

#7: Sicherheit versus Freiheit, Gesundheit versus Demokratie?¹

Freedom's just another word for nothing left to lose.

Janis Joplin

Es findet keine Einschließung statt, sondern vielmehr eine Kontrolle der Bewegung.

Christoph Hubatschke

A virus may be a natural phenomenon, but the destruction brought by this pandemic is a product of the way our society is organized.

Alan Sears

Ein Jahr vor der Coronakrise hatte der an der Universität Klagenfurt angesiedelte Kulturverein UNIKUM, bei seinem Bemühen, politische Botschaften ästhetisch umzusetzen, eine geniale Idee. Aus Anlass der Erinnerung an die demokratischen Proteste am Tian'anmen-Platz in Beijing 30 Jahre zuvor errichtete UNIKUM eine Statue der Göttin der Demokratie. Dieser Nachbau des berühmten Projekts der chinesischen Kunststudent*innen bestand aus einer aufblasbaren Plastikfigur, die in einem kleinen Teich schwamm. Um die Statue aufzurichten, mussten die Teilnehmer*innen der Veranstaltung ›Hal-tung zeigen‹ (so auch der Titel der Aktion), sich mächtig ins Zeug legen und

1 Dieser Abschnitt verdankt einige Einsichten den Blogs von Christoph Hubatschke, aus denen auch immer wieder zitiert wird.

mit einer Pumpe Luft in die Statue pumpen. Der Mechanismus war so konstruiert, dass die Luft nach einiger Zeit wieder ausströmte. Um der Göttin der Demokratie Haltung zu verleihen, war also eine permanente und kollektive Anstrengung nötig. Ein wunderbares Symbol dafür, dass Demokratie nur funktioniert, wenn Demokrat*innen sie ständig verteidigen. Denn Demokratie ist nur als anhaltende Demokratisierung möglich. Die Werte der Demokratie müssen ständig gelebt und verteidigt werden, sonst stirbt die Demokratie ab.

Genau das, dieses Absterben der demokratischen Werte, sei in der Corona Krise erfolgt, meint (nicht nur) der italienische Philosoph Giorgio Agamben. Die freiwillige oder doch zumindest akzeptierte Einschränkung der Freiheit – notwendig, um die Pandemie zu stoppen – schicke sich an, zum Normalzustand zu werden.

»Wie konnten wir akzeptieren, bloß im Namen eines Risikos, das unmöglich zu präzisieren ist, dass Menschen, die uns nahe stehen, und menschliche Wesen im Allgemeinen nicht nur einsam sterben, sondern dass auch ihre Leichname ohne Begräbnis bestattet werden sollen – etwas, was noch nie in der Geschichte vorgekommen ist – von Antigone bis heute?« (Agamben 2020)

Aus der Demokratie sei der permanente Ausnahmezustand geworden, wir hätten unsere Freiheit der Sicherheit geopfert, behauptet der Philosoph, um schließlich zu schlussfolgern: »Was ist das für eine Gesellschaft, die keinen anderen Wert mehr hat als das eigene Überleben?« (Ebd.)

Diese Kritik ist vielfach zurückgewiesen worden, und zwar insofern zurecht, nicht weil das eine falsche Frage wäre, sondern weil diese Kritik die gegenwärtige Situation krass falsch einschätzt. Während man Agamben bei seinem generellen Befund, die Sicherheitslogik schränke die Freiheit ein, wohl folgen kann, stellt sich doch die Frage: Wie kann er die Ansicht vertreten, dass das Corona-Risiko »unmöglich zu präzisieren« sei? Und wie kann er all die zahlreichen Beispiele der Solidarität, gerade in seiner Heimat Italien, übersehen und behaupten, es ginge uns heute nur mehr ums nackte Überleben? Wie kann er ernsthaft die These aufstellen, die Demokratie sei generell durch den Ausnahmezustand ersetzt worden?

