungsgeräte, die die Arbeit ihrer Lungen übernahmen. Jedoch führt eine allzu lange künstliche Beatmung zur Schädigung der Lungen. Die Angst vor einer COVID-19-Infektion war gleichzeitig auch die Angst davor, keine Luft mehr zu bekommen und im wahrsten Sinne des Wortes zu ersticken.

Wir nehmen die Verwobenheit dieser Krankheit mit einer lebenswichtigsten körperlichen Funktion, dem Atmen, zum Ausgangspunkt, um theoretische Bezüge zum (sozialen) Atmen herzustellen. Das Atmen verbindet uns mit der Umgebung, in der wir uns bewegen, mit den Menschen, mit denen wir uns den Raum teilen, aber auch mit den Pflanzen, Bäumen und Ozeanen, die den notwendigen Sauerstoff herstellen, ohne den wir als Menschen nicht existenzfähig sind.

In ihrem aktuellen Buch *The Force of Nonviolence* beschreibt Judith Butler (2020) ähnliche Verbindungen mit der Umgebung, die eine große Bedeutung für das Erhalten einer lebbar Welt haben. Butler interpretiert Gewalt dabei als eine Unterbrechung dieser für das Leben wichtigen Verbindungen:

»Wovon jede*r abhängt, und was von jedem*jeder abhängt, ist vielfältig, denn es sind nicht nur andere menschliche Leben, sondern auch andere sinnliche Lebewesen, Umgebungen und Infrastrukturen: Wir hängen von ihnen ab, und sie hängen ihrerseits von uns ab, um eine lebenswerte Welt zu erhalten.« (Ebd., S. 16).

Die Interdependenz zwischen den Menschen einerseits und anderen Lebewesen sowie Infrastrukturen andererseits machen das Leben nicht nur möglich, sondern auch zerbrechlich und instabil. Wenn die sozialen Strukturen und ökologischen Beziehungen scheitern, ist auch das Leben der Einzelnen, das singuläre Leben, in Gefahr. Wenn der Staat versagt, wenn das Gesundheitssystem kollabiert, wird es unmöglich, die Pandemie unter Kontrolle zu bekommen. Butler verwendet zwar den Begriff Fragilität nicht, ihr Verständnis von Vulnerabilität ist jedoch sehr ähnlich mit dem, was wir unter Fragilität verstehen. So verweist Butler darauf, dass Vulnerabilität nicht auf eine Subjektposition bezogen sein muss, sondern auch auf die Beziehungen zu anderen Menschen, auf soziale Strukturen, Institutionen, Gegenstände sowie die Umwelt, die Subjekte zusammen mit diesen aufbauen und von denen sie abhängig sind – und bleiben. Laut Butler ist es existenziell notwendig, derartige Beziehungen anzuerkennen, da sie uns zeigen, dass wir nicht weiter atmen, nicht weiter existieren werden können, wenn wir sie nicht schützen und Sorge für sie tragen (Butler 2020, S. 46).

Das Atmen als vitale Technik wird in vielen Bereichen metaphorisiert. Wir wissen, dass Pandemien ein guter Humus für die Pflege und Verbreitung von Verschwörungstheorien sind. Auch hier führt uns eine nähere Beschäftigung zum Atmen: Der Begriff der Konspiration² geht auf die lateinische Worte *con* (mit, zusammen) und *spirare* (atmen) zurück. Die Konspiration bezeichnet also ein gemeinsames Atmen. Der Begriff verweist darauf, dass die Formung von Gemeinschaften auf dem Ausschluss ›Anderer‹ basiert: dem Ausschluss jener, mit denen die Luft nicht geteilt werden soll, denen das Atmen genommen werden kann. So kursiert in den letzten Jahren vor allem in rechten Kreisen die Erzählung eines angeblichen ›Großen Austauschs‹: Dem Mythos zufolge existiert ein geheimer Plan, die weiße Bevölkerung in Europa und den USA nach und nach auszutauschen – zu ersetzen –, sowohl demografisch als auch kulturell. An ihre Stelle sollen angeblich außereuropäische Gemeinschaften treten bzw. solche, die rechten Ideolog*in-

2 Konspiration ist ein nur noch selten verwendetes Synonym für Verschwörung.

nen als nicht zum Westen gehörend verstehen (etwa arabische, jüdische, muslimische, asiatische, afrikanische Gemeinschaften). In dieser Angst erzeugenden Verschwörungstheorie wird häufig von »Massenmigration« gesprochen, aber selbst demografische Veränderungen (wie der Rückgang der Geburtenrate bei weißen, christlichen Europäerinnen) werden als vermeintliche Belege angeführt. Den Mythos vom ›Großen Austausch‹ verbreiten dabei nicht nur nicht ernst zu nehmende rechte Verschwörungsideolog*innen und rechte europäische Parteien wie etwa die FPÖ in Österreich und die AfD in Deutschland, sondern Vertreter*innen sehr unterschiedlicher Ideologien. Popularisiert wurde die Theorie durch den antisemitischen rechten Autor Renaud Camus und dessen Buch *Le Grand Remplacement*.³ Das Buch wurde von Mitgliedern der Identitären Bewegung Österreichs ins Deutsche übertragen und erschien 2016 im Antaios Verlag von Götz Kubitschek, Aktivist und Verleger der Neuen Rechten. Thilo Sarrazins viel diskutiertes Buch *Deutschland schafft sich ab* (2010) kann als eine deutsche Version dieser Verschwörungserzählung verstanden werden. Im Kern – und auf unsere Perspektive gewendet – geht es um die Fragen: Wer darf welches Territorium bewohnen? Wer darf *meine* Luft einatmen? Die Anwesenheit welcher Menschen wird als erstickend wahrgenommen? Wer verbreitet schlechte Luft?

Immer wieder ist bei rassistischen Angriffen zu beobachten, dass Menschen, die als ›anders‹ wahrgenommen werden, mit dem hass erfüllten Satz »Geh zurück, wo du herkommst!« beschimpft werden. Rassismus basiert elementar darauf, den vermeintlich eigenen Raum nicht mit den ›Anderen‹ teilen zu wollen. Das Recht, sich in einem Raum aufzuhalten und in diesem atmen zu können, wird den ›Anderen‹ vorenthalten: Schwarze Menschen, People of Color oder muslimische Menschen haben dieser Vorstellung folgend kein Recht auf die Luft Europas. Wir sehen aber auch, dass die Verteidigung des eigenen Raumes in direkter Abhängigkeit zum imperialistischen Recht steht, andere Räume auszubeuten, zu beschlagnahmen und zu zerstören. Rassismus ist eine erstickende Ideologie, denn sie macht rassifizierte Menschen das Atmen im wahrsten Sinne des Wortes unmöglich – und damit in der Folge allen Menschen. Das rassifizierte Kapitalozän, wie

3 Es ist bekannt, dass die rechten Attentäter etwa von Halle und Christchurch in Neuseeeland ihre Anschläge unter anderem unter Hinzuziehung von Motiven und Argumenten der Theorie des ›Großen Austauschs‹ begründeten.

Françoise Vergès (2017) es konzipiert, ist ein System, das immer mehr Menschen die Luft zum Atmen nimmt – sprichwörtlich wie faktisch – und dabei faktisch auf das Ende menschlichen Lebens auf dem Planeten Erde zusteuert.

Während der Pandemie wurden die gewaltvollen Folgen des Rassismus erneut an die Oberfläche gespült. Der Tod des 46-jährige *African American* George Perry Floyd am 25. Mai 2020 in Minneapolis im US-Bundesstaat Minnesota löste eine Protestbewegung gegen den alltäglichen und strukturellen Rassismus aus, die die gesamte westliche Welt erschütterte. Ein Polizist, der Floyd folgte, weil er ihn verdächtigte, mit einem gefälschten Geldschein gezahlt zu haben, nahm ihn fest und fixierte ihn dann so lange mit dem Knie auf seinem Hals, dass er erstickte. Mehrmals sagt Floyd verzweifelt »I can't breathe«. Die Szene, die per Smartphone-Video aufgenommen wurde, hat Millionen von Menschen in den verschiedensten Ländern erschüttert. Ihre Empörung hat sich in Zeiten der Pandemie Luft gemacht und wird nun in direkten Zusammenhang mit dem Erstarken der *Black-Lives-Matter*-Bewegung gebracht. Vielleicht war es die Konvergenz einer ausweglos erscheinenden pandemischen Situation, der endemischen Polizeigewalt und eines jahrtausendealten Rassismus, die zwar nicht den Tod, doch aber die Reaktionen auf die Ermordung Floyds erklären können. Sowohl Rassismus als auch die Pandemie rauben einigen Menschen im doppelten Sinne die Luft zum Atmen. Die einen spüren das als Beklemmung in der Brust, die anderen atmen weiter und ahnen nicht, wovon die Rede ist.

Ersula Ore und Matthew Houdek (2020) formulieren in diesem Zusammenhang einige inspirierende Gedanken über eine *politics of breathing* (Politik des Atmens). Anhand des öffentlichen Umgangs mit rassistischen Lynchmorden zeigen sie auf, dass die öffentliche Unsichtbarmachung der rassistischen Gewalt auf einer mörderischen, linearen und teleologischen Zeitlichkeit basiert: Der Rassismus wird diskursiv immer wieder auf ein Relikt der Vergangenheit reduziert und als längst abgeschlossenes Kapitel dargestellt. Die De-Thematisierung gegenwärtigen Rassismus wird dadurch legitimiert, diesen für obsolet zu erklären. Für Ore und Houdek ist das Atmen in diesem Kontext eine essenzielle Metapher, um Rassismus zu verstehen. Über das Bild des Atmens können wir neue Fragen nach Gerechtigkeit, Erinnerung und Heilungsprozessen formulieren. Rassismus ist gewalttätig, laut, bedrohlich und vernichtend. Er findet immer wieder Wege, um Men-

schen am Atmen zu hindern, ihre Gedanken zu formulieren und sich politisch zu positionieren. Die Gedanken sind da, der Wille zum Atmen auch, doch die Konspirant*innen nehmen sich die Luft der ›Anderen‹, deren Ersticken sie gleichgültig hinnehmen. Butler weist sehr richtig darauf hin, dass das Recht darauf, ohne Angst und in Ruhe atmen zu können, nicht allen zugestanden wird. »Es scheint merkwürdig«, so Butler,

»zu sagen, dass das, was man sich für sich selbst oder für andere wünscht, eine größere Fähigkeit zu atmen ist. Aber im Englischen bringt das Wort ›aspiration‹ die beiden Bedeutungen zusammen: Hoffnung und Atem. Für diejenigen von uns, die ihre Zeit damit verbrachten, ihre Leidenschaften in der Schule zu verstecken oder zu versuchen, Wege zu finden, sie am Rande der Nachbarschaft zu leben, oder für diejenigen, die hart daran arbeiteten, jede Spur eines fremden Akzents auszulöschen, oder mit widersprüchlichen Gefühlen, einschließlich Wut, versuchten, sich den dominanten Normen des Weißseins anzupassen, war das Atmen also nicht immer einfach« (Butler 2014, S. 175).

Das Nachdenken über eine Politik des Atmens führt uns direkt in die Zentren nekrokapitalistischer Gewalt; in Territorien, die mit diversen historischen Traumata angefüllt sind. Denken wir etwa an die kaltblütige Ermordung von Umweltaktivist*innen, die versuchten, Regenwälder – die »Lunge der Erde« – vor weiteren Abholzungen zu schützen. Die Namen dieser ermordeten Aktivist*innen, ihre Gesichter und Geschichten, erwähnen die Medien nur selten. Die Zeit hierfür wäre wohl auch kaum ausreichend, denn die Zahl der ermordeten Aktivist*innen allein in Brasilien, Bolivien, den Philippinen und Mexiko ist ungeheuerlich. Agence France-Presse (AFP) vermeldete im Juli 2020, dass in diesen vier Ländern in nur einem Jahr mehr als 200 Aktivist*innen ermordet wurden. Die tatsächliche Zahl der Opfer dürfte um ein Vielfaches höher liegen.⁴ Ihr Tod findet kaum Erwähnung – es wirkt so, als hätten diese Menschen nie existiert.

4 Siehe »Über 200 Umweltaktivisten ermordet im vergangenen Jahr ermordet«, in: CSR News vom 29.07.2020, <https://csr-news.net/news/2020/07/29/ueber-200-umweltaktivisten-im-vergangenen-jahr-ermordet/> (21.06.2021) sowie »Mehr als 200 Umweltschützer getötet – vor allem in einer Region«, in: Watson vom 29.07.2020, <https://www.watson.de/nachhaltigkeit/klimaschutz/917101936->

Parks, Wälder, Bäumen und Gärten gelten als »Lungen der Städte« – eine Metapher, die bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht (Crompton 2017). In der kollektiven Imagination fungierten Plätze mit Bäumen und Parks immer wieder als Rückzugsorte. Sie bildeten eine Art Gegengewicht zu den schmutzigen industrialisierten Städten. Mit den Diskussionen über die Klimakrise hat diese Metapher eine neue Dimension gewonnen, die die Vorstellungskraft vieler Menschen beflügelt. Wälder gelten nun nicht mehr nur als Erholungsorte für Städter*innen, sondern als notwendiger Ausgleich, als Schutz der fragilen Balance des Klimas. Bäume, Parks und Wälder sind die Lungen, die einen Austausch zwischen Sauerstoff und Kohlendioxid generieren. Sie haben damit eine direkte organische Verbindung mit unseren Lungen. Während nekrokapitalistische Interessen die planetarische Verbindung zwischen Menschen und den Wäldern ignorieren, sie sogar in verantwortungsloser Weise gefährden, ist für viele indigene Gemeinschaften der Schutz des Waldes gleichbedeutend mit dem Schutz der eigenen Existenz. Daher sehen wir bei vielen Protesten gegen die weitere Abholzung riesiger Wälder Menschen aus indigenen Gemeinschaften (*pueblos originarios*), etwa in den Wäldern des Amazonas. Diese Menschen kämpfen an den Frontlinien und lassen oftmals ihr Leben, damit sie – aber auch die gesamte Menschheit – weiter atmen können.

Die Folgen des nekrokapitalistischen Wachstums und der damit einhergehenden Klimakrise sind in erster Linie in Gemeinschaften spürbar, die im Sinne einer Subsistenzwirtschaft von den Wäldern, endemischen Arten und Wildtieren leben. Die gewaltigen Waldbrände und Rodungen im Amazonas schaden nicht nur der Natur, sondern zerstören auch die Wohnstätten vieler *pueblos originarios*. Sie können dabei nicht ohne das koloniale Begehren verstanden werden, riesige neue Flächen für die Massentierhaltung und den Bergbau zu roden. Der brasilianische Präsident Jair Bolsonaro kündigte den Kampf gegen *pueblos originarios* in Brasilien öffentlich an. Er führt diesen Kampf kontinuierlich – sowohl mit juristischen Mitteln als auch mit rassistischen Redebeiträgen. Bereits während seiner Wahlkampfkampagne bekundete er, das geschützte Land, in dem *pueblos originarios* leben, sei ein Land des Reichtums. Im Februar 2020 teilte er dann ganz offen mit, dass in *seinem* Land keine »prähistorischen Kreaturen« leben sollten

umweltschutz-mehr-als-200-umweltschuetzer-getoetet-vor-allem-in-einer-region (21.06.21).

(Londoño/Casado 2020). Die gezielte Zerstörung des brasilianischen Regenwaldes ist ein Teil des rassistischen, kolonialen und nekrokapitalistischen Projekts. Sie zerstört das Leben vieler Menschen, Tiere und Pflanzen in der Region. Umweltaktivist*innen in Brasilien haben daher im Januar 2021 eine Klage beim Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag eingereicht, um den Irrsinn der Abholzungen zu stoppen. *Pueblos originarios* weisen darauf hin, dass in Brasilien gegenwärtig ein Ökozid stattfindet – also ein Verbrechen gegen Natur und Humanität –, der langzeitige Folgen haben wird, nicht nur für die Region, sondern für die gesamte Menschheit (Milhorange 2021).

Die Verleugnung und Verharmlosung der COVID-19-Pandemie sowie die kollabierenden Gesundheitssysteme haben dazu geführt, dass insbesondere in Ländern des Globalen Südens Menschen buchstäblich keine Luft mehr bekamen. Krankenhäuser in Indien, Brasilien, Peru, Mexiko und Ecuador waren nicht nur überfüllt, ihnen ging sprichwörtlich der Sauerstoff aus. In Peru führte der Mangel an Sauerstoffflaschen dazu, dass Krankenhäuser von Angehörigen der Erkrankten forderten, selber Sauerstoff auf den Markt zu kaufen. Pablo Uchoa (2021) berichtet, dass in Mexiko ein illegaler Handel mit Sauerstoffflaschen entstand. Auch kam es immer wieder zu Sauerstoff-Diebstählen in Kliniken. In Manaus, der größten Stadt der Amazonas-Region, verschlimmerte sich die Situation aufgrund neuer Mutationen des Virus innerhalb weniger Tage rasant. Bekannte und Angehörige der an COVID-19 Erkrankten gaben irgendwann auf. Sie versuchten gar nicht mehr, einen Platz im Krankenhaus zu ergattern, denn es gab weder freie Betten noch Sauerstoff. Als Venezuela als Akt der Nothilfe Sauerstoffflaschen nach Brasilien schickte, mussten die Bekannten von COVID-19-Patient*innen morgens stundenlang in der Schlange um diese anstehen. Die Erkrankten erwarteten diese nicht in Krankenhäusern, sondern in ihren Häusern – ohne irgendeine medizinische Unterstützung. Familienmitglieder, Geliebte und Freund*innen von COVID-19-Patient*innen trugen die schweren Sauerstoffflaschen auf ihren Rücken nach Hause. Wer kein Geld hatte oder keine Menschen kannte, die bereit waren, den langen Weg auf sich zu nehmen, erlitt einen zumeist bitteren Tod. Entsprechende Bilder werden in der post/pandemischen kollektiven Erinnerung vieler Länder erhalten verbleiben. Die Folgen dieses Traumas werden viele Menschen psychisch noch lange beschäftigen.

Das ist nur eines von vielen tragischen Beispielen für die Lage ehemals kolonisierter Länder, die auf die tödlichen Folgen von Armut in

einer Pandemie hindeuten. Es zeigt jedoch auch, wie schnell Solidari-
tätsnetzwerke aufgebaut werden konnten, um den Lieben das Atmen
weiterhin zu ermöglichen. Der Staat hingegen versagte. Die Politik des
Atmens, die wir hier skizzieren, verlangt nach einer vertiefenden Ana-
lyse der Klassenunterschiede, der Ungleichheiten zwischen dem ›Wes-
ten‹ und dem ›Rest‹ sowie der alternativen Netzwerke von Menschen,
die Tag und Nacht mit ihrem eigenen Leben dafür kämpfen und nach
Möglichkeiten suchen, Menschen das Atmen zu ermöglichen.

Ein Interview mit der indischen Journalistin Barkha Dutt⁵ des briti-
schen Fernsehsenders *ITV* könnte eine Grundlage für eine solche Ana-
lyse bieten. Darin spricht Dutt einerseits über den Tod ihres eigenen
Vaters infolge einer COVID-19 Erkrankung. Andererseits beschreibt
sie die schreckliche Lage in Indien während der dritten Welle der Pan-
demie. Sie selbst weist darauf hin, dass ihre eigene tragische Geschichte
als Metapher für die elende Situation in Indien gelesen werden kann.
Obwohl sie eine Journalistin aus der gehobenen Mittelschicht mit ent-
sprechenden Privilegien sei, so Dutt, war es für sie schwierig, einen
Krankenwagen für ihren Vater zu bekommen, als dieser bereits lebens-
bedrohliche Symptome hatte. Als sie schließlich ein Krankenhaus er-
reichten, musste sie darum kämpfen, für ihren Vater ein Bett auf der
Intensivstation zu bekommen. Als auch dies schließlich gelungen war,
musste sie zusehen, wie arme Menschen vor den Türen des Kranken-
hauses starben. Dutt betont die existenzielle Bedeutung des Zugangs
zu Beatmungsmaschinen. Bei schweren Verläufen von COVID-19 sind
sie es, die Menschenleben retten. Doch wer hat Zugang zu Sauerstoff?
Während in Berlin Querdenker*innen auf die Straße gingen und uns
erzählen wollten, dass die Pandemie eine Erfindung sei, erstickten in
Indien Tausende Menschen, weil auch die indische Regierung die Si-
tuation falsch eingeschätzt hatte. Sie konnte ihre Bürger*innen nur
noch mithilfe ausländischer Lieferungen vor dem Tod retten. Viele ar-
me Menschen gingen während der dritten Pandemiewelle in *Gurdwaras*,
die Gebetsstätten der Sikhs. Normalerweise wird dort Essen an bedürf-
tige Menschen verteilt – ganz gleich, welcher Religion diese angehö-
ren. Dutt berichtet, dass in den *Gurdwaras* während der Pandemie kein

5 »If this erupts, it'll hit the world«: Barkha Dutt on India Covid Crises after father dies«, in: *ITV News* vom 27.04.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=F8UWmOE7OvI> (21.06.2021).

Essen, sondern Sauerstoff verteilt wurde. Menschen liefen mit Sauerstoffflaschen durch die Straßen und verteilten Sauerstoff an bedürftige Menschen. Dutt betont, dass Menschen nicht wegen des Virus massenhaft starben, sondern wegen des kollabierten Gesundheitssystems. Es ist die Politik, die die Menschen umbrachte, weil sie nicht ausreichend ins öffentliche Gesundheitssystem investiert und indem sie die Gefahren des Virus verharmlost hatte. Diese Probleme bestehen jedoch nicht nur in Indien. Die bekannte Journalistin bringt es auf den Punkt, wenn sie bemerkt, dass das Virus, diese Kreatur, keinerlei Türen kennt und sich über Grenzen einfach hinwegsetzt.

Digitale Biopolitik

Mit der Pandemie erreichte die Digitalisierung ein neues Hoch. Menschen, die zuvor nie per Videokonferenz miteinander gesprochen hatten, luden sich Apps herunter und begannen, neue Kommunikationswege und -stile zu erproben. Die Notwendigkeit, in Kontakt zu bleiben, ließ viele bisherige Bedenken zurück. Auch Kritiker*innen tauchten in das digitale Leben ein. Damit wurden jedoch auch biopolitische Überwachungsstrategien erweitert. Yuval Noah Harari (2020) bezeichnet den globalen Lockdown in einem Essay als »soziales Experiment«. Tatsächlich kamen in kürzester Zeit im großen Maßstab komplexe Technologien zum Einsatz, die globale Unternehmen seit Jahrzehnten entwickelt hatten – Technologien, die uns trotz enormer physischer Distanz das Gefühl menschlicher Nähe geben. Harari prognostiziert eine Verschiebung der Überwachungstechnologien von außerhalb unserer Haut in unser Inneres:

»Wenn Sie bisher mit dem Finger den Bildschirm Ihres Smartphones berührten und auf einen Link klickten, wollte die Regierung wissen, was genau Ihr Finger anklickte. Doch mit dem Coronavirus verschiebt sich der Fokus des Interesses. Jetzt will die Regierung die Temperatur Ihres Fingers und den Blutdruck unter seiner Haut wissen.« (Harari 2020, o. S.)

In einer Zeit, in der nicht nur unsere Smartphones beim Berühren des Bildschirms unseren Blutdruck messen können, sondern auch sogenannte Smartwatches (*wearables*) unseren Herzrhythmus und unsere Körpertemperatur messen, erlangt Foucaults Konzept der Biomacht ei-

ne neue Dimension. Mit seinen Konzepten der Biopolitik und der Biomacht buchstabierte Foucault (2004) aus, wie europäische Staaten seit dem 18. Jahrhundert statistische Daten zu Geburtenraten, Fruchtbarkeit, Geschlechtskrankheiten usw. anlegten und damit versuchten, die Bevölkerung zu regieren. Die Statistik ist Staatswissen. Dies war auch deshalb in mehrfacher Hinsicht von großer Bedeutung, weil die immer wiederkehrenden Pandemien den Staat fragen ließen, wie viele Toten diese gekostet haben und wie es um die Gesundheit der Bevölkerung steht. Zusammen mit den Reproduktions- und Todesraten bestimmte diese Gesundheit auf eklatante Weise die Zukunft und Wehrhaftigkeit eines Staates. Kriege verlangten nach Körpern, die den Nationalstaat verteidigen; die Bevölkerung musste stets ausreichend groß sein, um in Kriegs- und Krisenzeiten größere Verluste verkraften zu können. Ähnlich wie andere Foucault'sche Konzepte ist auch die Biomacht nicht unbedingt so zu verstehen, dass der Staat den Bürger*innen bestimmte Normen (etwa Gesundheitsnormen) aufzwingt. Vielmehr sollen Bürger*innen diese Normen verinnerlichen. Der Staat zwingt niemanden dazu, digitale Uhren zu tragen, die 24 Stunden am Tag vitale Daten messen (jedenfalls noch nicht). Es sind die Menschen selbst, die sich für biopolitische Technologien begeistern und sich so freiwillig überwachen lassen. Etwas flapsig könnten wir sagen, dass es hip geworden ist, sich überwachen zu lassen. Doch es wird auch ein wenig nachgeholfen. So übernehmen zahlreiche Krankenkassen teilweise oder ganz die Kosten der Anschaffung einer Smartwatch, während das *Gesetz für sichere digitale Kommunikation und Anwendungen im Gesundheitswesen* (E-Health-Gesetz) und das *Gesetz zur digitalen Versorgung und Pflege* (DVPMG) bereits heute die Sammlung und Verknüpfung von Daten in bisher unvorstellbaren Dimensionen ermöglichen (Mihm 2015).

Prognosen zufolge wird es bis 2030 möglich sein, unglaubliche 125 Milliarden Objekte (darunter etwa Autos, Haustüren, Brillen oder Krankenakten) mittels digitaler Technologien miteinander zu vernetzen (Couldry/Mejias 2019, S. 51). Dabei geht es nicht mehr nur um die mittlerweile unseren Alltag bestimmenden Smartphones oder Tablets, die global Privilegierte rund um die Uhr mit sich tragen. Smarte Wohnungen und smarte Städte vernetzen unseren Wohnraum mit unseren Smartphones, sodass wir die Heizung an- und ausschalten können, selbst wenn wir im Ausland sind. Sie melden uns aber auch, falls jemand in unsere Wohnung einbricht und aktivieren Kameras oder Alarmanlagen, damit wir verfolgen können, wer in unser Ter-

ritorium einzudringen versucht. Diese Technologien breiten sich in post/pandemischen Zeiten nicht nur rapide aus, sie erfahren auch eine immer größere Akzeptanz. Wie jede große Pandemie wird auch die gegenwärtige eine Zäsur markieren. Die Meldung vom Juni 2021, dass »der erste kommerziell nutzbare Quantencomputer in Europa« – nämlich in Stuttgart – in Betrieb gegangen ist, passt zu dieser allgemeinen Diagnose. »Die Forschung verspricht sich von ihm bahnbrechende Ergebnisse, die Industrie kräftige Impulse.« (Armbruster/Finsterbusch 2021) Doch wie wird unser Leben davon bestimmt werden? Was bedeutet Biomacht in post/pandemischen Zeiten der Digitalität?

Neue Techniken ermöglichen es uns schon jetzt, neben unserer Gesundheit auch unseren emotionalen Zustand ständig zu beobachten (Couldry/Mejias 2019, S. 51). Von Unternehmen hergestellte Algorithmen versprechen uns, die ideale Person für unser Leben zu finden. Sicherlich, Onlinedating gibt es schon länger, doch die Algorithmen werden einerseits immer raffinierter, während andererseits Dating-Portale inzwischen fester Bestandteil des Alltags geworden sind. Sie werden schon lange nicht mehr nur von Menschen genutzt, die als schrullig bezeichnet werden. Post/pandemische Zeiten werden der Digitalität zu einem nie gekannten Durchbruch verhelfen.

Ständig am Körper getragene digitale Geräte basieren auf komplexen Technologien wie Bluetooth und Infrarotsensoren. Sie sind in der Lage, die mentale und physische Gesundheit von Menschen zu messen. Der Studie *ZukunftsMonitor – Gesundheit neu denken* des Bundesministeriums für Bildung und Forschung zufolge befürworteten bereits 2014 über 50% der Befragten »Implantate für mehr Konzentration und Gedächtnisleistung. Vor allem junge Menschen bewerten neuronale Implantate erstaunlich positiv (14 bis 19 Jahre: 62,3 [%]).«⁶ Was das für die Toleranz und den Umgang mit Schrullen, Eigenheiten und der prinzipiellen Singularität der ›Anderen‹ bedeuten wird, ist zweifelhaft. Wenn der eigene Körper funktioniert, wird schließlich auch erwartet, dass die Körper der Mitmenschen funktionieren. Nicht zufällig breiten sich mit der Digitalität auch Qualitätskontrollen aus. Alles soll evaluiert, jedes Handeln berechnet werden. Die Hoffnung, die viele hegen, lautet, dass

6 »BMBF-Studie zeigt: Deutsche Freunden sich mit neuer Gesundheitstechnologie an«, in: E-Health-Com vom 24.08.2015, <https://e-health-com.de/details-news/bmbf-studie-zeigt-deutsche-freunden-sich-mit-neuer-gesundheitstechnologie-an/> (21.06.2021).

es so zu weniger Verletzungen kommt und wir *smooth* durch den Alltag gleiten.

Das Foucault'sche Panoptikum ist allgegenwärtig. Doch häufig werden Menschen auch gezwungen, diese Kontrolltechnologien zu akzeptieren und sich ihnen zu beugen. Beispielsweise findet solch eine digitalisierte Biopolitik bereits Anwendung in Arbeitsverhältnissen: US-Amerikanische Unternehmen wie McDonald's wenden sie an, um die Performance ihrer Arbeitnehmer*innen zu überwachen. Zum Teil schon bei Unterzeichnung der Arbeitsverträge verlangen sie Zugang zu den Apps ihrer Angestellten für Sport, gesunde Ernährung und Freizeitaktivitäten (Restaurants auswählen, Taxis bestellen etc.). Viele beobachten dieses Interesse von Unternehmen für die *Wellness* und Gesundheit ihrer Mitarbeiter*innen zurecht mit Skepsis (Couldry/Mejias 2019, S. 6f.). Denn das Ziel ist hier nicht, die Gesundheit der Mitarbeitenden zu fördern, sondern ihre Arbeitskraft zu erhalten und damit den eigenen Profit zu maximieren: Stress setzt dem Körper zu. Das wiederum verlangsamt die Produktion, und zwar nicht nur in der Industrie, sondern auch in Universitäten und Verwaltungen. Deshalb haben neben Unternehmen nun auch Regierungen damit begonnen, die Verwobenheit digitaler Technologien mit dem menschlichen Körper für ihre biopolitischen Zwecke zu nutzen: Während der Pandemie kamen bereits Programme zur Speicherung von Gesundheitsdaten zum Einsatz; etwa Corona-Warn-Apps, die uns anzeigen, wann wir wie vielen positiv auf das SARS-CoV-2-Virus getesteten Menschen begegnet sind. In Beijing dürfen Menschen nur noch mit einer solchen App ihre Häuser verlassen, einkaufen gehen und sich durch die Stadt bewegen. Die Rede ist dabei von einem *medizinisch-sekuritären-Komplex* in post/pandemischen Zeiten. Dieser basiert auf einem Verbund aus Technologieunternehmen, Staatsapparaten, Pharmaindustrie und Wissenschaft (Osterhammel 2020, S. 258). Alles weist in Richtung einer beunruhigenden post/pandemischen Zukunft, in der die Technologien, die verschiedene Körper miteinander verbinden, nicht nur das Leben fördern, sondern die Subjekte auch immer besser überwachen, kontrollieren und disziplinieren können. Die Pandemie hat viele Entwicklungen in diese Richtung beschleunigt. Nähern wir uns damit einer Dystopie 2.0?

Posthumanistische Ansätze können uns dabei helfen, ein etwas nuancierteres Bild auf diese Entwicklungen zu werfen. Dieses Wissenschaftsfeld beleuchtet die Verbindung zwischen Mensch und Technolo-

gie bereits seit den 1970er Jahren. Die feministische Theoretikerin Donna Haraway etwa lenkte schon sehr früh ihre Aufmerksamkeit auf die Verwobenheit von Technologien und Körpern. Ihre Aufsätze beschäftigten sich mit disziplinierten Intersektionen sowie mit dem rasanten Wandel der Kybernetik, der Verhaltensforschung, der Kommunikationswissenschaft, der Technik und der Anthropologie. Haraways *Manifest für Cyborgs*, das 1985 – also vor über 35 Jahren – zum ersten Mal erschien, betrachtet und diskutiert die Schnittstellen zwischen Mensch und Maschine. Es ist heute aktueller denn je. »Die Biopolitik«, schreibt Haraway, sei nur »eine schwache Vorahnung des viel weiteren Feldes der Cyborg-Politik« (Haraway 1995/1985, S. 34). Cyborgs kennen, so Haraway, kein Gender und verfügen nicht über eine Ursprungsgeschichte (ebd., S. 35). In ihrem, nach eigenen Worten, ironischen und blasphemischen Manifest plädiert Haraway für eine freiere und gerechtere Welt. Hierzu fordert sie eine »anti-wissenschaftliche Metaphysik« sowie »die Dämonisierung der Technologie zurückzuweisen und sich der vielen Kenntnisse erfordernden Aufgabe anzunehmen, die Begrenzungen unseres täglichen Lebens in immer partieller Verbindung mit anderen und in Kommunikation mit allen unseren Teilen zu rekonstruieren« (Ebd., S. 71f.). Maschinen, aber auch Identitäten und Geschichten, müssen Haraways Ansicht nach zerstört und gleichzeitig aufgebaut werden (ebd., S. 72). Auch feministische Arbeiten, die an Haraways Studien des Posthumanismus anknüpfen, deuten nicht nur auf die Gefahren, sondern auch auf die emanzipatorischen Potenziale hin, die diese Technologien anbieten. Rosi Braidotti (2017, 2019) etwa vertritt die Ansicht, dass die rasanten technischen und ökologischen Veränderungen zu einer Überlappung von posthumanistischen und postanthropozänen Zuständen geführt hätten. Menschen erscheinen aus dieser Perspektive klein und fragil, während sie gleichzeitig über eine enorme zerstörerische Kraft verfügen. Es ist genau hier, wo sich ein kritischer Humanismus mit einer postkolonialen Agenda überschneidet und diese gleichzeitig erweitert, wie Md. Monirul Islam feststellt: »Für den Postkolonialismus eröffnet sie einen neuen Raum für diskursive Praktiken, in dem der ›Andere‹ nicht nur der koloniale ›menschliche Andere‹ ist, sondern auch der ›maschinenähnliche Andere‹ und der ›nicht-menschliche tierische Andere‹ sein kann« (Islam 2016, S. 121). Die Kritik an der liberalen Idee eines souveränen Subjekts und der Ausgrenzung der kolonisierten ›Anderen‹ aus dem Humanen, ihre *beastification*, die innerhalb der Postkolonialen Theorie eine zentrale Rolle spielt (siehe Cas-

tro Varela/Dhawan 2020), findet sich auch bei Haraway. Sie wird im Posthumanismus fortgeführt. Der Kolonialismus gilt dabei als Beweis für das zerstörerische Potenzial derjenigen, die sich immer als ›human‹ und damit überlegen bezeichnet haben, während sie den ›Anderen‹ das Feld des ›Nicht-humanen‹ und mithin Barbarischen zugewiesen haben. Doch nun ist auch die eigene Fragilität selbst der sich als höherstehend Sehenden kaum mehr zu leugnen. Der Boden unter den Füßen wird brüchig. Selbst die Kontrolle über die unterworfenen ›Anderen‹ und die unterworfenen Natur erweist sich als fragil. Es handelt sich um eine Fragilität, die vielen unheimlich erscheint: *Selbst* der weiße, bürgerliche Körper sieht seiner eigenen Auslöschung ins Auge. Das führt zu einem neuen permanenten Gefühl der Unsicherheit innerhalb hegemonialer Gruppen, das in post/pandemischen Zeiten zu implodieren droht: Jede Nachbarin kann eine Terroristin sein, jeder Kollege ein potenzieller Stalker oder Voyeur. Braidotti schreibt, in Anlehnung an Brian Massumi, dass in einer derartigen Dauerpanik biopolitische Überwachungssysteme gut durchsetzbar sind. Denn, so vermutet sie, die organischen, aber auch Computerviren können jederzeit die menschliche Ordnung auf den Kopf stellen. Es ist lediglich eine Frage der Zeit, wann das große Unglück passiert (Braidotti 2019, S. 37). Krimiserien wie die belgische *Unité 42* nutzen Ängste, vor allem vor dem unkontrollierbaren Cyberspace, um uns alle möglichen Gefahrenquellen vor Augen zu führen. Ganz bewusst wird die pfiffige Hackerin, die für die Kriminalpolizei arbeitet und häufig extralegale Mittel einsetzt, um die gesuchten Kriminellen dingfest zu machen, als jung, weiblich und *freaky* dargestellt. Jede kurze Episode der Serie endet damit, dass das digitale Böse mithilfe digitaler Technik niedergerungen wird. Beruhigen tut dies allerdings nicht. Es bleiben die Angst und die Verunsicherung, die mit dem Wissen über die technologischen Möglichkeiten einhergehen. Diese Dauerpanik, so Braidotti, sollte uns jedoch nicht daran hindern, jene Potenziale der Technologien zu erkennen, die durchaus ermächtigend sein können. Gefordert sind nuancierte Analysen, welche die Ambiguitäten der Digitalität genauer in den Blick nehmen und die vor allem Wege aufzeigen, sich der Kontrolle zu entziehen.

Posthumanistisches sterben machen

Während das Leben immer stärker mit Hilfe digitaler Technologien erweitert und überwacht wird, ist auch bei der Produktion von Toten eine ähnliche Verwobenheit mit Medien und Technologien zu beobachten. Medien und Technologien der Nekropolitik verschieben den Menschen, der sterben gelassen wird, hinter die Grenze des Menschlichen. Banu Bargu (2016) bezieht sich beispielsweise mit dem Begriff »nekropolitische Gewalt« auf Handlungen, die an toten Körpern durchgeführt werden. Bargu bemerkt, dass diese nekropolitische Gewalt den toten Körper öffentliche zur Schau stellt und als Propagandamittel nutzt – ähnlich dem, was Suvendrini Perera (2014) als »Trophäenkörper« bezeichnet: der ermordete absolute ›Andere‹, der der Öffentlichkeit zur Schau gestellt wird. Wir alle kennen derartige Bilder nekropolitischen Gewalt. Millionen Menschen weltweit verfolgten etwa die Hinrichtungen Saddam Husseins oder Osama Bin Ladens mit Jubel oder zumindest großer Freude und Genugtuung auf den heimischen Bildschirmen. Wir kennen auch Smartphone-Videoaufnahmen von kurdischen Kämpfer*innen, deren tote Körper türkische Soldaten mit den Füßen an Militärwagen banden und durch kurdische Dörfer schliffen. Auch burmesische Soldaten nutzten während des Genozids an den Rohingya stolze ihre Smartphones, um ihre Gewalttaten zu dokumentieren und im Internet zu verbreiten. Bilder, Videos und Smartphones werden in solchen Fällen zu einem untrennbaren Teil der nekropolitischen Gewalt. Denn erst durch die Zirkulation dieser Bilder funktioniert diese als eine Praxis, die nicht nur auf die Toten, sondern auch auf die Lebenden zielt: Sie diszipliniert die (Über-)Lebenden, indem sie die posthume Gewalt öffentlich zur Schau stellt. Eine solche Strategie war bereits zu Beginn der Aidskrise zu beobachten. Damals konnte es den sozialen Tod bedeuten, HIV-positiv zu sein: Zeitungen veröffentlichten die Namen und Bilder von Menschen, die an Aids erkrankt waren, und richteten diese damit sozial hin. Die Modemarke *Benetton* nutzte in den 1990er Jahren sogenannte Schockwerbung, um ihren Bekanntheitsgrad und damit ihre Gewinne erheblich zu erhöhen. Unter anderem setzte sie Plakate mit an Aids sterbenden Menschen zur Werbung ein.⁷ Oliviero Toscani, der Verantwortliche für diese Werbekampagnen, wird in

7 »Provokation als Institution«, in: ORF (Österreichischer Rundfunk) am 21.10.2015, <https://orf.at/v2/stories/2309251/2309265/> (21.06.2021).

einem *Spiegel*-Interview mit dem Satz zitiert: »Werbung ist alles und darf alles!« (Toscani Interview mit Iken 2015). Als in der Türkei der erste Patient an den Folgen von Aids starb, wurde sein toter Körper mit Bleiche gewaschen, in Plastik eingehüllt, in einem zinkenen Sarg gelegt und der Deckel vernagelt. Anschließend wurde er in einer mit Kalk gefüllten Grube beerdigt. Auch diese Inszenierung verfolgten Millionen Menschen voyeuristisch im Fernsehen (Bayramoğlu 2019). Während die nekropolitische Gewalt die Gesundheits-, Sexual- und Geschlechternormen stabilisierte, zeigte sie gleichzeitig, wozu ein Leben außerhalb der Heteronormativität verdammt war. Auch damals war es eine Pandemie, die die normative Gewalt an die Oberfläche spülte.

In den gewaltvollen Strategien, die auf die rassifizierten, sexualisierten und als verletzlich gesehenen Körper der ›Anderen‹ zielen, offenbart sich der verschwiegene Wunsch nach der Unverletzbarkeit des eigenen Körpers. Die Strategien stehen also im Zusammenhang mit einer Verschiebung von Ängsten. Die Gewalt gleicht Ritualen, die die Hoffnung nähren, der eigene Körper möge geschützt sein: Nicht mein Körper, nicht mein Leben sind gefährdet, sondern lediglich die Körper und Leben der ›Anderen‹. Doch sind es auch die ›Anderen‹, die eine Gefahr für die ökonomische, soziale und gesundheitliche Ordnung darstellen. Aus diesem Grund waren einige Menschen der Meinung, dass sich während der COVID-19-Pandemie nicht alle, sondern nur Angehörige von ›Risikogruppen‹ aus der Öffentlichkeit zurückziehen sollten. Viel zu häufig wurde die Meinung vertreten, dass ein Virus, das nur alte und kranke Menschen treffe, nicht so tragisch sei. Tatsächlich haben Berichte darüber, dass auch junge Menschen schwer am Virus erkranken und sterben können, dazu geführt, dass etwa Ausgangssperren in europäischen Städten besser eingehalten wurden.

