

Immunitas und der Prozess der »Ent-Vergesellschaftung«

Viren als Handlungsträger eines globalisierten,
permanenten Ausnahmezustands

*Joost van Loon*¹

Einleitung

Wir leben in krisenhaften Zeiten. Eine der Begleiterscheinungen der Diskussion um die Maßnahmen zur Bewältigung der Corona-Pandemie ist die Frage, ob »die Gesellschaft« dauerhaft gespalten ist. Die Kluft zwischen jenen, die diese Maßnahmen als unbedingt notwendig erachten, und denen, die sie als Übergriff des Staates (oder »der Regierung«) auf individuelle Freiheiten und Rechte verurteilen, scheint mittlerweile nahezu unüberbrückbar geworden zu sein. Obwohl es aus soziologischer Perspektive eindeutig falsch wäre, diese beiden »Seiten« der Kluft pauschal zu beschreiben (Mau, Lux und Westheuser, 2023), fällt gleichzeitig auf, wie leicht sich diese Positionen in Bezug auf eine Vielzahl sozialer und politischer Brennpunkte polarisieren. Nicht nur bei Themen wie Lockdowns, Maskenpflicht, Impfungen oder der Rolle der WHO bei der rechtlichen Verankerung des globalen Gesundheitsschutzes, sondern auch in vielen anderen Kontroversen zeigen sich starke Polarisierungen: der Krieg in der Ukraine, der Völkermord in Gaza, die Rolle des World Economic Forums, das Vertrauen in staatliche Institutionen, das Vertrauen in wissenschaftliche Evidenzpraktiken, sowie die Rolle und Funktion medialer Berichterstattung. Immer wieder zeigt sich eine Spaltung zwischen jenen, die sich an einem gesellschaftlichen Konsens orientieren, und solchen, die die öffentliche Meinungsbildung infrage stellen, sich über alternative Quellen informieren und den vermeintlichen gesellschaftlichen Konsens als Ergebnis politisch-medialer Manipulation oder sogar von Verschwörungen deuten. Alle gegenwärtigen Krisen entfalten sich nun entlang dieser Spaltung – auch wenn die Gruppen, die diese Spaltungen tragen, häufig sehr unterschiedlich sind.

1 Mit Dank an Christoph Kircher für die Nachfragen und Kommentare und Mark van Loon für die aufregenden und inspirierenden Gespräche.

Dieser Beitrag betrifft die grundsätzliche soziologische Frage, ob sich die Weltgesellschaft jetzt in einem Prozess befindet, wobei diese gesellschaftliche Spaltung nicht mehr behoben werden kann. Das heißt, das schon oft antizipierte »Ende der Gesellschaft« hat sich vielleicht mittels einer Vielfalt von Krisen jetzt schon deutlicher auskristallisiert, weil sich einige fundamentale Bedingungen des »gesellschaftlichen Zusammenlebens«, wie zum Beispiel universale Menschenrechte, Verfassungsstaatlichkeit, Internationales Recht, Völkerrecht oder einfach eine mittelfristige Zukunft von minimalen ökologischen Existenzbedingungen, nicht mehr als »gesichert« ergeben.² Der Prozess der Vergesellschaftung ist dann vielleicht von einem Prozess der Ent-Vergesellschaftung überholt worden.³

Die Verstetigung des Ausnahmezustands während der Corona-Pandemie kann als Symptom dieser Ent-Vergesellschaftung bezeichnet werden. Obwohl nach der (anscheinend erfolgreichen) Durchführung einer weltweiten Impfkampagne viele Maßnahmen gelockert wurden, besteht weiterhin eine politische Kontroverse über das Verhältnis zwischen kollektivem Gesundheitsschutz und individuellem Selbstbestimmungsrecht (Sarropoulos, 2024). Diese Kontroverse betrifft nicht nur die Souveränitätsansprüche von Staat und Individuum innerhalb des Nationalstaats, die seit jeher in einem Spannungsverhältnis zueinanderstehen, sondern beispielsweise auch die rechtliche Verankerung nationalstaatsübergreifender