Dennoch: Die Einschränkung von zahlreichen Freiheiten auch in Staaten mit entwickelter Demokratie und einer Tradition demokratischer Kultur *muss* uns selbst erstaunen. Wir sympathisieren mit den Protesten in Hongkong gegen die zielgerichtete Abschaffung der Demokratie und nehmen gleichzeitig

zuhaus jede Einschränkung hin, weil sie uns (übrigens ebenso wie in Hongkong) als notwendig zu unserem Schutz und unserer Sicherheit verkauft wird. Aber es gilt, das notwendige Augenmaß zu bewahren. Es ist keineswegs automatisch progressiv, gegen Ausgangsbeschränkungen zu sein, und nicht automatisch reaktionär, sie zu befürworten. Wenn man reale Gefahren leugnet, weil man alle Restriktionsmaßnahmen als einen im Voraus gefassten Plan der Machtergreifung oder -ausweitung interpretiert, macht man schon einen gewaltigen Schritt ins Lager der Verschwörungsmystik. Doch mit diesem Hinweis alleine ist die Sache nicht abgetan. Sie verlangt vielmehr eine tiefere Diskussion.

Corona und das TINA-Syndrom

Glücklicherweise werden seit Beginn der Restriktionsmaßnahmen seriöse öffentliche Debatten nicht nur über die Angemessenheit der einen oder anderen Maßnahme zu einem bestimmten Zeitpunkt geführt, sondern auch über die Frage, ob der Staat überhaupt das Recht habe, solche einschneidenden Einschränkungen zu verordnen. Während die einen dies als Notwendigkeit zum Schutz der Bevölkerung verteidigen, kritisieren andere dies als unangemessene staatliche Bevormundung und damit als prinzipiell illegitim. Das bereits genannte TINA-Syndrom, das sich bei allen kriegführenden Gesellschaften zeigt, ist in der Coronakrise ebenfalls auf dem Vormarsch. Denn während die Regierungen ihre Maßnahmen als alternativlos und allein von der Sorge um unsere Gesundheit diktiert bezeichnen, muss man nüchtern feststellen, dass die Aufgabe von Medien und Opposition immer darin besteht, die Regierung kritisch zu beurteilen. Eine Politik als alternativlos zu bezeichnen, schränkt den Spielraum der Politik ein – des Abwägens und Ausstreitens, was richtig und was falsch ist. Sehr schnell kann aus der Gesundheitsfürsorge eine generelle Bevormundung der Bevölkerung im Namen der Gesundheit werden.

Im deutschen Sprachraum ist die Schriftstellerin und Juristin Juli Zeh eine Wortführerin jener Fraktion, die vor einer staatlichen Gesundheitsdiktatur warnt. Sie hat bereits 2009, zehn Jahre vor Ausbruch der Coronakrise, in ihrem dystopischen Roman *Corpus Delicti* den verzweifelten Kampf von BürgerInnen gegen ein System namens METHODE geschildert, das die Gesundheit der Staatsbürger*innen als höchstes Gut und damit als Staatsziel definiert und dementsprechend ihr Verhalten normiert sowie die Einhaltung dieser

Normen lückenlos überwacht. Zeh lässt ihre Protagonistin Mia Holl, die sich von einer angepassten Person zu einer Systemkritikerin entwickelt hat, sagen:

»Ich entziehe einem Recht das Vertrauen, das seine Erfolge einer vollständigen Kontrolle des Bürgers verdankt. Ich entziehe einer Politik das Vertrauen, die ihre Popularität allein auf das Versprechen eines risikofreien Lebens stützt. Ich entziehe einem Staat das Vertrauen, der besser weiß, was gut für mich ist, als ich selbst.« (Zeh 2009)

Das ist bereits ein deutlicher Hinweis darauf, dass es heute um mehr geht als nur um die angemessene Reaktion auf eine Pandemie. Corona deckt wieder einmal nur auf, spitzt noch einmal zu, was sich schon längst angebahnt hat. Corona legt die Krise unserer Demokratie offen und droht zugleich zum Übungsfeld für neue Einschränkungen zu werden. Schon länger warnen Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen nicht nur vor der Aushöhlung der Demokratie von rechts, vor der »Großen Regression« (Geiselberger 2017), sondern auch vor subtileren Formen der Herrschaft, die als Fürsorge um das Leben der Bevölkerung auftreten (und letztlich mit dem Konzept von *Biopolitik* zu theoretisieren sind, siehe unten). Ein herausragendes Beispiel ist die Analyse von René Riesel und Jaime Semprun in ihrem Buch *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable* (2008). Schon im Titel sind viele Anklänge an unsere heutigen Corona-Debatten zu finden. In ihrem Text, der auf Positionen aus den 1980er Jahren zurückgeht, diskutieren die beiden Autoren, was die Tatsache bedeutet, dass Umweltprobleme und das ökologische Desaster zu Staatsangelegenheiten geworden sind.