Post/pandemische Zeiten nötigen uns dazu, den Schutz des eigenen Lebens in einen Zusammenhang mit dem Sterben der ›Anderen‹ zu stellen. Betrachten wir etwa die ungleiche Verteilung von Impfstoffen zwischen dem Westen und den ehemals kolonisierten Ländern: Stets aufs Neue wird betont, dass die Pandemie erst dann besiegt sei, wenn auch die Ärmsten der Armen geimpft seien. In einer unkontrollierten pandemischen Situation ist kein Leben sicher, wenn nicht zumindest versucht wird, alle Leben zu retten. Das Versagen ist an dieser Stelle grandios. Während Europa damit begonnen hat Jugendliche und Kinder zu impfen, sind in einigen Ländern Afrikas nicht einmal Menschen geimpft, die in der Gesundheitsversorgung tätig sind. Im Juni 2020 wird

J. Stephen Morrison, Direktor des *Global Health Policy Center* am *Center for Strategic and International Studies* in Washington D. C. noch mit dem Worten zitiert: »Dies ist ein planetarisches Problem, und es erfordert eine planetarische Lösung« (Johnson/Dou 2020). Bei den nachfolgenden Diskussionen um Impfpatente wurde hingegen deutlich, dass es bei der Biopolitik nicht nur um den Schutz der öffentlichen Gesundheit geht, sondern vorwiegend um ökonomische Interessen (ebd.). Die Länder des Globalen Nordens überwiesen bereits zu Beginn der Pandemie hohe Geldsummen an Pharmakonzerne, um die Forschung an Impfstoffen zu befördern. Bilaterale Abkommen zwischen reichen Staaten und Unternehmen besagten, dass Impfstoffe zuerst an jene Länder geliefert werden, die investiert haben – und zwar in so großen Mengen, dass nicht nur deren gesamte Bevölkerung immunisiert werden kann, sondern auch noch genügend Impfstoff für später aufbewahrt werden kann. Wie nicht anders zu erwarten, haben einige wenige reiche Staaten sich den Großteil der Impfstoffe gesichert. Im Mai 2021 stellten daher insgesamt 100 Länder bei der Welthandelsorganisation (WTO) einen Antrag auf Aussetzung der Impfpatente für die Dauer der Pandemie. Die EU und die USA blockierten die Verhandlungen zunächst mit dem Argument, eine Aussetzung der Patente behindere privater unternehmerischer Anreize für die weitere Innovation und Entwicklung im Bereich der Impfstoffe. Der Wissenschaftsjournalist Leigh Phillips (2020) plädiert deswegen für eine Verstaatlichung der Pharmaindustrie. Das mag nach einem anachronistischen Revolutionsnarrativ klingen, doch Philipps' Argumente bestehen: Wäre die Produktion von Medikamenten staatlich reguliert, und stünden dabei nicht private Profite im Vordergrund, so gäbe es bereits heute eine Vielzahl lebensrettender Medikamente, die – wie Philipps nachweist – allein deshalb nicht produziert werden, weil sie nicht rentabel sind. Zudem ist es eigentlich unglaublich, dass Regierungen mit öffentlichen Geldern die Forschung zu Medikamenten und Impfstoffen unterstützen, um dies dann teuer kaufen zu müssen, etwa um ihre Bürger*innen vor einem Virus zu schützen. Wir wissen auch, dass Staaten über sehr unterschiedliche Macht und Ressourcen verfügen, Impfstoffe zu kaufen, herzustellen und zu verkaufen. Die Rede von »Impfdiplomatie« und »Impfnationalismus« macht dies offensichtlich.

Was auch immer die Solidaritäts-Begeisterten behaupten mögen, wir sitzen mitnichten alle im selben Boot. In post/pandemischen Zeiten, in denen technologische und ökologische Transformationen mit Si-

cherheit weitere globale Krisen produzieren werden, ist es nötiger denn je, über alternative Strategien nachzudenken, die den Weg in Richtung globaler Gerechtigkeit weisen. Sind diese Strategien auch noch zu entwickeln und bleiben sie vielleicht für immer im Kommen, so müssen sie doch die Verflochtenheit von Mensch und Umwelt zumindest in den Blick nehmen. Sie müssen die sozialen, physischen, organischen und technologischen Verbindungen und Beziehungen als Ausgangspunkt des planetaren Zusammenlebens verstehen. Auch Braidotti weist darauf hin, dass die zerstörerischen Folgen des gegenwärtigen Kapitalismus uns auf sehr unterschiedliche Weise verletzlich zurückgelassen haben. Dennoch ist es notwendig, so die Philosophin, sich auf die zerbrechlichen Zusammenhänge und die damit einhergehende Abhängigkeit zu fokussieren (Braidotti 2019, S. 45; siehe auch Banerji/Parranjape 2016).

Das Virus verbindet uns nicht nur mit den unsichtbar mikroskopisch kleinen Teilen des Lebens, sondern auch mit vom Aussterben bedrohten Tieren sowie mit solchen, denen wir seit Jahrzehnten Massenhaltung zumuten. Die Transmobilität von Viren, die oft mühelos von einer Spezies zur anderen wandern, verdeutlicht uns die organischen Ähnlichkeiten zwischen menschlichen Körpern und denen von Fledermäusen, Pangolinen, Nerzen, Kühen, Schweinen, Hühnern und Vögeln. Die Massentierhaltung, aber auch die Zerstörung von Ökosystemen werden die Übertragung von Krankheiten zwischen Menschen einerseits und anderen organischen Wesen und Elementen andererseits zukünftig noch beschleunigen. Zusätzlich bewirkt der Klimawandel den viele Politiker*innen noch immer leugnen oder verharmlosen, ein Artensterben unglaublicher Größenordnung (Kolbert 2014). Es ist politisch sehr unklug, sich der posthumanistischen Welt und der *sixth extinction* (Sechstes Aussterben) nicht zu stellen. Zum sechsten Mal in der Geschichte der Menschheit findet ein massives Artensterben statt. Zum ersten Mal allerdings liegt der Grund in menschlichen Handlungen. Die meisten Menschen beschleicht daher ein ungutes Gefühl, wenn sie an die Zukunft denken – und das ist durchaus berechtigt. Deshalb hat die Beschäftigung mit dem Tod bereits vor der Pandemie Fahrt aufgenommen, etwa in Forschungsfeldern wie den *Death Studies* oder den *Suicide Studies*, die sich dem Tod aus allen möglichen Blickwinkeln nähern. Gleichzeitig träumt die philosophische Denkrichtung des Transhumanismus davon, dem Tod gänzlich zu entkommen. Der Transhumanismus widmet sich der interdisziplinären Erforschung der Mög-

lichkeiten das menschliche Leben zu verlängern und den Möglichkeiten das menschliche Leben zu erweitern. Und das zu einer Zeit, in der *Tesla*-Mitbegründer und Raumfahrtunternehmer Elon Musk über die Kolonisierung des Mars nachdenkt und ankündigt, dass 2024 als deren erster Schritt ein bemannter Flug zu dem Planeten stattfinden könne. Das mutet an, als könne die Menschheit nur überleben, wenn sie die Kolonisierung anderer Planeten ins Auge fasst. Wahrscheinlich sagt dies mehr über unsere beschränkte Fähigkeit aus, uns alternative Zukünfte vorzustellen, als über die geistige Größe eines Elon Musk. Kolonialismus ist keineswegs Vergangenheit. Das imperiale Denken beeinflusst auch die Gegenwart und die Zukunft.

Die von Foucault (2006) beschriebene Biomacht zielt auf die gesamte Bevölkerung. Sie beschreibt die multiplen und komplexen Zugriffe des Staates, Leben zu regulieren, zu kontrollieren und zu zerstören. Wir müssen dabei unterscheiden zwischen Zugriffen, die aktiv Leben beenden und jenen, die sterben *lassen*. Zu Letzteren zählen wir die Verweigerung einer guten Gesundheitsversorgung für Menschen, die als weniger wichtig erachtet werden. Die konkreten Zahlen der an COVID-19 verstorbenen Menschen zeigen, dass es kein gerechtes Sterben gab. Stattdessen war das Risiko zu sterben ungleich verteilt. In den USA etwa sind überproportional mehr *African Americans* gestorben als Weiße. In Brasilien traf die Pandemie ebenfalls Schwarze Menschen, aber auch die indigene Bevölkerung am härtesten. Während der dritten Welle der Pandemie in Deutschland lagen auf den Intensivstationen hauptsächlich Menschen mit niedrigen Einkommen sowie aus migrantischen Communities. Die Pandemie verschärft vorhandene soziale Ungleichheiten und fördert das Sterben lassen von Menschen in den Peripherien der Gesellschaft.

Der Nekrokapitalismus trifft in erster Linie das vernachlässigte oder gar als nicht mal schützenswert geltende Leben. In den Hauptstädten Europas glänzen Stahl und Glas. Dort leben und feiern diejenigen, die es sich leisten können. Das verworfene Leben findet dagegen in den städtischen Peripherien statt, das sich durch besonders schlechte Lebensbedingungen auszeichnet. Hier finden sich zumeist schlecht ausgestattete Schulen und Kliniken. Während die Ausstattung der Schulen nicht einmal annähernd mit denen der Schulen in den Zentren konkurrieren können, sind die Verkehrsverbindungen in den meisten Städten Europas umso schlechter, je weiter sie vom Zentrum entfernt sind: Die Taktung ist ungünstig und die Haltestellen oft in

einem üblen Zustand. Das gilt gleichermaßen für Berlin, Madrid, London, Brüssel oder Paris, dessen *Banlieues* paradigmatisch für den Zusammenbruch der Vorstädte stehen. Die Menschen in den *Banlieues* traf der Lockdown mit besonderer Härte. Armut und Enge ließen sie besonders verletzlich zurück. In 1-2-Zimmer-Wohnungen leben dort bis zu 18 Menschen. Der Ausfall der Schulkantinen führte zusätzlich dazu, dass viele Menschen hungerten.⁸

Die Auseinandersetzung mit der Nekropolitik weist direkt auf Unterschiede in der sozialen Positionierung: die einen werden sterben gelassen, während für die anderen alles Menschenmögliche getan wird, um sie am Leben zu erhalten. Sich mit Nekropolitik auseinanderzusetzen heißt auch, die Grenzen des Humanen zu verstehen. Auch in post/pandemischen Zeiten sollten wir uns fragen: Wer gilt als Mensch? Welche Menschen kommen nur als Zahl bzw. Masse in den hegemonialen Narrativen und Imaginationen vor?

»Wenn wir uns überlegen, wie wir gewöhnlich über Vermenschlichung und Entmenschlichung denken, treffen wir auf die Annahme, daß diejenigen, die zur Darstellung, insbesondere zur Selbstdarstellung, gelangen, eine bessere Chance haben, vermenschlicht zu werden, und daß diejenigen, die keine Chance haben, sich selbst darzustellen, ein größeres Risiko tragen, als Untermenschen behandelt zu werden, als Untermenschen betrachtet zu werden oder sogar überhaupt nicht beachtet zu werden.« (Butler 2005, S. 167)

An diese Gedanken Butlers anschließend versucht eine queere Nekropolitik, queeres Leben mit dem Töten bzw. Sterbenlassen zusammenzudenken. Sie ermöglicht die Analyse der grausamen Verwobenheit zwischen *leben machen* und *sterben lassen*, zwischen Rettung und Vertreibung, Schützen und Verlassen bzw. gewaltvoller Auslöschung (Haritaworn/Kunstmann/Posocco 2014, S. 5). Sterbenlassen, das Verweigern von Hilfe, Nicht-zuhören-Wollen sind Symptome der Nekropolitik, die eng mit der neoliberalen Politik verflochten sind.

8 »Explosive Lage in Frankreich: Das Coronavirus und die soziale Sprengkraft«, in: Frankfurter Rundschau vom 23.04.2020, <https://www.fr.de/panorama/explosive-lage-frankreich-coronavirus-soziale-sprengkraft-zr-13698327.html> (16.07.2021). Siehe auch die Kuzdokumentation »Ausgangssperre. Die Enge der Banlieues« von Christian Roudaut auf: *arte*, <https://www.arte.tv/de/videos/097436-000-A/ausgangssperre-die-enge-der-banlieues/> (15.07.2021).

Zum einen erweisen sich die Grenzen zwischen ›uns‹ und den ›Anderen‹ angesichts der Pandemie als weniger starr: Wenn die ›Anderen‹ sterben gelassen werden, gefährdet dies auch das Leben der ›Schutzwürdigen‹, denn die Infektionsraten können nur ausgebremst und weitere Mutationen verhindert werden, wenn weltweit möglichst viele Menschen durch eine Impfung geschützt werden. Ein Impfnationalismus wie wir ihn gerade erleben, erweist sich als kontraproduktiv. Die Pandemie erfordert eine Neukalibrierung der sozialen, geopolitischen und menschlichen Grenzen, denn die fast unaufhaltsame Verbreitung des Virus macht deutlich, dass wir unweigerlich mit den ›Anderen‹, mit anderen Lebewesen sowie mit der materiellen Welt verbunden sind. Während der dritten Pandemiewelle wachten einige Staaten auf und verstanden, dass auch armen Menschen, die ein prekäres Dasein an den sozialen Rändern fristen, eine Impfung erhalten müssen, da die Pandemie ansonsten niemals zu stoppen sein würde. Zudem verdeutlichte das Nachdenken über die sogenannte ›Systemrelevanz‹, dass es insbesondere schlecht verdienende Menschen sind, welche die gesellschaftliche Infrastruktur aufrechterhalten: etwa Menschen die in der Pflege, in Supermärkten, bei der Müllabfuhr oder bei Lieferdiensten arbeiten. Sie sind die graue Masse derer, die die Städte am Leben erhalten. Das Homeoffice ist für diese Menschen keine Alternative. Es ist sogar eher so, dass diese Menschen den Angehörigen der Mittel- und Oberschichten das Arbeiten im Homeoffice überhaupt ermöglichen.

Garcés (2020) ist der Meinung, dass die Biopolitik ihr nekropolitisches Gesicht heutzutage viel deutlicher zeigt als früher: Die Produktion von Toten wird nicht mehr als Verlust angesehen, sondern als ein Teil der Normalität. Auch die Toten im Mittelmeer sind keine Ausnahme mehr, sondern Teil der Normalität. Klimabedingte Hungersnöte werden kaum zur Kenntnis genommen, denn das ökonomische Wachstum im Globalen Norden muss – so die bis heute hegemoniale Annahme – weiterhin gewährleistet bleiben: »Der unnatürliche Tod ist kein Einzelfall oder eine Ausnahme, er unterbricht nicht die politische Ordnung, vielmehr ist er ins Zentrum der demokratischen und kapitalistischen Normalität und ihrer verborgenen Kämpfe gewandert« (Ebd., S. 37). Eine derartige Nekropolitik beruht einerseits auf einem »grausamen Optimismus« (Berlant 2011), der die katastrophalen und oftmals tödlichen Folgen des Kapitalismus nicht sehen will sowie andererseits auf der Normalisierung der Toten im Namen eines ungebremsten wirtschaftlichen Wachstums.

Wie wir in diesem Kapitel gezeigt haben, bietet das Konzept der Nekropolitik einige Ausgangspunkte um die tödlichen Folgen der Politik der Starken und Ignoranz der Vielen auszubuchstabieren. Post/pandemische Zeiten verlangen jedoch nach einer Reformulierung der Nekropolitik, denn die Fragilität des Lebens ist heute weitreichender als vor der Pandemie – nicht nur, aber auch weil die Digitalisierung während der Pandemie rasant fortschreiten konnte. Im nachfolgenden Kapitel wollen wir deswegen einen kurzen Einblick in die Debatten um den Einfluss von Algorithmen auf unser Leben geben.

Algorithmen, die verletzen

»Wenn wir an Maschinen denken können, dann können Maschinen denken; wenn wir an Maschinen denken können, die denken, dann können Maschinen an uns denken.«
(Pepperell 2005)

Biopolitik und Nekropolitik sind Konzepte, die die Grenzziehung zwischen jenen, für die alles getan wird, um sie am Leben zu erhalten und jenen, deren Leben nichts zählt, verdeutlichen. In post/pandemischen Zeiten, in denen die Digitalität so bestimmend ist, müssen wir den Kapillaren der Nekropolitik folgen. Wir kommen nicht umhin, uns mit der Tragweite der algorithmischen Revolution auseinanderzusetzen. Post/pandemisches Leben hat in ungewohnter Schärfe deutlich gemacht, wie die immer mehr von Algorithmen bestimmte digitalisierte Gesellschaft genau deshalb verletzlicher wurde und es auch weiterhin wird. Wir sind der Auffassung, dass diese Entwicklungen nicht unabhängig von der Fetischisierung von Daten und nackten Zahlen sowie von der persistenten Romantisierung der »Vierten Industriellen Revolution« (auch »Industrie 4.0«, siehe Schwab 2017) verstanden werden können. Es ist daher höchst bedeutsam, einen post/pandemischen Blick auf die Datafizierung und die Rolle der Algorithmen zu werfen. Denn während des globalen Lockdowns haben wir alle viel mehr Zeit mit digitalen Geräten verbracht, viel mehr Daten produziert und auf diese Weise auch zu einer Weiterentwicklung von Algorithmen beigetragen. Die Ergebnisse dieses globalen sozial-digitalen Experiments

wird auch zukünftig Auswirkungen auf Alltag, Politik sowie das soziale Zusammenleben haben.

Die Aneignung menschlichen Lebens in Form von Daten, die sich während des Lockdowns immens zuspitzte, ermöglicht es dem Kapitalismus nicht nur, die Arbeitskraft der arbeitenden Bevölkerung zum Zweck der Profitmaximierung zu nutzen. Sie verwandelt auch das menschliche Leben selbst zu einem lukrativen Rohstoff, der Profit bedeutet. In ihrem aktuellen Buch *The Costs of Connection* zeigen Nick Couldry und Ulises Mejias (2019), welche Auswirkungen die zunehmende Datafizierung auf die Gesellschaft, die Demokratie sowie auf das menschliche Leben im Allgemeinen hat. Die Autor*innen bezeichnen den gegenwärtigen sozialen Zustand als »Datenkolonialismus«. Damit weisen sie auf eine neue und gefährliche Verstrickung zwischen Kolonialität und Kapitalismus hin. Es wäre freilich fatal, die häufige Dissemination von Katzenvideos in Sozialen Medien mit der gewaltvollen Geschichte des Kolonialismus gleichzusetzen. Verstehen wir jedoch Kolonialismus als Prozess, in dem eine Gruppe von Menschen unter Einsatz von Technologien der Überwachung und Kontrolle den Lebensraum anderer Menschen besetzt, deren Ressourcen ausbeutet sowie deren eigene Ideologien durchsetzt, so haben wir es Couldry und Mejias zufolge gegenwärtig mit einer *neuen* Ära des Kolonialismus zu tun (Couldry/Mejias 2019, S. 49). Die großen Technologieunternehmen verstehen Daten in dieser neuen Ära als eine begehrteste Ware, die gesammelt, angeboten, gestohlen und verkauft wird. Für Couldry und Mejias haben wir es mit einer Kontinuität des Kolonialismus zu tun, ist hier doch die gleiche Logik am Werk wie bereits bei der Betrachtung kolonisierter Territorien als *terra nullius* (leres Land). Den kolonialen Mächten ermöglichte das, die Bodenschätze, die Natur, die kulturellen Artefakte sowie die Menschen selbst unbeschränkt auszubeuten (siehe Castro Varela/Dhawan 2020, S. 23).

Außerdem ermöglichen digitale Technologien Archivierungen in ganz neuen Dimensionen. Archiviert werden nunmehr nicht nur die Gewohnheiten von Nutzer*innen. Diese werden zudem kombiniert mit den Gewohnheiten anderer. Algorithmen lernen von den Präferenzen der Nutzer*innen im Netz und können so künftige Handlungen, Einstellungen und Entscheidungen nicht nur prognostizieren, sondern sogar steuern. Äußert beispielsweise eine Person im Internet Bedenken gegenüber einer Corona-Impfung, da sie gehört hat, Bill Gates wolle mit dem Impfstoff die DNA von Menschen verändern,

so ist die Wahrscheinlichkeit recht hoch, dass diese Person bei der nächsten Verwendung einer Suchmaschine mit Angeboten ähnlicher Verschwörungserzählungen regelrecht überflutet wird. Entsprechende Narrative und Bilder tauchen dann nicht nur auf einer Website oder auf einem Gerät auf, sondern schleichen sich nahezu unbemerkt durch alle möglichen Risse in den Alltag: durch das Smartphone, das Tablet, die Newsfeeds etc. Das komplexe Netzwerk unterschiedlicher digitaler Geräte ermöglicht es dabei nicht nur Unternehmen, sondern auch Regierungen sowie anderen politischen Akteur*innen, Daten von Menschen zu sammeln, um deren politische Handlungen zu steuern.

Algorithmen unterstützen in diesem Sinne auch die Verbreitung von Desinformationen zu Fragen der öffentlichen Gesundheit auf sehr effektive Weise. Darüber hinaus greifen sie auch in die Entscheidungsfähigkeit der Internetnutzer*innen ein. Die Pandemie hat Millionen von Menschen genötigt, Waren über das Internet zu bestellen. Die großen Gewinner der Pandemie sind daher etwa Online-Warenhäuser wie Amazon, die ihre Gewinne um ein Vielfaches erhöhen konnten. Die Auswahl der Waren steuern diese auf aggressive Weise. Mussten wir früher riesige Werbeplakate ertragen und uns eventuell ärgern, weil die Fenster im Bus mit Werbung überklebt waren, so begleitet die meisten von uns heute tagtäglich, ja minütlich, auf uns zugeschnittene Werbung. Auf dem Smartphone, Tablet, Laptop oder Rechner poppt immer wieder Werbung auf. Werblocker halten schon lange nicht mehr, was sie versprechen. Was sich beim Marketing von Waren als nützlich erwiesen hat, wird seit Langem schon auch für die Manipulation politischer Entscheidungen genutzt. Durch die gezielte ideologische Ausrichtung und die ständige Wiederholung von Inhalten werden Nutzer*innen von Sozialen Medien in einer Art Dauerschleife gefangen. Jede Wiederholung trägt dazu bei, dass sie das, was sie anfangs gelesen haben, noch mehr glauben. Die mögliche Vielfalt von Perspektiven wird so eingengt auf einige wenige Ideen, Aussagen und Ansichten. Das hat allerdings – wie Studien zeigen – auch damit zu tun, dass in Europa immer mehr Menschen dazu tendieren, sich nur mit möglichst ähnlichen Menschen zu umgeben. Das gilt für die Nachbar*innenschaft oder den Sport ebenso wie für Facebook-Netzwerke (siehe Bishop 2009). In der Soziologie ist in diesem Zusammenhang die Rede von *sozialer Homophilie* (McPherson/Smith-Lovin/Cook 2001, S. 416). Nicht nur digitale Netzwerke können als homophile Netzwerke verstanden werden. Aber natürlich tendieren *auch* digitale Netzwerke zur sozialen Homophilie.

Wenn zusätzlich noch Algorithmen dafür sorgen, dass wir auf *Facebook*, *Twitter* oder *YouTube* immer wieder Beiträge, Tweets oder Feeds angeboten bekommen, denen wir tendenziell zustimmen, bewegen wir uns schnell in einer *information bubble*. Diese kann sich zunächst angenehm anfühlen. Wir bekommen Informationen, die uns interessieren, präsentiert in einem ideologischen Vokabular und Stil, die uns glauben machen: »Das ist richtig!« Wir empfinden Anerkennung und Bestätigung für unsere eigene Meinung. Dazu gesellen sich Memes, Sticker, Emojis oder kurze Videos, die die Mitglieder einer *bubble* choreografiert zum Lachen bringen oder wütend machen können. Dieser *conformation bias*, den wir als angenehm empfinden, ist aus demokratiepolitischer Sicht höchst problematisch. Damit üben wir gewissermaßen ein exklusives Denken ein, das es uns immer schwerer macht, andere Vorstellungen auch nur wahrzunehmen – geschweige denn zu akzeptieren.

Suchmaschinen und Algorithmen produzieren und verarbeiten in Sekundenschnelle unvorstellbare Mengen an Daten. Diese wiederum speisen riesige Archive, die beständig wachsen. Ein Blick auf die Möglichkeiten von Algorithmen führt uns auf die Spuren neuer rassistischer Praxen. Sie lassen uns aber auch die Heterogenität historischer Gewaltgeschichten verstehen. Phasenweise überkreuzen sich diese, phasenweise laufen sie parallel zueinander ab. Bereits Derrida hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass Archive immer auch eine Kehrseite haben. Seine Schrift *Mal d'Archive* (1997) erzählt in einer poetischen Sprache von der Obsession des Erstellens von Listen; von der Erinnerung und der Wut, nicht vergessen zu wollen. Interessanterweise wird der Erinnerung in rassistuskritischen Kontexten eine ausschließlich positive Rolle zugewiesen, während Verdrängung und Vergessen als etwas quasi Pathologisches und Böses erscheinen. Doch die Obsession des Archivierens, dieses Fieber, mit dem gesammelt, katalogisiert und systematisiert wird, verweist ebenfalls auf eine Kehrseite: Archive beherbergen Schriften, Ideen, Imaginationen, Bilder, aber auch Affekte und Gefühle. Objekte und Gegenstände, die in Archiven aufbewahrt, ja, gefangen gehalten werden, können jederzeit kursieren, also in Bewegung geraten und dadurch informieren, aber auch affizieren. Derrida bemerkt, dass »die Archivierung [...] das Ergebnis in gleichem Maße« hervorbringe, wie es diese aufzeichne (Derrida 1997, S. 35). »Das ist auch unsere politische Erfahrung mit den sogenannten Informationsmedien« (ebd.). Archive sind mithin nicht bloß passive Aufbewahrungsorte. Die Macht

der Katalogisierung sowie die Kontrolle des Zugangs machen sie zu einer produktiven Entität (siehe auch Castro Varela/Shure 2021).

Die Arbeiten Mutale Nkonde, einer US-amerikanischen KI-Forscherin, die in ihrer Forschung auf den rassistischen *bias* von Algorithmen hinweist, verdeutlichen, dass die Mathematik – die stets über jeden ideologischen Zweifel erhaben schien – doch nicht notwendigerweise frei von Ideologie ist bzw. dass sie für ideologische Zwecke instrumentalisiert werden kann. Nkonde bemerkt, dass Algorithmen im Zusammenhang mit jenen Menschen stehen, die sie programmieren (Peteranderl 2019). Daher plädiert sie für eine »*racial literacy*« im IT-Bereich (Daniels/Nkonde/Mir 2019). Denn nur, wenn die Programmierer*innen (die immer noch weit überwiegend weiß, männlich, heterosexuell und cis sind) ihren rassistischen *bias* überwinden, werden die Algorithmen selber weniger *biased* sein (siehe Bernabeu 2017). Ein vertieftes Wissen über die Geschichte, Praxen und Wirksamkeit von Rassismus, eine Bildung im Feld des Rassismus (*racial literacy*) also, ist deswegen auch für jene unabdingbar, die etwa Programmierungen durchführen oder im Bereich der Künstlichen Intelligenz arbeiten.

Ein wenig anders argumentiert Louise Amoore (2020), die in ihrem Buch *Cloud Ethics* unter anderem darauf aufmerksam macht, dass es nicht einfach darum gehen könne, die Autor*innen der ursprünglichen Algorithmen zur Verantwortung zu ziehen. Das würde vernachlässigen, so Amoore, dass die Algorithmen, sofern sie einmal begonnen haben zu arbeiten, nicht mehr auf ihren Ursprungscode und dessen Autor*innen reduzierbar sind: »die Quellen und Autor*innen des Algorithmus werden durch sein Wirken in der Welt ständig verändert und weiterentwickelt.« (Amoore 2020, S. 87) Die Kategorie der*die Autor*in wird durch den Algorithmus selbst reformuliert und herausgefordert. Es geht nicht mehr um die Quelle, sondern eher um den Prozess.

Dennoch oder gerade deshalb ist es wichtig, eine unregulierte Weiterentwicklung von KI zu verhindern, denn diese würde die alltägliche Situation insbesondere marginalisierter Menschen verschlimmern, so Safiya Umoja Noble (2018). Es wären dann Maschinen, die immer mehr darüber entscheiden, wer Leben darf, wer als kriminell gilt, wer Kredite aufnehmen darf, wer überwacht werden soll etc. Noble glaubt, dass Algorithmen und insbesondere die KI zentrale Themen sind, die wir in post/pandemischen Zeiten nicht aus den Augen verlieren dürfen, insbesondere, wenn es um die Frage der Menschlichkeit geht (ebd., S. 28). Dem stimmen auch Damini Gupta und T. S. Krishnan (2020) in ihrem

Beitrag *Algorithmic Bias: Why Bother?* zu. Allerdings richten sie den Blick auf Kämpfe, die bereits geführt werden. Sie sind weniger pessimistisch und nennen verschiedene Kollektive, die sich im Kampf gegen stereotype KI-Algorithmen gebildet haben. Sie bemerken auch, dass Tech-Unternehmen es sich irgendwann nicht mehr werden leisten können, rassistische und sexistische Algorithmen zu produzieren.

»Der Wind der Veränderung weht von sozialen Aktivist:innen, die sich mit den geschlechtsspezifischen, rassistischen und sozioökonomischen Vorurteilen von KI-Algorithmen auseinandersetzen und die Regierungen dazu drängen, Gesetze zu entwickeln, die diese Algorithmen regeln. Ihre Bemühungen erhöhen auch die Kosten von Reputationsverlusten für Unternehmen, indem sie ein öffentliches Bewusstsein für die Auswirkungen von voreingenommenen KI-Algorithmen schaffen.« (Gupta/Krishnan 2020, o. S.)

Auch in der Politik wird immer häufiger über die Gefahren der rasanten Datafizierung für Demokratien gesprochen. Am 23. Oktober 2019 konnten wir beispielsweise eine historische Befragung des *Facebook*-Gründers Mark Zuckerberg durch die Demokratische US-Senatorin Alexandria Ocasio-Cortez mitverfolgen. Gegenstand war der Daten-skandal um *Facebook* und *Cambridge Analytica*. Bei der Untersuchung des Skandals kam ans Licht, dass sich *Cambridge Analytica* Zugang zu mindestens 80 Millionen *Facebook*-Profilen verschafft und deren Daten ausgewertet hatte, um das Wahlverhalten der Nutzer*innen zu studieren und letztlich zu manipulieren. *Cambridge Analytica* nutzte die Daten, um die Präsidentschaftskampagnen von Ted Cruz und Donald Trump 2016 zu unterstützen. Viele Informationen über den Datenmissbrauch legte 2018 Christopher Wylie, ein ehemaliger Mitarbeiter von *Cambridge Analytica*, unter anderem in Interviews mit dem *Guardian* und der *New York Times* offen. Daraufhin entschuldigte sich *Facebook* für seine Rolle bei der Datenerfassung, und Zuckerberg musste vor dem US-amerikanischen Kongress aussagen. Der Fall löste ein verstärktes öffentliches Interesse am Einfluss Sozialer Medien auf die Politik aus.

Zuckerberg hatte *Facebook* 2004 mit 20 Jahren, gemeinsam mit einem befreundeten Studenten, gegründet und gilt heute nicht nur als einer der reichsten, sondern auch der einflussreichsten Männer der Welt. Ocasio-Cortez, bei ihrer Wahl mit gerade einmal 29 Jahren das jüngste weibliche Mitglied des US-amerikanischen Kongresses, stellte ihm scharfe und pointierte Fragen. Zuckerberg widersprach sich mehrmals

und wirkte verunsichert. Eine der Fragen, denen Ocasio-Cortez nachging, lautete, ob *Facebook* politische Lügen zensiere. Zuckerberg antwortete ausweichend. Ocasio-Cortez erhöhte den Druck, indem sie anmerkte, dass die Frage einfach mit Ja oder Nein zu beantworten sei. Tatsächlich kann die Frage natürlich nicht so einfach beantwortet werden. Sie verweist vielmehr auf die Fragilität der Grenze zwischen Wahrheit und Lüge. Deutlich wird, welcher unglaublichen Einfluss *Facebook* auf die Informationsstruktur von Menschen hat und wie diese manipuliert werden können. Die Erinnerung an George Orwells *1984* (2021/1949) ist hier naheliegend. In Orwells 1948 vollendeten und 1949 erstmals erschienenen Roman bleibt der »Große Bruder« für die Massen unsichtbar. Als Fiktion steht er symbolisch für eine Massensuggestion, bei der richtig und falsch nicht mehr klar voneinander unterscheidbar sind. Ocasio-Cortez versuchte, den gegenwärtigen »Großen Bruder« zu decouvrieren. Wer steckt hinter den Manipulationen der Wähler*innen? Die ausweichenden Antworten von Zuckerberg sind geradezu dazu geeignet, Verschwörungsnarrative anzuregen. Immer wieder antwortete er: »Ich weiß es nicht.«

Geschichten wie diese lassen uns die Gefahren erahnen, die eine fortschreitende Digitalisierung des Sozialen und Politischen mit sich bringt. In diesem Zusammenhang gibt es bereits einige besorgniserregende Entwicklungen, die in post/pandemischen Zeiten an zusätzlichen Dimensionen gewinnen werden. Ein Thema, das häufig diskutiert wurde, sind die digitalen Überwachungstechnologien. Mit der Begründung, Staaten hätten die öffentliche Gesundheit zu schützen, werden sie weiter ausgebaut. So regte sich beispielsweise 2010 Kritik an einem von der EU geförderten Forschungsprojekt mit dem Ziel, Überwachungsdaten aus unterschiedlichen Quellen zu verlinken, um daraus automatisiert mögliche »Gefahren« und »abnormes Verhalten« zu erkennen. Das Projekt mit dem Titel *Intelligent information system supporting observation, searching and detection for security of citizens in urban environment* (INDECT) sah vor, den Einsatz von Überwachungskameras auszubauen und die daraus gewonnenen Daten automatisiert auszuwerten. Zur Luftüberwachung sollten auch Drohnen eingesetzt werden. Zudem war geplant, wie die Piratenpartei damals warnte, »Datenspuren der Bürger im Internet – insbesondere in sozialen Netzwerken, Foren und Blogs – zu analysieren, speichern, vernetzen und nutzen, um potenzielle Gefährder zu erkennen« (Piratenpartei 2010). Überwachungskameras sollten zudem biometrische Daten aus Ausweisen ko-

pieren, um so »auffällige« Personen zu identifizieren. Um eine automatisierte, KI-gesteuerte Identifikation zu ermöglichen, wurden auch sogenannte »Gefährder*innen-Profile« angelegt. Diese halfen, die Algorithmen zu kreieren, die dann selbständig »Täter*innen« identifizieren sollten. Dafür wurden Polizist*innen befragt, die dann ihre zumeist vorurteilsbehafteten Bilder und Stereotype in das Programm einspeisten. So wurden Menschen als auffällig charakterisiert, die sich zu lange an einem Ort aufhalten, aber auch jene, die plötzlich, scheinbar unbegründet losrennen oder aus unerklärlichen Gründen von einem Ort zum anderen gehen. Das System wurde, was kaum verwundert, mit den Kriterien aus *racial profiling* Daten programmiert: Wer sieht aus wie ein Terrorist? Wer könnte eine Vergewaltigung planen? Wir ahnen, wie die phantasierten »Täter*innen« aussehen. INDECT selber berichtete, dass Algorithmen entwickelt würden, um menschlichen Fehlern zu entgegen, deswegen arbeite INDECT ohne menschliche Intervention und sei daher befreit von jeglichen subjektiven Annahmen (siehe Conde 2011, o. S.).

Heute wissen wir – und wussten es schon damals –, dass diese Algorithmen von Vorurteilen, Rassismen und Bildern des normativ Anständigen geprägt waren. Immer wieder müssen wir uns fragen, welches Wissen von wem produziert wird, aber eben auch, welchen Zweck bzw. welche Funktion ein bestimmtes Wissen erfüllen soll. Eine nach unserer Nomenklatur queer/pandemische Analyse würde hier mit einer spezifischen Form der Hinterfragung beginnen, die an den normativen Setzungen der Nutzung des öffentlichen Raums ansetzt. Wie zielgerichtet müssen unsere Bewegungen sein, wenn wir uns außerhalb der eigenen vier Wände bewegen? Die Initiative *Stopp INDECT* listete in einer 2014 veröffentlichten Petition eine Reihe von Kriterien für »abnormales Verhalten« auf. Als »gefährlich« wurde von INDECT demnach eingestuft, wer »im öffentlichen Nahverkehr auf dem Fußboden sitzt«, »zu lange sitzt«, »Gepäck vergisst«, aber auch »Bewegung in die »falsche« Richtung«, »Herumlungern«, »Treffen von mehr als X Personen«, »Schreien« oder »fluchende Personen«.⁹

Post/pandemisches Leben erfordert es, sich mit der Datafizierung unseres Alltags, mit Algorithmen und KI auseinanderzusetzen. In den langen globalen Lockdowns wurde die Digitalisierungsspirale weiter

9 »Stopp Indect – Online-Petition« vom 27.03.2014, <https://www.openpetition.eu/petition/online/stopp-indect> (16.07.2021).

hochgedreht: Nie zuvor sind digitale Geräte in diesem Maße zu einem untrennbaren Teil von Arbeit, Schule, Bildung, pandemischer Biopolitik, Freizeitaktivitäten und Shopping geworden. Es wäre nicht falsch zu behaupten, dass diese Erfahrung einer tiefen Digitalisierung weiterhin die gesellschaftlichen, politischen und biopolitischen Entwicklungen post/pandemischer Zeiten prägen wird. Eine der wichtigen Fragen wird dabei sein, wie rechte politische Narrative, die im Netz zirkulieren, künftig die politische Landschaft prägen werden. Von großer Bedeutung scheint uns aber auch die Frage zu sein, wie Digitalität nicht nur den Zugang zu Wissen demokratisieren kann, sondern auch zum Zwecke einer intendierten Produktion von Ignoranz Tür und Tore öffnet. Im folgenden Kapitel werden wir einen genaueren Blick auf die Beziehung zwischen Unwissen und Nekropolitik und Nekrokapitalismus werfen.

Agnotologische Nekropolitik

Es gibt noch einen weiteren Aspekt, den wir im Zusammenhang mit der Nekropolitik diskutieren sollten: die bewusste Produktion von Unwissen. Sie verdeckt nicht nur die tödlichen Folgen des Nekrokapitalismus, sondern lässt Menschen auch willentlich sterben. Die Frage nach dem Einfluss von Algorithmen auf unsere Einstellungen und letztlich auch auf unsere Handlungsfähigkeit ist direkt verknüpft mit der Frage der Wissensproduktionen. Wie wird Wissen hergestellt? Wer hat die Macht, welches Wissen zu verbreiten? Wem wird geglaubt? Während der Pandemie konnten wir verfolgen, wie uns miteinander konkurrierende Vorstellungen vom Virus und dem richtigen Umgang mit diesem monatelang beschäftigten.

Gern wird die Bedeutung der Wissensproduktion hervorgehoben: Unterschiedliche Bereiche wie Politik, Kunst, Philosophie, Wissenschaft beschäftigen sich seit Jahrhunderten mit der Bedeutung von Wissen, aber auch mit der Macht spezifischer Epistemologien. Eher selten wird hingegen die Wissensproduktion im Zusammenhang mit der Produktion von Unwissen betrachtet. Paradoxerweise verschärft sich die Produktion von Unwissen durch die rasant gestiegene Verbreitung von Informationen noch: Tagtäglich erreichen uns über digitale Medien Hunderte von Nachrichten. Das macht es schwer, konzentriert zu bleiben. In unseren Köpfen entsteht eine Kakophonie, die auch ganz

gezielt genutzt werden kann, um uns abzulenken. Dadurch werden einige Informationen unsichtbar, und es entstehen Felder der Ignoranz. Sich mit diesem Prozess auseinanderzusetzen, ist insbesondere in einer post-faktischen Zeit von erheblicher Bedeutung. Zunehmend mehr Mythen und absurde Verschwörungstheorien nutzen das immer größer werdende Feld des Unwissens.

Schon 2008 schlugen Robert Proctor und Londa Schiebinger einen Begriff für eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit der Produktion von Unwissen und Ignoranz vor, den wir hier gerne aufnehmen: *Agnotologie* (Proctor/Schiebinger 2008). Die Agnotologie beschäftigt sich unter anderem mit der Frage, wie der Nekrokapitalismus unsere Aufmerksamkeit bewusst von bestimmten Informationen auf andere, unwichtige Themen lenkt. Die agnotologisch dekonstruierten Strategien ermöglichen es uns, über bestimmte Probleme zu sprechen, während andere nicht einmal als Thema greifbar sind. Als Ausgangspunkt dient Proctor und Schiebinger die Geschichte der Tabakindustrie: Als in den 1950er Jahren ans Licht kam, dass Rauchen krebserregend und damit tödlich ist, gründeten große Tabakunternehmen ihre eigenen Forschungseinrichtungen und finanzierten Studien, die andere mögliche Gründe für die Entstehung von Krebszellen finden sollten. Im Laufe der Zeit wurden zahlreichen Untersuchungen einer Vielzahl möglicher Gründe für Krebserkrankungen durchgeführt – von der Luftverschmutzung bis zum Asbest in Baustoffen. Wissenschaftler*innen, Politiker*innen und Medien debattierten jahrzehntelang über diese unterschiedlichen Ursachen für Lungenkrebs. Dabei entstand ein unglaubliches Wissensarchiv, das es geradezu unmöglich machte, sich fokussiert mit der Korrelation zwischen Rauchen und Krebs zu beschäftigen. Denn die von der Tabakindustrie geförderten Studien untersuchten nicht etwa die Folgen des Rauchens, sondern ausschließlich *andere* Gründe für Krebserkrankungen. Dadurch wurde gezielt eine Kontroverse produziert, während die Auseinandersetzung über die Folgen des Tabakgenusses strategisch verhindert wurde (Proctor 2008, S. 12). Und heute? Zu Beginn der COVID-19-Pandemie erschienen in kurzen Abständen Artikel in wissenschaftlichen Fachzeitschriften, die vermeintlich belegten, dass Raucher*innen weniger häufig an COVID-19 erkranken. Die Folge war ein Anstieg des Tabakkonsums. Erst Monate später deckten die beiden Investigativjournalist*innen Stéphane Horel und Ties Keyzer im *British Medical Journal* (BMJ) den

Filz zwischen den beteiligten Wissenschaftler*innen und der Tabakindustrie auf (Horel/Keyzer 2021).

Agnotologische Vorgehensweisen sind im *Modus Operandi* des Nekrokapitalismus zentral. Mit ihnen werden Zweifel gestreut, um den eigenen Profit nicht zu gefährden. Das konstante wirre Debattieren erschwert und verhindert konkretes Handeln. Dies ist auch deswegen problematisch, weil Zweifel zu den essentiellen Grundlagen für kritisches Denken gehören.

Die Liste des im Kapitalozän produzierten Unwissens ist lang: Diskussionen über die gesundheitlichen Folgen von Emissionen in den Städten, die Folgen der zunehmenden Vermüllung durch Plastik, über ethische Probleme und gesundheitliche Folgen der Massentierhaltung, über die problematische Nutzung von Waldflächen für Palmöl, hin zum Einfluss des Klimawandels auf zukünftige Pandemien etc. All diese Debatten verweisen auf bedenkliche Weise auf eine gnadenlose nekrologische Zukunft, in der wir uns wahrscheinlich bereits befinden. Die Unterscheidung zwischen Wissen und Unwissen wird dabei immer fragiler, während die Zonen der Unsicherheiten sich ausweiten.

David Michaels (2008) mahnt, dass es bereits Agenturen gibt, deren Marketingstrategie *product defense* dem Namen nach ganz auf die Verteidigung eines Produktes abzielen – unabhängig davon, um was für ein Produkt es sich handelt. Das Kapitalozän kennt keine Ethik. Derartige Agenturen arbeiten mit Expert*innen aus unterschiedlichen Disziplinen (etwa Epidemiologie, Biostatistik oder Toxikologie) zusammen, um gesetzliche Maßnahmen zum Schutz der öffentlichen Gesundheit zu verhindern bzw. zu verlangsamen, sollte die Vermarktung eines Produkts darunter leiden. Sie entwickeln effektive Strategien, um die gezielt angeforderten wissenschaftlichen Ergebnisse breit zu vermitteln. Wie Michaels zu Recht betont, sind insbesondere Entscheidungen, die die öffentliche Gesundheit betreffen, von Unsicherheiten umlagert. Das gilt in besonderem Maße in post/pandemischen Zeiten. Es kann daher kaum verwundern, dass sich der Nekrokapitalismus in eben solchen fragilen, unsicheren Zeiten weiterentfaltet und ausbreitet.