-
- 2 Die Situation in Gaza und insbesondere die Reaktion vieler Mitgliedstaaten der EU auf den »Beschluss über den Antrag auf vorläufige Maßnahmen« des Internationalen Gerichtshofs vom 24. Januar 2024 in der Rechtssache »Anwendung der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes im Gazastreifen (Südafrika gegen Israel)« haben eindeutig gezeigt, dass das internationale Recht, das Völkerrecht und die universellen Menschenrechte nur bedingt und in bestimmten Fällen gelten. Darüber hinaus können sowohl die Wahl Donald Trumps zum Präsidenten als auch der erneute Aufstieg des Rechtsradikalismus als Symptome des Endes der modernen Gesellschaft interpretiert werden, da sich diese politische Lage jeder Form von Anpassung und Ergebnisoffenheit (d.h. Wissenschaftlichkeit, Selbstreflexion, Fremdheit) feindlich gegenüberstellt – und mittlerweile bereits erfolgreich die ganze Welt in einen permanenten Ausnahmezustand geführt hat.
- 3 Ich verstehe Ent-Vergesellschaftung als den Prozess, bei dem die fundamentale Bedingung des Gesellschaftlichen – nämlich die Fähigkeit, mit Fremdheit umzugehen, ohne sie sogleich durch eine Freund-/Feind-Entscheidung aufheben zu müssen – erodiert. Es handelt sich also um eine Erosion des Sozialen, ohne dass dafür ein klarer Ersatz erkennbar wäre. Das bedeutet: Ent-Vergesellschaftung ist nicht automatisch gleichzusetzen mit Traditionalisierung, Tribalisierung oder Vergemeinschaftung. Sie ist in erster Linie Desintegration. Ein Beispiel für Ent-Vergesellschaftung ist das, was Jeff Sharlet (2023) in seinem Buch *The Undertow* als den »Slow Civil War« bezeichnet: eine Form der Polarisierung, jedoch ohne eindeutige Kampflinien. In den USA vollzieht sich diese Erosion bereits seit längerer Zeit im Rahmen der sogenannten »Culture Wars« (Hunter, 1991). Diese sind gerade deshalb im Plural zu verstehen, weil es keine einheitlichen Polarisierungen oder Tribalisierungen gibt – auch wenn solche im Zweiparteiensystem natürlich gern konstruiert werden. Auch in Deutschland gibt es laut einer Studie von Steffen Mau et al. (2023) keine eindeutigen Polarisierungslinien.

Pandemiemaßnahmen in den Statuten der WHO. »Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet« (Schmitt, 1974).

Gesundheitsschutz erweist sich als ein mächtiges Paradigma zur Legitimierung eines weitreichenden Ausnahmezustands. Das ist jedoch keineswegs selbstverständlich. Da die Wirkungskraft des SARS-CoV-2 Virus von Skeptikern von Beginn an grundsätzlich angezweifelt wurde, mussten sich Virolog*innen, Immunolog*innen und Epidemiolog*innen bemühen, den Anspruch auf evidenzbasierte, wissenschaftliche Begründung auch in der Öffentlichkeit überzeugend zu vermitteln. Dabei hatten sie jedoch starke Mitstreiter: die Viren selbst. Als Dolmetscher der Viren hatten die Virolog*innen einen erheblichen Vorsprung gegenüber jenen, die auf deren Übersetzungen angewiesen waren. Als Dolmetscher der mehr oder weniger erkrankten menschlichen Körper verfügten die Immunolog*innen über entscheidende Vorteile gegenüber bloßem Erfahrungswissen. Und als Dolmetscher von Infektionswellen und -mustern hatten Epidemiolog*innen Zugriff auf Datenquellen, die den anekdotischen Aussagen sowohl quantitativ als auch qualitativ weit überlegen waren. Dennoch erwiesen sie sich als schwach gegenüber der allgemeinen Strategie der Delegitimierung der Wissenschaft selbst (vgl. Beck, 1986). Denn dadurch wurde schlichtweg die Validität der Übersetzungen – verstanden als jene Praxis, mit der Wissenschaft Objekte wie Viren zum Sprechen bringt (vgl. Callon, 1986; Latour, 2005) – und damit auch die Überzeugungskraft ihrer Wahrheitsansprüche fundamental infrage gestellt.