Die irreversible Verschlechterung des Lebens auf der Erde aufgrund der industriellen Entwicklung – so die Argumentation – ist schon mehr als ein halbes Jahrhundert bekannt und wurde auch im Detail beschrieben. Die Hoffnung bestand darin, dass diese Warnungen ausreichten, um eine Umkehr zu erreichen. Während die einen auf kluge Politiker*innen und Expert*innen setzten, richteten andere ihre Hoffnungen auf eine radikale Veränderung unserer Lebensweise, deren Beschreibung aber vage blieb; wieder andere stellten die gesamte Organisation unseres sozialen Lebens infrage und befürworteten einen revolutionären Wandel.

Im Gegensatz zu diesen Hoffnungen müsse man nun laut Riesel und Semprun feststellen, dass keinerlei ernsthafte Anstrengungen unternommen wurden, um die drohenden Katastrophen hintanzuhalten. Aber die Entwicklung treibe auf eine Situation zu, in der die Administration der Katastrophe zu einer neuen Herrschaftsform werde und eine dauerhafte Unterwerfung be-

wirke. Und je näher die drohenden Zusammenbrüche ökologischer Kreisläufe rücken, desto wahrscheinlicher werde es, dass Kräfte an die Staatsmacht kommen, die die Anpassung an die Situation und neue Formen des Überlebens in Extremsituationen als politisches Programm haben. Die Autoren sehen die Etablierung einer »grünen Bürokratie« voraus, die sich mit dem Kampf gegen die Katastrophe legitimiere, ohne allerdings mehr tun zu können als die schlimmsten Folgen hinauszuzögern. Sie sehen eine »heilige Allianz zur Rettung des Planeten« heraufziehen, die totalitäre Züge annehmen werde. Kritiker*innen an diesem System einer Diktatur, das sich als ökologische Rettungsexpedition verstehe oder auch nur verkaufe, würden als Deserteure und Saboteure betrachtet. Diese Entwicklung werde gerade in den am meisten »entwickelten« Staaten beginnen, deren Übersozialisierung bereits schon länger eingesetzt habe, auch wenn diese Bürokratie keineswegs eher in der Lage sei, das Übel an der Wurzel anzupacken.

Obwohl dieser Text in einem ganz anderen Zusammenhang verfasst wurde, wirkt er angesichts von Klimawandel und Corona erstaunlich aktuell. Er hat schon sehr früh viele Entwicklungen vorausgesehen, die heute eingetreten sind, und Einschätzungen vorweggenommen, um die wir heute ringen. Besonders die Prognose, dass in der Gefahr das Rettende gerade *nicht* wächst (um Hölderlin zu paraphrasieren), wirkt beklemmend heutig. In der Corona-Krise ist diese Kritik in unterschiedlichen Varianten wieder belebt worden. Dabei wird von manchen die Gefahr einer Ökodiktatur heraufbeschworen und der Humanismus als deren Ideologie denunziert (z.B. Pospisil 2020). Das Argument ist zweischneidig. Einerseits ist zu befürchten, dass es gerade denen in die Hände spielt, die jede Art ökologischer Regulierung der Wirtschaft, die einfach überlebensnotwendig ist, ablehnen. Andererseits stellt das Argument aber auch ein tatsächlich mögliches Szenario dar. Manche (französischen) Autoren befürchten ebenfalls grün-konservative Allianzen, die totalitäre Züge annehmen könnten und spekulieren bereits darüber, ob Österreichs Kanzler Sebastian Kurz der Vorreiter einer solchen Entwicklung sein könnte (Le Monde Diplomatique, Mai 2020). Habe er nicht die ideologische Basis dafür geliefert, indem er das türkis-grüne Regierungsprogramm mit den Worten zusammenfasste: »Es ist möglich, das Klima und die Grenzen zu schützen«? (Die Presse, 2.1.2020)

Was in meinen Augen derzeit allerdings noch beunruhigender ist, ist die (auch theoretische) Schwäche des Widerstands gegen das bestehende *System der Polykrise*. Zumindest sind heute noch keinerlei starken politischen Kräfte zu sehen, die – wie Riesel und Semprun, die Autor*innen der *Encyclopédie*

des Nuisances – eine Kritik an staatlicher (All-)Macht mit einer konsequenten Infragestellung der Industriegesellschaft verbinden. Doch ohne eine solche radikale Grundlagenkritik besteht die Gefahr der weiteren Zuspitzung der Verhältnisse und rückt damit auch eine ökologische »Erziehungsdiktatur« tatsächlich in den Bereich des Möglichen.