In Anlehnung an die belarussische Schriftstellerin Swetlana Alexijewitsch, erwähnt Garcés die Reaktorkatastrophe in Tschernobyl 1986. Diese sei ein gutes Beispiel für mögliche Folgen nekropolitischen Strategien, die ohne die Produktion von Ignoranz nicht denkbar seien. Alexijewitsch zufolge kann Tschernobyl als der Beginn einer neuen nekropolitischen Zeit gelesen werden. Dabei bezeichnet sie das Leben nach

Tschernobyl als beispielhaft für die Zukunft, die nicht mehr unsere Zukunft ist. Tschernobyl ist – wie auch Fukushima – zu einem Ort geworden, an dem keine Menschen mehr existieren. Landschaften ohne Menschen sowie Wege, die ins Nichts führen, prägen die Landschaft (Garcés 2020, S. 42). Wie zynisch nekropolitische Zeiten sein können, zeigen die vielen Fotos auf *Instagram* oder Videos auf *YouTube* von Tourist*innen in Tschernobyl. Menschen, die sich im Zentrum der Vernichtung in Pose setzen. Die Bilder sind gespenstisch, weil der ignorante Zynismus keine Grenzen zu kennen scheint. Sie konfrontieren uns mit einer post-humanistischen Zerstörung. Dabei entsteht eine Geografie des Todes, die die Fragilität des Menschseins dokumentiert. Die Natur hingegen ist in Tschernobyl zurückgekehrt und hat Landschaften ohne Menschen gebildet. Pflanzen und Tiere haben die verlassenen Gebäude, Straßen und Telegrafendrähte erobert. Bäume durchdringen die Straßen, auf denen in der Vergangenheit Autos fuhren. Wölfe bewohnen die Häuser, in denen einmal Menschen lebten. Ähnliche Bilder kursierten während des ersten Lockdowns im Netz: Wir sahen Wölfe und Enten in Städten, Elefanten, die auf Straßen spazieren gingen, Bären, die in Parks saßen. Tiere bewohnten die Städte, die für die Menschen gefährlich geworden waren. Die Nekropolitik läutet vielleicht das Ende des Menschen und seiner scheinbaren Allmacht ein. Destruktive Wissensproduktion gepaart mit Ignoranz und Unwissen lassen dystopische Orte entstehen.

Uns ist allerdings nicht daran gelegen, in einen hoffnungslosen Nihilismus zu verfallen. Vielmehr geht es uns darum, in post/pandemischen Zeiten über neue Möglichkeiten des Zusammenlebens und Handelns nachzudenken und dabei etwa dem grassierenden Anti-Intellektualismus etwas entgegenzusetzen. Braidotti bemerkt, dass wir einerseits Diskurse brauchen, die unsere Imaginationen einer besseren Zukunft anregen und gleichsam eine Dekolonisierung nekropolitischer Diskussionen ermöglichen. Denn der Grund, dass im Globalen Norden nun ständig über den Tod gesprochen und nachgedacht wird, sei, so Braidotti, dass nun auch bürgerliche Europäer*innen erkennen mussten, dass ihr Leben aufgrund der bestehenden globalen Krisen fragiler geworden ist (Braidotti 2019, S. 69). Es werden neue kritische Perspektiven benötigt, die die Zusammenhänge zwischen Individuen und globalen Krisen in den Blick nehmen und dabei nicht übersehen, dass Handeln und Verantwortung sich nicht auf eine individuelle Ebene reduzieren lassen. Es gilt die gewaltvollen Auswirkungen von Kolonialismus und Nekrokapitalismus auszubuchstabieren. Der indi-

sche Historiker Dipesh Chakrabarty schaut sich eine weitere in diesem Zusammenhang wichtige Beziehung an: die zwischen dem Anthropozän und der Kolonialität der Macht. Das Konzept der Kolonialität der Macht geht zurück auf die Arbeiten des peruanischen Soziologen Aníbal Quijano (2016). Es beschreibt nicht nur die anhaltenden Folgen des europäischen Kolonialismus, sondern das Fortbestehen desselben. »Es ist inzwischen weithin anerkannt,« so Chakrabarty,

»dass wir uns in einer einzigartigen Phase der Menschheitsgeschichte befinden, in der wir zum ersten Mal bewusst Ereignisse, die in riesigen, geologischen Dimensionen stattfinden – wie etwa die Veränderungen, die das gesamte Klimasystem des Planeten betreffen – mit dem verbinden, was wir im Alltag von Individuen, Kollektiven, Institutionen und Nationen tun (wie etwa das Verbrennen fossiler Brennstoffe). Auch unter den Wissenschaftlern, die den Begriff Anthropozän diskutieren, herrscht – wenn auch nur vorläufig – Einigkeit darüber, dass wir uns bereits im Anthropozän befinden, unabhängig davon, auf welchen Zeitpunkt wir es datieren (die Erfindung der Landwirtschaft, die Expansion und Kolonisierung durch Europa, die industrielle Revolution oder den ersten Test der Atombombe).« (Chakrabarty 2018, S. 6)

Für *pueblos originarios* sowie für viele Menschen in ehemals kolonisierten Territorien ist die Zerstörung der Natur, etwa der Wälder, in und mit denen sie für Jahrtausende lang gelebt haben, kein neues Phänomen. Sie ist ihr Alltag. Dabei wird die Produktion der Toten nicht nur im Namen des kapitalistischen Wachstums, sondern auch im Namen der Nationen normalisiert. Braidotti folgend müssen die Diskussionen über ein nekropolitisches Ende des Anthropozäns dringend dekolonisiert werden. Das bedeutet auch, dass der Westen sich für anderes Wissen öffnen muss und dabei gleichzeitig das Beste der Geisteswissenschaften produktiv machen sollte, um der nekropolitischen Zurechtweisung zu entgehen. Auch bzw. gerade in posthumanistischen Zeiten sind es die Literatur, die Musik und die Kunst, die das Potenzial besitzen, ethische Diskussionen mit den ökologischen und technologischen Transformationen zusammen zu denken. Wir folgen hier der postkolonialen Denkerin Gayatri Chakravorty Spivak, für die »[d]ie Ausbildung zur Gewohnheit des Ethischen [...] nur durch die Beschäftigung mit der systematischen Aufgabe der epistemologischen Auseinandersetzung erarbeitet werden« kann. »Eine ästhetische Bildung«, so Spivak weiter, »lehrt die Geisteswissenschaften so, dass alle Fächer ›konta-

minierte werden« (Spivak 2012, S. 9). Nicht umsonst weist Spivak immer wieder darauf hin, dass es (trotz aller Verbrechen, die sie legitimiert und ermöglicht haben) die Lehren der Aufklärung sind, die den Herausforderungen eines globalisierten Nekrokapitalismus etwas entgegenstellen können. Fragilität ist auch ein Resultat des *double bind*, der sich aus dem gleichzeitigen aufklärerischen und verbrecherischen Potenzial der Aufklärung ergibt. Um diesen *double bind* zu lernen (siehe Castro Varela/Haghighat 2021) benötigen wir die Kunst, die Literatur sowie historisches Bewusstsein. Um das Leid nicht nur zu verstehen, sondern es so zu durchdringen, dass wir in der Lage sind, der weiteren Nekropolitisierung Einhalt zu gebieten und dem Kapitalozän die Stirn zu bieten, ist eine erweiterte Feinfühligkeit und Differenziertheit vonnöten, die Kunst und Literatur bereitstellen. Die »übelriechende Luft« nimmt insbesondere jenen den Atem, die an den Rändern der Gesellschaft leben. Sie sind es, deren Sterben nicht nur hingegenommen, sondern befördert wird. Um die beschleunigte post/pandemische Nekropolitik und ihre Ignoranz-Maschinerie zum Stillstand zu bringen, muss eine Dekolonisierung von Wissen und eine De-Subalternisierung vorangetrieben werden. Dies kann Räume des Widerspruchs eröffnen, in denen auch diejenigen atmen können, deren Körper an den Grenzen verwundet wurden.

V. Üble Launen und marginalisierte Körper

»Unsere Welt ist nur eine schlechte Laune Gottes, ein schlechter Tag«, soll Franz Kafka einmal gesagt haben. In post/pandemischen Zeiten sind wir durchaus geneigt, dieser Aussage zuzustimmen. Ja, Gott hatte wohl einen *ganz* schlechten Tag. Pandemien haben es in sich. Sie können Beziehungen destabilisieren und für stabil gehaltenes Wissen ins Wanken bringen. Sie können auch zu einer Hinterfragung sozialer Verträge und ethischer Normen führen. Sie decken Gewalt auf und befördern sie zugleich. Dass Menschen sehr unterschiedlich damit umgehen, können wir bereits in Albert Camus' Roman *La Peste* von 1947 nachlesen (Camus 1981/1950). Während einige die Gefahr leugnen, versuchen andere zu helfen, wo es geht. Wieder andere versuchen, sich aus dem Staub zu machen und die verriegelte Stadt auf illegale Weise zu verlassen, während manche beten und hoffen. Camus nutzte die Pest, so eine oft zitierte Interpretation, als eine Metapher, um Anklage gegen den Nationalsozialismus zu erheben. Am Ende, als die Stadt in einen Freudentaumel verfällt, da die Pest besiegt scheint, schreibt er über seinen Protagonisten, den in Algier unerbittlich gegen die Pest kämpfenden Arzt Rieux:

»Während Rieux den Freudenschreien lauschte, die aus der Stadt empordrangen, erinnert er sich [...] daran, daß diese Fröhlichkeit ständig bedroht war. Denn er wußte, was dieser frohen Menge unbekannt war und was in den Büchern zu lesen steht: daß der Pestbazillus niemals ausstirbt oder verschwindet, sondern jahrzehntelang in den Möbeln und der Wäsche schlummern kann, daß er in den Zimmern, den Kellern, den Koffern, den Taschentüchern und den Bündeln alter Papiere geduldig wartet und daß vielleicht der Tag kommen wird, an dem die Pest zum Unglück und zur Belehrung der Menschen ihre Ratten wecken und erneut aussenden wird, damit sie in einer glücklichen Stadt sterben.« (Camus 1981/1950, S. 202)

Mit diesen Worten endet der Roman, und heute müssen wir resigniert zugeben, dass Rieux recht hatte: Die Pest kehrt immer wieder: als Krankheit und als Ideologie.

Die Anerkennung der Fragilität gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Strukturen ermöglicht es, der Bedrohung durch Gewalt und Ungerechtigkeit in post/pandemischen und krisenhaften Zeiten etwas entgegenzusetzen. Europa deklariert sich kontinuierlich als Ort und Quelle von Recht und Gerechtigkeit. Allein das abendländische Denken hat angeblich Werte wie Emanzipation und Aufklärung, aber auch Souveränität oder Freiheit hervorgebracht (Dhawan 2014). Werte, von denen Spivak sagt, dass sie kritisiert werden *müssen*, um sie damit zu erhalten. Den postkolonialen Gegendiskurs beschreibt sie deswegen in der interessanten rhetorischen Wendung: »die hartnäckige Kritik an dem, was man nicht nicht wollen kann« (Spivak 1991, S. 234). Doch die Entfaltung und Realisierung all dessen, was gemeinhin als begehrens- und erstrebenswert gilt, kann nicht erreicht werden, indem die Gespenster der Vergangenheit, die diese umlagern, vertrieben oder ignoriert werden. Der Versuch, die Gewalt, die in Europa eingeschrieben ist, zu vergessen, kann nur zu ihrer Perpetuierung führen. Die Gewalt, die von Europa ausging und weiterhin ausgeht, ist keine traurige Aberration, sondern Teil des kolonialen Projekts. Im Namen der Gerechtigkeit gilt es deswegen, die Alltäglichkeit von Gewalt und Unmoral in der Geschichte, aber auch der Gegenwart Europas transparent zu machen – und ihr zu begegnen. Wie Robert Meister (2010) in seinem Buch *After Evil* beobachtet, sind wir alle zum Genozid fähig – auch oder vielleicht sogar besonders die ›Zivilisiertesten‹ unter uns (ebd., S. 145). Die Anerkennung dieser Tatsache, also die Konfrontation mit dem auch eigenen Bösen, verändere alles, so Meister. Wir sollten daher unsere eigene Neigung zur genozidalen Gewalt mehr fürchten, als Opfer derselben zu werden (ebd., S. 145f.).

Pandemien sind ein *Memento Mori* und besitzen deswegen auch das Potenzial, gewaltvolle und hasserfüllte Bilder zirkulieren zu lassen. In diesem Zusammenhang ist eine Beobachtung äußerst interessant: Im alltägliche (Medien-)Diskurs werden Viren anthropomorphisiert; über sie wird gesprochen, als seien sie Menschen. Dabei erscheinen sie allerdings nicht als ›Freund*innen‹ oder ›alte Bekannte‹, sondern vielmehr als ›Feinde‹:

»Es hörte sich wie eine Generalmobilmachung an, was der französische Präsident in seiner Fernsehansprache nach den Klängen der Marseillaise verkündete. Frankreich stehe im Krieg gegen einen ›unsichtbaren Feind‹, schärfte er seinen Landsleuten ein und damit auch niemand die Botschaft überhöre, wiederholte er das Wort vom Krieg gleich sechs Mal [...] Nach Macrons Kriegsrede gab es vor allem Beifall. Sogar der Linkspopulist Jean-Luc Mélenchon, der Macron gern stürzen würde, sprach von ›nationaler Union‹ und rief zu Solidarität auf.« (Wiegel 2020)

Im Folgenden werden wir einige Formen der Mobilmachung gegen den Virus genealogisch untersuchen. Eine Mobilmachung, deren Folge insbesondere jene zu spüren bekommen, die als ›Anderer‹ markiert werden.

Pandemien und die Angst vor den ›Anderen‹

»Es genügt, daß ein sporadisches Leiden gehäuft auftritt, dann ist es eine Epidemie. Es handelt sich um ein rein arithmetisches Problem der Schwelle: das Sporadische ist nur eine unterschwellige Epidemie.«
(Foucault 1988/1963, S. 39)

Pandemien und Plagen sind bereits in der Antike nachweisbar. Tatsächlich tauchen Beschreibungen bereits in der *Ilias* aus dem 8. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung sowie in Homers *Odyssee* auf. Dort findet sich auch der Begriff *loimós*, was Plage oder Epidemie bedeutet. Doch *loimós* wird auch mit »unbestimmter Herkunft oder Affinität« übersetzt. Ob es nun die Pest, die Pocken, Typhus, Lepra oder Tuberkulose waren: Viren, Bakterien und die Krankheiten, die diese hervorrufen können, wurden stets im Außen, bei den Fremden, den ›Anderen‹ gesucht (Proschan 2002). In manchen Sprachen verschränkt sich das Wort ›Fremde‹ sogar mit bestimmten ansteckenden Krankheiten, die bekämpft werden müssen. Das türkische *frenği* etwa, das für Syphilis steht, geht etymologisch auf das osmanische Wort *frenk* zurück, was ›abendländisch‹ bedeutet. Die Syphilis war für Osman*innen nicht irgendeine Krankheit, sondern eine göttliche Strafe für Lebensgewohnheiten, die als fremd

und abendländisch galten, wie etwa die sexuelle Freizügigkeit oder der Alkoholkonsum (Arpacı 2014). Auf ähnliche Weise machten türkische Medien während der Aids-Pandemie die Präsenz migrantischer Sexarbeiter*innen aus Ländern der ehemaligen Sowjetunion für die Verbreitung von Aids in der Türkei verantwortlich. Diesem Narrativ zufolge ist die Migration von Sexarbeiter*innen gleichbedeutend mit der Verbreitung ›fremder Gewohnheiten‹. Nicht nur die Krankheit, sondern auch die als fremd bezeichneten Werte, Sexualitätspraxen und Genderexpressionen wurden als ansteckend repräsentiert (Bayramoğlu 2021). Bis heute wird die Angst vor Krankheiten in unterschiedlichen Kontexten mit der Angst vor den ›Fremden‹ verflochten – bewusst wie unbewusst.

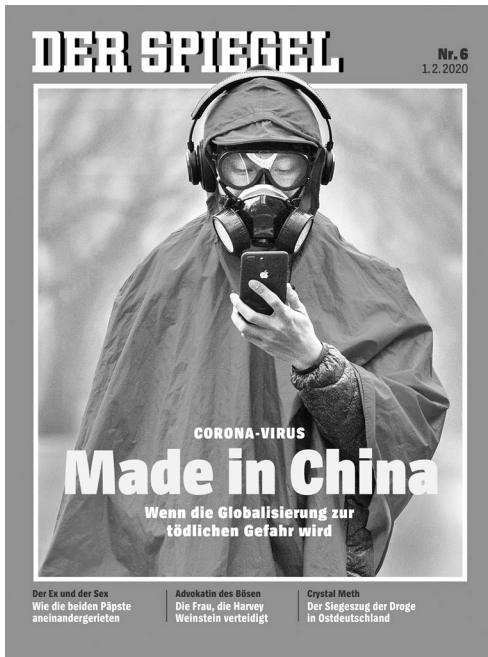
Der Historiker José Carlos Bermejo Barrera (2020) beschreibt in seinem Essay *El Gran Virus*, wie sich unterschiedlichste Pandemien verbreiteten und mit ihnen entsprechende Schuldzuweisungen, die stets marginalisierte soziale Gruppen trafen. Bermejo Barrera beginnt seinen Essay mit einer Analyse der globalen Wirtschaftsstruktur. Diese sei für das Verständnis der Auswirkungen einer großen Virusepidemie unerlässlich. Die aktuelle Pandemie stellt er dar als eine Situation, welche die Schwäche des Gesundheits-, Wirtschafts- und Politiksystems ans Licht bringt. Angesichts seiner sehr guten, wenn auch ab und an etwas sprunghaften Analyse verwundert es, dass auch Bermejo Barrera schlussendlich von der Geburt eines neuen Kontrollsystems spricht, dass er als »kognitiven Faschismus« bezeichnet (ebd., S. 87) – ein eher problematischer Begriff, der jedoch auf das Manipulationspotenzial der Medien verweist. Dieses ist zwar nicht neu, hat uns aber während der Pandemie mit voller Wucht getroffen. Im Folgenden möchten wir genauer betrachten, wie Medien immer wieder auch drohen, alte Hassbilder in Umlauf zu bringen bzw. zu halten.

Beginnen wir mit einem Cover des deutschen Nachrichtenmagazins *Der Spiegel* vom Juni 2020 zur COVID-19-Pandemie. Auf dem Titelblatt ist zu lesen: »Corona-Virus: Made in China – wenn die Globalisierung zur tödlichen Gefahr wird.«¹ Der Titel erinnert an Donald Trumps Versuch, das neuartige Virus nicht nur diskursiv in China zu verorten, sondern auch mit allen als *chinesisch* markierten Menschen zu verknüp-

1 Titelbild, *Der Spiegel* vom 31.01.2020, <https://www.spiegel.de/spiegel/print/index-2020-6.html> (16.07.2021).

fen. Trumps Sprechen vom ›chinesischen Virus‹² ist einer der Brandbeschleuniger, von denen in diesem Kapitel die Rede sein wird.

Abbildung 2: *Der Spiegel* (2021a): *Made in CHINA: Wenn die Globalisierung zur tödlichen Gefahr wird*, vom 31.01.2021.



Das Cover spiegelt jedoch auch die globale Wirtschaftsordnung wider, die gerade, gefärbt durch Ereignisse wie den Brexit, die Wahl

-
- 2 Umgekehrt kursierten im Internet Geschichten aus China, die das Virus als einen Angriff der USA auf China darstellten: »Es könnten US-Militärs gewesen sein, die die Epidemie nach Wuhan gebracht haben«, twitterte etwa Zhao Lijian am Donnerstagabend auf Englisch. Und der Sprecher des chinesischen Außenministeriums beließ es nicht bei dieser Aussage. Mit mehreren weiteren Tweets verbreitete er Online-Artikel, in denen diverse Verschwörungstheorien zum Ausbruch der COVID-19-Pandemie verbreitet wurden (siehe tagesschau.de vom 13.03.2020, ht tps://www.tagesschau.de/ausland/corona-china-usa-101.html (24.03.2021).

Trumps zum US-Präsidenten oder den ungebremsen Aufstieg rechter und konservativer Politiker*innen anderswo, die Globalisierung als eine Bedrohung nationaler Interessen begreifen. Wir sehen auf dem Titelblatt eine Person in einem roten Regencap, die als ›Asiat*in‹ gelesen werden kann, die*der ein Smartphone in der Hand hält, eine Gasmask mit Schutzbrille sowie große Kopfhörer bzw. einen Ohrenschutz trägt. Durch die Text-Bild-Beziehung wird die auf dem Cover abgebildete Person zur Verkörperung der Globalisierung – mit ihrer grenzüberschreitenden Bewegung von Menschen, Medien, Informationstechnologien, aber auch den Gefahren, die mit einer solchen global verflochtenen Welt einhergehen. Die Aussage »Wenn die Globalisierung zur tödlichen Gefahr wird« wird kombiniert mit dem Schlagwort »Corona-Virus« (ebd.). Mediale Repräsentationen wie diese, sind es, die eine Gefahr konstruieren, die angeblich eine konkrete Gefahrenquelle darstellen (siehe Hall 1997). Das rote Regencap verstärkt das Gefühl von Bedrohung. Gefahr und Panik werden durch eine rote Farbgebung affiziert. Die als ›Asiat*in‹ lesbare Person wird zur visuellen Repräsentation des Virus und damit der Gefahr. Auch die anderen gezeigten Objekte, die mit chinesischer Produktion assoziiert werden, etwa das Smartphone, die Gasmask und das Regencap, lassen sich lesen als Teil eines Narrativs, demzufolge das Virus an asiatischen Personen geradezu haftet.

Auch die Farb- und Bildkomposition bringt Affekte der Bedrohung und Angst hervor: In gelben Lettern lesen wir die wenig verdeckte doppeldeutige Beschreibung »Made in China« (ebd.) und denken sogleich an das jahrhundertalte politische Schlagwort der »Gelben Gefahr«, das imperialistischer Propaganda entstammt. Das von John Kuo-Wei Tchen und Dylan Yeats (2014) herausgegebene Buch *Yellow Peril! An Archive of Anti-Asian Fear* geht der Geschichte des anti-asiatischen Rassismus nach. Darin findet sich eine große Anzahl von Bildern, die Zeugnis von der langen Geschichte dieses spezifisch westlichen anti-asiatischen Hassregimes ablegen. Tchen und Yeats bezeichnen dies in ihrer Einleitung als »Kontinuität einer visuellen politischen Sprache« (ebd., S. 1). Wie der Historiker Thoralf Klein (2017) darlegt, wandert das Bild der ›Gelben Gefahr‹ Ende des 19. Jahrhunderts von den USA nach Europa und bildet dort seitdem einen »Gegenpol zum Diskurs des vermeintlich überlegenen Europas« dar, indem es die »Angst vor Japan und China« thematisiert (ebd., o. S.). Klein zufolge waren es insbesondere drei Medienereignisse, »die bei der Entstehung des Begriffs und

seiner zunehmenden Verbreitung eine entscheidende Rolle spielten: der Japanisch-Chinesische Krieg von 1894/1895, der Boxerkrieg von 1900/1901 und der Russisch-Japanische Krieg von 1904/1905.« (Ebd.) Immer wieder ging es dabei um die Befürchtung, die unterjochten asiatischen Länder könnten zurückschlagen – wirtschaftlich, politisch und militärisch. Denn anders als dem afrikanischen Kontinent wurde Asien immer zugetraut, auf allen drei Gebieten zum Gegenschlag fähig zu sein. Tchen und Yeats entfalten in ihrem Sammelband unterschiedliche Repräsentationen angsteinflößender Asiat*innen. Paradigmatisch ist die vom britischen Schriftsteller Sax Rohmer kreierte Romanfigur Dr. Fu Manchu, ein hinterhältiger und verschlagener Bösewicht, dem es um nichts Geringeres geht, als die Weltherrschaft. Rohmers Romane wurden mehrfach verfilmt und bilden ein Reservoir europäischer Ängste vor dem asiatischen ›Anderen‹. Tchen und Yeats kommentieren dies so:

»Diese sublimierte Rachefantasie hilft zu verstehen, warum der Devil Doctor so viel Freude an seiner Fähigkeit zu haben scheint, die Briten zu überlisten und zu erschrecken. Die schmutzigen Details westlicher Gewalt müssen die Geschichte von westlicher Reinheit und Unschuld nicht verkomplizieren. In einer paranoiden politischen Kultur lassen sich die scheinbar zufälligen Störungen des Londoner Friedens einfach und elegant erklären: Der Osten will den Westen auslöschen.« (Tchen/Yeats 2014, S. 5)

Verschwörungsnarrative erscheinen wie eine Kombination aus dem Konzept des *othering*, mit dem der Literaturwissenschaftler Edward Saids darlegt, wie der Orient permanent zum ›Anderen‹ des Abendlandes gemacht wird, einerseits und den sogenannten *Protokollen der Weisen von Zion*, die als prototypische Fantasie einer jüdischen Weltverschwörung gelten, andererseits. Rohmers Figur des Dr. Fu Manchu repräsentiert beides: den verachtenswerten orientalischen ›Anderen‹, der zugleich die Weltherrschaft plant, und zwar stets hinterlistig und schurkisch. Kleins detaillierte historische Analyse der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Kampfbegriffs der ›Gelben Gefahr‹ weist aber noch auf einen weiteren interessanten Punkt hin, nämlich dass dieses Narrativ an diskursive Explosionen in den Medien gebunden war (siehe Klein 2017). Es bedarf keiner großen Mühe, in der heutigen Medienlandschaft entsprechende Echos und Wiederholungen des anti-asiatischen Diskurses zu finden. Die Pandemie hat diese mit einer

solchen Wucht an die Oberfläche gespült, dass die daraus folgenden rassistischen Praxen nicht verwundern können. Caleb Ziems, Bing He, Sandeep Soni und Srijan Kumar von der Georgia Tech haben im Zeitraum von 15. Januar 2020 bis 17. April 2020 mit Hilfe eines von ihnen trainierten Textklassifikators zur Identifizierung von Hass- und Gegen-Hass-Tweets fast 900 Tausend Hass-Tweets filtern können. Anhand dieser Daten gelang es ihnen einen umfassenden Überblick über anti-asiatische Hassreden (in englischer Sprache) auf Twitter während der COVID-19-Pandemie zusammenstellen (Ziems et al. 2020). Die schiere Zahl der anti-asiatischen Hass-Tweets ist erschreckend.³ Die Untersuchung gibt einen Einblick in einen Hass, der auch in den klassischen Medien Widerhall findet. In dem von uns analysierten *Spiegel*-Titelblatt verbindet sich die Angst vor dem »chinesischen Virus«, das in einigen Erzählungen sogar als biologische Waffe beschrieben wird, mit der Angst vor den Folgen einer wachsenden ökonomischen Vormachtstellung Chinas. Im politischen Diskurs finden wir parallel dazu eine symbolische Barbarisierung Chinas, die zeitgleich mit einem Bedrohungsdiskurs auftritt – ebenso wie gerne auch in akademischen Kreisen gepflegte Ressentiments gegen chinesische Touristen*innen oder Gleichsetzungen schlechter Qualität mit dem Slogan »Made in China« zeitgleich mit einer Dämonisierung Chinas auftreten. Wir treffen hier auf eine lange Geschichte der Verquickung von Verachtung und Ängsten vor einer Übermacht, die in Krisenzeiten alarmierend schnell mobilisierbar ist. Die Soziologin Gesa Lindemann weist darauf hin, dass Verschwörungstheorien Narrative seien, die »Gruppen oder Individuen identifizieren, gegenüber denen Gewalt gerechtfertigt« sei (Lindemann 2020, S. 29). Im Falle Chinas geschieht dies aus verständlichen Gründen mühelos: die Verachtung und die gleichzeitigen Ängste vor einer Dominanz Chinas sind im kollektiven Affekthaushalt Europas nicht nur vorhanden, sondern auch lebendig und in folgedessen schnell aktivierbar. Fast jede schreckliche Geschichte, die ihren Ausgangspunkt in China hat, erscheint glaubhaft. Julie Ren (2021) hat in einen Beitrag in *Society & Space* die Kontinuitäten des anti-asiatischen Rassismus in den USA und Europa entfaltet:

3 Das Forschungsteam der Georgia Tech hat den Datensatz freigegeben, er kann hier abgerufen werden: <http://claws.cc.gatech.edu/covid> (18.07.2021).

»Die Covid-Pandemie ist vielleicht nur die jüngste in einer unerbittlichen Gewohnheit von besorgten Bürger*innen und Politiker*innen, Asiat*innen Schuld zuzuweisen. Vor allem in den USA ist die Geschichte der anti-asiatischen Gewalt lange vor der hasserfüllten Bigotterie der politischen Führung im Jahr 2020 bekannt. Dieser jüngste Massenmord an Asiate*innen in den USA ist zwar entsetzlich, aber auch nicht neu.« (Ren 2021, o. S.)

Die Repräsentation rassifizierter Körper als Träger*innen von Krankheiten und Viren ist kein neues Phänomen. So verbreiteten Medien während der Aids-Pandemie rassistische Narrative über »Blackness« (Cohen 1999, Phillips 2005) und »Haitiness« (Dubois 2009). Sie verdächtigten BIPOC-Communities von , zugleich Quelle und Verbreiter des Virus zu sein. Tatsächlich verbreitete das *Humane Immundefizienz-Virus* (HIV) in den USA innerhalb Schwarzer Communities schneller. Gründe dafür waren allerdings vor allem die schlechtere Gesundheitsversorgung und Informationsvermittlung. Bei aller Unterschiedlichkeit des Virus und dessen Verbreitung trifft bei SARS-CoV-2 dasselbe zu (Valentine 2021). Das Los marginalisierter Gruppen wiederholt sich bei jeder Pandemie aufs Neue. Als es in den 1920er Jahren in Los Angeles zu einem Ausbruch der Pest kam, wurden sogleich mexikanische Einwanderer*innen dafür verantwortlich gemacht. Tatsächlich waren die ersten beiden gemeldeten Fälle 1924 Jesús Lajun, ein mexikanischer Bahnarbeiter sowie dessen 15-jährige Tochter. Beide lebten im sogenannten *Mexican Quarter* der Stadt (Honigsbaum 2020, S. 37). Honigsbaum erzählt detailliert nach, wie verschiedene Pandemien (etwa die Spanische Grippe, Aids oder Zika) an unterschiedlichen Orten begannen, sich entfalteten und gestoppt wurden. Er macht darauf aufmerksam, dass die Familie Lajun erstens mit ihrem Leid nicht ernst genommen wurde, als sie sich um medizinische Versorgung bemühte. Das führte zu einer verzögerten Registrierung der Infektionsfälle. Zweitens lebte die Familie in Wohnverhältnissen, die eine Ausbreitung von Viren und Bakterien enorm begünstigten. Aufgrund ihrer Armut lebten sie zusammen auf engstem Raum sowie in desaströsen hygienischen Verhältnissen. Um eine weitere Ausbreitung der Pest zu stoppen, wurde nicht nur der gesamte Stadtteil, in dem mehrheitlich mexikanische Migrant*innen lebten, über Nacht abgeriegelt, sondern auch später viele der Häuser niedergerissen und die Möbel verbrannt. »Die Entscheidung [...] scheint jedoch wenig mit einer Infektionskontrolle und alles mit Rassismus und

Vorurteilen zu tun gehabt zu haben«, kommentiert Honigsbaum (2020, S. 53). Es war ein Leichtes, die mexikanischen Migrant*innen für die Heimsuchung verantwortlich zu machen. Auch in diesem Fall waren es hegemoniale Medien (Boulevardzeitungen sowie Tageszeitungen), die rassistische Vorurteile im Zusammenhang mit der Pest disseminierten. Andere Zeitungen, wie *El Heraldo de México*, deren Leser*innen meist *Mexican-Americans* waren, hielten dagegen und verurteilten das gefährliche Schweigen der Behörden, die die Bevölkerung nicht wirklich aufklärten und so zur Verbreitung von Panik beitrugen.

Tatsächlich sind Medien in Zeiten von Pandemien ein wichtiger Kanal für die Verbreitung von Gerüchten, die schnell Panik auslösen können (ebd., S. 50). »Wenn die Identität des Erregers unbekannt oder unsicher ist und Informationen über den Ausbruch in Geheimhaltung gehüllt sind, können diese Gerüchte – und die damit verbundenen Ängste – schnell außer Kontrolle geraten.« (Ebd.) Auch die Geschichte der Cholera, Legionellen, SARS oder Ebola weisen auf rassistische Diskurse und Dispositive, die diese begleiteten. Schmutz, Bakterien und Viren werden in den Diskursen immer wieder mit rassifizierten Körpern »Anderer« assoziiert.⁴ Zugleich setzten rassistische Strukturen eben jene einer besonderen Gefahr aus, infiziert zu werden. Das Leben marginalisierter sozialer Gruppen war und ist auf vielfältige Weise verletzlicher. Jede neue Pandemie bestätigt dies. Susan Sontag verwies bereits in ihrem Essay *AIDS and Its Metaphors* (1990/1988) auf das Kursieren rassistischer Deutungen zum Ursprung und der Verbreitung von Aids: »Es gibt eine Verbindung zwischen der Vorstellung von Krankheit und der Vorstellung von Fremdheit« (Sontag 1990/1988, S. 136). Ihr zufolge ist es Teil einer narzisstischen europäischen Selbstrepräsentation, dass sich der Kontinent als ein privilegierter (und mithin zivilisierter) Ort versteht, der immer wieder von tödlichen Krankheiten heimgesucht wird,

4 In seinem lesenswerten Buch *The Pandemic Century* weist Honigsbaum (2020) darauf hin, dass dies selbst auf Tiere zutrifft. So war es schwierig, die US-amerikanische Bevölkerung davon zu überzeugen, dass Psittakose (auch bekannt als Papageienkrankheit), die sich in den USA in den 1930ern ausbreitete, von einheimisch gezüchteten Wellensittichen ausging. Umgekehrt wurde recht schnell ein Importverbot von Vögeln aus Lateinamerika erlassen. Es war, wie Honigsbaum ausführt, »[...] viel einfacher, die Schuld auf gefiederte grüne Einwander*innen aus der südlichen Hemisphäre zu schieben« (ebd., S. 97).

die von irgendwo anders nach Europa kommen: »Europa gilt von Rechts wegen als frei von Krankheiten« (ebd., S. 138).

Heutzutage erleben wir, wie digitale Medien rassistische Bilder schneller multiplizieren, kombinieren und verbreiten. Das *Spiegel*-Titelbild verbreitete sich nicht nur durch die Printausgabe, sondern wurde zusätzlich von Tausenden Nutzer*innen über Soziale Medien wie *Twitter* und *Facebook* geteilt, gelikt und diskutiert. Interessanterweise wurde es nicht nur von Menschen diskutiert, welche die politische Ideologie des *Spiegels* teilen, sondern auch von Menschen, die ihre Stimme gegen dieses Cover erhoben und es etwa als rassistisch verurteilten. Mit anderen Worten: Das Cover eröffnete die Möglichkeit einer breiten Diskussion über Rassismus während der Pandemie im Cyberspace.

Zudem war dies nicht das erste *Spiegel*-Cover, das das Motiv der »Gelben Gefahr« instrumentalisierte – und auch nicht das letzte. 2021 folgte ein weiteres Titelbild mit der Schlagzeile »Der Siegeszug des Drachen«⁵, die auf die angeblich von China ausgehende ökonomische Gefahr verwies.

Oben links auf dem Cover ist der Virologe der Berliner Charité, Christian Drosten, abgebildet. Er wird zitiert mit der Aussage: »Es werden neue Varianten kommen« (ebd.). Auch hier wird China in Bezug zu dem Virus und zur Globalisierung gesetzt. Diese kontinuierliche Befeuernung mit kulturalisierenden Bildern, die gleichzeitig eine vermeintliche Gefahr markieren und damit Ängste schüren, ist sicherlich mitschuldig an den zunehmenden rassistischen Angriffen gegen Menschen, die als asiatisch gelesen werden.

Fragilität ist ein Teil des Lebens, doch die damit verknüpften Verletzlichkeiten verteilen sich sehr unterschiedlich und treffen in Krisen- und Ausnahmezeiten bereits marginalisierte soziale Gruppen stets mit besonderer Härte. Die Stabilität der einen wird durch die Zu- und Hin- nahme der sozialen Verletzlichkeit »Anderer« erzeugt und erhalten (siehe Bauman 2011). Sharpe etwa spricht von dem Terror, dem *African-Americans* ausgesetzt sind, während sie zugleich als »carriers of terror« beschrieben werden (Sharpe 2016, S. 15). Überzeugend zeichnet Sharpe nach, wie Schwarze Menschen, deren Körper im Laufe der Geschichte unglaublicher Gewalt ausgesetzt waren – und nach wie vor sind –

5 Titelbild *Der Spiegel* vom 22.01.2021, <https://www.spiegel.de/spiegel/print/index-2021-4.html> (16.07.2021).

Abbildung 3: *Der Spiegel* (2021b): *Der Siegeszug des Drachen*. 22.01.2021.



zugleich als besonders gewalttätig gebrandmarkt wurden und werden (siehe auch Davis 2003). Die Produktion der Angst vor jenen, die die eigentlichen Opfer sind, ist ebenso bemerkenswert wie häufig zu beobachten. Im Folgenden möchten wir genauer darstellen, wie Gewalt im Namen des medizinischen Fortschritts an rassifizierten Körper ausgeübt wurde.

Traumatische Iterationen: Die ›Anderen‹ und die Medizin

Es ist sicher kaum ein Zufall, dass Sigmund Freud ein Zeitgenosse von Robert Koch, Emil von Behring und Paul Ehrlich war und in dem wohl berühmtesten Traum der europäischen Geschichte die Folgen einer bakteriellen Erkrankung eine wichtige Rolle spielen. Freud träumte

bekanntlich in der Nacht vom 23. auf den 24. Juli 1895 von einer Begegnung mit seiner Patientin Irma, und erzählt diesen Traum in seinem Buch *Traumdeutung* (Freud 1999/1900) nicht nur nach, sondern analysiert ihn auch detailliert. Der Traum beschäftigt sich mit medizinischer Forschung, Fehldiagnosen und Ängsten, die ihn, den Arzt, im Schlaf verfolgen. Freuds intensive Beschäftigung mit diesem Traum wird gemeinhin als Geburtsstunde der Psychoanalyse gedeutet. Johann Georg Reicheneder (2016) sieht in Freuds Traum aber auch dessen Beschäftigung mit den Entwicklungen in der zeitgenössischen Medizin. Robert Koch legte kurz zuvor die Grundlagen der bakteriologischen Forschung. Zur gleichen Zeit gelang seinem Kollegen Behring in Zusammenarbeit mit Ehrlich der Durchbruch bei der Behandlung der Diphtherie. Die beiden entwickelten ein Serum, das diese oft tödlich verlaufende Kinderkrankheit zu heilen vermochte. Diphtherie ist hoch ansteckend und verbreitet sich per Tröpfcheninfektion. Die Bakterien nisten sich in die Schleimhäute der Atemwege ein, um dort ein Gift auszuscheiden. Freud vermutet in der Analyse seines Traumes, dass Irma Diphtherie hat. Dies interpretiert Reicheneder als eine »Identifikation Freuds mit Koch und Behring« (ebd., S. 251). Wir nehmen dies als Anregung, um den wenig glorreichen Episoden der Medizin nachzugehen und zu fragen: Was ist im kollektiven Unbewussten scheinbar verschollen, weil es verdrängt wurde? Und was sind mögliche Folgen dieser Verdrängung?

Die Geschichte des Kampfes der Medizin gegen Viren und Bakterien ist untrennbar mit der Geschichte von Experimenten an Körpern »verachteter Menschen« verknüpft (etwa Schwarzer Menschen, Angehörige kolonisierter Gemeinschaften, Menschen in Gefängnissen oder Psychiatrien, aber auch armer Menschen) (Bartens 2011). Es ist geradezu bestürzend, sich mit dieser Geschichte auseinanderzusetzen, die uns immer wieder vor Augen führt, dass viele medizinische Fortschritte ohne diese Opfer niemals hätten vollbracht werden können. Foucault erarbeitete in seiner frühen Schrift *Die Geburt der Klinik* eine, wie es im Untertitel heißt, die »Archäologie des ärztlichen Blicks« (Foucault 2011/1963). Sie zeichnet eindrucksvoll nach, wie sich in der Geschichte der Medizin das Verhältnis zwischen Gesundheit, Krankheit, Tod und Normalität, aber auch die Beziehung des medizinischen Personals zu den kranken Körpern veränderten. Unter anderem beschreibt er den unausgesprochenen Vertrag zwischen kranken Armen, die medizinisch untersucht werden und dafür Dankbarkeit zeigen (müssen) sowie den

Reichen, die Spitäler unterhalten. Indem die Reichen für die Behandlung der Armen zahlen, »zahlen [sie] auch dafür, daß man die Krankheiten besser erkennt, von denen [sie] selber befallen werden k[ö]nn[en]; aus dem Wohlwollen gegenüber den Armen wird Erkenntnis, die den Reichen dienen kann« (ebd., S. 100). Dies ist einer der Gründe, warum marginalisierte Menschen und Gemeinschaften häufig den Institutionen der Medizin misstrauen. Wir können dies als *traumatische Iterationen* beschreiben, die scheinbar irrationale Ängste hervorrufen können und sich eng verflochten mit der »*racial paranoia*« zeigen. Urvertrauen gegenüber dem Können der Medizin ist nicht von allen zu erwarten, da im Laufe der Geschichte nicht alle dieselbe Erfahrung mit der Medizin und ihren machtvollen Institutionen gemacht haben.

Ähnlich wie Foucault setzt sich die US-amerikanische Künstler*in Doreen Garner in ihren Arbeiten mit den gewaltvollen Episoden der Medizingeschichte auseinander. Ihre Skulptur *NEO (plasm)* ähnelt einer organischen Struktur, die das Körperliche in all seiner Verletzlichkeit sichtbar werden lässt. Sie besteht aus verschiedenen deformierten Fragmenten, die dem menschlichen Körper nachgeahmt sind und gleichermaßen vertraut wie fremd erscheinen. Zusammengesetzt aus Körperhaaren, Kondomen, Vaseline, Knöpfen und künstlichen Perlen, erinnert dieser »organische Haufen« nicht nur an Sexualität, sondern auch an eiternde, kranke Körper und Abszesse. Mit *NEO (plasm)* ruft Garner Untersuchungen zu Geschlechtskrankheiten in Erinnerung, die lange Zeit an Schwarzen Körpern durchgeführt wurden. So wurde etwa in den USA von 1932 bis 1972 eine Studie durchgeführt, die versuchte, die Folgen unbehandelter Syphilis zu katalogisieren. Schwarze Männer, die an dieser *Tuskegee Syphilis Study* teilnahmen, waren arm und meist weder des Schreibens noch des Lesens mächtig. Ihnen wurde gesagt, dass sie eine kostenlose Gesundheitsvorsorge und Behandlung erhalten würden. Doch sie wurden belogen: Tatsächlich erhielten sie kein Medikament gegen die Syphilis, an der sie erkrankt waren. Das jahrzehntelange, aus US-Bundesmitteln finanzierte Experiment kostete 128 der 399 Teilnehmenden das Leben. Sie starben an den direkten oder indirekten Folgen ihrer Syphilis-Erkrankung (Bartens 2011). Erst 1997 entschuldigte sich die US-Regierung offiziell bei den Überlebenden und deren Angehörigen für diese Studie. Der damalige US-Präsident Bill Clinton merkte dabei an, dass eine Konsequenz dieser Studie ein großes Misstrauen gegenüber medizinischen Institutionen sei. Noch 25 Jahre nach Ende der *Tuskegee Syphilis Study*, so Clinton, würden nur sehr wenige

African-Americans an medizinischen Studien teilnehmen.⁶ Diese Folge ist auch heute, 2021, noch spürbar.