Der Übersetzungsbegriff von Michel Callon hat sich in der Akteur-Netzwerk-Theorie als essenziell erwiesen, weil sich damit präzise beschreiben lässt, wie unterschiedliche Interessen durch einen singulären Lösungsansatz miteinander verknüpft – das heißt: in diesen Lösungsansatz selbst übersetzt – werden können. Bei Covid-19 war dies vor allem die Entwicklung von Impfstoffen und deren weltweite Anwendung. Dadurch wurden fünf unterschiedliche Interessen – Gesundheit (der Weltbevölkerung), volkswirtschaftlicher Wohlstand (der Ökonomie), politische Entschlossenheit (der Regierungen), pharmakologisches-medizinisches Wissen (der Wissenschaft) und pharmazeutischer Gewinn (der erfolgreichen Pharmaunternehmen) – in ein und derselben Lösung (Impfen) miteinander verbunden.⁴

Das Problem ist deswegen nicht, dass die Weltgesellschaft nicht in der Lage war, die engere Krise der COVID-19 Virulenz zu bewältigen, sondern dass die Pandemie-Krise ein viel größeres Problem angestoßen hat: die gesellschaftliche Legitimierung von techno-wissenschaftlicher Politik. Das heißt, trotz des relativen Erfolgs der Impfungsstrategie, war die Delegitimierung der institutionalisierten Wissenschaft nicht mehr zu stoppen.

4 In der Sprache der Akteur-Netzwerk Theorie ist das Impfen dann der Obligatory Passage Point oder OPP (Callon, 1986, S. 61).

Dieser Beitrag ist deswegen ein Versuch, diese Delegitimierung soziologisch zu analysieren und als Teil eines *Ent-Vergesellschaftungsprozesses* zu verstehen. Bei Delegitimierung geht es zum Beispiel nicht darum festzustellen, was die wahre Art des SARS-CoV-2 Virus ist, sondern nur Narrativen zu gestalten, wobei die Behauptungen der institutionalisierten Wissenschaft angezweifelt werden könnten. Dabei ist es aber vor allem auch wichtig zu verstehen, wie genau die Pandemie politisiert worden ist; das heißt: welchen Bezug zur Gesellschaft hat SARS-CoV-2 (entweder als real existierende Entität oder als Erfindung aus bösen Absichten) genau? In diesem Sinne ist die Verbindung zwischen Virus und Fremdheit zu verstehen: kommt die Fremdheit von außen (epidemisch) oder ist sie eher aus uns selbst (endemisch) entstanden? In Bezug auf Delegitimierung heißt es dann: ob die institutionalisierte Wissenschaft im Namen eines externen – wie Böartigkeit – oder eines internen Feindes – wie Dummheit oder Faulheit – operiert?

Vergesellschaftung als Grundannahme der Soziologie

Vor allem im deutschsprachigen Raum ist die Geschichte der Soziologie intrinsisch mit dem Prozess der Vergesellschaftung verbunden. Schon beim Lesen der Schriften von Max Weber (1956) wird klar, dass er Gesellschaft als einen komplexen, historischen Prozess anstatt als eine dauerhafte, feste, strukturelle Ordnung versteht. Obwohl – weil er so stark von der modernen europäischen, fortschrittsorientierten Denkweise geprägt war – Weber sich kaum mit der Frage einer möglichen Umkehr dieses Prozesses – also einer Ent-Vergesellschaftung – beschäftigt hat, ist genau diese Option immer wieder der Elefant im Raum gewesen. Zumindest seit Auschwitz aber dürfte auch eine minimal selbstkritische Soziologie diese Möglichkeit nicht länger ignorieren. Wer über Vergesellschaftungsprozesse redet, soll unbedingt die Möglichkeit eines Ent-Vergesellschaftungsprozesses mitberücksichtigen (vgl. Bauman, 1989).

In der Tradition von Tönnies, Durkheim und Parsons (vor allem in Bezug auf seine Mustervariablen) basiert eine unreflektierte Konzeption von Vergesellschaftung auf einem symmetrischen Gegensatz: Vergemeinschaftung. Also Ent-Vergesellschaftung wäre dann nichts anderes als eine Rückkehr zu gemeinschaftlichen Lebensformen mit ihrer mechanischen Solidarität und ihren partikularistischen, kollektivistischen Wertorientierungen. Kommunitarismus ist davon ein bekanntes Beispiel. Das reicht aber nicht, weil diese Art von Vergemeinschaftung sowohl die fundamentalen und meistens unumkehrbaren Rollen der Technizität (e.g. Technologie und Wissenschaft) als auch der (kapitalistischen) Produktionsweise ignoriert. Die Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft wird durch Ent-Vergesellschaftung obsolet.