Die Corona-App – Instrument und Symbol der Kontrollgesellschaft?

Das Problem besteht in den westlichen Demokratien allerdings nicht darin, dass wir uns *derzeit* aus Rücksicht auf die Gesundheit auf dauerhafte Einschränkungen der demokratischen Freiheiten gewöhnen müssten, sondern darin, dass wir uns gerade *dauerhaft* daran gewöhnen, dass es in Ordnung ist, demokratische Freiheiten – zum Beispiel aus Rücksicht auf die Gesundheit – einzuschränken. Damit ist künftigen Restriktionen der Boden bereitet, und sie sind sozusagen vorprogrammiert. Darin besteht die eigentliche Gefahr.

Wir sehen: Einfache Antworten verfehlen die Komplexität der Situation. Denn eine gewisse Gesundheitsdisziplin und die Bereitschaft zum Rückzug, um sich und andere zu schützen, ist etwas Positives, und es ist erfreulich, dass so viele Menschen diesen Lernprozess schnell vollzogen haben:

»People learn, and the ›ethics of withdrawal‹ spreads as fast as the virus. What is particularly striking of the coronavirus crisis is how a planetary retreat has been understood and implemented by almost everyone, with a Calvinist discipline. At least in Europe, disciplinary lessons of confinement are not only ordered by the authorities, but also by the media, commentators, and informed and uninformed people. They lecture how to implement multiple hygiene measures (like washing hands often, using gloves when shopping or covering the mouth and nose with a tissue or with the arm when coughing and sneezing).« (Bargués 2020)

Allerdings sei dieser Lernprozess durchaus ambivalent einzuschätzen, so der Autor weiter:

»At the same time, people also demonize any encounter, any gesture they see – irrespective of the prudence and precaution taken – as irresponsible, selfish and hubristic. Acts of culture, pleasure and love that are not in tune with isolation are seen as superfluous and condemned as free-riding.« (Ebd.)

Insgesamt müssen wir diese Kultur der Selbstbeschränkung und Selbstkontrolle in einen größeren demokratiepolitischen Zusammenhang stellen. Und da stellt sich heraus, dass das theoretische Konzept, mit dem sich diese Entwicklung am adäquatesten fassen lässt, nicht Agambens *Ausnahmezustand*, sondern die *Kontrollgesellschaft* ist, wie sie von dem Philosophen Gilles Deleuze in Anlehnung an Michel Foucault entwickelt wurde. Nach Deleuze habe die Kontrollgesellschaft weitgehend die ihr vorangehende Disziplinargesellschaft (18. bis 20. Jhdt.) überwölbt. Die Disziplinarmacht habe hauptsächlich mit den Mitteln der Einschließung des Individuums gearbeitet und entsprechende Institutionen aufgebaut. Die Kontrollgesellschaft löse die Disziplinargesellschaft nicht ab – Einschließung und äußere Disziplinierung gibt es auch heute noch –, sie ergänze und übersteigere sie aber noch. Charakteristisch für sie sei absolute Kontrolle bei relativ freier Bewegung, wozu auch die Verlagerung der Kontrolle in die Psyche der Menschen – also permanente Selbstkontrolle – gehört. Der obige Hinweis von Pol Bargaúes von der »calvinistischen Disziplin« belegt dies gerade für die *Corona-Gesellschaft*.

Die elektronische Revolution hat stark zur Entwicklung der Kontrollmechanismen beigetragen: die Omnipräsenz von Überwachungskameras, kombiniert mit automatischer Gesichtserkennungssoftware, die Existenz von Big Data, also der ungeheuer gesteigerten Verknüpfung aller möglichen Daten, die freiwillige oder unwissentliche Bereitstellung von allerlei persönlichen Informationen durch den Gebrauch der sozialen Medien – all das erlaubt Beobachtung und Kontrolle bei gleichzeitiger Bewegungsfreiheit. Dabei geht es nicht um die Einzelmenschen, sondern um unser Verhalten als Masse: »Die Individuen sind ›dividuell‹ geworden, und die Massen Stichproben, Daten, Märkte oder ›Banken‹.« (Deleuze 1993: 258)