Ein anderes Kunstwerk Garners beschäftigt sich mit J. Marison Sims, der als ›Vater der modernen Gynäkologie‹ gilt. Sims führte medizinische Experimente an versklavten Schwarzen Frauen ohne Betäubung durch, da er davon überzeugt war, dass Schwarze Menschen weniger Schmerzen empfinden (Sharpe 2016, S. 50). Das Verrohte dieses Vorgehens erinnert an die medizinischen Experimente, die im 19. Jahrhundert an Kolonisierten durchgeführt wurden oder an jene Experimente, die Mediziner wie der berüchtigte Josef Mengele während des Nationalsozialismus in Konzentrations- und Vernichtungslagern durchführten. Leben, das nicht im gleichen Maße als lebenswert galt, wurde zum bloßen Gegenstand von Untersuchungen: Rom*nja und Sinti*zze, Jüd*innen, ebenso wie psychisch erkrankte oder körperlich beeinträchtigte Menschen, aber auch arme oder marginalisierte Menschen, etwa Wohnungslose, wurden ohne Einwilligung unfassbaren medizinischen Experimenten unterworfen (Klee 1997). Selbst der Nobelpreisträger Robert Koch vergriff sich in Berlin an proletarischen Tuberkulose-Patient*innen. 1890/91 behandelte Koch Hunderte Patient*innen mit *Tuberkulin* – einer Substanz, die Tuberkulose heilen sollte. »Doch der Therapieversuch entpuppte sich als kompletter Fehlschlag: Fast allen Kranken ging es nach der Behandlung schlechter. Und von 1.700 mit Tuberkulin behandelten Kranken überlebten 55 die Therapie nicht.« (Bartens 2011, o. S.) Robert Koch sprach sich selbst für die Errichtung von *Konzentrationslagern* für Kranke aus, in denen zahlreiche Menschen ums Leben kamen.⁷ Bereits vorher hatte Rudolf Virchow kolonialmedizinische Experimente an Menschen durchgeführt, sich an rassistischen motivierten Schädelvermessungen beteiligt und zu den unrühmlichen Sammlungen geraubter menschlicher Überreste beigetragen, die zum Teil heute noch in der Charité Berlin sowie in

6 Clintons Entschuldigungsrede ist nachzulesen unter <https://web.archive.org/web/20141011090548/http://clinton4.nara.gov/textonly/New/Remarks/Fri/19970516-898.html> (12.07.2021).

7 Siehe die Website des studentischen Seminars *Universität und Kolonialismus* an der Universität Göttingen, das unter Leitung von Rebekka Habermas Material und Wissen zur kolonialen Medizinforschung zusammengetragen hat, <http://goettingenkolonial.uni-goettingen.de/index.php/disziplinen/medizin> (14.06.2021).

ethnologischen Asservaten lagern. Bekannt sind auch der Militärarzt Gustav Nachtigal, der 1884 zum Reichskommissar *Deutsch-Westafrikas* (heute Togo und Kamerun) ernannt wurde oder Alfred Leber, ein Göttinger Augenarzt, der in Ozeanien daran forschte, die Geburtenrate zu erhöhen, mit dem Ziel einer ausreichenden Zahl gesunder Arbeitskräfte in den Kolonien (Diercks o. J.). Insgesamt spielten Mediziner in den Kolonien eine bestenfalls ambivalente Rolle:

»Medizinische Offiziere trugen dazu bei, gefährliche Räume und Umgebungen zu säubern, machten aber auch die indigene Bevölkerung mit dem vermeintlichen Wohlwollen der europäischen Herrschaft vertraut. Medizinische Besuche und Inspektionen der öffentlichen Gesundheit waren wichtige Werkzeuge für die Ordnung des kolonialen Raums. Als wichtige Überwachungsinstrumente sammelten sie umfangreiche Daten, die einen scharfen ethnografischen Einblick in die Demografie, das Verhalten und die Gewohnheiten der Kolonisierten boten. Biologisches Wissen verstärkte Konzeptualisierungen von rassistischen Unterschieden, die das Fundament der imperialen Ideologie bildeten. Effektive medizinische Eingriffe und Impfprogramme halfen, eine gesunde einheimische Arbeitskraft für die Ausbeutung von Rohstoffen zu erhalten und demonstrierten gleichzeitig die ›magischen‹ Fähigkeiten der westlichen Wissenschaft.« (Keller 2006, S. 28)

Die imperial-deutsche und in der Nachfolge auch die nationalsozialistische medizinische Forschung lenkt den Blick weg von den segensreichen Erfolgen der Medizin und hin zu Aspekten des Horrors medizinischer Praktiken. Wie häufig in der Geschichte hat sich die medizinische Forschung an jenen vergriffen, die keine nennenswerte Lobby hatten? An den Armen, den Wohnungslosen, den Subalternen, den Kolonisierten, kurz: den Dehumanisierten. Während in der Geschichte Menschen, von denen keinerlei Widerstand zu erwarten war, stets aufs Neue schamlos für medizinische Experimente missbraucht wurden, wurden Menschen, die an (neuen) Viren erkrankten und keine starke Lobby hatten, sich selbst überlassen. Die Beispiele hierfür sind zahlreich: So verwundert es nicht, dass es nach wie vor keinen wirksamen Impfstoff gegen Malaria gibt. Das wohl bekannteste Beispiel dürfte aber wohl die nur sehr schleppende Erforschung zum HI-Virus und Arbeit an möglichen Gegenmitteln sein. Betroffene schwule Männer und trans Menschen gelang es in den 1980er Jahren zu medienwirksamen Protesten zu

mobilisieren, welche die westlichen Staaten zum Umdenken zwangen. Als Folge wurde 1983 beispielsweise die *Deutsche Aidshilfe* gegründet, der heute 120 regionale Aidshilfen angehören. Ein Blick auf die Geschichte der Aidspandemie und die diese begleitende Politik ist in vielfacher Hinsicht lohnenswert.

Erinnerungen an die Aidskrise

Als die COVID-19-Pandemie ausbrach und plötzlich Begriffe wie ›Risikogruppen‹, Bilder des Schreckens aus überfüllten Krankenhäusern sowie massive Desinformationen die Öffentlichkeit heimsuchten, fühlte sich dies für viele auf seltsame Art und Weise wie eine Wiederholung der Geschichte an. Daher waren die öffentlichen Diskussionen, wie die Historikerin Angelika Epple (2020) bemerkt, von der Praxis des Vergleichens geprägt. Mediziner*innen verglichen das SARS-CoV-2-Virus mit anderen Pandemien, Politiker*innen verglichen unterschiedliche Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie in verschiedenen Ländern. Als ein erster Impfstoff gefunden war, wurde wiederum die Geschwindigkeit von Impfkampagnen verglichen. Bei einigen, insbesondere innerhalb queerer Communities wurde die bittere Erinnerung an die große tödliche Aidspandemie wieder lebendig.

Ein Vergleich zwischen verschiedenen Pandemien kreist häufig um die Frage, wie die erlittenen Verluste, die angewandten Strategien der Bekämpfung sowie das dabei gewonnene Wissen die Entwicklung ähnlicher Strategien in der Gegenwart informieren können. Die Gespenster vorheriger Pandemien wandeln zwischen uns, sie lassen uns nicht in Ruhe, zeigen uns aber manchmal auch Wege aus der Krise. Dennoch wurde auch heftig darüber debattiert, ob es sinnvoll und legitim sei, Aids und COVID-19 miteinander zu vergleichen. Einige sind der Ansicht, dass die Tatsache, dass beide Krankheiten einen globalen Einfluss auf die Menschheit ausübten, nicht genüge, um sie in dieselbe Schublade zu verfrachten. Es reicht aus, sich in Erinnerung zu rufen, wie Politik, Öffentlichkeit und Medien in den 1980er Jahren auf den Ausbruch der Aidspandemie reagierten: Bei der Aidskrise gab es kein Gefühl, dass alle im selben Boot sitzen. Es gab kein Gefühl einer Gemeinsamkeit, und von gesamtgesellschaftlicher Solidarität konnte nicht die Rede sein. Viele Stimmen betonten, dass die tatsächlich gelebte Solidarität und das aktive Füreinander-Einstehen als Gewinn aus der COVID-

19-Krise gedeutet werden könne (Frevert 2020, S. 11). Sicherlich gab es auch in den Anfangsjahren von Aids Solidarität auch von Menschen, die nicht betroffen waren, aber anders als bei der COVID-19-Pandemie war und bleibt Aids bis heute mit Emotionen wie Scham, Angst und Schuld besetzt. Wie Magdalane Beljan (2013) mittels einer Analyse des Selbsthilfe Buches der CDU-Politikerin und damaligen Bundesministerin für Jugend, Familie und Gesundheit, Rita Süßmuth, pointiert feststellt, hat Aids insbesondere zur Mobilisierung von Angst geführt. Die Angst vor einer Ansteckung wurde zwar als sinnvoll erachtet, da sie Menschen dazu verhelfen würde, sich vor einer Infektion zu schützen. Jedoch verschränkte sich diese Angst vor dem Virus mit einer generalisierten Angst vor minorisierten und zum Teil verachteten Menschen – etwa schwule Männer, trans Menschen oder Drogennutzer*innen (Beljan 2013). Während es bei der COVID-19-Pandemie von Anfang an um den Schutz von »Opa und Oma« ging, also von verletzlichen Familienmitgliedern die Rede war, traf zu Beginn der Aidskrise das genaue Gegenteil zu: Viele biologische Familien kehrten ihren HIV-positiven Familienmitgliedern den Rücken. Während Hunderttausende starben, schauten viele Politiker*innen lange Zeit dem Sterben regungslos zu und erzählten stattdessen den Bürger*innen, die Krankheit sei eine Strafe Gottes oder beteiligten sich an Hetzkampagnen, ja, schlugen vor, die Infizierten »abzusondern«. Im Gegensatz zu der eher liberalen Haltung Süßmuths sah etwa »Peter Gauweiler, einem Staatssekretär unter Strauß in Bayern, [...] Zwangstests und Absonderungen vor«, während der CSU-Abgeordneten Horst Seehofer Aids-Kranke »in speziellen Heimen« sammeln wollte. Er sprach von »konzentrieren«, sein Parteifreund Erich Riedl von »absondern« (Casdorff 2018, o. S.).

Während bei der COVID-19-Pandemie gleich zu Beginn enorme Geldmengen in die Erforschung des Virus, der Krankheit sowie die Entwicklung von Impfstoffen investiert wurden, lief die Entwicklungen von Medikamenten für HIV-positive Menschen nur sehr langsam an – es gibt zwar mittlerweile sehr effektive Medikamente, die globale Verteilung ist jedoch nach wie vor eher ein Skandal und die Unwissenheit über die Krankheit erschreckend (ebd.).

Viele Erinnerungen an die Aidskrise sind nicht nur von Trauer, sondern auch von Wut geprägt. David Wojnarowicz beschrieb inmitten der Krise einen seltsamen Wunsch: Jedes Mal, wenn ein*e Geliebte*r, ein*e Freund*in, ein*e Fremde*r an den Folgen von Aids starb, sollten ihre Freund*innen, Liebhaber*innen, oder Nachbar*innen mit den to-

Abbildung 4: ACT UP Aktivist*innen während der San Francisco Lesbian & Gay Freedom Day Parade. 24. Juni 1990. (Foto Chuck Stallard)



Mit freundlicher Genehmigung von ONE. National Gay and Lesbian Archives, University of Southern California

ten Körpern nach Washington fahren und sie einfach vor die Tore des Weißen Hauses werfen (Wojnarowicz 1991, S. 122). Wojnarowicz hatte diese grausame Fantasie während der Aidskrise entwickelt. Im deutlichen Unterschied zur COVID-19-Pandemie wurde trotz der vielen Toten niemals daran gedacht, einen Ausnahmezustand oder Notstand zu verhängen. Die Mehrheit führte ihr Leben einfach wie gewohnt weiter. Die Krankheit wurde lediglich als Problem jener angesehen, die sich durch ihr nicht-normatives Sexualleben schuldig gemacht hatten. Zu Beginn der Aids Pandemie waren dies im Westen in großer Zahl schwule Männer und trans Menschen.

Der Vergleich zwischen beiden Pandemien ist darum auf vielfache Weise bedeutsam. Er ermöglicht es nicht nur, die relevanten Unterschiede aufzuzeigen, sondern auch, über ein alternatives gemeinsames Leben in einer post/pandemischen Welt nachzudenken. Wir werfen gewissermaßen einen Blick in die Vergangenheit, um über mögliche alternative Zukünfte nachzudenken. Es handelt sich dabei vor allem um eine Auseinandersetzung, die ethische Fragen berührt – sowohl bzgl. der Vergangenheit als auch bzgl. der Gegenwart. Carla Freccero (2013) argumentiert in einem anregenden Beitrag, dass eine ethische Geschichtsschreibung eine Auseinandersetzung mit den Gespenstern der Vergan-

genheit erfordere. Eine solche Historiographie, so Freccero, müsse eine Verbindung zwischen vergangenen Schmerzen, gegenwärtigem Leid und der aktuellen Politik herstellen. In diesem Zusammenhang bilden die Aidskrise und die Strategien der frühen Aidsaktivist*innen eine bedeutende Inspirationsquelle für das Nachdenken über alternative Utopien. Insbesondere die politischen Interventionen der Aidsaktivist*innen in den 1980er und 1990er Jahren vermitteln eine gute Grundlage für den Umgang mit Verletzlichkeit und Fragilität. In einer grausamen Zeit fanden Aktivist*innen fragmentarische Grundlagen für ein besseres Zusammenleben in der Zukunft.

Die frühen Aidsaktivist*innen vertraten die Ansicht, dass der Tod ein Teil des Lebens sei – und als immanent verstanden werden sollte. Nur wenn der Tod als Teil des Lebens anerkannt würde, könne das Leben tatsächlich in all seiner Intensität gelebt werden.⁸ Viele Menschen in queeren Kontexten haben in den 1980er und 1990er Jahren Freund*innen verloren. Die Reaktionen darauf waren nicht nur Proteste, sondern auch neu geschaffene Rituale des Trauerns und Gedenkens.

Der Film *Common Threads: Stories from the Quilt* von Robert Epstein und Jeffrey Friedman (1989) dokumentiert beispielsweise die Arbeit an dem *NAMES Project AIDS Memorial Quilt* – einem einmaligen kollektiven Kunstprojekt⁹, bei dem stoffliche Erinnerungsstücke von Aidstoten miteinander verwebt wurden: eine Patchwork-Arbeit monumentalen Ausmaßes mit dem Ziel, die Toten nicht zu vergessen und der Ignoranz gegenüber der Pandemie etwas entgegenzusetzen. Diskussionen um den Umgang mit Aids sind häufig ein erster Ausgangspunkt für die Thematisierung unterschiedlicher Verletzlichkeiten. Auch Butler macht in ihrem Essayband *Gefährdetes Leben* (2005) die Aidstoten sowie

8 Ich (María do Mar Castro Varela) erinnere mich, auf einer Tagung lesbisch-schwuler Psycholog*innen in Köln an einem Workshop teilgenommen zu haben, bei dem ein Psychotherapeut, der mit Aidspatient*innen arbeitete, uns dazu aufforderte, unseren eigenen Tod in einem Rollenspiel zu imaginieren. Diejenigen, die zu diesem Zeitpunkt nicht HIV-positiv waren, reagierten zum Teil verstört. Diejenigen, die wussten, dass das Virus ihr Leben vielleicht bald beenden würde, nahmen es gelassen, ja freuten sich zum Teil sogar, ihre Gedanken über ihre spezifischen Todeswünsche mit anderen teilen zu können.

9 Website des National Aids Memorial, <https://www.aidsmemorial.org/> (17.07.2021).

die Trauer um diese zum Ausgangspunkt, um über die Gewalt zu sprechen, welche die USA gegenüber Menschen in anderen Ländern ausgeübt haben – insbesondere mit den Invasionen in Afghanistan und dem Irak. »Viele Menschen glauben«, so Butler, »große Trauer wirke privatisierend, sie führe uns in eine einsame Situation zurück und sei in diesem Sinne entpolitisiert. Ich denke jedoch, sie gibt uns ein Gefühl für politische Gemeinschaft einer komplexeren Ordnung.« (Butler 2005, S. 39)

Das *NAMES Project AIDS Memorial Quilt* ist ein solch öffentliches Trauerprojekt. Die Singularität jedes einzelnen Toten wurde mit einem Patch repräsentiert. Dieses bildet dann gemeinsam mit vielen anderen Patches ein großes Gesamtkunstwerk. Ein imposantes Projekt, das Erinnerungs- und Trauerarbeit miteinander verknüpft. Die zurückgebliebenen Geliebten, die den Tod verarbeiten mussten, haben sich genau überlegt, wie sie die Toten repräsentieren wollen. Sie schufen so einen Einblick in die schiere Enormität ihres Verlustes.

Ein Rückblick auf die Strategien der ersten Aidsaktivist*innen ist auch deshalb bedeutsam, weil diese die Fragilität menschlichen Lebens sowie den Tod als Ausgangspunkt einer Politik genutzt haben, die das Konzept der Identität überschreiten ließ. Tom Roachs Buch *Friendship as a Way of Life* (Roach 2012) lehnt sich an eine Arbeit Foucaults (1984) mit demselben Titel an, um eine solche Politik zu skizzieren. Aus Foucaults Sicht besitzt Freund*innenschaft ein besonderes politisches Potenzial, denn anders als andere Formen der Intimität wie Ehe, Familie oder Liebesbeziehungen sei diese nicht an Institutionen gebunden. Menschen knüpfen Freund*innenschaften mit Menschen aus ganz unterschiedlichen Generationen, sozialen Verhältnissen, Menschen mit unterschiedlichen sexuellen und geschlechtlichen Identitäten. Solch grenzüberschreitende Freund*innenschaften, so Roach (2012), die Identitätspolitiken transzendieren, waren bei frühen Aidsaktivist*innen vielfach in Fürsorge-Netzwerken oder bei der Sterbebegleitung zu beobachten. Aktivist*innen, die Teil solcher *Aids-Buddy-Systeme* waren, begleiteten Aidspatient*innen beim Sterben, selbst wenn sie diese vorher nicht persönlich kannten. Die Aktivist*innen zeigten Liebe, Nähe und Fürsorge für ihnen zuvor unbekannte Menschen. Vielfach war der Grund hierfür, dass Familienangehörige, teilweise auch Freund*innen oder Partner*innen der Sterbenden genau das für die Erkrankten nicht tun konnten oder wollten:

»Solche Gruppen verwandeln die Freundschaft geteilter Entfremdung in einen Modus biopolitischen Widerstands, der die Grenzen von Geschlecht, Rasse, Klasse und Generation durchbricht und radikal demokratische Formen der Staatsbürgerschaft und bürgerlichen Partizipation fördert. In der Tat bietet die Politisierung von Freundschaft als geteilte Entfremdung in der Aidspflege und im Aktivismus ein mächtiges Modell für biopolitische Formationen, die nicht mit der Dialektik von Identität und Differenz verwoben sind.« (Roach 2012, S. 12)

Wir treffen hier auf eine Verbundenheit zwischen Menschen, die den meisten Menschen Zeit ihres Lebens nicht begegnet. Eine Verbundenheit, die geschmiedet wurde durch das Leben, Leid und Sterben, mit Menschen, die als verworfen gelten.

Ein weitergehender Vergleich dieser beiden doch so unterschiedlichen Pandemien (COVID-19 und Aids) lohnt sich auch, weil beide in Zeiten wachsenden globalen Zuspruchs zu rechten Politiken und Parteien ausbrechen. Die COVID-19-Pandemie wurde in eine gespaltene Welt hineingeboren, in der die verletzende Politik des Nationalismus, die Menschen trennt und in den Anfeindungen gegen Migrant*innen, Frauen, LSBTIQ+-Menschen sowie Menschen mit Be*Hinderungen nicht nur vorherrschen, sondern beständig zunehmen. Die 1980er Jahre sind eine Zeit, die heute mit Politiker*innen wie Margret Thatcher und Ronald Reagan in Verbindung gebracht werden kann. Es war eine Zeit der Spaltung zwischen hegemonialen ›Heterosexuellen‹ und ›monströsen Risikogruppen‹ (etwa Homosexuellen, Migrant*innen, People of Color). Den Aidsaktivist*innen gelang es trotz aller Anfeindungen, ein alternatives Netzwerk der Pflege, Solidarität, Intimität und Verbundenheit zu entwickeln. Damit unterliefen sie auch die rigiden Kategorien der Zugehörigkeit. Solche Formen der Verbundenheit und des Mitgefühls waren nur möglich, weil nicht nur die Fragilität des Lebens der ›Anderen‹ anerkannt wurde – also derer, deren Leid ansonsten gerade nicht als solches anerkannt wurde –, sondern auch die Fragilität des *eigenen* Lebens akzeptiert wurde. Butler (2005, S. 52) bemerkt, dass ein Leben erst dann als »rechtes Leben« wahrgenommen, akzeptiert und geschützt werden kann, wenn es als betrauernswert erscheint. Sonst, so Butler, »erfüllt [es] die Kriterien eines Lebens nicht und ist nicht der Rede wert« (ebd.). Doch weder die Anerkennung des Leids noch die Verletzlichkeit sind gleichmäßig verteilt. Und ja, es »ließe sich eine Hierarchie der Trauer aufstellen«

(ebd., S. 49). Täglich werden nekropolitische Entscheidungen darüber getroffen, wer leben darf und wer zum Sterben verurteilt ist. Viele Menschen werden niemals betrauert werden, ihnen wird die Würde, die sie zu Lebzeiten nicht erfahren durften, auch nach dem Tod nicht erwiesen. Butler argumentiert diesbezüglich, die Trauer stelle eine besondere Beziehung her zwischen jenen, die sterben, und jenen, die zurückbleiben dar. Mehr noch: es sei die Trauer, die uns die Abhängigkeit vom ›Anderen‹ auf besonders schmerzhaft Art und Weise ins Bewusstsein rücke: »Sehen wir der Tatsache ins Gesicht. Wir werden von den jeweils anderen zunichte gemacht« (ebd., S. 40). Die Akzeptanz dieser Tatsache macht es uns auch möglich, die geringe öffentliche Aufmerksamkeit für den Tod Geflüchteter im Mittelmeer neu zu deuten (Kovras/Robins 2016, Sharpe 2016) und Kritik an dem mangelnden öffentlichen Willen zu üben, Verantwortung für diese Todesfälle zu übernehmen. Es ist bezeichnend für eine post/pandemische Gesellschaft, dass sie an der politischen Weigerung festhält, das Leben Geflüchteter zu schützen, die gefährliche Grenzen überqueren (Alonso/Nienass 2016). Was ist die Ursache für diese Gefühlskälte? Warum versagt hier die sonst so hochgelobte Solidarität? Haben wir es mit einem Symptom der kapitalistischen Zivilisation zu tun?

Butlers (2005) Konzept des *betrauenswürdigen Lebens* ermöglicht es, auf queer/pandemische Weise über die grausamen Entscheidungen in Bezug auf Leben und Sterben nachzudenken. Manchmal wird diese Entscheidung nicht bewusst getroffen, etwa weil das infrage stehende Leben als nicht wertvoll betrachtet wird, sondern schlicht, weil die Politik bei ihrer Aufgabe scheitert, das Leben der Bürger*innen zu schützen. So mussten wir während der COVID-19-Pandemie erfahren, dass einige Krankenhäuser in Italien, Spanien, Portugal, Brasilien, Indien, Nepal oder New York gezwungen waren, Patient*innen danach aufzuteilen, wer die größte Überlebenschance hatte. Fehlende Ressourcen zwangen sie zur sogenannten *Triage*. Wir können uns denken, welche ungeheure emotionale Kraft erforderlich ist, um unter solchen Bedingungen weiterarbeiten zu können. Wir müssen uns aber die Frage stellen, wie es dazu hat kommen können, dass Ärzt*innen in eine so fatale Lage gebracht wurden. Wie hätte eine menschliche Gesundheitspolitik aussehen müssen, die eine *Triage*, dieses Mittel der Ohnmacht, verhindert? Wären die Gefahren des Virus in den genannten Ländern früher anerkannt worden, hätte das Gesundheitssystem nicht immer schon am Limit gearbeitet, dann wäre es möglich gewesen, viele Menschenleben

zu retten. Werden wir daraus lernen? In Ländern wie Brasilien führt die Politik der Grausamkeit ununterbrochen dazu, dass Menschen an den Folgen der Pandemie sterben – was in diesem Ausmaß durchaus hätte verhindert werden können. Brasiliens rechter Präsident Jair Bolsonaro verleugnet die gesundheitlichen Gefahren der Krankheit – und zwar trotz der zahlreichen Toten und des zeitweise zusammengebrochenen Gesundheitssystems. Dennoch müssen in Brasilien Impfbefürworter*innen wie João Doria, der Gouverneur von São Paulo, gegen die Zentralregierung kämpfen. Bolsonaro verleugnet nicht nur die Gefahren der COVID-19-Pandemie, sondern versucht darüber hinaus, jegliche Art von Impfkampagne zu verhindern. In seinen toxischen Redebeiträgen verkündet er mit maskulinem Stolz, dass er sich nicht impfen lassen wird. Die Zahl der Toten wird weiter steigen, wenn sich politische Lügen weiterverbreiten und von immer mehr Menschen als Wahrheit akzeptiert werden.

Pandemien bringen, ähnlich wie soziale Krisen, neue, zuvor unbekannte Subjektpositionen hervor. Jede Krise generiert auch neue Begriffe, mit denen diese artikuliert werden. In der COVID-19-Pandemie entstand ein Sprechen über Subjekte, die das Virus bereits erfolgreich bekämpft haben und daher als immun galten. Aufgrund der entwickelten Impfstoffe werden nun geimpfte Menschen eine neue Subjektposition einnehmen. Immunisierten Menschen wird erlaubt sein, Dinge zu tun, die anderen versagt bleiben, etwa Reisen ohne nachträglichen Zwang zur Quarantäne, Clubbesuche oder Besuche von Fitnessstudios. Auch die Einteilungskategorien in differente Risikogruppen und -stufen weitet sich exponentiell aus. Diese Diskussionen über unterschiedliche Situierungen angesichts der Pandemie sind bereits aus der Aidskrise bekannt. Das lässt sich sehr gut anhand der Aktionen des Kollektivs *People with Aids* (PWA) illustrieren, das zu Beginn der Aidspandemie ein Manifest mit dem Titel *The Denver Principles* (1983) verbreitete. Dieses betont die Stärke der PWA und beginnt mit dem einfachen, aber wirksamen Satz: »Wir verurteilen Versuche, uns als ›Opfer‹ zu bezeichnen, ein Begriff, der eine Niederlage impliziert, und wir sind nur gelegentlich ›Patienten‹, ein Begriff, der Passivität, Hilflosigkeit und Abhängigkeit von der Fürsorge anderer impliziert. Wir sind ›Menschen mit AIDS‹.« (Ebd.) Die Bezeichnung PWA wurde zu einer ermächtigenden Selbstbezeichnung und -positionierung.

Auch während der COVID-19-Pandemie wurden, ähnlich wie bei der Aidspandemie, ernsthaft unterschiedliche Lebensentwürfe für den Aus-

bruch der Pandemie verantwortlich gemacht. Wie so oft gilt eine soziale Gruppe als problematisch, während alle anderen diese vermeintliche Barbarei mit Einschränkungen bezahlen müssen. Grenzziehungen sind ein wichtiges Instrument bei der Bewältigung der Anerkennung von Fragilität: Nicht die hegemoniale Gruppe ist gefährdet, auch nicht alle sind gefährdet, sondern lediglich die ›Anderen‹. Es sind stets die ›Anderen‹, die Monster, vor denen die Machtvollen sich schützen müssen. Solche Denkmuster sind die gedanklichen Geburtshelfer von Ausgrenzungspolitiken und stabilisieren Nationalismus und Patriotismus. In diesem Sinne verwundert es nicht, dass rechte Gruppen in post/pandemischen Zeiten großen Zulauf erhalten und dass sie bereit sind, für ihre Ziele (mit fast allen Mitteln) zu kämpfen. Das Gewährwerden der eigenen Verletzlichkeit und der Fragilität von Leben kann schnell zum Grund werden, leicht auch für rechte Ideen mobilisierbar zu sein. Auffällig, aber kaum erstaunlich, ist in diesem Zusammenhang die zunehmende Zurschaustellung einer toxisch-männlichen Stärke. So werden Menschen von Pandemielegner*innen auf den Straßen verhöhnt und als zimperlich bezeichnet, weil sie während der Pandemie einen Mund-Nasenschutz tragen oder weil sie sich weigern, einen vollen Raum zu betreten.

Nach diesem Versuch die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der COVID-19-Pandemie mit der Aids-Pandemie herauszuarbeiten, wenden wir uns nun den Grenzpolitiken zu, die geradezu typisch für pandemische Zeiten sind und Folgen auch noch nach dann zeitigen, wenn die Pandemie unter Kontrolle gebracht werden konnte.

Pandemische Grenzpolitiken

Das Leben in einer Gemeinschaft ist herausfordernd, denn es überlässt uns der Polyphonie der ›Anderen‹. Die ›Anderen‹, die uns potenziell immer etwas wegnehmen wollen oder eine Gefahr bedeuten. Jede*r Einwander*in könnte ein Trojanisches Pferd sein und unser Unglück bedeuten. Und so ist das Schließen von Grenzen zu einer wichtigen politischen Strategie Europas mutiert. Im »langen Sommer der Migration« 2015, also knapp fünf Jahre vor Beginn der COVID-19-Pandemie, wurden innerhalb Europas bereits Grenzen geschlossen bzw. reaktiviert, um geflüchtete Menschen daran zu hindern, weiterzuwandern. Geradezu symbolisch war die Teilung des neuen Salzburger Bahnhofs. Der

erst kurz zuvor vollendete Neubau des Hauptbahnhofs sollte ursprünglich ein Ausdruck der Reisefreiheit innerhalb der EU sein. 2013 schrieb die Österreichische Bundesbahn (ÖBB) dazu:

»Der Salzburger Hauptbahnhof hatte lange Zeit die Funktion eines Grenzbahnhofes in Richtung Deutschland und wurde daher als kombinierter Durchgangs- und Inselbahnhof angelegt. Bisher endete ein Großteil der Züge am Salzburger Hauptbahnhof. Mit dem neuen Durchgangsbahnhof können künftig mehr Züge durchgeführt werden. Durch diesen Ausbau der Schieneninfrastruktur wird die West-Ost-Verbindung verbessert und der Hauptbahnhof Salzburg noch effizienter in das transeuropäische Netz von Paris und Stuttgart über Wien nach Bratislava integriert« (ÖBB 2013).

Ein großer, heller Bahnhof, der heute als einer der schönsten Österreichs gilt, kennt keine Grenzposten. Doch kaum war er eröffnet, musste mit Hilfsmitteln (Plastik-Poller, Ketten, Schilder etc.) eine Grenze hergestellt werden. Wer zu dieser Zeit mit dem Zug von Wien nach München reiste, musste in Salzburg an einem Ende des Bahnsteigs aussteigen und nach Passieren der deutschen Grenzkontrolle am anderen Ende wieder in den selben Zug einsteigen. Während der Pandemie wurde das Öffnen und Schließen von EU-Grenzen perfektioniert. Diese Mobilitätseinschränkungen führten zu dramatischen Debatten. Können Urlaubsreisen staatlicherseits verboten werden? Was passiert mit gestrandeten Tourist*innen, die ihr Land bereits vor der Pandemie verlassen hatten? Können bei geschlossenen Grenzen nur die jeweiligen Staatsbürger*innen zurück in ihr Land reisen? Solche Debatten waren allgegenwärtig; so wurde beispielsweise berichtet, dass von denjenigen, die während der Pandemie in anderen Ländern gestrandet waren, zunächst nur Deutsche bzw. EU-Bürger*innen mit Rückholflügen nach Deutschland zurückgefliegen werden sollten. Menschen mit marokkanischer und türkischer Staatsbürger*innenschaft, die in Deutschland lebten, aber keinen deutschen Pass besaßen, starteten daraufhin eine Petition, um ebenfalls wieder zurück nach Deutschland gelangen zu können.¹⁰

10 »COVID-19 Rückholaktion: Auch wir wollen zurück in unsere Heimat!«, Petition von Assia F. vom 18.03.2020, in: avaaz.org [Bürgerpetitionen], https://secure.avaaz.org/community_petitions/de/auswaertigesamt_deutsche_botschaft_in_

Solche Momente machen erneut deutlich, dass Grenzen immer noch als Ort funktionieren, an dem der Nationalstaat das letzte Wort hat. Er entscheidet, wer zu welchem Territorium gehört und wer eine Grenze überschreiten darf. Saskia Sassen (1996) schreibt zu Recht, dass die Staatsbürger*innenschaft sowie die Kontrolle der Grenzen die letzten Bastionen des Nationalstaates sind. Doch haben die Globalisierung mit ihren transnationalen Kommunikationsnetzwerken sowie die schiere Macht multinationaler Unternehmen dazu geführt, dass der Nationalstaat heute nicht mehr über dieselbe Macht verfügt wie früher. Er befindet sich in ständiger Angst vor einem Kontrollverlust. Dies äußert sich insbesondere in Debatten über Flucht und Migration. Einige europäische Politiker*innen behaupten, die EU-Außengrenzen müssen geschlossen werden, denn sonst würde Europa islamisiert. In den USA fürchten rechte Gruppen eine *Brownification* – den Verlust der ›Weißheit‹ der Nation – durch eine zunehmende Einwanderung aus Lateinamerika, der Karibik, Afrika und Asien. Aus nationalstaatlichem Interesse, so Seyla Benhabib (2004), wird immer wieder das universelle Recht von Menschen, vor kriegerischen Auseinandersetzungen und Gewalt fliehen zu dürfen, geopfert. Wir wissen, dass die Verweigerung der Aufnahme von Menschen in Not einem Verbrechen gleichkommt. Doch nicht erst seit 2015 scheinen wir hinzunehmen, dass Millionen von Menschen in rechtsfreie Räume katapultiert werden. Benhabib meint daher, dass wir uns in einer Situation befinden, in der wir ständig wiederholen und betonen müssen, dass der Akt der Grenzüberschreitung kein krimineller sei, sondern vielmehr Ausdruck menschlicher Freiheit. Das Verbarrikadieren im Privaten, aber auch hinter Staatsgrenzen, geht einher mit einer Multiplikation von Grenzen, Mauern, Zäunen und Überwachungstechnologie. Doch keine noch so sicher scheinende Festung wird die Bewegung von Menschen stoppen, die auf der Suche nach Sicherheit sind. Wir tun gut daran, nicht nur die Fragilität und Porosität von Grenzen anzuerkennen, sondern auch unser Sicherheitsbedürfnis selbst als potenziell gewalttätig zu entlarven.

Während der COVID-19-Pandemie war die Mobilität erheblich eingeschränkt. Das traf zwar die Tourismusbranche, doch die Migration von Menschen aus verschiedensten Krisengebieten nach Europa hielt

rabat_bundes_covid19_rueckholaktion_auch_wir_wollen_zurueck_in_unsere_heimat/?fxtRHpb=&fbogname=Robert+R (01.07.2021).

weiterhin an. An den Küsten Gran Canarias kamen während der Pandemie weiterhin Tausende Menschen an. Sie waren mit einfachen Booten über den Atlantik gefahren, um Europa zu erreichen. Eine Weiterreise zum spanischen Festland wurde ihnen allerdings verweigert. Mittlerweile werden Medien an Reportagen über die Situation Geflüchteter auf Gran Canaria gehindert. In Spanien ist die Rede von einem »Hafen der Scham« (Gauriat 2021). Aufgrund der großen Not entschied sich die spanische Regierung, Migrant*innen in leerstehenden Hotels einzuquartieren. Dies führte zu unglaublichen Szenen. Mitten in der Pandemie griffen Bewohner*innen Gran Canarias Migrant*innen an und beschimpften sie. Ihre während der langen Lockdowns angestautete Frustration entlud sich. Nicht zufällig war ihr Ziel die verletzlichste soziale Gruppe: migrierte und geflüchtete Menschen ohne Papiere. Während bestimmte Grenzen für viele Menschen für immer geschlossen bleiben, konnten wir während der COVID-19-Pandemie angstvoll beobachten, wie Viren selbst die am besten geschützten Grenzen mühelos überschreiten. Die Verhinderung und Kontrolle der Bewegung alles Nichtmenschlichen (Viren, Bakterien, Tieren oder Pflanzen) war seit jeher ein wichtiger Bestandteil globaler Grenzregimes. Die Quarantäne ist ein klassisches Beispiel für eine solche Grenztechnik. Seit Jahrhunderten wird sie zur Verhinderung und Kontrolle der Bewegung des Nichtmenschlichen eingesetzt (Smart/Smart 2012). Es sind Techniken, die versuchen, chaotische, schwer kontrollierbare und teils unvorhersehbare Kräfte zu kontrollieren. Oft genug handelt es sich dabei um verzweifelte Versuche, die von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Versuche, feste Grenzen zwischen Menschen und der Natur, zwischen hier und dort, zwischen Ordnung und Chaos zu ziehen, sind stets ungenügend.

Die politische Ohnmacht, die sich aus einem solchen Kontrollverlust ergibt, löst häufig eine Grenz-Panik aus (Bayramoğlu 2021). Grenz-Panik deutet auf die öffentlich-panische Reaktion hin, wenn während einer Pandemie, die Grenzen ihre Funktion als schützende Barrieren gegen Unerwünschtes verlieren. Diese Panik kann leicht eingesetzt werden, um eine weitere Überwachung und Kontrolle der Bevölkerung durchzusetzen. Die Begründung ist dann, dass die Maßnahmen (etwa Verschärfung der Grenzkontrollen) der Ausbreitung der Pandemie geschuldet sind, doch führt dies auch zur Vertreibung sozialer Gruppen. Erinnern wir uns an David Finchers Thriller *Panic Room* (2002) mit Jodie Foster in der Hauptrolle. Bei einem Einbruch

verstecken sich Mutter und Tochter im gepanzerten Panikraum ihres feinen Apartments – doch die Eindringlinge haben es genau auf diesen abgesehen: Der Schutzraum wird zur Hölle. Der Thriller lebt von der Frage, ob die Grenze überschritten werden kann oder nicht. Werden es die ›bösen Mächte‹ schaffen, die Mutter und das unschuldige Kind (als Sinnbild der Reinheit) zu überwältigen? Post/pandemische Zeiten sind von Panik gelenkten Versuchen bestimmt: Wird die Grenze uns vor dem Virus schützen?

Pandemien haben die Kraft, die Bewegung von Menschen mit der Bewegung von Viren zu verweben. Wenn sich das Virus nicht weiter ausbreiten soll, müssen menschliche Bewegungen eingeschränkt werden. Die Kontrolle und Überwachung menschlicher Mobilität war schon immer eine wichtige biopolitische Technik. Während eines Syphilis-Ausbruchs unter migrantischen Arbeiter*innen in der Peripherie des Osmanischen Reichs zu Beginn des 20. Jahrhunderts war eine Reise in die Metropolen des Reiches nur mit einem Pass möglich, der dem*der Inhaber*in bestätigte, frei von Syphilis zu sein (Yılmaz 2017, S. 224). Lange Zeit untersagten die USA die Einwanderung HIV-positiver Menschen. Selbst der Versand von Medikamenten zur Linderung von Symptomen einer HIV-Infizierung war verboten.

Europäische Grenzregime befinden sich schon längst in einem Zustand, den wir als Dauerpanik bezeichnen können und der mörderische Folgen zeitigt. Wir sind heute zu Zuschauenden des Leids an diesem Grenzregime geworden (Castro Varela 2018). Einige Künstler*innen verschieben den Fokus auf dieses moralische Problem. Weniger mit Metaphern als vielmehr mit direkten, künstlerisch-politischen Aktionen macht etwa das *Zentrum für politische Schönheit* (ZPS) auf die mörderische Grenzpolitik der EU aufmerksam.¹¹ 2014 entfernten Kunstaktivist*innen des ZPS, dass seine Praxis selbst als *aggressiven Humanismus* beschreibt, in Berlin Kreuze zur Erinnerung an sogenannte Maueropfer – Menschen, die bei der Flucht aus der DDR in die BRD an der Grenze erschossen wurden. Sie wollten damit darauf aufmerksam machen, dass weiterhin Menschen an bundesdeutschen Grenzen sterben. 2015, während des »langen Sommers der Migration«, als das deutsche Bürgertum seine ›Willkommenskultur‹ feierte, empörte das ZPS erneut die Öffentlichkeit. Es überführte Leichen von Menschen, die auf ihrem

11 Siehe Website des *Zentrum für politische Schönheit*, <https://politicalbeauty.de/> (16.07.2021).

Weg nach Deutschland gestorben waren und nicht einmal ein pietätvolles Begräbnis erhalten hatten, nach Berlin, um sie dort würdevoll zu begraben. Das ZPS gab der Aktion den Titel *Die Toten kommen* und beschrieb sie folgendermaßen:

»Wir haben die toten Einwanderer Europas von den EU-Außengrenzen in die Schaltzentrale des europäischen Abwehrregimes geholt: in die deutsche Hauptstadt. Menschen, die auf dem Weg in ein neues Leben vor der Europäischen Union ertrunken sind, haben es über den Tod hinaus ans Ziel ihrer Träume geschafft. Gemeinsam mit den Angehörigen haben wir menschenunwürdige Grabstätten geöffnet, die Toten identifiziert, exhumiert und nach Deutschland überführt.« (Ebd.)

Damit gelang es dem ZPS, auf ein Grenzregime aufmerksam zu machen, dessen Gewalttätigkeit über den Tod hinaus wirksam bleibt. Die Stimmen, die das ZPS und deren Kunstaktivist*innen als unmoralisch bezeichneten, blieben nicht aus. Wir dagegen würden die Praxen des ZPS als *queer/pandemisch* beschreiben, da sie den Fokus auf die peripheren Leben verschieben und uns direkt zu den ethischen Dilemmata unseres Lebens führen. Ist es überhaupt möglich, auf die enorme Gewalt, die sich an den EU-Außengrenzen entfaltet, moralisch integer und mit gesetzeskonformen Mitteln zu protestieren?

Aus queer-theoretischer Sicht verfolgen Halberstams Arbeiten ein ähnliches Anliegen. In seinem jüngst erschienen Buch *Wild Things* (Halberstam 2020) richtet er seinen Blick auf die unerwünschten, wilden Dinge, sowie auf die vergeblichen Versuche, Wildheit und Verrücktheit unter Kontrolle zu bringen: »Das Wilde benennt gleichzeitig eine chaotische Naturgewalt, das Außerhalb der Kategorisierung, hemmungslose Formen der Verkörperung, die Weigerung, sich einer sozialen Regulierung zu unterwerfen, Kontrollverlust, das Unvorhersehbare« (Halberstam 2020, S. 3). Solche Vorstellungen von Wildheit kennen wir aus den Bildarchiven des europäischen Kolonialismus. Der koloniale Blick auf die Natur, die Landschaft, die Geografie, die »Kulturen«, aber vor allem auf die Kolonisierten selbst, war geprägt von dem europäischen Wunsch, all das, was als »wild« galt (und das bezog sich nicht nur auf die Natur, sondern auch auf die Menschen) in eine beruhigende Ordnung zu überführen. Grenzen, Landkarten, Vermessungen und Zahlen dienten dazu, die kolonisierten Territorien unter Kontrolle zu bringen. Der Anthropologe Arjun Appadurai beschreibt, wie die britische Kolonialmacht durch Vermessungen und Bezifferungen landwirtschaftliche

Grenzen in *British India* zog und wie er dadurch den ihm *fremden* Alltag in eine verständliche, vermeintlich »universale« Sprache der Zahlen und Messziffern übersetzte (Appadurai 1996, S. 126). Diese Techniken gaben der britischen Kolonialverwaltung ein Gefühl von Kontrolle und Ordnung. Doch auch die gegenwärtige Gesellschaft greift, wie Martin Manalansan IV (2018) richtig bemerkt, auf Zahlen zurück, um den Wert von Leben, die Notwendigkeit von Institutionen sowie den Erfolg von Menschen zu messen. Solche Messungen erscheinen auch deshalb vielen als sehr attraktiv, weil sie vorgeben, die Komplexität und Unordnung des Lebens in *reine* Daten auffassen zu können. Damit erhalten sie die Illusion aufrecht, diese Messungen seien frei von jeglichem *bias* (Manalansan IV 2018, S. 494). Es ist nachvollziehbar, wenn Manalansan IV dafür plädiert, Konzepten wie »Grenzen«, »Zahlen« und »Messungen« zu entkommen, die aufgrund der kolonialen Geschichte problematisch sind. Stattdessen schlägt Manalansan IV vor, den Blick auf Fehlmessungen, Unordnung, das Chaotische und ›Wilde‹ zu richten. Dies ist eine Vorstellung, die wir bereits in westlichen feministischen Auseinandersetzungen finden. Diese haben dargelegt, wie das Patriarchat Strategien zur Bändigung der als wild beschriebenen Weiblichkeit erdachte (siehe etwa Federici 2012). Die *Chicana* Schriftstellerin, Poetin, Aktivistin und Intellektuelle Gloria Anzaldúa hat mit *Borderlands/La Frontera* eine fantastische Arbeit vorgelegt, in der sie die Zumutungen des Unordentlichen, Chaotischen, Queeren und Unerwünschten mit dem Konzept der Grenze in Verbindung bringt. Detailliert und poetisch beschreibt Anzaldúa (1987), wie Menschen, die Grenzen überschreiten, alle gängigen Kategorien wie Sprache, Kultur, Nation, Identität, Sexualität oder Geschlecht miteinander verflechten. Es sind die Grenzen zwischen einem Hier und Dort, zwischen uns und euch, die diese Grenzgänger*innen ständig punktieren. Für Anzaldúa sind Grenzen Räume, die von unerwünschtem, vertriebenem, queerem und monströsem Leben bewohnt werden. Diese *borderlands*, von denen Anzaldúa spricht, sind eine reale Wunde, die Mexiko von den USA trennt und Millionen Menschen zu Bürger*innen zweiter Klasse oder gar zu Nicht-Bürger*innen macht. Sie sind aber auch Grenzen der Moral zwischen einem respektablen heteronormativen Leben und der Suche nach queeren Lebensformen. Der mexikanische Schriftsteller Yuri Herrera (2010) verwebt in seinem international gefeierten Roman *Señales que precederán el fin del mundo* in einer Erzählung, die zwischen dem Magischen und dem Realen oszilliert, das Leben, Hoffen, Vergangenheit und Zukunft.

