

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 Beamte*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 feinfühliger, 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 lebbaren 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*innen.

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 Verschwörungsiedolog*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 hasserfüllten 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 rassifizierten 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 Neuseeland 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 einige 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 befähigt. 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 Begehrten 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 (21.06.221).

(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 (Milhorance 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 Solidaritätsnetzwerke 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 Analyse der Klassenunterschiede, der Ungleichheiten zwischen dem ›Westen‹ 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 britischen Fernsehsenders *ITV* könnte eine Grundlage für eine solche Analyse bieten. Darin spricht Dutt einerseits über den Tod ihres eigenen Vaters infolge einer COVID-19 Erkrankungen. Andererseits beschreibt sie die schreckliche Lage in Indien während der dritten Welle der Pandemie. 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 entsprechenden Privilegien sei, so Dutt, war es für sie schwierig, einen Krankenwagen für ihren Vater zu bekommen, als dieser bereits lebensbedrohliche Symptome hatte. Als sie schließlich ein Krankenhaus erreichten, 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 Krankenhauses 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 Situation falsch eingeschätzt hatte. Sie konnte ihre Bürger*innen nur noch mithilfe ausländischer Lieferungen vor dem Tod retten. Viele arme Menschen gingen während der dritten Pandemiewelle in *Gurdwaras*, die Gebetsstätten der Sikhs. Normalerweise wird dort Essen an bedürftige Menschen verteilt – ganz gleich, welcher Religion diese angehören. 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=F8UWmOE7Ovl\(21.06.2021\)](https://www.youtube.com/watch?v=F8UWmOE7Ovl(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 disziplinären 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 gerechte 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 unterworfene 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 potentieller 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 nekropolitischer 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 Rohingyas stolz 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 postume 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 Modemarkte *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 erkanken 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 Pharmakonzern, 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 privatunternehmerische Anreize für die weitere Innovation und Entwicklung im Bereich der Impfstoffe. Der Wissenschaftsjournalist Leigh Phillips (2020) plädiert deswegen für eine Verstaatlichung der Pharma-industrie. Das mag nach einem anachronistischen Revolutionsnarrativ klingen, doch Philipps' Argumente bestechen: 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/Paranjape 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 übelen 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 hungrerten.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 bestim mend 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 begehrswerte 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. Werbeblocker 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 eingeengt 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 rassismuskritischen Kontexten eine ausschließlich positive Rolle zugewiesen, während Verdrängung und Vergessen als etwas quasi Pathologisches und Böses erscheinen. Doch die Obsession des Archivierens, dieses Fiebers, 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 Nkondes, 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 Aktivisten, 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, welch 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 decouvririeren. 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 unerklärbaren 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 entgehen, 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 untrennbar 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 Toren öffnet. Im folgenden Kapitel werden wir einen genaueren Blick auf die Beziehung zwischen Unwissen und Nekropolitik und Nekrokapitalismus werfen.

Agnostologische 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 monatlang 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. Paradoxe Weise 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 Kakofonie, 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 schlügen 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).

Agnostologische 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 Vertheidigung 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 nekropolitischer 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 Anthropon 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 Anthropon diskutieren, herrscht – wenn auch nur vorläufig – Einigkeit darüber, dass wir uns bereits im Anthropon 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 Anthropon 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 Zuriichtung 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-

miniert« 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/Haghigat 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 hingenommen, 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.