Die Corona-App, wie sie in verschiedensten Varianten in einigen Ländern bereits zum Einsatz kommt, ist das bislang effizienteste Instrument dieser Kontrolle der Bewegungen der Bürger*innen im öffentlichen Raum. Auch wenn dies (noch) nicht überall so praktiziert wird, besteht doch die Logik der App darin: Entweder keine Kontrolle, aber drastische Einschränkung der Bewegungsfreiheit, oder Freiheit der Bewegung, aber eben unter permanenter Kontrolle. Somit ist die Corona-App nicht nur ein Instrument, sondern auch ein Symbol der Kontrollgesellschaft. Nicht der Maskenpflicht und den Abstandsgeboten, nicht den Ausgangsbeschränkungen, nicht einmal den Sperren entlang der nationalstaatlichen Grenzen sollte daher unsere Hauptsorge gelten, denn nicht sie sind es, die die Demokratie grundlegend infrage stellen. Die tatsächlich neue und auch bedrohliche Entwicklung kommt

gerade von der Zulassung von Bewegungen bei permanenter Kontrolle. Man wird einwenden, dass viele Menschen sich um diese Kontrolle nicht scheren und erleichtert wären, könnten sie überall Bewegungsfreiheit im Tausch für mehr Kontrolle erreichen. Schließlich sei die App ja freiwillig, niemand werde gezwungen. Dieses Argument verharmlost aber die Situation, weil es die (vielleicht gar nicht so erfolgreiche) Corona-App als isolierte Initiative und nicht als Spitze eines Eisbergs eines flächendeckenden Überwachungssystems begreift. Längst schon ist die Allgegenwart von Überwachungskameras eine hingenommene und kaum mehr wahrgenommene Selbstverständlichkeit. Smart Cities wird uns als verheißungsvolle Zukunftsvision verkauft und ist doch auch nur ein Element des Kontrollsystems. Biometrische Daten werden gesammelt, mit elektronischer Gesichtserkennung wird am Rande oder jenseits der Legalität experimentiert, nicht nur in China, sondern auch in demokratischen Staaten Europas. Eine chinesische Firma rühmt sich bereits, dass Masken für sie kein Hindernis bei der Gesichtserkennung seien.

Die elektronische Kontrolle unseres Lebens hat also nicht mit der Pandemie begonnen, aber sie hat seit der Coronakrise einen weiteren Sprung gemacht. In einer Situation des so genannten *social distancing* haben Telekonferenzen, Online-Klassen und auch Tele-Medizin tatsächlich eine wichtige Bedeutung gewonnen. Zugleich aber müssen wir uns vor Augen halten, dass hier ein mächtiges Konsortium an interessierten High-Tech-Firmen, wie die *Gafam*, nämlich Google, Amazon, Facebook, Apple und Microsoft, aber auch die *Bill and Melinda Gates Foundation*, seit Jahren Lobby-Arbeit dafür betreiben, dass immense staatliche Ausgaben für den Ausbau der Digitalisierung unseres Lebens zur Verfügung gestellt werden. Dafür ist die Entwicklung der USA symptomatisch, und dort werden auch die Weichen für die Entwicklung in Europa gestellt. Wie die kanadische Autorin Naomi Klein gezeigt hat (Klein 2020), ist an der Spitze dieser Kampagne der ehemalige Chef von Google aktiv, Eric Schmidt, der Chairman des US-amerikanischen *Department of Defense's Innovation Board*. Vor Corona argumentierte er seine Forderungen nach Ausbau der Elektronik-Industrie und -Infrastruktur mit staatlichen Mitteln mit der drohenden Gefahr, dass China die USA technologisch überrunden werde. Einem vollständigen Durchbruch seiner Intentionen stand bislang die, auch im politischen Establishment der USA, weit verbreitete Sorge vor totaler Kontrolle des Privatlebens und unzulässigem Zugriff auf die Daten der Bürger*innen entgegen. Naomi Klein bringt es auf den Punkt:

»Kurz gesagt erwies sich die Demokratie – das unbequeme öffentliche Engagement bei der Gestaltung kritischer Institutionen und öffentlicher Räume – als das größte Hindernis für die Vision, die Schmidt vorantrieb, zunächst von seinem Platz an der Spitze von Google und Alphabet und dann als Vorsitzender zweier mächtiger Gremien, die den Kongress und das Verteidigungsministerium beraten.« (Ebd.)