Auch bei Herrera trennen Grenzen nicht nur Nationalstaaten, sondern auch das Gestern vom Heute, den Mythos von der Utopie. Anzaldúa und Herrera erlauben uns mit ihren Arbeiten eine andere Annäherung an die Grenzüberschreitung.

Menschen, die versuchen auf Schlauchbooten das Mittelmeer zu überqueren, um ihr nacktes Leben zu retten, unterminieren ständig das europäische Grenzregime. Sie stören auf radikale Weise die Ordnung der Dinge und legen offen, dass einige Menschen die Grenzen nicht mehr legal überschreiten können. Die damit einhergehende Illegalisierung wird zum moralischen Makel, und zwar dezidiert nicht für die Menschen auf der Flucht, sondern für die EU. Gleichzeitig spielen sich fernab von Europa ganz andere Dramen ab. Die fast eine Million Rohingya etwa, denen es gelungen ist, ihr Leben vor den Schergen des burmesischen Militärs zu retten, leben nun in Cox's Bazar in Bangladesch im Elend. Gewalt ist dort an der Tagesordnung, Bildungsmöglichkeiten für die Hunderttausenden Kinder und Jugendliche sind kaum vorhanden – und auch das SARS-CoV-2-Virus hat sich dort gnadenlos ausgebreitet. Eine Rückkehr nach Myanmar ist seit dem Militärputsch gänzlich ausgeschlossen, war aber bereits zuvor nahezu undenkbar. Stattdessen wurden Tausende auf die zu Bangladesch gehörende, bisher unbewohnte Insel Bhasan Char gebracht, auf der sie nun abgeschirmt leben.¹² Eine einsame Insel, auf der die Rohingya den häufigen Stürmen hilflos ausgeliefert sind. Zuvor waren die Muslim*innen aus dem mehrheitlich buddhistischen Myanmar ihrer Staatsbürger*innenschaft beraubt, verfolgt und zum Teil ermordet worden. Rohingya sind die ›modernen Monster‹, die nun auf der zuvor unbewohnten Insel ihr Dasein fristen sollen. Die Pandemie und die biopolitischen Maßnahmen machen es nun noch schwieriger, ihre Situation zu verbessern.

Als *homo sacer* bezeichnete die römisch-antike Rechtsordnung Menschen, denen der Status als Bürger*in entzogen wurde und die damit auch stets Gefahr liefen, den Status des Humanen zu verlieren. Der *homo sacer* hatte nur noch das ›nackte Leben‹, und auch dies konnte ihm jederzeit und ohne Weiteres genommen werden. Heute sind es Geflüchtete an den Grenzen und in den Lagern, die außerhalb des Status von

12 »Bangladesch siedelt weitere Rohingya auf Insel um«, in: Zeit Online vom 15.02.2021, https://www.zeit.de/politik/ausland/2021-02/bhasan-char-rohingya-a-bangladesch-umsiedlung-unbewohnte-insel?utm_referrer=https%3A%2F%2Fduckduckgo.com%2F (18.07.2021)

Bürger*innen leben müssen. Agamben zufolge, in dessen Schriften die Figur des *homo sacer* eine zentrale Position einnimmt, ist das Lager, dieser Nicht-Ort, der Leben verhindert, »der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt« (Agamben 1995, S. 177). *Amnesty International* berichtet, wie die COVID-19-Pandemie in vielen Ländern die bereits katastrophalen Lebensumstände in Lagern für Geflüchtete und Migrant*innen ohne Papiere noch weiter verschärft hat (Amnesty International 2021, S. 15). Auch Grenzsicherungen haben massive Auswirkungen auf die Situation in diesen Lagern. Die dort untergebrachten Menschen erhielten zum Teil nicht einmal mehr eine Grundversorgung. Selbst sauberes Wasser und wichtige Hygieneartikel als Schutz vor der Pandemie fehlten vielerorts – ganz abgesehen davon, dass die Empfehlung zur Wahrung physischer Distanz angesichts dieser Bedingungen nur zynisch anmuten kann. *Social Distancing*, diese immer wieder polemisch debattierte Maßnahme zur Eindämmung der Pandemie, ist für viele geflüchtete Menschen eher eine Sehnsucht denn eine Geißel.

Der Blick auf die Grenzen zeigt erneut, dass wir nicht alle im selben Boot sitzen. Das Virus macht zwar die gesamte menschliche Ordnung fragiler, dennoch sind seine Folgen an den Grenzen sehr viel deutlicher zu spüren und mitunter tödlicher. In *Nouvelle Nahda – Publication of a theatre production that moves with the times* lesen wir Antje Schupps (2020) wütende Gedanken hierzu:

»Wir sitzen alle in einem Boot! Die einen wohnen in Plastikzelten, die anderen lümmeln mit Netflix auf der Couch. Währenddessen leben auf der griechischen Insel Lesbos weiterhin 20000 Menschen in einem Camp, das für 3000 Menschen gebaut ist. Es laufen diverse Petitionen, die fordern, die Geflüchteten auf dem europäischen Festland aufzunehmen, bevor das Virus im Lager ausbricht. Aber das wird nicht passieren. Das Virus wird ausbrechen und man wird die Menschen ihrem Schicksal überlassen. Ganz Europa ist in Quarantänebestimmung, aber in Moria veranstaltet es eine 20000 Menschen starke Dauerversammlung. [...] Wir sitzen alle in einem Boot! Die einen rudern, die anderen angeln. Ave Europa, morituri te salutant.«¹³

13 »Das Werk mit dem Titel ›Nouvelle Nahda‹ ist eine internationale Koproduktion zwischen dem Neumarkt Zürich und der STATION Beirut, die ursprünglich am 2. April 2020 am Neumarkt Zürich und am 23. April 2020 an der STATION Beirut Pre-

Die internationale Theaterproduktion (Libanon/Schweiz) musste wegen der COVID-19-Pandemie ausfallen. Stattdessen können wir eine Onlinepublikation mit Blogbeiträgen lesen und uns die darin integrierten Bilder und Kurzfilme anschauen: Texte und Bilder, die wachrütteln und uns die Fragilität des Lebens sowie der Versuche, dieses zu revolutionieren, vor Augen führen. Sie erinnern an die Grausamkeit und Massivität des Vergessens und Wegschauens. Trotz der Pandemie und der massiven Mobilitätseinschränkungen wurden Menschen bis zum Abzug der westlichen Truppen von Deutschland nach Afghanistan deportiert, obschon das Land damals schon als das gefährlichste der Welt eingeschätzt wurde (IEP 2020, S. 4). Im Jemen dauert der Krieg bereits seit sechs Jahren an, bereits 250.000 Jemenit*innen sind gestorben, rund 28,5 Millionen wurden vertrieben. Die UN sprach bereits 2017 von der »größten humanitären Katastrophe der Gegenwart« (zit. in Baumstieger 2021, o.S.). Aufgrund der Zerstörung und des Elends ist eine Cholera-Epidemie ausgebrochen. Diese wäre »mit den richtigen Medikamenten eigentlich leicht zu behandeln«, so der Journalist Moritz Baumstieger, »doch die gelangen wegen der saudischen Blockade ebenso wenig in das Land wie viele Hilfslieferungen« (ebd.). Unwahrscheinlich, dass die Menschen im Jemen sich in demselben Ausmaß mit der COVID-19-Pandemie beschäftigen wie die Menschen in Europa.

Es ist wichtig, Grenzen, Grenzpolitiken und Pandemien sowie Pandemiepolitiken zusammenzudenken. Grenzen waren schon immer Orte, an denen Nationalstaaten die Bewegung von Menschen (und Nicht-Menschen) kontrollierten, sie aufhielten und kategorisierten, um die soziale, ökonomische und *biopolitische* Ordnung der Gesellschaft zu gewährleisten. Die Pandemie allerdings verschärft die Auswirkungen der bereits existierenden nekropolitischen Grenzregime für Menschen, de-

miere haben sollte. Aufgrund der globalen Situation mit der Corona-Pandemie wurde die Theaterproduktion auf unbestimmte Zeit verschoben. Die kollaborierenden Künstler*innen und Institutionen haben sich entschlossen, in Form dieser Online-Publikation ein Zwischenwerk zu präsentieren, das einen Einblick in das Reich der ›Nouvelle Nahda‹ gibt – eine Theaterproduktion, die noch nicht stattgefunden hat. Die Publikation fängt den Wandel der Zeit ein und ist eine mögliche Antwort auf die Frage: Wie macht man Theater in Zeiten der COVID-19-Pandemie.« Website Neumarkt Zürich, 07.04.2021, <https://nouvelleenahda.theaterneumarkt.ch/> (15.07.2021).

ren Existenz immer schon prekär war: die Unerwünschten und Verworfenen.

In einem kontroversen Artikel zum Verhältnis zwischen Biopolitik und COVID-19-Krise diskutiert auch Paul B. Preciado (2020a) die Rolle der Grenzregime. Aus seiner Sicht besteht eine Korrelation zwischen biopolitischen Grenzregimen und den Lockdown-Maßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie. Er vertritt die Ansicht, dass die Verhinderung von Bewegung, die erzwungene Immobilität, der Situation in den Flüchtlingslagern ähnele. Moria sei nun vor unseren Türen, und unsere Haut sei das neue Lampedusa. Wir finden es bestenfalls irreführend, die Erfahrung der pandemiebedingten Mobilitätseinschränkung eines privilegierten, international renommierten Wissenschaftlers mit der nekropolitischen Gewalt zu vergleichen, die Menschen in Grenzorten und -regionen wie Lesbos, Calais, Lampedusa oder Cox's Bazar (nicht nur während der Pandemie) alltäglich erleben müssen. Für Preciado ist die Maske die »neue Grenze«. Anstatt uns zu isolieren und zu distanzieren, sollten wir zusammenkommen, fordert er. Auch hier spricht im Hintergrund Agamben. Doch was bezwecken solche Vergleiche? Was geschieht, wenn gut situierte Intellektuelle, die mit ihren Thesen immer auch eine vermeintliche Radikalität zur Schau stellen, sich mit jenen vergleichen, die nichts mehr zu verlieren haben? Wir haben es hier mit einer ideologischen Selbst-Subalternisierung zu tun. Solche Ineinssetzungen sind gefährlich, denn sie produzieren nicht nur Unwissen über die möglichen Gefahren einer Pandemie, sondern relativieren auch auf unerträgliche Weise das Leid von Menschen, deren Leben aufgrund gewaltvoller Grenzregime in besonderem Maße verletzlich ist.

Die Grenze verläuft eben nicht vor Preciados Haustür. Wenn die letzte Welle der Pandemie vorüber sein wird, wird er weiterhin ohne Angst Paris und Frankreich verlassen und die Grenzen dieser Welt überschreiten können. Er wird in vollen Sälen sprechen und wissen, dass er gehört wird. Im Gegensatz zu den Lockdown-Erfahrungen privilegierter europäischer Staatsbürger*innen machen die von realen Grenzregime Betroffenen Bewegungen zwischen unterschiedlichen Orten schwer und oft sogar unmöglich. Für Preciado sind Grenzüberschreitungen selten gefährlich. Die Menschen in Lampedusa oder Cox's Bazar kämpfen dagegen tagtäglich um ihr Überleben.

VI. Pandemisierte Körper

»An der Wurzel jeder Pandemie steht eine Begegnung zwischen einem krankheitsverursachenden Mikroorganismus und einem Menschen.«
(Spinney 2018, S. 5)

Die vielen Spekulationen darüber, wie das Virus in uns wüten kann, zwingen uns dazu, über unseren eigenen Körper nachzudenken. Viren und Bakterien können körperliche Prozesse auslösen oder sie zum Stillstand bringen; Körper kollabieren, funktionieren nicht mehr, wie sie sollen. Der menschliche Körper ist sehr fragil. Selbst eine kleine Wunde kann uns töten, wenn wir etwa nicht gegen Tetanus (Wundstarrkrampf) geimpft sind oder keine Antibiotika zur Hand haben. Der Stich einer Mücke kann uns mit dem Zika- oder Dengue-Virus infizieren. Unsere Körper sind durchlässig, porös und schnell aus dem Gleichgewicht zu bringen. Doch basiert die Fragilität unserer Körper nicht nur darauf, dass diese aufgrund einer bakteriologischen oder viralen Infektion zusammenbrechen können. Auch unser emotionales und mentales Wohlbefinden ist äußerst fragil. Wir brauchen die Nähe anderer Körper. Körper, die vielleicht infiziert sind mit Grippeviren oder Legionellen. Jede Umarmung, jeder Kuss, jede Berührung mit einem anderen Menschen kann uns krank machen. Doch auch das Fehlen von Affekten, Berührungen, Umarmungen und Intimität schwächt den Körper. Uns kann also potenziell krank machen, was wir zum Leben brauchen. Die Wünsche, affiziert zu werden, nach Intimität und Bewegungsfreiheit wurden während der Pandemie nicht nur bezogen auf individuelle Freiheiten diskutiert, sondern auch im Sinne kollektiver Verantwortung. Körperliche Nähe wird ein post/pandemisches Thema bleiben. Wir werden uns das Vertrauen in Begegnungen mit anderen Menschen erneut erarbeiten müssen. Es bietet sich hier an die feministischen Ausein-

andersetzungen zu Körper, Affekten und Haut, wie wir sie etwa in den Sammelband von Sarah Ahmed und Jackie Stacey *Thinking Through The Skin* (2001) finden, zu lesen. In der Einleitung plädieren diese für eine

»hautnahe Politik, eine Politik, die sich nicht am Körper als solchem orientiert, sondern an der fleischlichen Schnittstelle zwischen Körpern und Welten. Das ›Denken durch die Haut‹ ist ein Denken, das reflektiert, nicht auf den Körper als das verlorene Objekt des Denkens, sondern auf die Zwischenkörperlichkeit, auf den Modus des Mit-Seins und Für-Seins, wo man andere berührt und von ihnen berührt wird.« (Ahmed/Stacey 2001, S. 1)

Unsere Arbeit zu Fragilität nimmt diesen Gedanken auf und versucht ihn im post/pandemischen Leben produktiv zu machen. Was bedeutet ein Denken durch die Haut in post/pandemischen Zeiten? Wie können wir von anderen berührt werden?

Insbesondere Menschen, die sich kritisch gegenüber den Lockdown-Maßnahmen positionierten, formulierten immer wieder eine Sehnsucht nach Affizierung, Intimität und Zusammenkommen. Amüsiert bemerkte etwa Christine Hentschel, dass viele Angela Merkels Rede von »Öffnungsdiskussionsorgien« als »Öffnungsorgien« verstanden. Dies, so Hentschel, »klang wie ein perfektes Wort für die gesammelte Sehnsucht nach dem leichtsinnigen Gemeinschaftlichen, dem unbedachten Tummeln in der Menge, im Park, am Strand, im Club, auf der Demo.« (Hentschel 2020, S. 266) Die Sehnsucht nach Zusammenkunft und Kollektivität wurde auch bei Anti-Lockdown-Demonstrationen thematisiert. Einige mögen sich an dieser Stelle Massumi (2002) in Erinnerung rufen, der vor 20 Jahren bemerkte, dass Ideologien nicht mehr die alleinigen Beweggründe für gesellschaftspolitische Phänomene seien, sondern dass Affekte eine immer zentralere Rolle spielten. Bei den genannten Demonstrationen unterschiedlicher Gruppierungen fanden wir diese These bestätigt. So wurde für *Liebe* demonstriert und der *Wut* gegen die staatlich verordneten Maßnahmen Luft gemacht, während gleichzeitig dazu aufgerufen wurde, die *Angst* zurückzuweisen. Medien und Politik wurde immer wieder vorgeworfen, Angst und Panik zu verbreiten. Hentschel betrachtet diese affektiven Strategien als Versuch, die eigene Verwundbarkeit zu leugnen. Und anstatt die Fragilität des eigenen Körpers anzuerkennen, würden negative Emotionen und Affekte auf die ›Anderen‹ sowie auf staatliche Institutionen gerichtet. Anstatt die kollektive Verantwortung zu adressieren, würde

eine gnadenlose Selbstbezüglichkeit zelebriert: Abwehrkräfte stärken, Vitamin-C zu sich nehmen, Meditieren und sich nicht impfen lassen (Hentschel 2020, S. 274). Eine Diskussion, die den eigenen Körper, seine Begehren und seine Abwehrkräfte in den Mittelpunkt stellt, kann schnell in hedonistischem Egoismus enden, der das viel wichtigere Thema der kollektiven Verantwortung verdrängt. Post/pandemisch wäre es deswegen wichtig, nicht nur über individuelle Freiheiten zu diskutieren, sondern auch die gefährlichen Auswirkungen des Virus auf die öffentliche Gesundheit zu akzeptieren. Wenn sich Menschen nicht impfen lassen wollen, wenn sie sogar Impfpässe fälschen, nur um wieder in Urlaub fahren zu können, wird es schwierig sein, die Pandemie zu überwinden. Die Fragilität menschlicher Ordnung in einer post/pandemischen Zeit fordert uns dazu auf, unserer Sehnsucht nach körperlichen Kontakten und Bewegungsfreiheit nachzugehen, diese nicht zum Schweigen zu bringen. Aber gleichzeitig dürfen wir nicht vergessen, dass Bewegungen und Berührungen auch Leid und Tod bedeuten können. Wir sind nicht nur für uns selbst, sondern auch für die ›Anderen‹ verantwortlich.

In ihrem Buch *The Politics of Touch* vertritt Erin Manning (2007) die Meinung, dass eine Konzeptualisierung von Affekten und Körperlichkeiten auch Bewegung berücksichtigen sollte. Dieses Argument scheint uns ein weiterer sinnvoller Ausgangspunkt für unsere Überlegungen zu post/pandemischer Fragilität zu sein. Denn es ist die Bewegung von Körpern, die während einer Pandemie zu einer Gefahr wird. Während der COVID-19-Pandemie wurde daher sehr viel über die Bewegung und Positionierung von Körpern nachgedacht und diskutiert. Das Gebot, Abstand zu halten impliziert kontrollierte Bewegungen des eigenen Körpers in Bezug auf andere. Wenn wir uns zur Begrüßung und Verabschiedung nicht mehr die Hände schütteln, üben wir andere Formen der Bewegungen ein – etwa den sogenannten ›Ebola-Gruß‹ (Ellenbogen-Gruß). Die Bewegung von Körpern in Räumen wird als Gefahr angesehen, da jede Bewegung potenziell zur Verbreitung des Virus beitragen kann. Durch Lockdowns, Quarantänemaßnahmen sowie Grenzschließungen wird nicht bloß Bewegung verhindert, auch die Berührung zwischen Körpern wird reguliert. Daher fühlte sich der Lockdown für Menschen, die Singles waren oder das Unglück hatten, dass ihre Geliebten vor oder während der Pandemie gestorben waren, wie eine ewige Einsamkeit an (Preciado 2020b). Natürlich ist es möglich, die Pandemie zu überleben, aber ohne Berührungen, ohne Nähe

zu einer anderen Haut ist eine pandemische Situation eine Tortur. Preciado bemerkt, dass er, als er an COVID-19 erkrankte, allein in seiner Wohnung lag. Er hatte keine Angst vor dem Tod, fürchtete sich aber vor dem Sterben in Einsamkeit. Die Einsamkeit war das Bedrohliche: ein Abschied von dieser Welt, ohne die Blicke und Berührungen liebender Menschen.

Auf der anderen Seite bedeutete der Lockdown für viele, an der Unmöglichkeit des Alleinseins zu zerbrechen. Sie mussten sich den mitunter viel zu engen Wohnraum Tag und Nacht mit Menschen teilen, die teilweise eine Gefahr für sie darstellten. Insbesondere für Menschen, die ein prekäres Leben führen und die ökonomisch kaum oder überhaupt nicht unabhängig sind, wurde der Lockdown zu einer gewaltvollen, manchmal traumatischen Erfahrung. Die zusätzliche Schließung von Hotels und Einrichtungen, die Hilfe für Betroffene von Gewalt bieten sowie die Ausgangssperren beschränkten die Fluchtmöglichkeiten. Viele Menschen waren so der Gewalt durch ihnen nahestehende Personen hoffnungslos ausgeliefert.

Für viele LGBTQ+-Menschen, die alleine leben oder die Homo- bzw. Transfeindlichkeit in ihrer Familie erleben und mit diesen Menschen gemeinsam den Lockdown verbringen mussten, bedeutete die Unmöglichkeit der Bewegung und zugleich die Unmöglichkeit, Begegnungen mit Menschen zu haben, die ihnen für ihre Selbstermächtigung sowie den Aufbau und Erhalt eines positiven Selbstwertgefühls wichtig sind. Wir mussten erfahren, dass während des ersten Lockdowns einige LGBTQ+-Menschen – auch aus unseren eigenen Kreisen – die mit dem Lockdown einhergehende Einsamkeit nicht mehr ertragen konnten und sich das Leben nahmen. Immer wieder mussten wir auch hören, dass Menschen aufgrund von zu starkem Drogenkonsum während des Lockdowns starben. Die Mobilitätseinschränkungen sowie der Verlust körperlicher Kontakte barg ein suizidales Potenzial, über das eher selten geredet wurde.

Einige Regierungen haben die Pandemie politisch genutzt, um autoritäre Regimes zu legitimieren oder zu stabilisieren. *Human Rights Watch* berichtet, dass in der ärmlichen Provinz Formosa im Norden Argentiniens Menschen, die verdächtigt wurden, sich infiziert zu haben, gegen ihren Willen sowie unter Anwendung von Polizeigewalt in Quarantäne-Zentren gebracht wurden. Im April 2020 befanden sich um die 25.000 Menschen in solchen Zentren. Dort mussten sie sich mit unbekanntem Menschen einen engen Raum teilen. Es wird

davon berichtet, dass viele sich erst nach dem Ankommen in den Quarantäne-Zentren infizierten, in denen sie teilweise mehr als 14 Tage verbringen mussten (Abé 2021). Während die körperliche Bewegung in Argentinien durch das Einsperren in gefängnisähnliche Zentren verhindert wurde, setzte die Polizei in den Philippinen erzwungene körperliche Bewegung als autoritäre Strafe gegen Menschen ein, die Corona-Schutzmaßnahmen nicht befolgten. Dabei starb beispielsweise ein 28-jähriger Mann, nachdem die Polizei ihn gezwungen hatte, 300-Mal in die Hocke zu gehen – weil er die Ausgangssperre missachtet hatte (Sullivan 2021).

Bewegung in der Öffentlichkeit war für manche Menschen schon vor der Pandemie eine riskante Angelegenheit. Shilpa Phadke, Sameera Khan und Shilpa Ranade (2011) legen in ihrem Buch *Why Loiter? Women And Risk On Mumbai Streets* dar, in welchem Zusammenhang die Idee des »loiterings«, des strafbaren Herumlungerns, mit der Normativität bürgerlichen Lebens steht. Einer feministischen Kritik folgend zeigen sie auf, wie der sogenannte öffentliche Raum für Frauen* stets als risikoreich dargestellt wird. Wenn als weiblich markierte Personen diesen Raum betreten, wird nach dem Warum gefragt. Die Sozialwissenschaftler*innen plädieren hingegen für ein Recht auf ein zweckfreies »Herumlungern«. Ihrer Meinung nach sollte es im öffentlichen Raum erlaubt sein, einfach ohne Sinn und Zweck herumzulaufen. Auffällig ist, dass das »Herumlungern« an hegemoniale Männlichkeit gebunden ist. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie zu keiner Zeit als unproduktiv markiert werden kann. Migrant*innen, People of Color und andere als Minderheiten markierte Menschen müssen sich hingegen jederzeit rechtfertigen können, was genau ihr Ziel ist und warum sie es wagen, sich im öffentlichen Raum aufzuhalten. Ihnen wird im Gegenteil immer unterstellt, dass sie unproduktiv und destruktiv sind. Zu Zeiten des Lockdowns erfuhren dies zuweilen auch Menschen, die bislang glaubten, der öffentliche Raum gehöre ihnen. Sie interpretierten dies als unlautere Einschränkung ihrer persönlichen Freiheitsrechte.

Über die (Un-)Möglichkeit von körperlicher Bewegung zu sprechen heißt aber auch, sich damit auseinanderzusetzen, wie Körper mit Zeitlichkeit und Räumlichkeit verflochten sind. Körperliche Bewegungen haben einen großen Einfluss darauf, wie wir zeitliche Verläufe sowie räumlichen Veränderungen wahrnehmen. Wenn wir uns immer wieder in einem Lockdown oder in einer Quarantäne befinden, spüren wir nicht nur die Last der Bewegungslosigkeit, sondern erfahren auch ei-

ne seltsame Ausdehnung der Zeit. Die Tage werden länger und jeder Tag scheint dem nächsten gleich zu sein. Der wiederholende Rhythmus führt zuweilen dazu, dass wir beginnen, über die ewig gleichen Dinge zu sprechen. Die Monotonie führt zu Routinen: Spaziergang um 16 Uhr, kochen und essen um 12 Uhr. Die Räume, in denen wir uns bewegen können – egal, ob es ein Zimmer oder Stadtteil ist – erscheinen plötzlich enger und kleiner. Bei den Diskussionen über Lockdown-Maßnahmen spielen solche Fragen der Temporalität eine wichtige Rolle. Häufig wird der Wunsch formuliert, die Politik möge den Menschen doch eine Zukunftsperspektive bieten: Wann sehen wir endlich Licht am Ende des Tunnels? Wann wird das lange Warten ein Ende haben? Alles scheint eng und unendlich zugleich zu sein.

Die Bewegungslinien unserer Körper und die Intensität des Raumnahmens beeinflussen unsere Wahrnehmung. Vom Standpunkt unserer eigenen Bewegungslosigkeit aus sehen wir Dinge nur fragmentarisch und werden uns ihrer nur aus einem engen Winkel gewahr. Massumi konfrontiert uns mit der unangenehmen Tatsache, dass das Auge die Bewegung der eigenen Arme und Füße nur als Momentaufnahme wahrnehmen kann. Wenn der Kopf sich nicht bewegt, kann der Mensch seine eigene Bewegung nur zum Teil beobachten. Wenn der Kopf sich synchron zum restlichen Körper bewegt, kann das Auge Bewegungen gar nicht mehr wahrnehmen (Massumi 2002, S. 59). Massumis Gedanken sind aus unserer Sicht eine gute Metapher für den Tunnelblick bei Diskussionen über globale Krisen. Was nehmen wir wahr? Was entgeht uns? Erst multiple Perspektiven ermöglichen es uns, Situationen besser einzuschätzen. Verschiedene Erfahrungen mit Einschränkungen helfen uns zu verstehen, dass Mobilität ein Privileg ist, dass stets nur einer kleinen Gruppe von Menschen vergönnt war. Dass uns relativ kurzzeitige Einschränkungen verzweifeln lassen, vermittelt nur eine Ahnung der massiven Gewalt, die Menschen erleben, die nie auch nur über mehr Bewegungsfreiheit nachdenken konnten.

(Un-)Mögliche Umarmungen

»Wenn sich zwei Hände berühren, wie nah sind sie sich? Was ist das Maß für die Nähe? Welche disziplinären Wissensformationen, politischen Parteien, religiösen und kulturellen Traditionen, Infektionsbehörden, Einwanderungsbehörden und politische Entscheidungsträger haben nicht ein Interesse an dieser Frage, wenn nicht sogar an einer gemessenen Antwort darauf?« (Barad 2012, S. 206)

Riechen, Schmecken, Sehen, Hören und Fühlen: Diese fünf Sinne, die schon Aristoteles beschreibt, sind unser Tor zu ›Anderen‹. Wir nähern uns denen, die wir ›riechen können‹ und entfernen uns von jenen, die uns gewaltvoll berühren. Menschen, die an COVID-19 erkranken, verlieren nicht nur häufig für einige Zeit ihren Geruchs- und Geschmacksinn. Die Pandemie hat uns auch dazu gezwungen, menschliche Berührungen einzuschränken. Vielleicht ist dies einer der fatalsten Effekte von Epidemien: der Zwang zur Distanz, der Verlust von Nähe und Berührung. In seinem Text *Noli me tangere* geht der Philosoph Jean-Luc Nancy der Bedeutung von Berührung nach. Er meditiert über ein Motiv, das im Johannesevangelium auftaucht und als *Noli me tangere* auch in der christlichen Malerei häufig behandelt wurde. Es ist die Begegnung Maria Magdalenas mit dem vom Tode auferstandenen Jesus. Ihre Geste sagt: »Berühre mich nicht« bzw. »Halte mich nicht fest« und regte vielfältige ikonografische Interpretationen an. »Berühre mich nicht ist ein Satz, der berührt, der selbst wenn er aus dem Kontext losgelöst ist, nicht nicht berühren kann« (Nancy 2019, S. 20). Nancys Text wurde während der Pandemie häufig zitiert, da das Bild in pandemischen Zeiten eine starke Wirkung entfaltete. Diese *intimitätslose Nähe* erinnert an die vielen Momente, in denen wir eine Person berühren wollten und diese zurückschreckte und gleichsam sagte: »Berühre mich nicht!« Sie verweist aber auch auf eine Nähe, die ohne direkte Berührung auskommt. Ein Band des Begehrens kann auch entstehen, ohne dass Körper sich berühren.

Der Spielfilm *Perfect Sense* (2011) unter der Regie von David Mackenzie¹ erzählt die Geschichte zweier Menschen während einer Epidemie: Michel, ein Koch, und Susan, eine Epidemiologin, führen in Glasgow zwei sehr unterschiedliche Leben. Die beiden lernen sich zu Beginn einer Epidemie kennen, in der die Erkrankten mehrere Stadien durchlaufen: Zunächst werden sie sehr traurig und weinen, während sie sich an begangene Fehler erinnern sowie an Menschen, die sie einmal liebten. »Von Trauer überwältigt«, erzählt eine Stimme im Off, »beweinen die Menschen plötzlich all ihre Verluste: Liebespartner, die sie nicht hatten, zerbrochene Freundschaften. Sie denken an all die Menschen, denen sie Leid zugefügt hatten. Erst von Trauer überwältigt. Und dann verschwindet der Geruchssinn.« Die Krankheit verläuft in Schüben. Jede neue Phase beginnt mit einer Krise, in der die Erkrankten die Kontrolle über ihre Handlungen verlieren und sich verrückt verhalten, um dann später festzustellen, dass sie einen weiteren Sinn verloren haben. Die Erkrankten leiden unter unglaublichen Ängsten, werden panisch und verfallen der Völlerei. Es folgt der Verlust des Geschmackssinnes. Nach einiger Zeit der Ruhe werden die Menschen aggressiv, schlagen alles zusammen, schreien sich gegenseitig an, um daraufhin das Gehör zu verlieren. Ihre Welt ist auf einmal geräuschlos. In der letzten Phase erleben die Menschen ein unglaubliches Glücksgefühl. Sie sind dankbar, noch am Leben zu sein. In ihnen entsteht das starke Bedürfnis, sich Wärme zu geben, einander zu verstehen und zu lieben – und dann erblinden sie. In atemberaubendem Tempo reiht der Film aneinander, was uns als Menschen ausmacht: Angst, Unsicherheit, Wut und Liebe. Diese Affekte werden verkoppelt mit den menschlichen Sinnen, die den Kontakt zur Welt herstellen.

Die Frage, die die Spannung des Filmes aufrechterhält, lautet, ob die Liebe diesen Krisen und dem Verlust der Sinne standhält. Wie kann Zusammenhalt gewährleistet werden in einer sinnfreien Welt (im metaphorischen und wörtlichen Sinn)? Im Film folgen wir einem Wechsel von Ab- und Zuwendung, doch am Ende finden die sich suchenden Liebenden nicht mehr – dann erlischt das Licht. Der Film wurde häufig als Dystopie beschrieben, aber im Grunde lässt er sich auch als erneuter Versuch interpretieren, Liebe und Nähe zu verstehen. Beziehungen sind unendlich fragil. So wie unsere Sinne uns verlassen können, können dies auch die Menschen, die wir lieben: Sie können sich abwenden,

1 Das Drehbuch zum Film verfasste Kim Fupz Aakeson.

das Land verlassen, sterben und uns zurücklassen. Leben ist stets Begegnung und Verlust.

Die* queer*e Performance-Künstler*in Leman Sevda Daricioğlu beschäftigt sich während der ersten Welle der Pandemie mit der Frage unmöglicher Begegnungen und Umarmungen. Während ihrer* Performance *Dear Stranger* schrieb Daricioğlu drei Tage lang jeweils acht Stunden lang Briefe an Menschen, die sie*er nicht kannte und mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auch niemals kennenlernen wird.

Abbildung 5: Leman Sevda Daricioğlu (2020): »Dear Stranger« Live Performance, 22-24 Mai, captured by Ceren Saner from the vimeo live streaming.



Die Briefe sind sehr liebevoll geschrieben, bei einigen handelt es sich um Liebesbriefe an Unbekannte. Die gesamte Performance wurde über Soziale Medien wie *Instagram* und *Facebook* gestreamt, was die Atmosphäre des Lockdowns widerspiegelte, in der eine Kontaktaufnahme fast nur über digitale Medien möglich war. Im zweiten Teil der Performance war Daricioğlu offline. Sie* lief durch die Straßen Berlins und versuchte, hier und dort durch Haustüren zu gehen, um die Briefkästen zu erreichen. Anders als in Istanbul, wo sie* vor der Emigration lebte, sind die Briefkästen in Berliner Mehrfamilienhäusern meist im Hausflur angebracht und nicht vor dem Haus. Um an sie zu gelangen, wird ein Schlüssel benötigt oder jemand die* die Haustür öffnet. Manchmal hatte Daricioğlu Glück und die Haustür war offen – so konnte sie* die verfassten Briefe in die Briefkästen werfen.

In einer weiteren Performanz mit dem Titel *There's an ocean between us* stellt sich Daricioğlu erneut die Frage, wie sich die COVID-19-Pandemie

auf zwischenmenschliche Beziehungen auswirkt und was die Folgen der (Un-)Möglichkeit körperlicher Kontakte sind. Die siebenstündige Performanz fand am 28. Juli 2020 in der Neuköllner Galerie *Apartment Project* statt.

Abbildung 6: Leman Sevda Darıcioglu (2020): »There's an ocean between us«, 28.07.2020, Apartment Project, Berlin. Photo: Derin Cankaya.



Sieben Stunden lang stand Darıcioglu ohne Unterbrechung und fast bewegungslos im Schaufenster der Galerie, mit Blick hinaus auf die Straße, eine Hand am Fenster. Zuschauer*innen durften die Galerie nicht betreten – sie konnten der Performance nur von außen folgen. Manche versuchten, Darıcioglus Hand zu berühren, doch die Fensterscheibe machte jegliche Berührung unmöglich. Zugleich spiegelte sich im Schaufenster die Straße: Menschen, Tiere und Objekte, die sich dort bewegten, huschten Gespenstern gleich über das Fenster. Im Kontrast zu Darıcioglus regungslosem Körper wirken diese Widerspiegelungen vom Leben auf der Straße wie aus einer anderen Zeit, von einem anderen Ort. Ein derartiger Kontrast zwischen der Räumlichkeit, in der Darıcioglu sich befand, und dem Leben außerhalb der Galerie, dessen Spuren wir nur im Fenster kommend und gehend sehen konnten, führte zu einer interessanten Illusion: Das Leben auf der Straße schien längst vergangen zu sein. Seine Reflexionen wirkten wie Erinnerungen an prä/pandemische Zeiten. Dass Darıcioglu zu sehen, aber nicht berührbar war, sabotierte Konzepte von Nähe und Distanz auf produktive

Weise. Während der Pandemie konnten wir unsere Mitmenschen meist nur auf Bildschirmen sehen, berühren konnten wir sie nicht, umarmen schon gar nicht – ganz gleich wie groß die Sehnsucht danach war.

Die Begegnung und der Austausch mit geliebten Menschen, die wir kennen oder nicht kennen, wie Darıcioglu es in ihrer* Performance ausdrückt, war während der Pandemie der allgegenwärtige Wunsch vieler Menschen. Jedoch blieb er meist unerfüllt, was sicherlich seine Spuren hinterlassen wird. Der Berliner Autor Ahmed Awadalla (2021) bemerkte, dass die Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie nicht nur die Situationen von Singles außer Acht gelassen haben, sondern zudem meist auf einer heteronormativen Perspektive basierten. In seinem tragikomischen Essay *A Heteronormative Conspiracy* versprechen sich queere Freund*innen, sich nicht alleine zu lassen bzw. sich nicht alleine in Quarantäne zu begeben. Alle motivierten sich, indem sie sich gemeinsam daran erinnern, dass sie die Revolution in Ägypten sowie die Flucht nach Deutschland überlebt haben – deshalb würden sie mit Sicherheit auch die Pandemie überleben. Sie müssten nur zusammenhalten und niemanden alleine lassen. Awadalla beschreibt jedoch auch, dass er eigentlich durchaus alleine sein wollte. In Anlehnung an Virginia Woolf erzählt er davon, dass Einsamkeit für ihn wichtig sei, um überhaupt schreiben zu können. Nachdem er aus Ägypten nach Deutschland kam, musste er in Unterkünften für Geflüchtete leben, in denen Sicherheitskräfte jederzeit ohne Klopfen in jeden Raum eintreten konnten – wo er also keinerlei Privatsphäre hatte. Awadallas Essay zeigt, wie ein Lockdown komplexe Affekte auslösen kann: Einerseits möchte er nicht alleine sein und weiterhin seine physischen Kontakte pflegen, andererseits braucht er auch die physische Distanz – nicht nur für seine körperliche, sondern auch für seine mentale Gesundheit. Als Lösung scheint sich in manchen Momenten Sex ohne Küsse anzubieten:

»Einer meiner queeren Freunde erzählte mir, dass er bei seinem letzten Date mit einem Typen vereinbart hatte, sich nicht zu küssen, damit sie sich nicht mit dem Virus anstecken. Das klang für mich wie eine unwirksame Schutzmaßnahme, es sei denn, sie küssen wie in sehr alten ägyptischen Filmen, mit geschlossenem Mund. Ich kann mir nicht vorstellen, ohne Küssen Sex zu haben. Wir küssen uns und haben Sex, und dann küsse ich ihn zum Abschied. In einer Pandemie kann ein Kuss tödlich sein, aber es könnte auch der letzte Kuss sein; man muss ihn mit ganzem Herzen tun.« (Awadalla 2021, S. 71)

Unsere Fragilität und Abhängigkeit von Nähe und Berührung hielt Mads Nissens Bild *Die erste Umarmung* auf einzigartige und berührende Weise fest. Das Bild wurde 2021 mit dem *World Press Photo Award* ausgezeichnet.² Es zeigt die 85-jährige Brasilianerin Rosa Luzia Lunardi, die am 5. August 2020 nach fünfmonatiger Behandlung von der Pflegerin Adriana Silva da Costa Souza zum ersten Mal wieder in den Arm genommen wird. Die Umarmung wurde ermöglicht durch einen speziellen Plastikumhang, das Tragen eines Mund-Nasenschutzes und das gleichzeitige Abwenden beider Gesichter. Auf geradezu poetische Weise fängt das Bild die Zerbrechlichkeit des Lebens ein. Die Pflegerin gleicht einem Engel und erinnert an Nancys Beschreibungen des *Noli me tangere*. Bei aller Traurigkeit, die das Bild affiziert, strahlt es auch Hoffnung aus: Hoffnung darauf, dass wir bald wieder Menschen ohne Angst werden umarmen können.

›Saubere‹ Sexualität

Der »Abschied vom Handschlag« wurde bereits zu Beginn der Pandemie zum Gegenstand von Debatten. Eigentlich handelt es sich beim Handschlag um ein »archaisches Relikt der Vor-Pandemie-Zeit« (Scheidt 2020, S. 43), da Hände ständig den »Schmutz der Welt« berühren (ebd., S. 44). In pandemischen Zeiten mutieren Hände zu unserem Feind. Den Verlust des Handschlags als Begrüßungsritual bemerkten auch jene, die es seltener pflegten. Die Suche nach alternativen Gesten der Begrüßung führt uns in Länder, die über mehr Erfahrungen mit Epidemien verfügen. In Indien etwa ist das Falten der Hände eine gängige Begrüßung, begleitet von einem kurzen Nicken. In Südkorea und Japan wird die Freude des Wiedersehens mit einer respektvollen Verneigung des Oberkörpers gezeigt. In afrikanischen Ländern, die in den letzten Jahren von Ebola heimgesucht wurden, wurde der sogenannte »Ebola-Gruß«, ein kurzes Berühren der Ellenbogen, erfunden, der zwar eine körperliche Berührung ermöglicht, aber bei dem dennoch Abstand gewahrt wird. Dies erscheint wenig ambivalent und verweist eher auf die Kreativität der Menschen, Wege zu finden, sich auch in Pandemiezeiten zu

2 Das Foto von Mads Nissen findet sich auf der Website von World Press, <https://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2021/41591/1/Mads-Nissen-POY> (17.07.2021).

begrüßen und zu begegnen. Geht es jedoch nicht nur um einfache Begegnungen, sondern um sexuelles Begehren und dessen Erfüllung, ist die Sache komplizierter.

Die galizische Videoaktivistin María Ruido beschäftigt sich in ihren Arbeiten immer wieder mit postfordistischen Gesellschaftsverhältnisse und den Herausforderungen die Erinnerungspolitik an uns stellen. Von 2006 bis 2008 kreierte sie ein zweiteiliges Videoprojekt mit dem Titel *Plan Rosebud 1 & 2* (Ruido 2006-2008). Zentrales Thema waren Erinnerungspolitiken im Zusammenhang mit dem spanischen Faschismus. In *Rosebud 2* suchte Ruido nach Verbindungen zwischen dem Thatcherismus und dem hingenommenen Tod Hunderttausender an Aids erkrankter Menschen in den 1980er und 1990er Jahren. Sie spürt den Zusammenhängen zwischen politischer Erinnerung, Vergessen, Repression, Befreiung und Kontrolle nach:

»Staaten (und in diesem Fall der spanische Staat) benutzen diese Pandemie [die Aidspandemie, d. A.] Mitte der 1980er Jahre als Metapher für die soziale Unordnung, als repressives Instrument mit stark konservativem Beigeschmack. Wieder tauchen Kontrollpolitiken auf, wenn auch auf andere Weise: Prävention verwandelte sich in Protektionismus, und politische und sexuelle Autonomie in eine postmoderne Sozialdemokratie, die von einer neuen PSOE [Sozialistische Arbeiter*innenpartei Spaniens, d. A.] regiert wurde, die ein neues Spanien im Zeichen des Vergessens und des Konsenses entwarf.«
(Ruido 2006-2008, S. 9)

Ruido macht damit auf einen Punkt aufmerksam, der für das Verständnis der sozialen und politischen Konsequenzen von Pandemien von enormer Wichtigkeit ist: die Zunahme der Kontrolle von Intimität. Wer darf wen treffen, besuchen, berühren? Wer gilt als fremd? Wer als Teil der Familie? Das post-franquistische Spanien nutzte die Aidspandemie, um normative Vorstellungen von Sittlichkeit, die nach dem Ende der faschistischen Diktatur an Dominanz zu verlieren schienen, erneut zu stabilisieren. Wir beobachten auch heute, wie Pandemien einer konservativen Agenda in die Hände spielen können, der Nähe, Intimität und Transgression bedrohlich erscheinen. Kaum zufällig wurden während der COVID-19-Pandemie auch dort konservative Vorstellungen von Familie dominant, wo zuvor ein Umdenken stattgefunden hatte.