Seit Ausbruch der Pandemie hat sich die Argumentation von Schmidt & Co gewandelt: Die Technologie sei dringend notwendig, um das Leben der Bevölkerung zu schützen. Damit hofft die Elektronik-Lobby, größere öffentliche Akzeptanz zu erzielen. Und die Rechnung scheint aufzugehen. Einen wichtigen Erfolg konnte Schmidt im Frühjahr 2020 in der Stadt New York feiern. Er hat mit Bürgermeister Andrew Cuomo ein Abkommen erzielt, das vorsieht, dass die Stadt in der Post-Corona Wiederaufbauphase systematisch alle Bereiche des städtischen Lebens mit elektronischer Technologie neu gestalten wird. In ähnlicher Weise hat New York auch mit der *Bill and Melinda Gates Foundation* vereinbart, ein online-Bildungssystem aufzubauen.

Naomi Klein, deren Argumentation ich hier folge, spricht sich nicht gegen den stärkeren Einsatz von *Artificial Intelligence* aus, warnt aber eindringlich vor den existierenden Gefahren: Diese bestehen nicht nur in einer Einschränkung demokratischer Freiheiten durch totale Kontrolle, sondern ebenso in einer Senkung von dringenden Ausgaben im Sozial- und Bildungsbereich, wenn alles Geld in den elektronischen Ausbau fließen wird. Kein Zufall, dass sich die New Yorker Lehrgewerkschaft sofort besorgt geäußert hat, dass Cuomos Deal mit den Web-Giganten jede Verbesserung des Bildungssystems durch kleinere Klassen und mehr qualifizierte Lehrkräfte verhindern werde:

»Wir stehen vor der konkreten und schwierigen Wahl zwischen Investitionen in Menschen und Investitionen in Technologie. Denn die brutale Wahrheit ist, dass es sehr unwahrscheinlich ist, dass wir, so wie es aussieht, beides tun werden.« (Ebd.)

Naomi Klein verlangt daher zurecht eine demokratische Kontrolle und Steuerung dieser Entwicklung:

»Wenn wir sehen, wie ausschlaggebend die digitale Konnektivität in Krisenzeiten ist, sollten diese Netzwerke und unsere Daten dann wirklich in den Händen privater Akteure wie Google, Amazon und Apple liegen? Wenn die öffentliche Hand so viel dafür bezahlt, sollte dann die Öffentlichkeit nicht auch Eigentümer sein und Kontrolle darüber haben? Wenn das Internet für

so vieles in unserem Leben unverzichtbar ist, wie es offensichtlich ist, sollte es dann nicht als gemeinnütziges öffentliches Versorgungsunternehmen eingestuft werden?» (Ebd.)

Es besteht also Grund genug zu Sorge und Wachsamkeit. Allerdings soll erwähnt werden, dass auch Gilles Deleuze die Kontrollgesellschaft nicht einfach als das größere Übel im Vergleich zur (ohnehin weiter bestehenden) Disziplinargesellschaft sah, sondern einfach als eine weitere und andere Form der Machtausübung, der sich die zivilgesellschaftliche Kritik anpassen müsse: »Weder zur Furcht noch zur Hoffnung besteht Grund, sondern nur dazu, neue Waffen zu suchen.« (Deleuze 1993: 255)

Biopolitik – von oben, aber auch von unten?

Um der Aufforderung nachzukommen, »neue Waffen zu suchen«, oder weniger martialisch gesprochen, nach demokratischen Widerstandsformen Ausschau zu halten, müssen wir noch einen weiteren Theoriebaustein aus derselben Werkstatt von Foucault und Deleuze hervorholen (den in anderer Weise auch Agamben verwendet) – die *Biopolitik* bzw. *Biomacht*. »Das Konzept der Biomacht steht für den Versuch, eine Form der Macht zu beschreiben, die über Überwachung und Disziplinierung hinausgeht« (Sotiris 2020b), die also genau der Kontrollgesellschaft entspricht.