Die Maßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie brachten auch eine Regulierung und Kontrolle von Intimität mit sich. So war beispielsweise lange Zeit unklar, wer genau zu einem Haushalt zählt. Zählen getrenntlebende Paare als ein Haushalt oder als mehrere? Was ist mit Singles, die keine feste Beziehung aber ein aktives Sexuellen haben? Sind sie nun gezwungen, immer nur mit denselben Menschen Sex zu haben? Neben der Regulierung der Intimität zwang uns die COVID-19-Pandemie auch, über die Bedeutung von Körperlichkeit und Bewegung nachzudenken: Wie entfernt sollten die Körper voneinander sein, damit sowohl die eigene Gesundheit als auch die Gesundheit anderer geschützt bleibt? Wie weit können wir uns von unserer eigenen Wohnung entfernen? In manchen Ländern und Städten durften Menschen lange Zeit nicht einmal ihr eigenes Wohnviertel verlassen. Die Entscheidungsbefugten machten es sich nicht leicht, dennoch erstaunt es nicht, dass viele Menschen die Maßnahmen in erster Linie *nur* als Beschneidung ihres Grundrechts auf körperliche Bewegungsfreiheit deuteten. Wir haben das bereits in vorherigen Kapiteln diskutiert. Die Pandemie hat den menschlichen Körper ins Zentrum öffentlicher, gesundheitlicher, ökonomischer und politischer Diskussionen gerückt. Diese Diskussionen gilt es weiterzuführen.

Da die Frage der Intimität innerhalb queerer Zusammenhänge eine besondere Rolle spielt, kann uns eine queer/pandemische Analyse hier helfen, die Ambivalenz, die sich innerhalb der Beziehung zwischen einem Bedürfnis nach körperlicher Nähe und dem notwendigen Infektionsschutz auftut besser zu verstehen. Anders als es die hegemoniale Norm verlangt, bricht queere Sexualität mit der Vorstellung, diese müsse sich in den eigenen vier Wänden abspielen. In post/pandemischen Zeiten folgt die mediale Repräsentation von Sexualität erneut dem Muster einer braven heteronormativen monogamen Beziehung. Queeres Begehren, Sexualität außerhalb der Monogamienorm und außerhalb als privat codierter Räume wird in post/pandemischen Zeiten erneut ›pervertiert‹ und wird diskursiv illegalisiert. Von den jahrelangen queeren Kämpfen um die Überwindung enger normativer Vorstellungen von Sexualität und der damit einhergehenden schrittweisen Liberalisierung und Erweiterung von Sexualitätsräumen und -praxen haben alle profitiert, die sich nicht von den heteronormativen Grenzen einengen lassen wollten. Durch queere und feministische Interventionen gelang es unter anderem, die Trennung zwischen Privatem und Öffentlichem infrage zu stellen. Wir denken dabei nicht nur

an den in den Fantasien der Mehrheitsgesellschaft herumgeisternden schwulen Sex in öffentliche Parks und Toiletten, sondern auch an die Akzeptanz von Sex in Hamams, Saunen, Clubs; an die Verbreitung und Respektierung polyamöser Partner*innenschaften etc. Pandemien sowie politische Homo- und Transfeindlichkeit haben an diesen öffentlichen Sexualitätsräumen (etwa öffentliche Parkanlagen) gewalttätige Spuren hinterlassen. So machte beispielsweise die Aidspandemie viele Cruising-Orte unmöglich. In mehreren US-Bundesstaaten wurden Gesetze verabschiedet, die jegliche Sexualität in der Öffentlichkeit kriminalisieren. Die Zerstörung queerer Orte geht dabei nicht zufällig mit einer brachialen Gentrifizierung einher. Samuel Delany (1999) entfaltet etwa, wie die Illegalisierung von Sexarbeit, die Schließung von Erotikläden und queeren Orten die Gentrifizierung des *Times Square* in New York City ermöglichte, der heutzutage ein ›sauberer‹ und steriler Platz ist, den allenfalls Tourist*innen noch attraktiv finden. Auf ähnliche Weise zeigen die Pläne für die Neugestaltung des Istanbuler *Taksim-Platzes*, dass zunächst der *Gezi-Park* umstrukturiert werden sollte. Dazu wurden in einem ersten Akt die Büsche, die den Park umgaben, entfernt. Es war allseits bekannt, dass dort in den Abendstunden Männer und trans Menschen Sex miteinander hatten. Nach Entfernung der Büsche wurde der gesamte Park ausgeleuchtet. Der Plan von Präsident Erdoğan sah vor, den Park »sicherer für Familien« zu machen – so zumindest die offizielle Begründung. Nach der Vertreibung nicht-normativer Sexualitäten aus dem Park sollte am selben Ort die Rekonstruktion einer osmanischen Kaserne errichtet werden, die als Einkaufszentrum genutzt werden sollte. Immer wieder endet die ›Säuberung‹ von Städten in der Erweiterung steriler Konsumwelten. Die staatlichen Regulierungen öffentlicher Orte haben eine lange Geschichte, die von strafrechtlichen Verfolgungen und Gentrifizierungsprozessen begleitet wird. Die Erinnerung an die Aidspandemie lässt uns befürchten, dass wir in post/pandemischen Zeiten erneut mit einer Zerstörung öffentlicher Orte zu rechnen haben. Die Ökonomie wird hingegen kaum Schaden nehmen: Bereits jetzt ist bekannt, dass die Immobilienpreise in Städten wie Berlin oder Madrid in die Höhe schießen (werden). Pandemien sind für bestimmte Sektoren äußerst profitabel.

Es verwundert nicht, dass es im Pandemie-Sommer 2020 auch in Berlin erneut zu öffentlichen Diskussionen über Cruising-Orte kam. Die Debatten nahmen ihren Anfang bei der Skandalisierung von Par-

tys in der Neuköllner *Hasenheide*. Einige Berliner DJs aus der queeren Szene hatten die Idee gehabt, im Park aufzulegen, um Menschen die Möglichkeit zu geben, über Bluetooth-Kopfhörer synchronisiert, im Freien mit genügendem Abstand voneinander gemeinsam zu tanzen. Die Partys wurden schon nach kurzer Zeit sehr groß – die Idee hatte sich über Mund-zu-Mund-Propaganda und Soziale Medien schnell verbreitet. An manchen warmen Wochenenden waren es Tausende von Menschen, die im Park zum gemeinsamen Tanzen zusammenkamen. Doch neben einer zu großen Menschenansammlung wurde ein weiteres Problem ausgemacht: Die Partys fanden direkt neben einem bekannten Cruising-Ort statt. Die Büsche im Park waren wie ein Symbol für queeren Sex. Durch die pandemiebedingte Schließung queerer Kneipen und Clubs gewann dieser Cruising-Ort wieder an Popularität bei Menschen, die auf der Suche nach Sex außerhalb einer Partner*innen-schaft waren. Die Popularität dieser Partys gefährdete wiederum die Existenz dieser Orte, die bisher behördlicherseits geduldet worden waren. Nun aber berichteten Medien von den »Corona-Partys«, was den Behörden die Möglichkeit eröffnete, sowohl die Partys selber als auch das Cruising zu unterbinden. In einem Interview berichtete ein*e Partyteilnehmende, dass die Menschen in der Hasenheide nicht zusammenkamen, weil sie die Maßnahmen zur Einschränkung der Pandemie nicht mehr respektieren wollten, sondern weil es für viele keine andere Möglichkeit sozialer Kontakte mehr gab und sie dies als sehr belastend empfänden. Für das soziale Leben von LGBTIQ+-Menschen waren diese Maßnahmen eine besondere Belastungsprobe. »[O]hne soziale Kontakte, ohne Berührungen werden Menschen auf Dauer krank« (Manes 2020). Was für alle Menschen gilt, ist besonders für diejenigen ein Problem, die die Öffentlichkeit nutzen, um zu kommunizieren: für diejenigen, die nicht in einer Kleinfamilie leben und auch nicht auf eine Wohngemeinschaft zurückgreifen können. Die Notwendigkeit öffentlich zugänglicher Räume wird meist unterschätzt, weil die Mehrheitsgesellschaft diese stets mit Gefahr und Schmutz assoziiert. Entscheidend für eine post/pandemische Analyse sind hier die Folgen der Diskussionen, die eben *nicht nur* darauf zielen, die Pandemie-Maßnahmen durchzusetzen, sondern auch die Normativität einer vermeintlich »sauberen« Sexualität. Das dennoch gefeiert wurde und das Cruising nicht aufhörte deutet die unglaubliche Stärke des menschlichen Bedürfnis' nach Begegnungen, sozialen Kontakten, Berührungen und Umarmungen. Gerade die Umarmung stellt eine sehr wichtige Art der körperli-

chen Kontaktaufnahme dar. Umarmungen können uns beruhigen und stützen. In Zeiten von Stress, Depressionen, Angst oder Trauer suchen viele nicht nur das Gespräch, sondern sehnen sich ebenso nach körperlichen Gesten der Sorge. Was also tun in einer Zeit, die uns belastet und drum in besonderem Maße nach Nähe rufen lässt – in einer Zeit, in der gerade die Nähe uns verletzlich macht? Das Zwischenmenschliche ist aus vielerlei Gründen fragil. Im nächsten Kapitel wenden wir uns der virtuellen Zwischenmenschlichkeit zu. In post/pandemischen Zeiten der Digitalität, können wir nicht nicht über Manipulation im Netz sprechen und darüber nachdenken, wie der Einfluss von Influencer*innen eingeschränkt werden kann.

VII. Influenza und influencer

Die gemeine Grippe ist eine Erkrankung, die von Influenzaviren ausgelöst wird. Diese sind alte Bekannte – sie leben in unterschiedlichen Mutationen seit Tausenden von Jahren unter uns. Eine davon hat die sogenannte Spanische Grippe zu verantworten, die zwischen 1918 und 1920 zwischen 50 und 100 Millionen Menschen auf der ganzen Welt das Leben kostete. Eine gelungene Darstellung zur Spanischen Grippe ist Laura Spinneys *Pale Rider. The Spanish Flu of 1918 and how it changed the world*. Das Buch liest sich wie ein Kriminalroman. Spinney (2018) stellt zu Beginn ihrer Ausführungen die Frage, wie eine Pandemie, die wahrscheinlich mehr Menschen das Leben gekostet hat als beide Weltkriege zusammen, aus dem kollektiven Gedächtnis verschwinden konnte. Es scheint, als wolle man sich nicht mehr daran erinnern, als wäre das Trauma, das dieses massenhafte Sterben ausgelöst hat, noch nicht überwunden, die Angst vor dem unsichtbaren Virus noch immer akut. Spinney gelingt es, interessante Zusammenhänge aufzuzeigen, die bei der Betrachtung von Pandemien nur selten Berücksichtigung finden. So bemerkt sie, dass große Kriege stets mit Epidemien einhergingen, ja, dass viele Kriege tatsächlich nur gewonnen wurden, weil Viren und Bakterien ungeplant mithalfen, die Zahl der Kämpfenden auf gegnerischer Seite zu dezimieren. Hernán Cortés' Eroberungszug gegen das aztekische Imperium in Mexiko etwa wirkt wesentlich weniger heroisch, wenn bedacht wird, dass ein Großteil der Aztek*innen den Pocken zum Opfer fiel, welche die spanischen Kolonialtruppen mitgebracht hatten. Auch Influenzaviren verbreiteten sich mit der Kolonisierung. Aus diesem Grund bezeichnen einige Historiker*innen sogenannte *crowd diseases* als imperialistische Krankheiten (Spinney 2018, S. 21). *Crowd disease* bezeichnet Krankheiten, die sich insbesondere in großen Menschenansammlungen schnell verbreiten. Spinney führt uns nicht nur in die lokale Geschichte der Pandemien ein, wie es etwa Ho-

nigsbaum Pandemie Buch tut. Vielmehr werden Pandemien als globale, transnationale Phänomene vorgestellt. Die Historikerin stellt deswegen die Spanische Grippe als das dar, was sie tatsächlich war: eine Pandemie globalen Ausmaßes (ebd., S. 139).

Der Begriff *Influenza* taucht das erste Mal im 14. Jahrhundert in Italien auf, als man noch davon ausging, dass spezifische Krankheiten durch die *influenza* (den Einfluss) der Sterne ausgelöst würden (ebd., S. 22). Noch heute sagen wir bei Ereignissen, die nicht so verlaufen, wie wir es uns erhofft hatten, diese hätten »unter einem schlechten Stern« gestanden. Ebenso wie es beim SARS-CoV-2-Virus der Fall war, kann auch eine Influenza zunächst unbemerkt ausbrechen, um sich dann exponentiell und schlecht kontrollierbar zu verbreiten. Eine Geburtstagsfeier, ein Seminar, eine Bahnfahrt, eine Umarmung, ein Kuss können eine Brücke für das Virus bilden, um von einem Körper auf den anderen überzuspringen und dort eine Kaskade von Reaktionen auszulösen. Influenzaviren und SARS-CoV-2-Coronaviren ähneln sich auch in ihrem Aussehen: Es sind kugelförmige Gebilde mit Zacken, die bei Coronaviren als *corona* (Krone) bezeichnet werden. Beide Virentypen sehen aus wie wunderschöne Zwillinge. Diese Schönheit irritiert, denn wir wissen, dass die Viren töten können. Auch der *Modus Operandi* der Viren deutet auf ihre Verwandtschaft hin. Zu Beginn einer gewöhnlichen Grippewelle ist das Einatmen der Luft in vollen Transportmitteln, Klassenräumen, Büros oder sonstigen geschlossenen Räumen besonders gefährlich. Die Luft reichert sich mit Aerosolen an, die dann unbemerkt in andere Körper gelangen. Influenzaviren sind Parasiten. Sie benötigen einen Körper (tierisch oder menschlich) als Wirt, um überleben zu können. Fatalerweise mutieren Viren. Die dabei immer neu entstehenden Formen können sich so an den Körper adaptieren, dass sie für diesen weniger oder gar nicht mehr gefährlich sind oder aber so, dass sie im Gegenteil noch aggressivere Reaktionen hervorrufen. Manchmal reagiert der Körper sogar, indem er sein eigenes Immunsystem angreift – er kollaboriert also gleichsam mit dem sich einnistenden Virus –, sodass seine Selbstzerstörung droht.

Während der Spanischen Grippe gab es noch kein Wissen über Viren. Robert Koch und Louis Pasteur hatten Jahre zuvor Bakterien entdeckt und für die viele Krankheiten verantwortlich gemacht. Sie hatten sich auch um die Etablierung der Keimlehre und die Entwicklung von Impfstoffen verdient gemacht. In vielen Teilen der Welt versuchten Mediziner*innen auch die Spanische Grippe einzudämmen, indem

sie vor großen Menschenansammlungen warnten und die Einhaltung von Hygieneregeln anmahnten. Einige forderten sogar in der Öffentlichkeit eine Maske zu tragen. Honigsbaum bezeichnet die Spanische Grippe in seinem Buch als *Blue Death*, weil die Erkrankten zumeist erstickten. Er erwähnt eine Episode von 1918 aus dem US-Bundesstaat Illinois, bei der Polizeibeamte und Mitarbeitende der örtlichen Straßenbahn selbst gemachte Masken trugen, um sich vor der Pandemie zu schützen. Das führte dazu, dass viele Menschen ihrem Beispiel folgten: »Der Trend setzte sich schnell durch und veranlasste einen prominenten Arzt aus Illinois zu der Warnung, dass selbstgemachte Masken unzureichend seien.« (Honigsbaum 2020, S. 25)

100 Jahre und zahlreiche Grippepandemien (Russische Grippe, Hong-Kong Grippe, Schweinegrippe etc.) später, in einer Zeit, in der nicht nur Viren bekannt sind, sondern sogar deren DNA aufgeschlüsselt werden kann und Aerosole sichtbar gemacht werden können, erhielten wir von Epidemiolog*innen, Virolog*innen und Politiker*innen über Monate hinweg konfligierende Ratschläge: Erst hieß es, ein Mund-Nasenschutz würde nicht vor dem SARS-CoV-2-Virus schützen. Dann hieß es, er würde doch schützen, aber selbst gemachte Stoffmasken würden genügen. Dann hieß es, nur medizinische Masken würden schützen und schließlich wurden von Seiten der Gesundheitsämter dazu aufgefordert, in allen öffentlichen Räumen nur noch spezielle FFP2-Masken zu tragen. Die Empfehlungen und Maßnahmen veränderten sich nicht nur von einem Tag zum anderen, sondern wurden auch von Kommune zu Kommune unterschiedlich vermittelt, ausgelegt und durchgesetzt. Die einzig mögliche Lehre daraus scheint zu sein, dass das Wissen über die Übertragungswege einer Krankheit nicht gleichbedeutend ist mit dem Wissen über Strategien, dieser zu begegnen. Vielleicht auch, dass es schwierig sein kann, die richtigen Lehren aus der Geschichte zu ziehen.

Wer sich mit dem SARS-CoV-2-Virus ansteckt und Glück hat, zeigt entweder keine Symptome (asymptomatisch) oder nur die einer gewöhnlichen Grippe, die sich nach wenigen Tagen wieder legen. Ob schon etliche wissenschaftliche Studien das Gegenteil beweisen, glauben immer noch viele Menschen, COVID-19 sei nicht gefährlicher als eine gewöhnliche Grippe. Dabei vergessen sie zumeist, dass die unterschiedlichen Grippeepidemien allein im letzten Jahrhundert Millionen Menschen das Leben gekostet haben. Nur selten wird jedoch darüber gesprochen, dass viele Menschen leiden, weil notwendige Behandlungen

gen und Operationen nicht durchgeführt werden, etwa weil Intensivstationen ausgelastet sind oder Kliniken (manchmal sogar das gesamte Gesundheitssystem eines Landes) kollabiert sind. Unter denjenigen, die bewusst die Gefahren von COVID-19 ignorieren und behaupten, die Krankheit sei nicht schlimmer als eine Grippe, sind auch Menschen, die diesen Glauben nicht nur im Privaten äußern, sondern auch als vermeintliche Wahrheit über Soziale Medien verbreiten. Einige von ihnen sind oder werden dabei Influencer*innen. Sie wissen den Einfluss des Virus zu nutzen, um selbst Einfluss zu nehmen: Sie beeinflussen Tausende, ja mitunter Millionen Follower*innen, die Pandemie nicht ernst zu nehmen und die dagegen erhobenen Maßnahmen lächerlich zu machen.

Es ist bemerkenswert, dass die beiden Begriffe *influenza* und *influencer* einen gemeinsamen etymologischen Ursprung haben. Beide Wörter stammen aus dem lateinischen *influentia*. Und ja, sowohl die Influenza als auch Influencer*innen können das Leben von Millionen Menschen beeinflussen. Was Influencer*innen hochladen, senden oder veröffentlichen, kennt keine geografischen Grenzen. Ihre Inhalte durchqueren innerhalb von Sekunden unvorstellbare räumliche Distanzen. Damit sind sie bei Weitem ansteckender, bzw. verbreiten sich viel schneller als die gewöhnliche Influenza und auch als SARS-CoV-2. Die meisten Influencer*innen fürchten nicht, dass ihre Verharmlosung von COVID-19 die Gesundheit von Menschen ähnlich beeinträchtigen könnte wie die Viren. Ihre Banalisierungen erscheinen ihnen als heldenhaft, denn sie wähen sich auf der Seite der Wahrheit.

Während wir versuchen, die Pandemie und die mit ihr einhergehende Verbreitung von Verschwörungstheorien, Fake News und Verharmlosungen der Krankheit zu illustrieren, verspüren wir immer wieder die Tendenz, Viren und deren Bewegungen als Metapher zu nutzen, so sprechen wir etwa von einer *infodemic* (Informationspandemie) oder davon, dass Verschwörungserzählungen im Netz *ansteckend* und niemand gegen sie *immun* sei. Auch Rassismus wird häufig als eine *Pandemie* bezeichnet. Simona Stano (2020) bemerkt, dass die Metapher der Ansteckung von Hassrede, Fake News und Verschwörungstheorien leider schnell den Eindruck erwecke, als verbreiteten und vermehrten sich Diskurse unabhängig von direkter menschlicher Einwirkung. Dieser Annahme zufolge führten hochansteckende Diskurse, ähnlich einem Virus, eine Art Code mit sich, der beim Kontakt mit anderen deren kulturelle DNA verändere. Zurecht weist Stano darauf hin, dass dies

vollständig passive Nutzer*innen impliziert, die quasi dazu gezwungen sind, ansteckenden Inhalten Glauben zu schenken (Stano 2020, S. 485). Derartige Analogien basieren auf veralteten Kommunikationsmodellen wie der *Hypodermic Needle Theory*¹, die zu verstehen versucht, wie Propaganda während des Nationalsozialismus funktionierte. Menschen sind jedoch keine passiven Objekte, auch nicht in der Onlinekommunikation. Empfänger*innen von Meldungen, E-Mails oder Memes kommentieren diese, bringen unterschiedliche Inhalte zusammen und produzieren alternative Narrative. Dabei verändern sie die Inhalte, widerstehen ihnen oder kollaborieren mit ihnen. Die spielerische Interaktion verschiedener Menschen im Netz kann zu einer »Informationskaskade« (Sunstein 2001) führen, in der sich Inhalte schnell verbreiten, verändern, außer Kontrolle geraten oder sich in Richtungen bewegen, die nicht vorhergesagt werden können. Wichtig zu betonen ist, dass die Verbreitung von Fake News und Hassrede im Netz zuweilen wie eine Epidemie erscheinen kann. Allerdings nehmen Menschen aktiv teil an der Produktion, Reproduktion und Verbreitung von Texten, Bildern, Memes und Videos – auch wenn diese gegebenenfalls die öffentliche Gesundheit oder das gesellschaftliche Zusammenleben gefährden. Insbesondere Nutzer*innen Sozialer Medien sind niemals nur Konsument*innen. Influencer*innen spielen bei den erwähnten »Informationskaskaden« hingegen die Rolle der Meinungsführer*innen.

Die Macht der Gerüchte

Der Jurist Daniel J. Solove bemerkte bereits 2007 in seinem Buch *The Future of Reputation*, dass wir aufgrund der zunehmenden Dominanz des Internets »in einem ständigen Zwielficht zwischen Fakt und Fiktion« leben (Solove 2007, S. 35). Das Internet versorge uns nicht nur mit wichtigen Informationen, sondern auch mit Gerede und Gerüchten:

»Wir sind häufig Informationen ausgesetzt, denen wir nicht vollständig vertrauen können. In einer Welt, in der es schwierig ist, das Wahre

1 Die *Hypodermic Needle Theory* ist eine strategische Kommunikationstheorie, die vorwiegend zwischen 1920 und 1940 vertreten wurde und besagt, dass Medien einen direkten und starken Einfluss auf ihr Publikum haben, entsprechend der Injektion mit einer Nadel.

vom Falschen zu unterscheiden, können sich Gerüchte und Verleumdungen leicht verbreiten und das Internet kann als mächtiges Werkzeug benutzt werden, um bösartige Angriffe auf Menschen und Ideen zu starten.« (Ebd.)

Influencer*innen streuen nicht nur wertvolle Informationen, oft disseminieren sie auch gefährliche Gerüchte und bösartige Verleumdungen. In der Politik haben Gerüchte schon immer eine wichtige Rolle gespielt. So beschäftigt sich etwa der türkische Schriftsteller Orhan Pamuk (2021) in seinem jüngsten Roman *Veba Geceleri* mit der Frage, wie Pandemien die Verbreitung von Hass, Wut, Angst und Gerüchten begünstigen. Pamuks Roman spielt auf Minger, einer fiktiven Insel im östlichen Mittelmeer, unweit von Kreta. Die Insel soll während des Osmanischen Reichs von muslimischen und griechischen Völkern in gleicher Verteilung bewohnt gewesen sein. Es gibt keine Minderheiten und damit auch keine Mehrheitsgesellschaft. Ein Ausbruch der Pest führt zu ähnlichen Reaktionen wie bei der COVID-19-Pandemie. Zunächst werden die Gefahren der Krankheit verharmlost, dann werden bestimmte Gruppen für den Ausbruch verantwortlich gemacht und schließlich florieren Nationalismus und Isolationismus. Hass und Ängste beginnen, das friedliche, aber eben auch fragile Zusammenleben zu zerstören. Aus früheren Pandemien zu lernen ist nur sehr schwer möglich, allerdings verweisen die pandemischen Geschichten auf die Normen, nach denen Gesellschaften funktionieren. Sie deuten auch auf das immanente Gewaltpotenzial hin, das nur darauf wartet, an die Oberfläche zu gelangen. Sie machen aber ebenso die Strategien erkennbar, die Gesellschaften entwickeln, um die Pandemie zu überleben – sowohl individuell als auch kollektiv. Pandemien sind Fragilitäts-Katalysatoren und funktionieren zudem wie ein Vergrößerungsglas: Sie lassen uns das erkennen, was nicht evident ist. Andererseits wirken sie aber auch wie ein Brennglas und können rasch einen schwerlöschen Brand auslösen.

Post/pandemische Zeiten bringen, wie wir gesehen haben, neue, unerwartete Subjektpositionen hervor. So sind es nicht nur Vertreter*innen rechter Gruppen, die Verschwörungsnarrative verbreiten, sondern zuweilen auch sich bisher als unpolitisch verstehende Migrant*innen und/ oder Menschen, die nach Deutschland geflüchtet sind. Sie disseminieren zuweilen dieselben Narrative wie sogenannte *Reichsbürger* oder esoterische Heilpraktiker*innen. Die Schnittmenge dieser Gruppen auszumachen ist nicht immer einfach, aber es ist

interessant, wie gut diese Subjektpositionen sich zur Verbreitung der absurdesten Verschwörungstheorien eignen. Ein prominentes Beispiel hierfür ist Attila Hildmann, der als Autor veganer Kochbücher und mit Kochshows auf *YouTube* zu einem wichtigen Influencer wurde. Er verbrachte eine von Gewalt geprägte Jugend in einer deutschen Adoptivfamilie. Später baute sich der biologische Sohn türkischer Eltern als Autodidakt eine Existenz als veganer Koch und Bodybuilder auf – bis er begann, antisemitische Verschwörungstheorien in Sozialen Medien sowie auf Demonstrationen zu verbreiten. Inzwischen ermittelt die Berliner Staatsanwaltschaft gegen Hildmann, unter anderem wegen Volksverhetzung. Seine Kanäle in den Sozialen Medien wurden gesperrt, Hildmann selbst befindet sich auf der Flucht. Dennoch hat er weiterhin eine große Fangemeinde und bedient sich weiterhin bei den Narrativen sogenannter *Reichsbürger* (siehe Kühn 2020). Das mutet an wie eine griechische Tragödie, in welcher der Held stürzt und stirbt, weil er sich selbst überschätzt. Dogmatische Ansichten sind in vielfacher Weise problematisch. Ihre vermeintliche Stärke erweist sich schnell als Fallstrick.

Im Sommer 2020 organisierte Hildmann regelmäßig Demonstrationen vor dem Bundestag. In seinen Medienbeiträgen war er häufig mit einer schwarz-weiß-roten Flagge des Deutschen Reiches, mitunter auch mit Waffe zu sehen – stets bereit, für seine Ansichten zu kämpfen. Dass es Hildmann lediglich um eine Kritik an den staatlich verordneten Maßnahmen zur Eindämmung der COVID-19-Pandemie ging, glaubt kaum eine*r mehr. Hildmann sieht diese Maßnahmen als Beweis dafür an, dass wir in einer Diktatur leben. Er erklärt sich bereit, sein Leben für das Land und die Freiheit seiner Bürger*innen zu opfern. Dabei offenbarten seine *Telegram*-Feeds eine unverhohlene Sehnsucht nach vergangenen Diktaturen. Eine Sehnsucht, der er auch mittels antisemitischer Bilder Nachdruck verlieh. So wählte Hildmann ›die Juden‹ hinter dem verhängten Lockdown. Seine Wut richtete sich aber auch gegen die Pharmaindustrie sowie große Technologieunternehmen. Auch hierbei mobilisierte er antisemitische Bilder. So behauptet er etwa, die Impfstoffe sollten deutsche Familien sterilisieren. Im selben Atemzug leugnete er nicht nur die Pandemie, sondern auch gleich den Holocaust. Hildmanns Verschwörungsideologie ist alles andere als neu oder gar originell. Anders als bei früheren Pandemien allerdings zirkulieren solche Deutungen aufgrund digitaler Technologien stärker und schneller. Dabei spielen Soziale Medien eine zentrale Rolle. Laut dem Amerika-

nisten Michael Butter (2020), der sich seit vielen Jahren mit *conspiracy theories* beschäftigt, erleben Verschwörungstheorien durch das Internet und das Erstarren populistischer Bewegungen derzeit eine »Renaissance« (ebd., S. 17). Während in Zeiten vor der Etablierung des Internets etwa Leserbriefe mit verschwörungstheoretischen Inhalten in Zeitungen und Zeitschriften von Redakteur*innen aussortiert und nicht abgedruckt wurden, können nun alle Menschen zu irgendwelchen Inhalten im Netz ihre Kommentare hinterlassen und dabei selbst absurde Ideen mit der Öffentlichkeit teilen. Kostete es früher viel Zeit und Geld, Filme zu drehen oder Bücher zu schreiben, um eigene verschwörungstheoretische Ideen mit anderen Menschen teilen zu können, bieten heutzutage Blogs, *Facebook*, *YouTube* oder Messenger-Plattformen wie *Telegram* etwa vielen Coronaleugner*innen eine schnelle und kostenfreie Möglichkeit hierzu (ebd., S. 186). Butter ist der Meinung, dass das Internet zu einer Fragmentierung der Öffentlichkeit geführt habe. Niemand hört den anderen zu, alle glauben nur an das, was innerhalb der eigenen online Öffentlichkeit verbreitet wird. Insbesondere Menschen, die Verschwörungserzählungen folgen und sich von einer angeblich entstehenden »neuen Weltordnung« bedroht fühlen, vertrauen dem klassischen Journalismus, der Wissenschaft, der Politik oder dem Staat nicht mehr. Menschen, die in sogenannten *Echokammern* nur ihre eigene Meinung hören und andere Medien als »Lügenpresse« bezeichnen, drohen in ihrer eigenen Meinung zu ertrinken. Ihre verschwörungsideologischen Erzählungen gelten ihnen als die einzige Wahrheit (Nguyen 2020). Die sogenannte *Echokammer-Hypothese* spricht

»von einer übermäßigen und für andere weitestgehend unsichtbaren Fragmentierung [...] in den einseitigen Perspektiven gegenseitig verstärkt werden, anders lautende Meinungen immer weniger Beachtung finden und sogar Misstrauen schüren. Entsprechend gehe die Fragmentierung auf der Mikroebene dabei einher mit einer verstärkten Polarisierung der Öffentlichkeit auf der Makroebene [...]. Echokammern, so die Befürchtung, gefährden eine gemeinsame Öffentlichkeit, den gesellschaftlichen Diskurs, die Möglichkeit einer Konsensfindung, soziale Integration und damit letztlich die Demokratie.« (Haim 2020).

Menschen, die sich online in *Echokammern* bewegen, vernetzen sich auch schneller in der nicht-virtuellen Welt. Ohne das Internet hätten all die Demonstrationen gegen Corona-Schutzmaßnahmen so schnell

und transnational nicht vorbereitet werden können. Sicherlich spielten auch nicht-digitale Medienformaten eine Rolle bei der Mobilisierung von sozialen Bewegungen sowie die Verbreitung von politischen Inhalten. Während jedoch früher Briefe ausgetauscht, Telefonate geführt und Flugblätter gedruckt und verteilt wurden, um Menschen zu mobilisieren, reicht heute ein einziger Klick um Millionen von Menschen zu erreichen, und das kostenlos. Die gegenwärtige rasante Ausbreitung rassistischer und antisemitischer Diskurse während der COVID-19-Pandemie kann deshalb ohne die globale Verbreitung digitaler Technologien nicht verstanden werden. Es erscheint uns daher notwendig, unseren Fokus darauf zu richten, wie uns digitale Technologien während der COVID-19-Pandemie nicht nur dabei geholfen haben, mit Menschen in Kontakt zu bleiben, sondern wie sie gleichsam auch die Voraussetzung dafür schufen, Menschen schneller zu überzeugen und an Ideologien zu binden.

Mediale Konspirationen und Antisemitismus

Bereits bei der Spanischen Grippe spielten die Medien eine bedeutsame Rolle bei der Verbreitung affektiver Bilder, Diskurse und Deutungen der Pandemie. Auf sie geht unter anderem der Name der Pandemie zurück, denn eigentlich begann diese in den USA und verbreitete sich durch Truppenbewegungen während des Ersten Weltkrieges auf der gesamten Welt. In den meisten Ländern, die in den Krieg involviert waren, wurden Medien zensiert. Berichte über die Influenza und deren tödliche Folgen galten als unpatriotisch und drohten, die Moral der Truppe zu schädigen sowie dem Feind falsche Hoffnungen zu machen (Spinney 2018). Die 1873 ausgerufenen Erste Spanische Republik hingegen verfügte über eine weitestgehend freie Presse. Diese berichtete ausgiebig über die Pandemie. Dies ermöglichte erst deren mediale Sichtbarkeit und damit die Erkenntnis, dass es sich um eine Pandemie handelt. In der Folge wurde diese Influenzapandemie fortan als Spanische Grippe bezeichnet.

Während die N1H1-Influenza in der medialen Öffentlichkeit zur Spanischer Grippe wurde, trugen digitale Öffentlichkeiten während der COVID-19-Pandemie zur Verbreitung von Verschwörungserzählungen bei. Wie wir in den *Telegram*-, *YouTube*-, und *Instagram*-Kanälen antisemitischer und rassistischer Influencer*innen beobachten kön-

nen, funktionieren Verschwörungsnarrative als Transportmittel, um effizient große Gruppen zu erreichen. Die Absurdität vieler Erzählungen hindert Menschen nicht daran, diese für wahr zu halten, wenn sie bestimmte Bedürfnisse befriedigen. Doch um welches Bedürfnis geht es? Das nach einfachen Erklärungen in einer immer komplexeren Wirklichkeit? Das nach Zügelung unangenehmer oder ambivalenter Gedanken? Wenn selbst Mediziner*innen nicht eindeutig erklären können, woher das Virus stammt und wie genau es den Körper attackiert; wenn die undurchsichtige Sprache der Wissenschaft mehr Verwirrung als Klarheit bringt, freuen sich manche Menschen über einfache Tweets und Memes, die vorgeben zu wissen, dass China das Virus in einem Labor produzierte. Ein Narrativ funktioniert aber nicht allein aufgrund der Einfachheit seiner Struktur – es muss auch auf fruchtbaren Boden fallen. Wer Verschwörungstheorien rasch glaubt und ihnen folgt, ›weiß‹, wer schuld ist, wenn das eigene Leben gefährdet ist und ›weiß‹, was getan werden muss, um aus dieser Krise herauszukommen. Antisemitisches und rassistisches Wissen entsteht nicht durch Verschwörungserzählungen und ebenso wenig durch Ängste oder Unsicherheiten – es wird dadurch lediglich mobilisiert.

Die *Protokolle der Weisen von Zion* sind geradewegs ein Prototyp der Verschwörungstheorien; ein antisemitisches Machwerk, das vorgibt, eine angebliche jüdische Weltverschwörung und -eroberung nachzuweisen. Wie Eva Horn darlegt, wirkt der Text »als (vermeintlich) gebildete Referenz, Beweisstück für einen Judenhass, der sich selbst als ›wohlbegründet‹ ausgeben will« (Horn 2012, S. 2). Während der COVID-19-Pandemie konnten wir beobachten, wie etliche Fragmente und Deutungen aus den *Protokollen* im Internet in Umlauf gebracht wurden. Bei den *Protokollen* handelt es sich um einen Text, den nur wenige Menschen tatsächlich gelesen haben. Dennoch scheinen viele ihn zu kennen (Horn 2012, Hepfer 2017). Der Text erscheint geheimnisvoll, sodass die Lesenden das Gefühl haben, etwas zu erfahren, was sonst keine*r weiß. Die *Protokolle* lesen sich Horn zufolge »wie ein Traktat der Staatskunst im Stil der alteuropäischen Arkana, gehalten im höchst ambivalenten und hysterischen Ton des post-revolutionären Verschwörungsdiskurses« (Horn 2012, S. 15). Sie wurden Anfang des 20. Jahrhunderts auf der Grundlage fiktionaler Texte erstellt. Die Autor*innen sind unbekannt, doch gelten die Inhalte als einflussreiche Programmatik antisemitischer Verschwörungsideologie. Es wird vorgegeben, es handle sich um Aufzeichnungen eines geheimen Treffens jüdischer Welt-

verschwörer*innen (Benz 2019). Im Laufe der Geschichte wurden und werden sie immer wieder genutzt, um antisemitische Vorurteile zu verbreiten oder zu legitimieren. Heute können wir feststellen, dass antisemitische Elemente weiterhin die Grundlage etlicher Verschwörungstheorien bilden. Gleichzeitig verbreitet eine stetig zunehmende Zahl von Influencer*innen islamfeindliche und (anti-asiatische) rassistische Erzählungen. Die Dissemination von Verschwörungsnarrativen funktioniert, wenn sie breit genug angelegt und hartnäckig genug durchgeführt wird. Sie fallen dabei auf einen Nährboden, aus historisch tradierten Ressentiments und Ängsten, die gerade in Krisenzeiten einfach zu mobilisieren sind (Heller 2015, Kitta 2012, Starbird et al. 2014). Im März 2021 fand ein Attentat gegen ein asiatisches Spa in Atlanta (USA) statt, bei dem acht Menschen starben, darunter sieben *Asian-American* Frauen. Berichten zufolge sahen in einer Umfrage nach dem Anschlag viele Nutzer*innen einer *Telegram-Gruppe* dieses Attentat als »gerechte Vergeltung für COVID« an (Alba 2021, Wetzel 2021). Es macht insoweit Sinn, sich das Internet als kommunikativen Raum, in dem Beziehungen aufgebaut, aber auch Hass verbreitet wird, genauer anzuschauen.

Soziale Medien: Beziehung und Hass

In seinen Anfangsjahren galt das Internet als ein utopischer Ort. Vieles, was zuvor nur in der Science-Fiction zu finden war, wurde plötzlich möglich. Das Internet wurde als magischer Ort romantisiert, nicht nur, weil es Kommunikation über Grenzen hinweg und mit Unbekannten erleichterte, sondern auch, weil es die Möglichkeit bot, aus vorgegebenen Identitäten auszubrechen und als Avatar aufzutreten (Nakamura 2002). Die Erfinder*innen des Internets glaubten daran, dass sie eine neue Welt erschaffen würden, in der Vorurteile und Privilegien keine Rolle mehr spielen, in der Grenzen zwischen unterschiedlich rassistifizierten Subjekten, verschiedenen politischen Einstellungen, sozialen Klassen oder Geschlechtern aufgelöst würden. In diesem Zusammenhang dürfen wir auf das Buch *The Transgender Internet* von Cassius Adair gespannt sein, das angekündigt, aber noch nicht erschienen ist. Adair untersucht darin die Rolle digitaler Technologien bei der Konstruktion dessen, was heute als Geschlechtsidentität bezeichnet wird. Adair argumentiert, so die Ankündigung,

»dass die übergroße Rolle von Transgender-Individuen beim Aufbau der Infrastruktur des frühen Internets erklärt, wie Schlüsselaspekte dessen, was zur digitalen Kultur geworden ist – pseudonyme Kommunikation, transnationale Organisationstaktiken und volkstümliche Gegenüberwachungspraktiken, um nur einige zu nennen – aus kulturellen Logiken von Trans hervorgehen.« (Adair 2021, o. S.)

Die utopische Aufladung digitaler Technologien, insbesondere von Smartphones und Sozialen Medien, erreichte bekanntlich einen Höhepunkt während der *Arabellion*. Die Proteste in Ägypten, Jemen, Marokko etc. wurden als Beweis dafür gesehen, dass digitale Technologien massive soziale Veränderungen bewirken und zu demokratischen Revolutionen führen oder diese zumindest beflügeln können (Howard/Hussain 2011). Mittlerweile wird die Positionierung der Sozialen Medien als wichtigster Katalysator der Aufstände weitgehend kritisch betrachtet, dennoch ist eine effektive politische Mobilisierung ohne digitale Medien kaum denkbar. Und natürlich basiert das Cyberspace nicht nur auf einer abstrakten Räumlichkeit. Zur Eröffnung virtueller Räume bedarf es physischer Räume, materieller elektronischer Geräte und einer Glasfaser- und Kabelinfrastruktur – alles Dinge, die durch ökonomische, soziale, politische und globale Ungleichheiten strukturiert sind (Noble 2018, S. 61). Das Internet selbst und dessen Nutzung ist von realen sozialen Ungleichheiten geprägt. Es reproduziert diese jedoch nicht nur, sondern bringt auch neue Formen sozialer Ungleichheit hervor. Im Netz werden Menschen dazu animiert, selber Hassrede zu betreiben und die Hassrede anderer – zuweilen genussvoll – weiterzuverbreiten. Verletzungen und Stigmatisierungen sind Teil des Alltags im Internet. Nicht zufällig wird auf Ebene der Vereinten Nationen (IGF 2019) und der Europäischen Union (FRA 2019) seit Jahren über eine mögliche Regulierung des Internets debattiert. Diese soll verhindern, dass sich sprachlich und bildlich vermittelte Gewalt weiterverbreiten kann.

Eine Erklärung, weshalb das Cyberspace scheinbar so ein perfekter Ort für die Zirkulation von Hassrede geworden ist, könnte die Anonymität in der Masse der Nutzer*innen sein. In seinem Buch *Psychologie der Massen*, entwirft Gustave Le Bon (1982/1895) eine sogenannte Ansteckungstheorie. Interessant ist daran nicht nur die Verwendung des Begriffs *Ansteckung*, sondern auch seine präzise Darlegung, wie die Anonymität in der Masse Menschen Dinge tun lässt, die sie als Individuen

nie wagen würden. Le Bon schreibt: »In der Masse ist jede Handlung übertragbar, und zwar in so hohem Grade, daß der einzelne sehr leicht seine persönlichen Wünsche den Gesamtwünschen opfert« (ebd., S. 15). Die Masse entlastet von Verantwortung: nach dem Motto »Ich tue etwas, weil alle anderen es auch tun.« In der Masse sind Menschen eher in der Lage, irrational und unethisch zu handeln und sogar mörderische Auseinandersetzungen zu rechtfertigen. Wie bereits erwähnt, konnte beim Genozid an den Rohingya beobachtet werden, auf welche Weise online verbreitete Hassrede zu mörderischen Assemblagen führten. Die einstige UN-Sonderberichterstatterin in Myanmar, Yanghee Lee, ist überzeugt davon, dass *Facebook* einen großen Teil des öffentlichen Lebens Myanmars ausmacht und dass die Regierung des Landes dies nutzte, um Informationen und Hassrede öffentlich zu verbreiten.²

Freuds Theorie zur Massenpsychologie bietet uns ebenfalls einige Anhaltspunkte für die Erklärung massenhafter Online-Hassrede. In *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Freud 1999/1921) vertritt Freud die These, dass es in der Masse zu einer »Steigerung der Affektivität« kommt (ebd., S. 88, 91). Diese stärkere Affizierung wird Freud zufolge auch dadurch begünstigt, dass die Masse den Einzelnen das Gefühl vermittelt, Teil einer »unbesiegbaren Gefahr« zu sein und über »unbeschränkte Macht« zu verfügen (ebd., S. 91). Das Verhalten Einzelner in der Masse beschreibt Freud als uniform und wie hypnotisiert, weshalb er von der Situation zwischen Hypnotiseur und Hypnotisiertem als einer »Masse zu zweit« spricht (ebd., S. 142). In den 1950er Jahren finden wir eine kritische Auseinandersetzung mit der Psychologie der Masse sowohl in den Schriften der Frankfurter Schule als auch bei Philosoph*innen wie José Ortega y Gasset. Dessen Buch *La Rebelin de las Masas* (Ortega y Gasset 1981/1930) wurde in den 1950er Jahren in der Bundesrepublik breit rezipiert. Ortega y Gasset spricht hier Einzelnen als Teil einer Masse jegliche Bildung ab. Er hält sie für mittelmäßig und attestiert ihnen ein mangelndes Selbstwertgefühl. »Zur Masse gehört jeder, der sich selbst nicht wertschätzt [...], der sich fühlt »wie jeder andere.« (Ortega y Gasset 1981/1930, S. 68). Auch wenn diese Einschätzung eher fraglich erscheint, dürfte sie dennoch bei einigen

2 »Myanmar: UN blames Facebook for spreading hatred«, in: The Guardian vom 13.03.2018, <https://www.theguardian.com/technology/2018/mar/13/myanmar-un-blames-facebook-for-spreading-hatred-of-rohingya>(15.07.2021).

Anhänger*innen von Verschwörungstheorien nicht ganz daneben liegen.

Heute können wir beobachten, wie Massen im Netz entstehen und wie sie agieren. Wir finden im Internet spontane und künstliche Massen, auf die sowohl die Analysen Le Bons als auch die Freuds fruchtbar angewendet werden können. Eine Steigerung der Affektivität etwa lässt sich an einem plötzlichen Anstieg von Tweets erkennen sowie an der Ungehemmtheit und Entgrenzung einiger Onlinekommentare. Es zeigt in welchem Ausmaß Follower*innen sich in der Masse im Freud'schen Sinne als unbezwingbare Macht wahrnehmen. Angriffe auf Mitglieder der eigenen Gruppe werden häufig als Angriff auf eine geliebte Person oder gar auf die eigene Person gedeutet und entsprechend harsch retourniert.

Das bedeutet allerdings nicht, dass irrationales und potenziell gewalttätiges Verhalten im Netz ausschließlich online bleibt. Der sogenannte ›Sturm auf den Reichstag‹ im August 2020 in Berlin oder der sogenannte ›Sturm auf das Kapitol‹ im Januar 2021 in Washington D. C. sind Paradebeispiele von realen Massenaktionen, die im Netz vorbereitet wurden. Massenpsychologie und Psychoanalyse ermöglichen es uns, einige Charakteristika und Merkmale von Hassrede im Netz zu deuten. Aber was tun mit den Hypnotisierten? Und wie diejenigen schützen, die von Trollen, Menschen, die im Netz bewusst Hassreden verbreiten, gejagt werden – selbst wenn diese nur ›mittelmäßig‹ sind, wie Ortega y Gasset sagen würde?

Wenden wir uns nun einem beunruhigenden sozialen Phänomen zu, das in Zeiten der Pandemie entsteht, obschon die Bedingungen dafür schon Jahre vorher geschaffen wurden: die Querdenken Bewegung, ihre Verschwörungstheorien und Staatsphobie (siehe Dhawan 2015, 2020).

Querdenker*innen und die Wiederkehr des Faschismus

In diesem Kapitel verfolgen wir die Frage, wie die Entstehung der Querdenken Bewegung interpretiert werden kann. Wir beginnen zunächst mit einer Beschreibung einer postfaktischen Politik und die damit verbundene gesellschaftliche Sorge um eine Wiederkehr des Faschismus. Wenn Gerüchte, Hass und die darin enthaltene Instrumentalisierung von gesellschaftlichen Ängsten die Politik zunehmend

prägen, dann scheint uns die Angst vor einer weiteren Destabilisierung der Demokratie durchaus berechtigt. Insbesondere rechte Gruppen nutzen die Verunsicherung, die in der Pandemie entstanden ist, um ihre politischen Ideologien über Verschwörungstheorien zu verbreiten. Vor allem aber wurde das Misstrauen gegenüber dem Staat generell gestärkt. Im Mai 2021 gewann die ultrakonservative Isabel Díaz Ayuso die Wahl zur Präsidentschaft der Region Madrid mit einer Wahlkampagne, die das Misstrauen gegenüber staatlichen Regelungen während der Pandemie zu nutzen wusste. Ihr Wahlkampfslogan lautete »Freiheit« – simpel und eindrücklich. Ein Wahlkampfvideo zeigt Ayuso, wie sie mit Maske durch die Stadt joggt (La Vanguardia 2021). Die Madrider Cafés und Läden sind in dem Film geöffnet: Freiheit. Ayusos politische Strategie gegen die Pandemie war ein Desaster und kostete Tausende Menschen das Leben. Immer wieder stellte sie sich gegen den spanischen Präsidenten Sánchez und setzte auf »Öffnung«. Das machte sie bei den Menschen, die Angst hatten ihre Läden schließen zu müssen, beliebt, aber Madrid war Monate lang *Hotspot* und viele Menschen starben. Die Überlebenden sehnen sich nach »Freiheit« – koste es, was es wolle. Nur die Ärmsten der Armen haben nicht mehrheitlich für Ayusos konservative *Partido Popular* gestimmt. Wie schon bei vorherigen Wahlen haben diese sich jedoch kein politisches Gehör verschaffen können. Sie wurden überstimmt von Menschen, denen es besser ging während der Pandemie. Die Ähnlichkeit zu den deutschen Querdenken-Diskursen ist verblüffend.

Der zeitliche Verlauf kann kaum als Fortschritt wahrgenommen werden, sondern muss eher zickzack-förmig gedacht werden. Jederzeit kann das Unerwünschte eintreten. Beispielsweise ist queere Geschichte immer wieder bestimmt von abwertenden Deutungen und Bildern der Pathologisierung, Kriminalisierung und Skandalisierung (Bayramoğlu 2018). Vorstellungen von einem Verlauf der Geschichte, der durch kontinuierlichen Fortschritt und eine ständige Verbesserung der Lage von Marginalisierten charakterisiert ist, werden durch die politischen Ereignisse in Europa konterkariert: Eine Vorstellung von einer perfekten Zukunft bleibt eine Schimäre, ein Nebel am Horizont. Während Ungarn Trans-Rechte rückgängig macht, erklären sich zahlreiche polnische Städte und Gemeinden zu »LSBT-freien Zonen«. Gleichzeitig illegalisiert die polnische Regierung und auch Texas (USA) Schwangerschaftsabbrüche nahezu vollständig. Auch die besorgniserregenden Entwicklungen in der Türkei, etwa die Beschränkung

der Pressefreiheit, die Kriminalisierung der kurdischen Minderheit sowie die Verwehrung von LSBTIQ+-Rechten, zeigen erneut, wie hart erkämpfte Rechte von einem Tag auf den anderen zunichte gemacht werden können. Die Fragilität gewonnener Rechte kann nicht immer dadurch erklärt werden, dass scheinbar aus dem Nichts eine faschistische Regierung an die Macht kommt. Menschenrechte können sich auch ohne einen Regierungswechsel oder Systemwechsel verschlechtern. Betrachten wir folgendes Beispiel: 2011 unterzeichnete die Türkei als erster Staat das *Übereinkommen des Europarats zur Verhütung und Bekämpfung von Gewalt gegen Frauen und häuslicher Gewalt*, die sogenannte Istanbul-Konvention. 2021 entschied die türkische Regierung – unter derselben politischen Führung – aus der Konvention auszuweichen, mit der Begründung, sie ziele darauf ab, LSBTIQ+-Rechte zu normalisieren.

Wir können uns nicht in Sicherheit wiegen. Rechte können aufgehoben, Konventionen außer Kraft gesetzt werden. Wie wunderbar wäre es, wenn Zeo Leonards Wunsch wahr werden würde. In ihrem Gedicht *I want a dyke for president* formuliert sie die Hoffnung auf eine neue Politik: Keine Politik der Starken, sondern eine Politik, die jene ins Zentrum rückt, deren Leben schon immer fragil waren oder fragilisiert wurden. Leonard träumt in diesem Gedicht von einer*in Präsident*in, die*der *dyke* oder schwul ist, Schwarz ist und mit Aids lebt. Ein*e arbeitslose Kandidat*in, die*der schon mit 16 einen Schwangerschaftsabbruch hatte, schon mal sexuelle und homophobe Gewalt erlebte, deportiert wurde, Drogen genommen hat und zusehen musste, wie die Geliebten an Aids starben. Das Gedicht beginnt mit folgenden Zeilen:

»Ich will eine dyke als Präsident*in. Ich will eine Person mit AIDS als Präsident*in und ich will einen Schwulen als Vizepräsident und ich will jemanden ohne Krankenversicherung und ich will jemanden, die*der an einem Ort aufgewachsen ist, wo die Erde so mit Giftmüll gesättigt ist, dass sie*er keine andere Wahl hatte als Leukämie zu bekommen.«³

Gegen Ende des Gedichts stellt Leonard die Frage, warum all dies unmöglich sei. Warum lernen wir von klein auf, dass Präsident*innen immer stark sind und niemals zerbrechlich? Das *Museu d'Art Contemporani de Barcelona* (MACBA), das Leonards Werk für seine Sammlung erwor-

3 Leonard o.J., www.lttr.org/journal/5/i-want-a-president (16.07.2021).

ben hat, beschreibt es als »Schrei nach sozialer Gerechtigkeit«. ⁴ Die US-amerikanische Fotografin schrieb es 1992, also inmitten der grassierenden Aids-Pandemie. Später wurde es vielfach gedruckt und von feministischen Kollektiven zur Unterstützung von Aidsaktivist*innen verteilt. Im Wahlkampf 2016 tauchte das Gedicht plötzlich wieder in den Sozialen Medien auf. Eine Reproduktion des Gedichts auf einem riesigen Plakat direkt unter der Hochbahn (*high line*) in New York City wurde unzählige Male fotografiert und gepostet und ging viral. Welche Sehnsüchte und welche Begehren spricht das Gedicht an? Was für eine Politik skizziert es? Es formuliert den Wunsch nach einer ethischen Regierung und, mehr noch, nach einer regierenden Person, deren Handeln informiert ist durch ihre eigenen Marginalisierungserfahrungen – in der Hoffnung, diese Erfahrungen ließen sich übersetzen in eine sorgende, gerechte Regierung.

Im Gegensatz zu den Sehnsüchten, denen Leonard in ihrem Gedicht Ausdruck verschafft, stehen rechte Zukunftsvorstellungen, die während der COVID-19-Krise wieder lauter wurden. Bei den Demonstrationen gegen Corona-Maßnahmen haben wir zum Beispiel immer wieder einen Buchstaben gesehen: ein Q – oftmals in Schwarz-Weiß-Rot, den Farben des Deutschen Reiches, manchmal auch in Kombination mit der Flagge der USA oder der Südstaaten-Flagge. Bald lernten wir, dass es sich hier um eine international agierende Anhänger*innenschaft einer international verbreiteten Verschwörungstheorie handelt, die sich unter den Namen »QAnon« versammelt. Ihr Ursprung liegt in den USA, doch insbesondere in Deutschland kann sie auf eine große Gefolgschaft zählen. Begonnen hat die QAnon-Bewegung schon vor der Pandemie mit Nachrichten eines anonymen Nutzers namens Q auf *8chan* (*heute 8kun*). Gerüchten zufolge soll es sich dabei um einen Informanten aus Präsident Trumps engsten Kreisen handeln, aber wahrscheinlich ist dies nur eine weitere Verschwörungstheorie. Beständig befeuerte Q das Netz mit kurzen, codierten Nachrichten. Diese führten zu großer Aufmerksamkeit bei Interessierten, die versuchten, seine Nachrichten zu dechiffrieren und zu interpretieren. Der Ansporn, Geheimnis zu lüften, Verschwörungen zu dechiffrieren, bekam geradezu Suchtcharakter. Wenig überraschend finden sich in den Tweets und Nachrichten

4 »I want a dyke for president Zoe Leonard: speaking up as a vital and powerful political act«, MACBA, <https://www.macba.cat/en/art-artists/collectables/zoe-leonard>(15.07.2021).

ten von QAnon eine Vielzahl antisemitischer Verschwörungstheorien. So war die Rede von Politiker*innen, die angeblich das Blut von Kindern trinken würden, um sich zu verjüngen. Zunächst wurde QAnon nicht wirklich ernst genommen. Die verbreiteten Mythen, Erzählungen und Fantasien schienen zu absurd zu sein, um irgendwen überzeugen zu können. Das war sicherlich ein Fehler, denn Verschwörungstheorien funktionieren nach anderen Regeln. Nicht Rationalität oder die Stringenz ihrer Argumente machen ihre Stärke aus, im Gegenteil, ihre Irrationalität macht diese Geschichten geradezu unwiderlegbar, denn sie folgen keinen nachvollziehbaren Mustern. Dennoch binden sie Gruppierungen der rechten Ränder mit Kreisen aus der Mitte. Sie nutzen hegemonietheoretische Überlegungen und gehen neue Allianzen ein, die ihre Macht deutlich vergrößert.

Die wachsende Bewegung bindet sehr heterogene Gruppen, darunter auch rechtspopulistische Netzwerke, die die wütende Ablehnung der Corona-Schutzmaßnahmen bei vielen Bürger*innen nutzen, um neue Anhänger*innen zu gewinnen. Im März 2021 gab es Berichte über den Berliner Kunstsammler Sebastian Bieniek, der das Netzwerk, *Sabmyk Network*, gegründet hatte, um darin QAnon-Anhänger*innen aus Deutschland und anderen Ländern zu versammeln (Townsend 2021). Tatsächlich existieren mittlerweile auf *Telegram* diverse *Sabmyk*-Gruppen in unterschiedlichen Sprachen (Deutsch, Englisch, Japanisch, Koreanisch). In den Gruppen werden diverse Argumente vertreten. Menschen äußern sich gegen Impfungen und machen ihre Wut vor Corona-Schutzmaßnahmen Luft: so wird das Tragen von Masken abgelehnt und viele teilen die Ansicht, dass die Ergebnisse der Präsidentschaftswahlen in den USA 2020 gefälscht wurden. Ebenso findet sich hier der Glaube daran, dass bald ein neuer Messias erscheinen wird, um die Welt vor der derzeitigen Politik zu retten. Das *Sabmyk Netzwerk* rekrutiert aktiv Mitglieder aus antimuslimischen und weiß-suprematistischen Netzwerken (ebd.).

Manjana Sold und Clara-Auguste Süß zeichnen nach, wie rechte Gruppen während der Pandemie ihr verschwörungstheoretisches Denken, als Chance verstehen und nutzen, um ihre öffentliche Sichtbarkeit zu erhöhen. Sie feiern die Pandemie geradezu, da die Krise zeige, dass Globalisierung und der damit einhergehende »Multikulturalismus« sowie die liberale Gesellschaft keine unterstützungswürdige Ideologie mehr darstellen würden, stattdessen propagieren sie einerseits einen kruden Nationalismus, während sie andererseits Skepsis gegenüber

dem Staate sähen. Den hohen Mobilisierungsgrad rechter Gruppierungen führen Sold und Süß direkt auf die Pandemie zurück. Im Grunde, so die Autor*innen, bewerte die Rechte viele Corona-Maßnahmen, etwa die Schließung der Grenzen, positiv. Einige Rechte prophezeiten gar, die Pandemie könne in einem Dritten Weltkrieg münden: Immer wieder schwadronieren Rechte von einem »Tag X«, den wir bald erleben würden. Dies sei der Beginn einer neuen Weltordnung. Sold und Süß sind zudem der Meinung, dass die soziale Isolation aufgrund des langen Lockdowns dazu führe, dass sich die Chancen erhöhten, dass Menschen verschwörungstheoretischen Erzählungen eher folgten und eher rechtspopulistische Propaganda konsumieren würden. Dafür spräche die Tatsache, dass sie viel mehr Zeit zu Hause und somit vermutlich auch online verbrächten (Sold/Süß 2020).

Die teilweise unübersichtlichen und nicht immer nachvollziehbaren Entscheidungen des staatlichen Krisenmanagements haben sicherlich das Vertrauen der Bevölkerung in staatliche Institutionen erschüttert oder zumindest gezeigt, dass dies bereits vorher Risse hatte. Positiv zu beobachten ist jedoch, dass einige Menschen es vorziehen, Solidarität zu zeigen anstatt auf den Staat zu hoffen, um durch die Krise zu kommen. Auch diesbezüglich wurden die Möglichkeiten der Digitalität gefeiert, während Coronaleugner*innen und Querdenker*innen als Minderheit an den Rändern dargestellt wurden. Wir stimmen Simon Stick (2021) zu, der bemerkt, dass diese Deutung die Macht rechter politischer Gruppierungen verharmlose. Eine allzu optimistische Zukunftserwartung, welche die Anzeichen einer drohenden Wiederkehr des Faschismus negiert und sich darauf beschränkt, positive Ereignisse hervorzuheben, ist in Anbetracht der gegenwärtigen Situation womöglich nicht anderes als das, was wir mit Berlant (2011) als »grausamen Optimismus« beschrieben haben. Imaginationen, Wünsche oder Fantasien von einem guten Leben oder einer rosigen Zukunft hindern uns daran, reale soziale und politische Gefahren wahrzunehmen. So bleiben wir gefangen in der Idee von der besten aller möglichen Welten. Ein Beispiel für solch einen grausamen Optimismus ist Richard David Precht. Anlässlich seines neu erschienen Buches *Von der Pflicht* (Precht 2021) war dieser am 25. März 2021 zu Gast in der ZDF-Talkshow *Markus Lanz*.⁵ Dort vertrat Precht die Ansicht, die Gesellschaft habe angesichts

5 *Markus Lanz* Talkshow vom 25. März 2021, <https://www.zdf.de/gesellschaft/markus-lanz/markus-lanz-vom-25-maerz-2021-100.html> (13.07.2021).

der Pandemie mehrheitlich den Staat dabei unterstützt, Maßnahmen zu erlassen, die Schwächere schützen sollen. Seiner Meinung nach deutet dies auf ein bestehendes Vertrauensverhältnis zwischen dem Staat und seinen Bürger*innen hin. Daher sollten sich Diskussionen über den Umgang mit der Pandemie auf positive Entwicklungen konzentrieren. Als Reaktion darauf zeigte Moderator Lanz Bilder einer Demonstration von Querdenker*innen in Kassel wenige Tage zuvor, an der mehr als 20.000 Menschen teilnahmen. Solche Bilder, so Lanz, zeigten doch, dass es sehr wohl Hass gegen den Staat gäbe. Anstatt die Gefahr durch eine solche Bewegung anzuerkennen, betonte Precht, dass die Mehrheit der Gesellschaft nicht wie die Demonstrierenden denken. Die Demonstration in Kassel sei lediglich ein weiteres Beispiel für eine radikale Minderheit, die sich Tricks einfallen ließe, um mehr (mediale) Aufmerksamkeit zu erhalten (ebd.).

Prechts Form des Optimismus ist in liberalen Kreisen sicherlich mehrheitsfähig. Aber in Europa, von dem bereits so viel Gewalt ausging, ist er gefährlich naiv. Demonstrationen, zu denen während einer Pandemie 20.000 Menschen mobilisiert werden können, sind nicht zu verharmlosen – sie stellen nur die Spitze des Eisberges dar. Precht spricht bei *Markus Lanz* immer wieder über Prozente und Zahlen, um glaubhaft zu machen, dass die Gruppierungen der Demonstrierenden verhältnismäßig klein seien. Doch ist der Glaube an Statistiken und die Macht der Zahlen – die wir ja immer so oder so deuten können – geradezu das Indiz für einen grausamen Optimismus. Ganz gleich, als wie klein diese Bewegungen eingeschätzt werden, ihr umstürzlerisches Potenzial darf nicht verkannt werden. Die Analyse der post/pandemischen Migrationspolitik und des europäischen Grenzregimes muss verflochten werden mit Überlegungen über die Demonstrationen von Querdenker*innen. Die große Zahl an Anhänger*innen eines Donald Trump, des Brexits, der rassistischen Politik Viktor Orbáns in Ungarn oder die parlamentarische Präsenz rechter Parteien wie *Vox* in Spanien, die Ausschreitungen in Kolumbien, die Verhaftung von Regierungskritiker*innen in Indien oder die Missachtung der Menschenrechte in der Türkei dürfen wie vieles Weiteres nicht isoliert voneinander betrachtet werden. Das Problem sind keineswegs nur kleine, ›radikale Minderheiten‹, die im Internet Lügen, Ignoranz und Verschwörungstheorien verbreiten. Wenn Menschen sorglos in die Zukunft schauen, kann dies bestenfalls als politisch naiv bezeichnet werden, eigentlich aber ist es verantwortungslos.

Im Netz werden nicht wenige gefährliche Narrative verbreitet, denn sie leben von dem Dreck, den die Pandemiewellen an Land spülen. Es sind alte Bekannte: antisemitische Stereotype, rassistische ›Wahrheiten‹, sozialdarwinistische Gedanken. Das Ganze vermischen Querdenker*innen ordentlich miteinander, versetzt mit ein wenig Science-Fiction, ein bisschen Videospiele und reichlich völkischem Denken, verpackt mal in esoterisches Trallala oder gerne auch in Parolen gegen die EU, die UNO oder die BRD. Diese Patriot*innen, wie sie sich selber schimpfen, meinen, ›das Volk‹ werde verführt, betrogen, kontrolliert und manipuliert. Damit wird Dhawans (2015, 2020) Analyse besser als je zuvor greifbar. Staatsphobie ist gefährlich, warnt sie, und beruft sich dabei auf Foucaults Vorlesungen zur Gouvernementalität (Foucault 2006). Die ständige Verteufelung des Staates ist nach Ansicht der Philosophin und politischen Theoretikerin problematisch, da sie einen gefährlichen Riss im politischen Leben verursacht, das faschistischem Gedankengut Raum gibt, sich auszubreiten – wie ein Virus, dass die Autoimmunantwort eines Körpers aktiviert. Dabei sei Staatsphobie, so Dhawan, keineswegs gleichzusetzen mit Staatskritik. Diese sei das Lebenselixier einer jeden Demokratie. Doch Demokratien sind fragil, sie können sich selber vernichten, wie wir weiter oben in Anlehnung an Derrida festgehalten haben. Der Zulauf, den rechte Gruppierungen und Parteien erhalten, die immer größere Zahl an Plattformen, die sie nutzen, um ihr faschistisches Gedankengut zu verbreiten, sind mehr als beunruhigend. Miren Gutiérrez weist darauf hin, dass es in Deutschland »ein Wiederaufleben verschiedener Formen von organisierter und unorganisierter rechtsextremer Gewalt, einschließlich pogromartiger Gewalt« gibt (Gutiérrez 2021, o. S.). Hasserfüllte Bilder und Diskurse richten sich manchmal nicht nur gegen Staaten, die etwa Maßnahmen zur Eindämmung einer Pandemie getroffen haben, sondern auch gegen Milliardäre. Das mangelnde Vertrauen in große Unternehmen führte beispielsweise auch zu einer Skepsis gegenüber Impfkampagnen. In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, Anand Giridharadas (2018) zu zitieren. Er ist der Meinung, dass wir inzwischen wieder – wie in feudalen Zeiten – abhängig von der Wohlfahrt einer Handvoll Milliardäre sind. So sei es problematisch, dass etwa Bill Gates Impfforschung finanziere. Würden er und andere Superreiche angemessene Steuern zahlen, könnte die Staaten selbst dafür sorgen, lebensrettende Forschung besser zu finanzieren. In Krisensituation dürfe eine Demokratie nicht von der caritas nicht-gewählter Personen abhängen –

und zwar selbst dann nicht, wenn diese Personen wohlmeinend sind. Die Dämonisierung von Gates im Zusammenhang mit den Impfungen gegen COVID-19 ist absurd, Giridharadas' Hinweis auf eine potenziell demokratiegefährdende Entwicklung dennoch richtig. Der Turbokapitalismus hat uns weltweit von Gönner*innen abhängig gemacht und die Fragilität des globalen politischen Gleichgewichts erhöht.

Psycholog*innen erklären, dass die Proteste von Querdenker*innen und die verstärkte Verbreitung von Verschwörungstheorien im Kontext der Pandemie stünden und damit im direkten Zusammenhang mit einem erlebten Kontrollverlust und mit Ängsten, welche die Menschen überwältigten: die Angst vor dem Tod, vor der Zukunft, die Verunsicherung etc. Doch erscheint uns dieser Angstdiskurs in seiner Argumentation zu einfach gestrickt. Wie oft wollen wir uns anhören, dass Menschen, die sich gewalttätig oder manchmal einfach nur dumm verhalten, eigentlich nur ängstlich und verunsichert seien? Erklärt diese Angst auch, das Attentat gegen ein asiatisches Spa in Atlanta (USA) im März 2021 bei dem acht Menschen starben, darunter sieben *Asian-American* Frauen. ? Wir wissen, dass Hassreden im Netz nicht im Netz bleiben und dass politische Lügen nie harmlos sind – ganz gleich wie diese auch motiviert seien.

An dieser Stelle sei an Arendt erinnert, die in ihrem Aufsatz *Wahrheit und Lüge* darlegt, wie anfällig der Verlust des gesunden Menschenverstandes für Propaganda mache. Arendt spricht von »organisierten Lügen«, die sie von »prinzipiellen Lügen« – der Ideologie – unterscheidet. Mit ihrer Gabe des scharfen Denkens legte sie bereits 1964 dar, wie Massenmedien Bilder erzeugen, die nach und nach die Wirklichkeit verdrängen. Sie stellen eine lügnerische Wirklichkeit her; am Ende glauben jene, die diese Lügen verbreiten, selbst an sie, weil sie nur so in der Lage sind, andere zu verführen, ihre Lügen zu glauben. »Wo Tatsachen konsequent durch Lügen und Totalfiktionen ersetzt werden«, so Arendt,

»stellt sich heraus, daß es einen Ersatz für die Wahrheit nicht gibt. Denn das Resultat ist keineswegs, daß die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge diffamiert wird, sondern daß der menschliche Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird.« (Arendt 1994/1964, S. 361)

Arendt formulierte dies nicht nur mit Blick auf den Nationalsozialismus, sondern auch mit Blick auf die Propaganda in den USA der 1960er Jahre. Das »organisierte Lügen« ist durch das Internet einfacher geworden. Noch nie war es so leicht, Propaganda so effektiv zu verbreiten. Wir sollten daher die Gefahr, die von rechtspopulistischen Gruppierungen ausgeht, als hoch einschätzen. Post/pandemische Zeiten werden uns sozial und politisch einiges abverlangen. Wachsamkeit und politische Intelligenz ist das Mindeste, das wir aufbringen sollten.

VIII. Dénouement. Entknotung

In Homers *Odyssee* überwindet der listige Odysseus (der auch Polytropos genannt wird, der vielsprachige und vielgestaltige) auf seiner zehnjährigen Irrfahrt von Troja zurück nach Ithaka, seiner Heimat, einige Hindernisse. Den Gesängen der Sirenen hält er nur stand, indem er sich fest an den Mast des Schiffes binden lässt und damit die Sirenen überlistet. Dies, so Adorno und Horkheimer (1998/1947) in der *Dialektik der Aufklärung*, deutet auf eine Verschränkung von Mythos und Rationalität hin. Homers *Odyssee* lege Zeugnis ab von der »Dialektik«, dem »Doppelcharakter« der Aufklärung (ebd., S. 51), deren Siegeszug immer auch mit ihrem Gegenteil einherging: der Barbarei. Wenn Vernunft zum Herrschaftsmittel wird und alles Wissenschaftliche als alleinige Wahrheit in ein starres Kostüm gepresst wird, so führt dies recht sicher (und immer wieder) in den Totalitarismus. »Der listige Einzelgänger«, den Odysseus repräsentiert, ist Adorno und Horkheimer zufolge »schon der homo oeconomicus, dem einmal alle Vernünftigen gleichen. [...] Dem Zufall des Wellengangs ausgeliefert, hilflos isoliert, diktiert ihnen ihre Isoliertheit die rücksichtslose Verfolgung des atomistischen Interesses« (ebd., S. 69). Wie wir es auch drehen und wenden, die Irrationalität ist stets ein Teil der Rationalität und die Hoffnung auf die befreiende Wirkung der Naturbeherrschung endet immer wieder in Exzessen und Gewaltausbrüchen:

»In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur abschneidet, werden alle die Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittel als Zweck, die im späten Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar.« (Ebd., S. 61f.)

Dieser Wahn, alles im Griff haben zu wollen, alles berechnen zu können, alles bewältigen zu können, überwältigt unsere Rationalität, die ja all das leisten soll.

Wo sind wir jetzt, auf welcher Reise befinden wir uns, was ist unser Ziel? Sicher ist nur, dass wir etlichen Verführungen widerstehen müssen, während die Ewiggestrigen weiter einfältige nationalistische Parolen verbreiten. Die Zahlen dominieren das Leben zu stark. Das ist problematisch, aber es darf auch nicht sein, dass das Virus der Ungeduld in diesen allzu schnellleibigen Zeiten uns in die Arme jener führt, die erneut alte Wahrheiten verkünden, wie etwa ›Wir sind das Volk‹. Wie Arendt ausführt, ist

»dieses Auf-uns-nehmen von Konsequenzen jener Dinge, an denen wir völlig unschuldig sind, [...] der Preis, den wir für die Tatsache zu bezahlen haben, dass wir unser Leben nicht allein, sondern unter Mitmenschen leben, und dass das Vermögen zu handeln, welches schließlich das politische Vermögen par excellence ist, nur in einer der vielen mannigfaltigen Formen menschlicher Gemeinschaft verwirklicht werden kann.« (Arendt 2017, S. 143)

Wir haben unser Schlusswort mit *Entknotung* überschrieben, weil wir wissen, dass ein *dénouement*, eine Entknotung eben, nicht möglich ist. Die Pandemie hat uns in vielerlei Hinsicht eingeschränkt: unsere Mobilität, unsere Beziehungen, unsere Aktivitäten, unseren Konsum. Doch hat sie denen, die – wie wir – privilegiert waren, auch Räume zum Nachdenken eröffnet, Zeit für Meditationen geschenkt: Wie sind wir nur in dieser Situation gelandet? Wird es möglich sein, wirksam in sie eingreifen zu können? Klimaexpert*innen sagen, dass uns noch zwölf Jahre bleiben, um die totale Klimakatastrophe aufzuhalten. Computerexpert*innen sagen, dass wir in wenigen Jahren keine Journalist*innen oder Schriftsteller*innen mehr benötigen werden. Algorithmen werden deren Aufgaben übernehmen, wie sie jetzt schon Interview-Transkripte schreiben und sehr gute Übersetzungen anfertigen. Die Altenpflege setzt auf Roboter, und womöglich wird auch die Sexarbeit von Robotern übernommen werden. Zeitgleich arbeiten Genetiker*innen, Mediziner*innen, Biolog*innen etc. an der Verlängerung unseres Lebens. Gemeinsam mit Ingenieur*innen und IT-Expert*innen werkeln sie an der Erweiterung unserer menschlichen Fähigkeiten. Schwule Väter können mithilfe von Reproduktionsmedizin und Leihmutterchaft biologische Eltern werden. Die künstliche Gebärmutter, die es bereits

gibt, wird bald Schwangerschaften und Geburten obsolet machen. Designer-Babys sind schon jetzt Realität und die Stammzellforschung hat bereits Mensch-Tier-Hybride hergestellt. Gearbeitet wird auch an der Produktion von Organen, sodass wir beim Ausfall eines Organs ein neues kaufen können. Schon jetzt ist der Graue Star nur noch eine Angelegenheit eines ambulanten Eingriffs. In wenigen Minuten wird die getrübe Linse durch eine neue, klare ersetzt. Ein Eingriff, den übrigens viele nutzen, um ihre Augenfarbe zu verändern. Diese Aufzählung ließe sich endlos weiterführen: selbstfahrende Autos, intelligente Wohnungen, in denen sich die Temperatur von alleine reguliert und das Licht mit Einbruch der Dunkelheit angeht. Türen, die sich per Blickkontakt öffnen. Vielleicht war die Pandemie nur eine letzte Testphase. Die gespürte Abhängigkeit und Fragilität des Lebens beunruhigen, denn in post/pandemische Zeiten, so konnten wir zeigen, wurden problematische politische Entwicklungen beschleunigt. Nach der Pandemie, bei künftigen globalen Krisen, wird vieles nicht mehr so sein wie vor der Pandemie. Wir werden uns mit mehr Überwachung konfrontiert sehen und mit weniger Widerstand gegen ethisch bedenkliche Forschung.

In den Fragmenten aus dem Nachlass Friedrich Nietzsches findet sich der wunderbare Satz »Die Wahrheit ist hässlich: wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen« (Nietzsche 1888, o. S.). Und Spivak (2012) plädiert gerade im Zeitalter des globalisierten Finanzkapitals für eine ästhetische Erziehung mit dem Ziel, unsere Imagination zu erweitern und unsere ethischen Reflexe auszubilden bzw. in Gang zu halten. Wir schließen uns dem an und plädieren für ein Nach-Spüren der Fragilität des Lebens. Das Sich-berühren lassen muss geübt werden. Wir benötigen zudem all unseren Verstand, um die beschriebenen Entwicklungen, die sich nicht mehr bremsen lassen, zu verstehen und um in diese intervenieren zu können. Vielleicht sollten wir unsere Vorbilder nicht länger bei den Römer*innen oder Athener*innen suchen, sondern in post/pandemischen Zeiten unseren Speziesismus überwinden und stattdessen vom Oktopus lernen, wie es die Künstlerin Miriam Simun anregt. Sie entwickelte eine frei zugängliche, webbasierte Videoserie, in der sie eine Verbesserung des Menschen anregt, indem sie den Cephalopoden (Kopffüßer) zum Vorbild nimmt. In jedem einzelnen der Videos zeigt sie eine Übung des psycho-physischen Programms *Training Transhumanism* (I WANT TO BECOME A

CEPHALOPOD)¹ zur Verbesserung des Menschen angesichts des rasanten ökologischen und technologischen Wandels. Das Programm, das in Zusammenarbeit mit Luciana Achugar entwickelt wurde, besteht aus Übungen, die neue Sensibilitäten und Fähigkeiten ausbilden helfen, wobei der Schwerpunkt auf verkörperter Intelligenz, Gestaltwandlung (Tarnung) und verteilter Intelligenz liegt. Anstatt einer Maschine propagiert *Training Transhumanism* (I WANT TO BECOME A CEPHALOPOD) ein Nicht-Säugetier als evolutionäres Vorbild für den Menschen. Das Training umfasst Fähigkeiten, die im biologischen menschlichen Körper liegen sowie die Freuden, die in körperlicher Arbeit wurzeln. Es plädiert für verkörperertes Wissen und gründet auf die Entwicklung innerer Fähigkeiten.

»Ich begann, etwas über Kopffüßer zu lernen und wie ihre Biologie die cartesische Trennung aufhebt. Ihre Neuronen sind über den ganzen Körper verteilt, so dass es unmöglich ist, zwischen Gehirn und Körper zu unterscheiden. Und die Probleme, die sich aus dieser Körper/Geist-Dualität ergeben, dieser Trugschluss, stehen seit einem Jahrzehnt im Mittelpunkt meiner Arbeit. Und, nun ja, ich bin in den Rabbit Hole gegangen.« (Duehr 2020).

Sicherlich ist es inspirierend, auf andere Lebewesen zu blicken, um die Beschränktheit und Fragilität des menschlichen Körpers und Lebens zu überwinden. Die technologischen Entwicklungen, die uns das Fliegen wie Vögel und Libellen und das Tauchen wie Wale ermöglichen sollen, sind nicht nur inspiriert von dem Gedanken, den menschlichen Körper zu erweitern, sondern auch von dem Begehren, das von den Formen, Konturen und Strukturen des nicht-menschlichen Lebens ausgeht. Formen und Prozesse, die in der nichtmenschlichen Natur beobachtet werden, inspirieren die technologischen Entwicklungen. Hubschrauber ähneln von der Form her nicht zufällig Libellen, und U-Boote nicht zufällig Walen. In der Designtheorie wird diese Ähnlichkeit mit dem Begriff *Bionik* beschrieben, die den Prozess der Übertragung von Phänomenen aus der Natur auf die Technik darstellt. Ein transhumanes Projekt geht jedoch weiter. Es betrachtet die Technologie nicht nur als eine Erweiterung des menschlichen Körpers, sondern setzt

1 »Project: I want to become a cephalopod«, Massachusetts Institute of Technology, 2016, [https://www.media.mit.edu/projects/i-want-to-become-a-cephalopod/overview/\(12.07.2021\)](https://www.media.mit.edu/projects/i-want-to-become-a-cephalopod/overview/(12.07.2021)).

auf die Ersetzung fragiler menschlicher Körperteile durch Apparate. Transhumane Zukunftsvorstellungen sehnen sich danach, die Schwächen des menschlichen Körpers durch Hightech-Innovationen zu ›korrigieren‹; menschliche Gehirne so schnell wie Computer zu machen und so eine ›Super-Intelligenz‹ zu schaffen. Freilich ist es mehr als beunruhigend, den Fantasien eines Elon Musk zuzuhören, der tatsächlich von *Brain-Computer-Interfaces* träumt, die es ermöglichen sollen, dass wir über im Gehirn implantierte Chips mit Computern kommunizieren können. Daran wird bereits geforscht und erste Experimente ermöglichen es etwa, dass vordem querschnittsgelähmte Menschen wieder laufen können. Experimente mit Affen zeigen, wie diese nach der Implantation eines Chips Videospiele spielen.² Doch Musk will mehr. Er träumt von einer Welt, in der Menschen mit der Künstlichen Intelligenz konkurrieren können, die bald viele unserer Arbeiten übernehmen wird. Welchen Platz werden wir dabei einnehmen? Welche Arbeiten werden wir weiterhin ausüben? Ab wann wird der Segen zu einem Fluch? Und ja, beunruhigend ist auch, dass die Kontrolle über unser Leben immer weiter zunimmt und der Staat seinen Zugriff auf unser Privatleben massiv erhöht.

Im Gegensatz zu dieser wahnwitzigen Fixierung auf großartige technische Möglichkeiten in der Zukunft des Menschen, lenkt Karen Barad (2017) in ihrem Aufsatz *Troubling time/s and ecologies of nothingness: re-turning, re-memembering, and facing the incalculable* unsere Aufmerksamkeit auf die Möglichkeiten einer verkörperten Vergangenheit. Ihre Überlegungen richten sich gegen den hegemonialen Wunsch, historische Grausamkeiten vergessen, auslöschen zu wollen. Barad eröffnet damit Wege einer alternativen Trauerarbeit, die den Opfern ökologischer Zerstörung und rassistischer bzw. kolonialer Gewalt gerecht zu werden sucht. Eine Erinnerung, die diese wieder in die Gegenwart zurückholt und aus der Leere des Vergessens befreit. Entgegen Newtons Interpretation von Leere als Abwesenheit von Materie und Energie versteht Barad Leere im Sinne Derridas als geisterhafte Domäne, in der Leben und Tod miteinander verschränkt sind und in der die unbelebte Materie sich in ihrer sterblichen Endlichkeit dem Denken hingibt. Die Leere wird in dieser Vorstellung zur Sehnsucht nach dem, was hätte

2 »Elon Musk startup shows monkey with brain chip implants playing video game«, in: The Guardian vom 09.04.2021, <https://www.theguardian.com/technology/2021/apr/09/elon-musk-neuralink-monkey-video-game>(17.07.2021).

sein können. Dies eröffnet eine Plethora von Imaginationen davon, anders zu leben und anders zu sterben:

»In diesen beunruhigenden Zeiten ist die Dringlichkeit, die Zeit zu stören, sie in ihren Grundfesten zu erschüttern und kollektive Imaginarien zu schaffen, die die allgegenwärtigen Vorstellungen von Zeitlichkeit aufheben, die den Fortschritt als unvermeidlich und die Vergangenheit als etwas, das vergangen ist und nicht mehr unter uns weilt, als etwas, das so greifbar, so viszeral ist, dass es in unseren individuellen und kollektiven Körpern zu spüren ist. Diese Dringlichkeit ist sowohl neu als auch nicht neu.« (Barad 2017, S. 57).

Die Theorie der Fragilität, die wir in diesem Buch skizziert haben, versteht die Technologie jedoch nicht als einen Ersatz oder eine Korrektur des menschlichen Körpers. Anstelle einer transhumanen Romantisierung von Technologie und Digitalität benötigen wir nuancierte Analysen, welche die verletzenden und mörderischen Potenziale digitaler Technologien nicht außer Acht lassen, ohne dabei den Blick für deren ermächtigenden Potenziale zu verlieren. Die Theorie der Fragilität stellt Ambiguitäten, Partikularitäten und Verletzlichkeiten ins Zentrum einer Zukunftsanalyse, die stets auch eine Reise in die Vergangenheit impliziert. Die Pandemie hat uns erneut gezeigt, dass nicht nur das menschliche Leben, sondern auch die soziale Ordnung fragil ist. Pandemien und andere planetare Krisen rufen nach Herangehensweisen, die über nationale und kontinentale Grenzen hinausgehen. Das bedeutet freilich nicht, dass die rasanten post/pandemischen, technologischen sowie ökologischen Transformationen auf die gesamte Menschheit identische Auswirkungen haben werden. Obwohl wir alle mehr oder weniger spüren, dass eine neue Zeit mit globalen und posthumanistischen Krisen und Transformationen beginnt – oder vielleicht bereits in vollem Gange ist – sind die Affekte, die diese hervorbringen, potenziell tödlicher für Menschen, deren Leben ohnehin prekär und vulnerabel ist. Darüber hinaus zwingt uns die Pandemie dazu, uns von einer Politik der Starken zu distanzieren. In post/pandemischen Zeiten wird uns mehr als je zuvor bewusst, dass wir lebenswichtige, planetarische Verbindungen mit Menschen, aber auch mit Nicht-Menschen eingehen müssen, deren Existenz von Schwäche und Fragilität markiert ist. Post/pandemische Zeiten fordern uns dazu auf, die Fragilität, das Leid sowie die Verluste der ›Anderen‹ anzuerkennen – die auch das Leben der Mehrheitsgesellschaft fragiler machen. Wir brauchen in post/pan-

demischen Zeiten Verbindungen und Beziehungen, die geografische, politische, organische sowie identitäre Grenzen überschreiten. Die Lage ist ernst. Ohne kontrapunktische Perspektiven werden wir als Spezies Mensch nicht überleben. Das bedeutet natürlich nicht, dass wir alle im selben Boot sitzen und gleiche Biografien, Geschichten, Erinnerungen, Ängste, Bedürfnisse oder Imaginationen teilen. Selbst wenn Viren, Bakterien, Daten, Algorithmen, die Luft und unser Atem das menschliche Leben in sozialen, biologischen, geologischen, technischen und planetarischen Netzwerken fest, ja geradezu untrennbar miteinander verbinden, dürfen wir dabei die Unterschiede nicht übersehen. Wir müssen uns sowohl mit dem großen Ganzen und den tödlichen Folgen aktueller Entwicklungen auseinandersetzen, als auch partikulare Leben, Fragilitäten und Kämpfe in diversen Gegenden der Welt in den Blick nehmen. Wir müssen von unterschiedlichen Formen der Fragilität lernen. Nur so wird es uns vergönnt sein, diese auf vielfältige Weise toxische und tödliche Gegenwart zu überleben. Die Politik der Starken mit ihren nekropolitischen Folgen kann uns nicht in eine bessere Zukunft führen. Sollte es uns nicht gelingen, Strategien im Umgang mit der allumfassenden Fragilität zu entwickeln, die auf dem Respekt vor anderen Leben beruhen, wäre es wohl nur angemessen, wenn wir uns als Spezies von diesem Planeten verabschieden.