Für Foucault ist die Biomacht, im Gegensatz zur klassischen Souveränitätsmacht, die »Macht über das Leben«. Während früher der Souverän die Macht hatte, »sterben zu machen oder leben zu lassen« bestehe die neue Macht darin, »leben zu »machen« und sterben zu »lassen«« (Foucault 1977: 165). Wobei es nicht um den individuellen Körper gehe, sondern um den »multiplen Körper« der Bevölkerung als Kollektiv. Das menschliche Leben werde damit auf ganz neue Weise zum Politikum. Die Biopolitik versucht mittels Statistik, Gesundheitserhebungen, Sanitäts- und Gesundheitspolitik, mit Geboten und Verboten ebenso wie mit Strafen und Anreizen darauf einzuwirken, wie sich die Bevölkerung als ganze gesundheitlich entwickelt. Dazu der Philosoph Christoph Hubatschke:

»Die Biomacht ist also eine Macht, die gerade heute schon vor der aktuellen weltweiten Pandemie von enormer Relevanz und Brisanz war. Schließlich umschließt die Biomacht zahllose umkämpfte Bereiche, von Fragen der Sterbehilfe, der Abtreibung und anderen Gesundheitspolitiken bis hin zu Fragen

der europäischen Flüchtlingspolitik, die sich in den letzten Jahren [...] wieder ganz besonders im ›sterben lassen‹ an und vor den Grenzen Europas übte.« (Hubatschke 2020a)

Das Feld der Biomacht zeigt sich damit als ein umkämpftes Terrain, auf dem unterschiedliche und gegensätzliche Biopolitiken miteinander um die Vorherrschaft ringen. Panagiotis Sotiris spricht sich für »eine Form von Biopolitik jenseits der Disziplinarmacht und des liberalen Konzepts von ›Sicherheit‹« aus:

»Wir müssen eine Alternative zum neoliberalen Zynismus und zu der menschenverachtenden Logik finden, die Arme und Schutzbedürftige als Teil einer ›Überschussbevölkerung‹ sieht. Wir brauchen aber auch eine Alternative zur Zwangs- und Disziplinarlogik des Lockdowns (und zur Ausweitung von Überwachungstechnologien), zumal damit Menschen, die kein Zuhause haben, besonderen Schikanen ausgesetzt werden.« (Sotiris 2020b)

Diese »demokratische Biopolitik« nennt Alan Sears »Gesundheit von unten«. Er kritisiert, dass Biopolitik bislang immer als Machtpolitik von oben verstanden und Gesundheit und Pflege dem neoliberal-kapitalistischen Profitinteresse untergeordnet wurde – mit dem bekannten Ergebnis, dass die Gesundheitssysteme vieler Länder nicht für Epidemien gerüstet sind. Die Problematik, so Sears, geht aber weit über Ärzteschaft und Spitalswesen hinaus. Sie resultiert in einer Geringschätzung und schlechten Bezahlung des – zumeist weiblichen – Pflegepersonals, auch in der Altenbetreuung. Corona hat auf diese Defizite ein Schlaglicht geworfen, ohne dass sich strukturell etwas geändert hätte. Hinzu kommt, dass auch die Schließung von Schulen und Betreuungseinrichtungen für Kinder besonders berufstätige Frauen sehr stark getroffen hat. Sears verweist auch auf die Zunahme häuslicher Gewalt in vielen sozialen Milieus während des Lockdowns und bilanziert: »Caregiving is deeply interwoven with ongoing gendered violence and violence against women that makes the household a place of great danger for many.« (Sears 2020) Diese Gesundheitspolitik von oben beruht auf dem Zusammenspiel von Gesundheitsexpert*innen und der Politik, um die Bevölkerung mit Belehrungen oder Geboten dazu zu bringen, das zu tun, was für ihre Gesundheit das Beste sei. Sears ruft dabei die Erfahrungen aus den verschiedenen Aids-Kampagnen der 1980er Jahre in Erinnerung, die durchwegs von diesem »health-from-above frame« geprägt waren und bei denen mit Schuldzuweisungen und Beschämungen gegenüber Kranken bzw. Homosexuellen insgesamt nicht gespart

wurde. Dem stellt er seine »Gesundheit von unten« entgegen, die auch auf Errungenschaften aus der Aids-Arbeit zurückgeht. Dieses Konzept bzw. diese Praxis stützt sich auf die Selbsttätigkeit gefährdeter Gemeinschaften. Diese kümmern sich selbst um ihr Wohlergehen, tauschen Wissen aus und helfen einander. Dieses Wissen wird durch informelle und formelle Organisation in gefährdeten Gemeinschaften aufgebaut, die das Gefühl haben, von der offiziellen Politik in Stich gelassen zu werden. Dies alleine reicht aber nicht aus, so Sears. Vielmehr brauche es auch den Einsatz von medizinischem und politischem Fachwissen, um einen Zusammenhang zwischen dem Zustand der Gesundheit der Menschen und den bestehenden Machtverhältnissen herzustellen.

In ähnlicher Weise argumentiert Alex de Waal (2020b) und spricht sich speziell für eine soziale und partizipatorische Herangehensweise an die öffentliche Gesundheit am Beispiel Afrika aus (de Waal 2020a). Ein entscheidender Punkt sei es, die Communities und Nachbarschaften aktiv einzubeziehen und in einen Dialog mit der Wissenschaft zu bringen. Communities müssten lernen, aus der Sicht der Epidemiolog*innen zu denken und Epidemiolog*innen müssten sich umgekehrt die Sicht der Communities zu eigen machen.

Für eine demokratische Biopolitik im planetaren Maßstab

Die Gegenüberstellung von Sicherheit und Freiheit, von Gesundheit und Demokratie hat sich als eine falsche Alternative erwiesen, die sachlich nicht gerechtfertigt und politisch gefährlich ist. Entlang solcher falscher Frontlinien profilieren sich neoliberale Politiken verschiedener Tendenzen, die Freiheit ebenso wie Sicherheit der Gewinnmaximierung unterordnen, ebenso wie autoritäre Politiken, die ökologische oder Gesundheitsanliegen vorschützen, um Freiheiten zu beschneiden, und schließlich auch rechtsradikale Politiken, die ihre Ablehnung demokratischer Institutionen als Kampf für Freiheitsrechte und gegen Manipulationen mittels »Corona«- oder »Klimalügen« ausgeben.

Die Alternative zu jeder Spielart einer Gesundheitspolitik von oben ist eben nicht das Pochen auf die individuelle Freiheit und damit die Rücksichtslosigkeit gegenüber der Gemeinschaft. Dieses – gerade jetzt in der Coronakrise so häufig zu beobachtende – Revoluzzertum ist vielmehr selbst ein Reflex des neoliberalen Kapitalismus mit seinen Leitsätzen wie *Jeder ist sich selbst der Nächste* und *Rette sich, wer kann*. Es geht vielmehr darum, den Gesundheitsbe-

reich zu politisieren und als Gemeinwohl zu betrachten, das keinerlei Einzelinteressen zum Opfer fallen darf. Nur so kann Sicherheit in Freiheit erreicht und Gesundheit demokratisch organisiert werden. Eine demokratische Biopolitik geht aber über diesen Anspruch noch hinaus, und zwar insofern, als sie auch die epistemischen Voraussetzungen herrschender Biopolitik infrage stellt. Sie kritisiert etwa den ihr zugrundeliegenden Rassismus und Sexismus, der die Gesundheit eines Teils der Bevölkerung weniger wichtig nimmt als die der Privilegierten. Eine demokratische Biopolitik stellt somit radikalere Fragen und gibt grundlegendere Antworten. Womit wir wieder bei dem Gesamtprogramm einer sozialökologischen Transformation ankommen, dem dieser Text verpflichtet ist.

Es wird auf eine *Anthropolitik* (Morins Sammelbegriff einer neuen, integrativen demokratischen und planetarisch bewussten Politik) ankommen, eine demokratische Biopolitik in eine Gesamtstrategie zur Beförderung planetarer Gerechtigkeit zu integrieren. Denn heute müssen alle Fragen der Demokratie, auch wenn diese weiterhin nationalstaatlich umgesetzt wird, unter globalen Vorzeichen diskutiert werden. Der innere Handlungsspielraum der Politik ist eng verbunden mit dem äußeren Handlungsspielraum. Denn der Nationalstaat, lange Zeit Repräsentant der Biomacht und im besten Fall Garant der demokratischen Freiheiten, wird heute, in Zeiten der Globalisierung, in seinem Selbstverständnis infrage gestellt und muss sich sozusagen neu erfinden. Corona hat gezeigt, dass dies ein komplizierter widersprüchlicher Prozess ist.