Abbildungsverzeichnis

- Agassi, Hank Yan (2018): The Red Letholith (Berliner Triptychon) 120x130 cm (central panel) 123x 63cm (wings) <https://www.hasanaksaygin.com/hank-yan-agassi/>
- Bross, Elizabet (o. J.): Die-In. Foto einer Aktion von ACT UP in den 1980er Jahren in New York City, <https://d3u63wyfucioch.cloudfront.net/wp-content/uploads/2018/02/03150655/s17-die-in-Elizabeth-Brossa-1536x1023.jpg>
- Darıcıoğlu, Leman Sevda (2020): Dear Stranger. Live Performance, 22.-24.05.2020, captured by Ceren Saner from the vimeo live streaming. <http://lemandaricioglu.com/dear-stranger/>
- Darıcıoğlu, Leman Sevda (2020): There's An Ocean Between Us, 28.07.2020, Apartment Project, Berlin. Foto: Derin Cankaya. <http://lemandaricioglu.com/theres-an-ocean-between-us/>
- Der Spiegel (2021a): Made in CHINA: Wenn die Globalisierung zur tödlichen Gefahr wird, vom 31.01.2021. <https://www.spiegel.de/ausland/coronavirus-wenn-die-globalisierung-zur-toedlichen-gefahr-wird-a-00000000-0002-0001-0000-000169240263?context=issue>
- Der Spiegel (2021b): Der Siegeszug des Drachen. 22.01.2021 <https://www.spiegel.de/ausland/china-wie-ueberlegen-ist-uns-das-land-a-00000000-0002-0001-0000-000174972844?context=issue>
- Stallard, Chuck (1990): ACT UP Aktivist*innen während der San Francisco Lesbian & Gay Freedom Day parade. 24. Juni 1990. Mit freundlicher Genehmigung von ONE National Gay and Lesbian Archives. University of Southern California.

Literatur

- Abé, Nicola (2021): »Argentinien's autoritäres Coronaregime«, in: Der Spiegel vom 08.05.2021, <https://www.spiegel.de/ausland/corona-in-argentinien-autoritaere-massnahmen-in-formosa-a-2fb232d0-8fec-4fff-b462-07ff43de1bf6> (16.05.2021).
- Adair, Cassius (i. E.): Transgender Internet. (i. E.), <http://www.cassiusadair.com/books> (18.7.2021).
- ADS (Antidiskriminierungsstelle des Bundes) 2020: Diskriminierungserfahrungen im Zusammenhang mit der Corona-Krise, Mai 2020, https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/Dokumente_ohne_anzeige_in_Publikationen/20200504_Infopapier_zu_Coronakrise.pdf;jsessionid=86CF98FBF16C44EFBAC2F7AC45E1B894.intranet231?__blob=publicationFile&v=1 (01.07.2021).
- Agamben, Giorgio (1995): Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2004): Ausnahmezustand, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2021): An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik, Wien: Turia + Kant.
- Ahmed, Sara (2004): »Affective Economies«, in: Social Text 22 (2), S. 117-139.
- Ahmed, Sara (2014): The Promise of Happiness, Durham: Duke University Press.
- Ahmed, Sara/Stacey, Jackie (Hg.) (2011): Thinking Through The Skin. London/New York: Routledge.
- Alonso, Alexandra Délano/Nienass, Benjamin (2016): »Introduction: Borders and the politics of mourning«, in: Social Research: An International Quarterly 83 (2), S. xix-xxxi.

- Amnesty International (2021): Amnesty International Report 2020/21. The state of the world's human rights. London: Amnesty International.
- Amoore, Louise (2020): *Cloud Ethics. Algorithms And The Attributes Of Ourselves And Others*, Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La frontera: The new mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions Of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah (1994/1964): »Wahrheit und Politik«, in: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München: Piper, S. 327-376.
- Arendt, Hannah (2017): »Kollektive Verantwortung«, in: Marie Luise Knott (Hg.), *Verlernen. Denkwege bei Hannah Arendt*, Berlin: Matthes & Seitz, S. 131-144.
- Armbruster, Alexander/Finsterbusch, Stephan (2021): »Rechnen mit kleinsten Teilchen«, in: *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 15.06.2021, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/digitec/quantencomputer-vorgestellt-rechnen-mit-kleinsten-teilchen-17391358.html> (20.06.2021).
- Arpacı, Murat (2014): »Hastalık, Ulus ve Felaket: Türkiye'de Frengi ile Mücadele«, in: *Toplum ve Bilim* 130, S. 59-86.
- Awadalla, Ahmed (2021): »Heteronormative Conspiracy«, in: *Rusted Radishes Beirut Literary and Art Journal* 9, S. 71-75.
- Banerjee, Subhabrata Bobby (2006). »Live And Let Die: Colonial Sovereignities And The Death Worlds Of Necrocapitalism«, in: *Borderlands* 5 (1), <https://link.gale.com/apps/doc/A169457995/AONE?u=anon~b85858bd&sid=googleScholar&xid=32610593> (11.07.2021).
- Banerji, Debashish/Paranjape, Makarand R. (Hg.) (2016): *Critical Post-humanism and Planetary Futures*, Delhi: Springer India.
- Barad, Karen (2012): »On Touching – The Inhuman That Therefore I Am«, in: *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 23 (3), S. 206-223.
- Barad, Karen (2017): »Troubling Time/s And Ecologies Of Nothingness: Re-Turning, Re-Membering, And Facing The Incalculable«, in: *New Formations*, 92 (31), S. 56-86.
- Bargu, Banu (2016): »Another Necropolitics«, in: *Theory, Culture & Society* 19 (1), S. 263-276.
- Bartens, Werner (2011): »Syphilis, Hepatitis, Tuberkulose: Menschenversuche in der Demokratie«, in: *Süddeutsche Zeitung*

- vom 03.03.2011, <https://www.sueddeutsche.de/wissen/infizier-rt-mit-syphilis-hepatitis-tuberkulose-menschenversuche-in-der-demokratie-1.1067312> (26.03.2021).
- Bauman, Zygmunt (2011): *Wasted Lives: Modernity And Its Outcasts*, Cambridge: Polity.
- Baumstieger, Moritz (2021): »Krieg in Jemen: Sechs Jahre Tod und Zerstörung«, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 06.03.2021, <https://www.sueddeutsche.de/politik/saudi-arabien-jemenkrieg-waffenruhe-1.5248282> (07.04.2021).
- Bayramoğlu, Yener (2018): *Queere (Un-)Sichtbarkeiten*, Bielefeld: transcript.
- Bayramoğlu, Yener (2019): »M. – Das Gespenst einer Aids-Dystopie«, in: Zülfukar Çetin/Peter-Paul Bänziger (Hg.), *Aids und HIV in der Türkei. Geschichten und Perspektiven einer emanzipatorischen Gesundheitspolitik*, Gießen: Psychosozial, S. 287-304.
- Bayramoğlu, Yener (2021): »Border Panic Over The Pandemic: Mediated Anxieties About Migrant Sex Workers And Queers During The Aids Crises In Turkey«, in: *Ethnic and Racial Studies* 44 (9), S. 1589-1609.
- Beljan, Magdalena (2013): »›AIDS concerns us all!‹ – Rita Süsmuth's Self-Help Book ›AIDS. Ways out of fear. (1987)‹«, in: *History Of Emotions – Insight Into Research*, October, DOI: 10.14280/08241.16.
- Benhabib, Seyla (2004): *The Right of Others: Aliens, Residents And Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Benz, Wolfgang (2019): *Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Legende von der jüdischen Weltverschwörung*, München: C. H. Beck.
- Berlant, Lauren (2011): *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press.
- Bermejo Barrera, José Carlos (2020): *El Gran Virus. Ensayo para una pandemia*, Madrid: Akal.
- Bernabeu, José Vicente (2017): »Interview with Londa Schiebinger. ›There is an unconscious gender bias in the Google algorithm‹«, in: *Mètode. Science communication journal of the University of Valencia* vom 03.02.2017, <https://metode.org/issues/monographs/londa-schiebinger.html> (20.06.2021).
- Bertelsmann Stiftung (2019): »Eine bessere Versorgung ist nur mit halb so vielen Kliniken möglich«, aktualisiert 2020, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2019/juli/eine-bessere-versorgung-ist-nur-mit-halb-so-vielen-kliniken-moeglich/#c161737> (14.07.2021).

- Bishop, Bill (2009): *The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded America Is Tearing Us Apart*, Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Bloch, Ernst (1975): »Hoffnung mit Trauerflor. Ein Gespräch mit Jürgen Rühle«, in: Rainer Traub/Harald Wieser (Hg.), *Gespräche mit Ernst Bloch*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 13-27.
- Braidotti, Rosi (2017): »Critical Posthuman Knowledge«, in: *South Atlantic Quarterly* 116 (1), S. 83-96.
- Braidotti, Rosi (2019): *Posthuman Knowledge*, Cambridge: Polity.
- Braidotti, Rosi/Hlavajova, Maria (2018): *Posthuman Glossary*, London: Bloomsbury.
- Brändle, Stefan. (2020): »Macron über den Feind, das Virus: ›Wir sind im Krieg.««, in: *Der Standard* vom 16.03.2020, <https://www.derstandard.de/story/2000115820894/macron-ueber-den-feind-das-virus-wir-sind-im-krieg> (21.06.2021).
- Brown, Wendy (1995): *States of Injury: Power And Freedom In Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
- Bundesministerium für Justiz und Verbraucherschutz (o. J.): »Regeln gegen Hass im Netz – das Netzwerkdurchsetzungsgesetz«, Aktualisierung vom 28. Juni 2021, https://www.bmjjv.de/DE/Themen/FokusThemen/NetzDG/NetzDG_node.html (17.07.2021).
- Butler, Judith (1999). *Gender Trouble: Feminism And The Subversion Of Identity*, London: Routledge.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Edition Suhrkamp.
- Butler, Judith (2014): »Epilogue«, in: Bettina Kleiner/Nadine Rose (Hg.), *(Re-)Produktion von Ungleichheiten im Schulalltag. Judith Butlers Konzept der Subjektivierung in der erziehungswissenschaftlichen Forschung*, Opladen: Barbara Budrich, S. 175-187.
- Butler, Judith (2020): *The Force of Nonviolence*, London: Verso.
- Butter, Michael (2020): »Nichts ist, wie es scheint«. *Über Verschwörungstheorien*, Berlin: Suhrkamp.
- Camus, Albert (1981/1950): *Die Pest*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Canetti, Elias (1994/1960): *Masse und Macht*, München: Hanser.
- Canguilhem, Georges (2004/1978): *Gesundheit – eine Frage der Philosophie*. Berlin: Merve.
- Casdorff, Stephan-Andreas (2018): »Der Kampf gegen die Unwissenheit über Aids hält an«, in: *Der Tagesspiegel* vom 03.12.2018, <https://www.tagesspiegel.de/politik/hiv-aids-und-die-gesellschaft-der->

- kampf-gegen-die-unwissenheit-ueber-aids-haelt-an/23711168.html (12.07.2021).
- Castro Varela, María do Mar (2007): *Unzeitgemäße Utopien: Migrantinnen zwischen Selbsterfindung und gelehrter Hoffnung*, Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, María do Mar (2018): »Das Leiden der Anderen betrachten. Flucht, Solidarität und Postkoloniale Soziale Arbeit«, in: Johanna Bröse/Stefan Faas/Barbara Stauber (Hg.), *Flucht*, Wiesbaden: Springer, S. 3-20.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2020): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, (3. überarbeitete und ergänzte Auflage), Bielefeld: transcript (UTB).
- Castro Varela, María do Mar/Haghighat, Leila (Hg.) (2021): *Double bind postkolonial: Kritische Perspektiven auf Kunst und Kulturelle Bildung*. Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, María do Mar/Shure, Saphira (2021): »Archiv-Fieber. Kritische Erinnerungsarbeit in den Bildungswissenschaften«, in: *Vierteljahrszeitschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 97 (1), 286-302.
- Chakrabarty, Dipesh (2018): »Anthropocene Time«, in: *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* 57 (1), S. 5-32.
- Cixous, Hélène (1969): *Dedans*, Paris: Grasset.
- Cohen, Cathy J. (1999): *The Boundaries Of Blackness: Aids And The Breakdown Of Black Politics*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Conde, Domingo (2011): »Projekt INDECT – Einblicke in das Europäische Sicherheitsforschungsprogramm oder Panopticon meets Orwell«, in: *Nomen Nominandum*, http://nomenom.blogspot.com/2011/01/projekt-indect_15.html (16.07.2021).
- Couldry, Nick/Mejias, Ulises A. (2019): *The Costs Of Connection: How Data Is Colonizing Human Life And Appropriating It For Capitalism*, Stanford: Stanford University Press.
- Crompton, John L. (2017): »Evolution Of The »Parks As Lungs« Metaphor: Is It Still Relevant?«, in: *World Leisure Journal* 59 (2), S. 105-123.
- Daniels, Jessie/Nkonde, Mutale/Mir, Darakhshan (2019): *Advancing Racial Literacy In Tech. Why Ethics, Diversity in Hiring & Implicit Bias Trainings Aren't Enough*. *Data & Society*, https://datasociety.net/wp-content/uploads/2019/05/Racial_Literacy_Tech_Final_0522.pdf (23.06.2021).

- Davis, Angela (2003): *Are Prisons Obsolete?*, New York: Seven Stories Press.
- Delany, Samuel (1999): *Times Square Red, Times Square Blue*, New York: New York University Press.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1995): *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Derrida, Jacques (1997): *Dem Archiv verschrieben*, Berlin: Brinkmann + Bose.
- Derrida, Jacques (2003a): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2003b): »Autoimmunity: Real And Symbolic Suicides – A Dialogue With Jacques Derrida«, in: Giovanna Borradori (Hg.), *Philosophy In A Time Of Terror*, Chicago: University of Chicago Press, S. 85-136.
- Dhawan, Nikita (Hg.) (2014): *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights And Democracy In A Postcolonial World*, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.
- Dhawan, Nikita (2015): *Homonationalism and State-Phobia. The Postcolonial Predicament of Queering Modernities*, in: Manuela Lavinás Picq/María Amelia Viteri (Hg.), *Queering Narratives of Modernity*, New York: Peter Lang, S. 51-68.
- Dhawan, Nikita (2020): »State as pharmakon«, in: Davina Cooper/Nikita Dhawan/Jane Newman (Hg.), *Reimagining the State. Theoretical Challenges and Transformative Possibilities*, London/New York: Routledge, S. 57-76.
- Diercks, Peer (o.J.): »Kolonialismus und Medizin«, <http://goettin-genkolonial.uni-goettingen.de/index.php/disziplinen/medizin> (17.07.2021).
- Dubois, Laurent (2009): »A Spoonful of Blood: Haitians, Racism and AIDS«, in: *Science as Culture* 6 (1), S. 7-43.
- Duehr, Gary (2020): »Toward a Transhumanist Future: Miriam Simun, Media Lab »18«, in: *Arts at MIT*, 08.05.2020, <https://arts.mit.edu/miriam-simun/> (21.06.2021).
- Eco, Umberto (2003): »Die Kraft des Falschen«, in: ders., *Die Bücher und das Paradies. Über Literatur*, München/Wien: Carl Hanser, S. 275-305.

- Edelman, Lee (2004): *No Future. Queer Theory And The Death Drive*, Durham: Duke University Press.
- Eggers, Dave (2013): *The Circle*. New York: Knopf
- Epple, Angelika (2020): »Die Schule des Vergleichens und die Suche nach der Wahrheit wissenschaftlicher Fakten«, in: Michael Volkmmer/Karin Werner (Hg.), *Die Corona-Gesellschaft*, Bielefeld: transcript, S. 25-34.
- Esposito, Roberto (2020): *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Zürich: Diaphanes.
- Eveleens, Ilona (2021): »Impfquote 0,5 %«, in: *Die Tageszeitung vom 08.06.2021*, <https://taz.de/Coronapandemie-in-Afrika!/5773311/> (16.07.2021):
- Federici, Silvia (2012): *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, Wien: Mandelbaum.
- Fisher, Mark (2010): *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Winchester: Zero Books.
- Foucault, Michel (1984): *Von der Freundschaft als Lebensweise*. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1988/1963): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Foucault, Michel (2004): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2006): *Vorlesungen am Collège de France 1977-1978*. [Hg. von Michel Senellart], Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fouché, Alexandra (2020): »Coronavirus: French Asians Hit Back At Racism With ›I'm Not A Virus««, in *bbc.com vom 29.01.2020*, <https://www.bbc.com/news/world-europe-51294305> (21.06.2021).
- FRA (European Union Agency for Fundamental Rights) (2019): »FRA Director Joins Meeting On EU Justice Ministers« vom 07.10.2019, <https://fra.europa.eu/en/event/2019/fra-director-joins-meeting-eu-justice-ministers> (26.05.2021).
- Freud, Sigmund (1999/1900): »Die Traumdeutung«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. II/III, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, Sigmund (1999/1921): »Massenpsychologie und Ich-Analyse«, in: ders. *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 71-161.
- Fevert, Ute (2020): »Corona-Gefühle«, in: Bernd Kortmann/Günther G. Schulze (Hg.), *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, Bielefeld: transcript, S. 11-20.

- Garcés, Marina (2020): *Neue radikale Aufklärung*, Wien: Turia + Kant.
- Gauriat, Valérie (2021): »Are the Canary Islands Becoming A Migrant Limbo?«, in: Euronews vom 15.05.2021, <https://www.euronews.com/2021/04/30/are-the-canary-islands-becoming-a-migrant-limbo> (21.06.2021).
- Gessen, Masha (2019): »Masha Gessen Explains How Conspiracy Thinking Is a Mirror an Interview by Jeremy Scahill«, in: Intercepted vom 26.07.2017, <https://theintercept.com/2017/07/26/intercepted-podcast/> (02.05.2021).
- Giridharadas, Anand (2018): *Winners Take All. The Elite Charade of Changing the World*, New York: Knopf.
- Gosa, Travis L. (2011): »Counterknowledge, racial paranoia, and the cultic milieu: Decoding hip hop conspiracy theory«, in: *Poetics*, 39 (3), S. 187-204.
- Gosa, Travis L./Porter Sánchez, Danielle (2016): »Fear of A Black President: Conspiracy Theory And Racial Paranoia In Obamerica«, in: Yuya Kiuchi (Hg.), *Race Still Matters: African American Lived Experiences In The Twenty-First Century*, Albany: State University of New York Press, S. 101-129.
- Gramsci, Antonio (1991/1930): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, Band. 2, Heft 3. Hamburg: Argument.
- Gupta, Damini/Krishnan, T. S. (2020): »Algorithmic Bias: Why Bother?«, in: *California Management Review* 63 (3), <https://cmr.berkeley.edu/2020/11/algorithmic-bias/> (07.05.2021).
- Gutiérrez, Miren (2021): »Violencia y manipulación: la influencia digital de la ultraderecha durante la pandemia«, in: *El Diario (AR)* vom 16.05.2021, https://www.eldiarioar.com/mundo/violencia-manipulacion-influencia-digital-ultraderecha-durante-pandemia_130_7939128.html (16.05.2021).
- Haim, Mario (2020): *Echokammer*, in: *Journalistikon. Wörterbuch der Journalistik*, <https://journalistikon.de/echokammer/> (15.07.2021).
- Halberstam, Jack (1998): *Female Masculinity*, Durham: Duke University Press.
- Halberstam, Jack (2020): *Wild Things: The Disorder of Desire*, Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart (1997): *Representation: Cultural representations and signifying practices*, London: Sage.

- Harari, Yuval Noah (2020): »The world after coronavirus«, in: Financial Times vom 20.03.2020, <https://www.ft.com/content/19d90308-6858-11ea-a3c9-1fe6fedcca75> (20.05.2021).
- Haraway, Donna (1995/1985): »Ein Manifest für Cyborgs«, in: dies., Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M.: Campus, S. 33-72.
- Haritaworn, Jin/Kunstman, Adi/Posocco, Silvia (2014): Queer Necropolitics, New York: Routledge.
- Heidegger, Martin (1933): »Die Rektoratsrede: Selbstbehauptung der deutschen Universität«, in: Internet Archive, <https://archive.org/details/MartinHeideggerDieSelbstbehauptungDerDeutschenUniversitaet/mode/2up> (21.06.2021).
- Heidegger, Martin (1993/1927): Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.
- Heller, Jacob (2015): »Rumors And Realities: Making Sense Of HIV/AIDS Conspiracy Narratives And Contemporary Legends«, in: American Journal of Public Health 105 (1), S. 43-50.
- Hennigan, W. J. (2020): »Lost In The Pandemic: Inside New York City's Mass Graveyard on Hart Island«, in: Time vom 18.11.2020, <https://time.com/5913151/hart-island-covid/> (05.05.2021).
- Hentschel, Christine (2020): »Im Raum des Virus: Affekt und Widerständigkeit in der Pandemie«, in: Michael Volkmer/Karin Werner (Hg.), Die Corona-Gesellschaft: Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft. Michael Volkmer/Karin Werner (Hg.), Bielefeld: transcript, S. 265-276.
- Hepfer, Karl (2017): Verschwörungstheorien. Eine philosophische Kritik der Unvernunft. Bielefeld: transcript.
- Herrera, Yuri (2010): Señales que precederán al mundo, Cáceres: Editorial Periférica.
- Honigsbaum, Mark (2020): The Pandemic Century. A history of global contagion from the Spanish Flu to COVID-19, London: Penguin.
- Horel Stéphane/Keyzer Ties (2021): »Covid 19: How Harm Reduction Advocates And The Tobacco Industry Capitalised On The Pandemic To Promote Nicotine«, in: British Medical Journal 373, <https://www.bmj.com/content/373/bmj.n1303> (21.06.2021).
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1998/1947): Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horn, Eva (2012): »Das Gespenst der Arkana. Verschwörungsfiktion und Textstruktur der »Protokolle der Weisen von Zion««, in: dies./Michael Hagemeister (Hg.), Die Fiktion von der jüdischen Weltverschwö-

- rung. Zu Text und Kontext der »Protokolle der Weisen von Zion«, Göttingen: Wallstein, S. 1-25.
- Howard, Philip N./Hussain, Muzammil M. (2013): *Democracy's Fourth Wave? Digital Media And The Arab Spring*, o. O. [Oxford]: Oxford University Press.
- IEP (Institute for Economics & Peace) (2020): *Global Peace Index Measuring Peace in a Complex World*, Sydney. Online: <http://visionofhumanity.org/reports> (12.06.2021).
- IGF (Internet Governance Forum) (2019): *IGF 2019 WS #177. Tracking Hate Speech Online: Ensuring Human Rights For All*, <https://www.intgovforum.org/multilingual/content/igf-2019-ws-177-tackling-hate-speech-online-ensuring-human-rights-for-all> (23.07.2020).
- Iken, Katja (2015): »Pullover sind mir scheißegal!«. Interview mit Benetton-Fotograf Toscani, in: *Der Spiegel* vom 29.06.2015, <https://www.spiegel.de/geschichte/benetton-schockwerbung-in-den-neunzigern-pullover-sind-mir-scheissegal-a-1040595.html> (14.07.2021).
- Islam, Md. Monirul (2016): »Posthumanism: Through the Postcolonial Lens«, in: Debashish Banerji/Makarand R. Paranjape (Hg.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures*. Delhi: Springer India, S. 115-129.
- Jackson Jr., John L. (2008): *Racial Paranoia: The Unintended Consequences of Political Correctness: The New Reality of Race in America*. New York: Basic Civitas.
- Johnson, Carolyn/Dou, Eva (2020): »The Global Race For A Coronavirus Vaccine Could Lead To This Generation's Sputnik Moment«, in: *Washington Post* vom 03.06.2020, <https://www.washingtonpost.com/health/2020/06/03/coronavirus-vaccine-global-race/>, (21.06.2021).
- Keller, Richard C. (2006): »Geographies of Power, Legacies of Mistrust. Colonial Medicine In The Global Present«, in: *Historical Geography* 34, S. 26-48.
- Kitta, Andrea (2012): *Vaccinations And Public Concern In History. Legend, Rumor, And Risk Perception*, New York: Routledge.
- Klafki, Anika (2020): »Wie weit dürfen Grundrechtseinschränkungen gehen?«, in: Bundeszentrale für politische Bildung, <https://www.bpb.de/politik/innenpolitik/coronavirus/307395/grundrechte> (15.07.2021).

- Klein, Thoralf (2017): »Die ›gelbe Gefahr‹«, in: Europäische Geschichte online (EGO) vom 22.05.2017, <http://ieg-ego.eu/de/threads/europaeische-medien/europaeische-medienereignisse/thoralf-klein-die-gelbe-gefahr?> (21.03.2021).
- Kolbert, Elizabeth (2014): *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, New York: Henry Holt and Company.
- Kortmann, Bernd/Schulze, Günther G. (Hg.) (2020): *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, Bielefeld: transcript.
- Kovras, Iosif/Robins, Simon (2016): »Death As The Border. Managing Missing Migrants And Unidentified Bodies At The Eu's Mediterranean Frontier«, in: *Political Geography* 55, S. 40-49.
- Kühn, Alexander (2020): »Auf der Suche nach dem Sinn falsch abgebogen«, in: *Der Spiegel* vom 21.05.2020, <https://www.spiegel.de/panorama/leute/attila-hildmann-auf-der-suche-nach-dem-sinn-falsch-abgebogen-a-293df391-2bb4-4370-af8d-de36d8cadbae> (26.03.2021).
- La Vanguardia (2021): »Ayuso presenta su vídeo de campaña reivindicando ›cultura del esfuerzo‹«, in: YouTube vom 10.04.2021, https://www.youtube.com/watch?v=Jbo_3xoYQ_4 (21.06.2021).
- Lagerlöf, Selma (1912): *Der Fuhrmann des Todes*, online: <https://www.projekt-gutenberg.org/lagerloe/fuhrmann/chapoo1.html> (12.07.2021).
- Le Bon, Gustave (1982/1895): *Die Psychologie der Massen*, Stuttgart: Kröner.
- Lee, Benjamin (2020): »Radicalisation and Conspiracy Theories«, in: Michael Butter/Peter Knight (Hg.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, London: Routledge, S. 344-356.
- Lindemann, Gesa (2020): *Die Ordnung der Berührung. Staat, Gewalt und Kritik in Zeiten der Coronakrise*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Londoño, Ernesto/Casado, Letícia (2020): »As Bolsonaro Keeps Amazon Vows, Brazil's Indigenous Feat ›Ethnocide‹«, in: *New York Times* vom 19.04.2020, <https://www.nytimes.com/2020/04/19/world/americas/bolsonaro-brazil-amazon-indigenous.html> (18.07.2021).
- Long, Maebh (2013): »Derrida Interviewing Derrida: Autoimmunity and the Laws of the Interview«, in: *Australian Humanities Review* 54, S. 103-119.

- Maier, Michael (2021): »Heribert Prantl: »Ich hoffe, dass die Gesellschaft aufwacht.««, in: Berliner Zeitung vom 31.01.2021, <https://www.berliner-zeitung.de/politik-gesellschaft/heribert-prantl-ich-hoffe-dass-die-gesellschaft-aufwacht-li.136339> (21.06.2021).
- Manalansan IV, Martin F. (2018): »Messy Mismeasures: Exploring The Wilderness Of Queer Migrant Lives«, in: South Atlantic Quarterly 117 (3), S. 491-506.
- Mann, Thomas (1991/1924): Der Zauberberg, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Mannes, Jeff (2020): »Der Party Hotspot: Der Fall Hasenheide«, in: Sie-gessäule vom 14.08.2020, <https://www.siegessaule.de/magazin/der-fall-hasenheide/> (27.05.2021).
- Manning, Erin (2007): Politics of Touch. Sense, Movement, Sovereignty, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Manolles Moner, Laia (2020): »Estado de Malestar. (Malestar_Exhuberancia_Anomalía): El Ensayo Visual Como Catalizador de Experiencia Compartidas«, in: Archivo Español de Arte XCIII (369), S. 39-54.
- Massumi, Brian (2002): Parables For The Virtual. Movement, Affect, Sensation, Durham: Duke University Press.
- Mbembe, Achille (2008): »Necropolitics«, in: Stephen Morton/Stephen Bygrave (Hg.), Foucault In The Age Of Terror, New York: Palgrave Macmillan, S. 152-182.
- McGlotten, Shaka (2013): Virtual Intimacies. Media, Affect, And Queer Sociality, Albany, New York: State University of New York Press.
- McPherson, Miller/Smith-Lovin, Lynn/Cook, James M (2001): »Birds of A Feather: Homophily In Social Networks«, in: Annual Review of Sociology 27, S. 415-444.
- Meister, Robert (2010): After Evil. A Politics of Human Rights, New York: Columbia University Press.
- Mihm, Andreas (2015): »Erste Krankenkasse zahlt für Apple Watch«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 06.08.2015, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/unternehmen/aok-erste-krankenkasse-zahlt-fuer-apple-watch-13736118.html> (21.06.2021).
- Milhorance, Flávia (2021): »Jair Bolsonaro Could Face Charges In The Hague Over Amazon Rainforest«, in: The Guardian vom 23.01.2021.
- Molnar, Petra (2020): »AI and Migration Management«, in: Markus D. Dubber/Frank Pasquale/Sunit Das (Hg.), The Oxford Handbook of Ethics of AI, Oxford: Oxford University Press.
- Moore, Jason W. (2015): Capitalism In The Web Of Life, London: Verso.

- Moore, Jason W. (2016): »Name the System! Anthropocenes & the Capitalocene Alternative«, Blogbeitrag vom 09.10.2016, <https://jasonwmoore.wordpress.com/?s=Name+the+System> (09.05.2021).
- Müller-Jung, Joachim (2021): »Langzeitschäden von Covid-19. Ein Leben wie abgerissen«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 08.04.2021, <https://www.faz.net/aktuell/wissen/medizin-ernaehrung/longcovid-die-langzeitschaeden-von-corona-als-spitze-des-eisbergs-17279196-p2.html> (14.07.2021).
- Münkler, Herfried (2020): »Herfried Münkler über den Zustand der Welt. »Die Weltordnung steht auf der Kippe«, in: Der Spiegel vom 13.10.2020, <https://www.spiegel.de/kultur/literatur/herfried-muenkler-ueber-buchmesse-und-corona-die-weltordnung-steht-auf-der-kippe-a-e460bfc4-b4e0-4ac8-bab4-3a5864a40591> (25.02.2021).
- Muñoz, José Esteban (2006): »Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position«, in: *Journal of Women in Culture and Society* 31 (3), S. 675-688.
- Muñoz, José Esteban (2009): *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York: New York University Press.
- Nakamura, Lisa (2002): *Cybertypes: Race, Identity, and Ethnicity On The Internet*, New York: Routledge.
- Nancy, Jean Luc (2019): *Noli me tangere*, Zürich: diaphanes.
- Nguyen, C. Thi (2020): »Echo Chambers and Epistemic Bubbles«, in: *Episteme* 17 (2), S. 141-161.
- Nietzsche, Friedrich (1888): *Nachgelassene Fragmente, Frühjahr–Sommer 1988*, 16 [40], [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,16\[40\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,16[40]) (26.05.2021).
- Noble, Safiya Umoja (2018): *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, New York: New York University Press.
- Nussbaum, Martha C. (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ÖBB (Österreichische Bundesbahn) (2013): »Umbau Salzburg Hauptbahnhof«, Dezember 2013, archiviert unter: https://web.archive.org/web/20140117132223/www.oebb.at/infrastruktur/de/5_o_fuer_Generationen/5_4_Wir_bauen_fuer_Generationen/5_4_1_Schieneninfrastuktur/Weststrecke/Umbau_Salzburg_Hauptbahnhof/_index.jsp (21.06.2021).
- Ore, Ersula/Houdek, Matthew (2020): »Lynching in Times of Suffocation. Toward a Spatiotemporal Politics of Breathing«, in: *Women's Studies in Communication* 43 (4), S. 443-458.

- Ortega y Gasset, José (1981/1930): *La Rebelión de las Masas*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Orwat, Carsten (2019): *Diskriminierungsrisiken durch Verwendung von Algorithmen. Eine Studie, erstellt mit einer Zuwendung der Antidiskriminierungsstelle des Bundes*. Baden-Baden: Nomos, online unter <https://www.antidiskriminierungsstelle.de> (14.07.2021).
- Orwell, George (2021/1949): *Nineteen Eighty-Four*, London: Penguin.
- Osterhammel, Jürgen (2020): »(Post-)Corona im Weltmaßstab«, in: Bernd Kortmann/Günther G. Schulze (Hg.), *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, Bielefeld: transcript, S. 255-262.
- Pamuk, Orhan (2021): *Veba Geceleri*. Istanbul: YKY.
- People with AIDS (PWA) (1983): »Denver Principles«, https://data.unaids.org/pub/externaldocument/2007/gipa1983denverprinciples_en.pdf (16.07.2021).
- Pepperell, Robert (2005): »The Posthuman Manifesto«, in: *Kritikos 2*, <https://intertheory.org/pepperell.htm> (27.05.2021).
- Perera, Suvendrini (2014): »Dead Exposures. Trophy Bodies And Violent Visibilities Of The Nonhuman«, in: *Borderlands 13* (1), S. 1-26, http://www.borderlands.net.au/Vol13No1_2014/perera_exposures.pdf (21.06.2021).
- Peteranderl, Sonja (2019): »Wie viel Rassismus steckt in Algorithmen?«, in: *Der Spiegel* vom 15.06.2019, <https://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/rassistische-algorithmen-ki-forscherin-mutale-nkonde-im-interview-a-1271778.html> (21.06.2021).
- Peterman, Amber/O'Donnell, Megan (2020): »Covid-19 And Violence Against Women And Children. A Second Research Round Up«, Center for Global Development: <https://www.cgdev.org/sites/default/files/covid-19-and-violence-against-women-and-children-second-research-round.pdf> (14.07.2021).
- Phadke, Shilpa/Khan, Sameera/Ranade, Shilpa (2011): *Why Loiter? Women And Risk On Mumbai Streets*, London: Penguin.
- Phillips, Layli (2005): »Deconstructing ›Down Low‹ Discourse. The Politics of Sexuality, Gender, Race, AIDS, and Anxiety«, in: *Journal of African American Studies* 9 (2), S. 3-15.
- Phillips, Leigh (2020): »Verstaatlicht die Pharmaindustrie! Es könnte uns das Leben retten«, in: *Jacobin Magazin* vom 09.04.2020, <https://jacobin.de/artikel/pharmaindustrie-verstaatlichung-corona-gesundheit-kapitalismus/> (03.04.2021).

- Piratenpartei (2010): »Piratenpartei veröffentlicht INDECT-Dokumente: EU forscht im Geheimen an Überwachungsstaat«, Pressemitteilung vom 08.09.2010, archiviert unter: <https://web.archive.org/web/20100911004657/http://web.piratenpartei.de/100908-Piratenpartei-veroeffentlicht-INDECT-Dokumente> (21.06.2021).
- Postone, Moishe (1998): »Dekonstruktion als Gesellschaftskritik. Derida über Marx und die neue Weltordnung«, in: *Krisis. Kritik der Warengesellschaft* 21/22, <http://www.krisis.org/1998/dekonstruktion-als-gesellschaftskritik#4> (23.02.2021).
- Precht, Richard David (2021): *Von der Pflicht: Eine Betrachtung*. München: Goldmann.
- Preciado, Paul B. (2020a): »Learning for the Virus«, in: *Artforum* May/June 2020, <https://www.artforum.com/print/202005/paul-b-preciado-82823> (27.05.2021).
- Preciado, Paul B. (2020b): »The Losers Conspiracy«, in: *Artforum* vom 26.03.2020, <https://www.artforum.com/slant/paul-b-preciado-online-after-covid-19-82586> (27.05.2021).
- Proctor, Robert N. (2008): »Agnotology. A Missing Term«, in: ders./Londa Schiebinger (Hg.), *The Making & Unmaking of Ignorance*, Stanford: Stanford University Press, S. 1-33.
- Proctor, Robert N./Schiebinger, Londa (2008): *Agnotology. The Making and Unmaking of Ignorance*, Stanford: Stanford University Press.
- Proschan, Frank (2002): »Syphilis, Opiomania, and Pederasty. Colonial Constructions of Vietnamese (and French) Social Diseases«, in: *Journal of the History of Sexuality* 11 (4), S. 610-636.
- Quijano, Aníbal (2016): *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien: Turia + Kant.
- Rawls, John (1999/1971): *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Reicheneder, Johann Georg (2016): »Sigmund Freuds Traum von Irmas Injektion und seine Berührung mit der zeitgenössischen medizinischen Forschung«, in: *Psyche* 70 (3), S. 251-282.
- Ren, Julie (2021): »The Wounds of Utter Otherness: Asian Exclusions And The Need For Solidarities«, in: *Society & Space* vom 05.04.2021, <https://www.societyandspace.org/articles/the-wounds-of-utter-otherness-asian-exclusions-and-the-need-for-solidarities> (25.04.2021).

- Roach, Tom (2012): *Friendship as a Way of Life. Foucault, AIDS, And The Politics Of Shared Estrangement*, New York: State University of New York Press.
- Ruido, María (2006-2008): *Producing Bodies And Building Memories. Notes On The Video Film »Plan Rosebud: On Images, Sites And Politics Of Memory«*, http://www.workandwords.net/uploads/files/P_LAN_ROSEBUD_eng.pdf (27.05.2021).
- Sarrazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: DVA.
- Sassen, Saskia (1996): *Losing Control? Sovereignty In An Age of Globalization*, New York: Columbia University Press.
- Scheindt, Carl-Eduard (2020): »Abschied vom Handschlag«, in: Bernd Kortmann/Günther G. Schulze (Hg.), *Jenseits von Corona: Unsere Welt nach der Pandemie – Perspektiven aus der Wissenschaft*, Bielefeld: transcript, S. 43-50.
- Schwab, Klaus (2017): *The Fourth Industrial Revolution*, London: Penguin.
- Sharpe, Cristina (2016): *In the Wake. On Blackness and Being*, Durham: Duke University Press.
- Shildrick, Margrit (2001): *Embodying the Monster. Encounters With The Vulnerable Self*, New York: Sage.
- Smart, Alan/Smart, Josephine (2012): »Biosecurity, Quarantine and Life Across the Borders«, in: Thomas Wilson/Hastings Donnan (Hg.), *A Companion to Border Studies*, Malden: Wiley Blackwell, S. 354-370.
- Sold, Manjana/Süß, Clara-Auguste (2020): »Das Virus als Mittel zum Zweck: Extremistische (Um-)Deutungen der Corona-Pandemie«, in: bpb.de [Bundeszentrale für politische Bildung] vom 04.05.2020, <https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/308634/das-virus-als-mittel-zum-zweck-extremistische-umdeutungen-der-corona-pandemie> (27.05.2021).
- Solove, Daniel J. (2007): *The Future of Reputation. Gossip, Rumor, and Privacy on the Internet*. New Haven/London: Yale University Press.
- Sontag, Susan (1990/1988): »AIDS and Its Metaphors«, in: dies.: *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, New York: Picador, S. 89-183.
- Spinney, Laura (2018): *Pale Rider. The Spanish Flu of 1918 and How it Changed the World*, London: Vintage.
- Spivak, Gayatri C. (2012): *The Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge: Harvard University Press.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1991): »Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge«, Interview mit Robert Young, in: *Oxford Literary Review* 13 (1/2), S. 220-251.
- Stano, Simona (2020): »Internet and the Spread of Conspiracy Content«, in: Michael Butter/Peter Knight (Hg.), *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*, New York: Routledge. S. 483-496
- Starbird, Kate/Maddock, Jim/Orand, Mania/Achterman, Peg/Mason, Robert M. (2014): »Rumors, False Flags, and Digital Vigilantes: Misinformation on Twitter After The 2013 Boston Marathon Bombing«, in: *iConference 2014 Proceedings*, S. 654-662.
- Strick, Simon (2021): *Rechte Gefühle: Affekte und Strategien des digitalen Faschismus*, Bielefeld: Transcript.
- Sullivan, Helen (2021): »Filipino Man Dies ›After 300 Squats For Breaching Covid Curfew‹«, in: *The Guardian* vom 06.04.2021, <https://www.theguardian.com/world/2021/apr/06/philippines-man-dies-after-doing-300-squats-for-breaching-covid-curfew> (17.07.2021).
- Sunstein, Cass R. (2001): *Republic.com*, Princeton: Princeton University Press.
- Süssmuth, Rita (1987): *AIDS. Wege aus der Angst*. Hamburg: Verlag Hoffmann und Campe.
- Tchen, John Kuo-Wei/Yeats, Dylan (2014): *Yellow Peril! An Archive of Anti-Asian Fear*, London: Verso.
- Timár, Andrea (2015): »Derrida and the Immune System«, in: Et al. – *Critical Theory Online* 3 [Terror(ism) and Aesthetics], <http://etal.hu/en/archive/terrorism-and-aesthetics-2015/derrida-and-the-immune-system/> (27.05.2021).
- Townsend, Mark (2021): »Unmasked: Man behind cult set to replace QAnon«, in: *The Guardian* vom 20.03.2021, <https://www.theguardian.com/us-news/2021/mar/20/revealed-man-behind-fast-growing-cult-becoming-the-new-qanon-sabmyk-network> (20.05.2021).
- Uchoa, Pablo (2021): »Coronavirus: What's Behind Latin America's Oxygen Shortage«, in: *BBC News* vom 30.01.2021, <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-55829424> (05.05.2021).
- Ver.di (2020): »Der Fehler liegt im System«, <https://gesundheit-soziales.verdi.de/themen/gesundheitspolitik/++co++b1907aba-a4ca-11ea-b737-001a4a160100> (18.07.2021).
- Vergès, Françoise (2017): »Is The Anthropocene Racial?«, in: Gaye Theresa Johnson/Alex Lubin (Hg.), *Futures of Black Radicalism*, London: Verso.

- Wetzel, Hubert (2021): »Schüsse im Massagesalon«, in: Süddeutsche Zeitung vom 17.03.2021, <https://www.sueddeutsche.de/panorama/atlanta-amoklauf-rassismus-1.5238519> (21.06.2021).
- Wiegel, Michaela (2020): »Macron und der sechsfache Krieg«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 17.03.2021, <https://www.faz.net/aktuell/politik/corona-krise-in-frankreich-macron-erklart-virus-den-krieg-16682743.html> (21.06.2021).
- Winker, Gabriele (2015): Care Revolution. Schritte in eine solidarische Gesellschaft. Bielefeld: transcript.
- Wittgenstein, Ludwig (1992/1950-51): Über Gewißheit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wojnarowicz, David (1991): Close To The Knives. A Memoir of Disintegration, New York: Vintage.
- Wolf, Susan (1995): »Martha C. Nussbaum: Human Capabilities, Female Human Beings«, in: Martha C. Nussbaum/Jonathan Glove (Hg.), Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities, Oxford: Clarendon Press, S. 105-115.
- World Bank (2020): »COVID-19 to Add as Many As 150 Million Extreme Poor By 2021«, Pressemitteilung vom 07.10.2020, <https://www.worldbank.org/en/news/press-release/2020/10/07/covid-19-to-add-as-many-as-150-million-extreme-poor-by-2021> (21.06.2021).
- Yilmaz, Seçil (2017): »Threats To Public Order And Health: Mobile Men As Syphilis Vectors In Late Ottoman Medical Discourse and Practice«, in Journal of Middle East Women's Studies 13 (2), S. 222-243.
- Ziems, Caleb et al. (2020): »Racism is a virus. Anti-Asian hate and counterhate in social media during the covid-19 crisis«, in: arXiv.org vom 25.05.2020, <https://arxiv.org/abs/2005.12423> (27.05.2021).
- Žižek, Slavoj (2021): Pandemic! COVID-19 Shakes the World, London: Polity.