Vielleicht sollten wir deswegen erstmal außerhalb der Soziologie die Möglichkeiten eines neuen analytischen Frameworks gestalten. Es geht dabei vor allem um die Art und Weise, auf die Zusammenleben als politische Aufgabe verstanden werden kann. Auf die Frage »Worauf basiert das Politische?« versucht Roberto Esposito (Langford, 2015) eine Antwort zu gestalten, die von *Communitas* über *Immunitas* zu einer Neukonzipierung von Biopolitik führt.

Seine These fängt mit einer grundsätzlichen Differenzierung zwischen »Politik« und »dem Politischen« an. Während sich der erste Begriff vor allem mit der Umsetzung von substantziellen Interessen in einer Gestaltung von mehr oder weniger Gemeinwohl beschäftigt – dabei geht es vor allem um die Verteilung von knappen Ressourcen – fokussiert sich das Politische vor allem auf die Gestaltung einer prozeduralen Gerechtigkeit, womit man versucht, die Spielregeln der Politik außerhalb der Politik (für alle politisch Beteiligten) selbst zu handhaben und zu legitimieren. Die Kapazität, diese Trennung aufrechtzuerhalten, ist deswegen selbst außerhalb des Politischen verortet. Diese Verortung bezeichnet Esposito als *Communitas*. *Communitas* ist die Verortung jeder Form des kollektiven Handelns.

Weil Esposito die Gefahr erkennt, dass jede Substantialisierung von *Communitas* eine souveräne, aber willkürliche Entscheidung zwischen Freund und Feind – im Sinne von Carl Schmitts *Nomos der Erde* (1974) – voraussetzt, sieht er sich gezwungen, das unpolitische *Communitas* (als die Grundlage jeder politischen Gemeinschaft) als eine nicht-willkürliche, universale Bedingung des Politischen zu konzipieren. Also: Die Willkür reduziert das Politische auf Politik und vernichtet damit das Unpolitische, weil sie einen Gewaltakt als Ausnahmezustand voraussetzt.

Communitas kann nur als Grundbedingung einer politischen Gemeinschaft fungieren, wenn es selbst nicht als die eine oder andere politische Gemeinschaft identifiziert werden kann. Diese einzige, universale und nicht-willkürliche Bedingung ist der Tod selbst: die Gemeinsamkeit (*com-munis*) aller Lebensformen ist ihre Endlichkeit. Jede weitere Einschränkung dieser Grundbedingung führt unvermeidlich zu einer substantziellen Bestimmung von Freunden gegenüber Feinden (und damit zu Gewalt und Krieg). Der Tod ist die universale Bedingung des Unpolitischen von *Communitas*, und daraus entsteht der Anspruch auf universale Gültigkeit der Unantastbarkeit der Menschenwürde, wie sie als Artikel 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (*de jure*, aber nicht *de facto*) immer noch gilt. Deswegen ist die weltweite Empörung über den Völkermord in Gaza auch nachvollziehbar. Jede Politik, die einen Völkermord rechtfertigt, untersagt die Möglichkeit, dass es universale Menschenrechte gäbe.⁵

5 Genau deswegen ist es wichtig, *Communitas* nicht auf Gemeinschaft und *Immunitas* nicht auf Immunität (oder Schutz) zu reduzieren. Gemeinschaft und Immunität/Schutz sind bedingte Operationalisierungen, die durch Politik – i.e. bestimmte Entscheidungen – gestaltet werden.

Für Esposito ist Immunitas das Limit, und deswegen ist sie auch die Bedingung von Communitas. Die Bedingung von Communitas – d. h. Immunitas – ist die Gewährleistung einer Autonomie, die nicht willkürlich ist, also: sie wird nicht von einer Freund-/Feind-Entscheidung eingeleitet. Immunitas ist der Schutz gegen Korruption. Damit positioniert sich Esposito als eine attraktive Alternative zur politischen Theologie von Carl Schmitt.

Nach dem Politischen, Communitas und Immunitas bringt Esposito aber ein viertes Konzept ins Spiel: Biopolitik. Biopolitik könnte verstanden werden als die Operationalisierung von Communitas/Immunitas. Die Art und Weise, wie das Unpolitische des Communitas gegen Willkür geschützt werden kann, ist aber gleichzeitig auch der Ausnahmezustand, in dem die politische Entscheidung der Gestaltung einer Gemeinschaft und ihr Schutz gewährleistet wird. Bekannte Analysen von Biopolitik, wie die von Foucault (1979) oder Agamben (2005, 2016), zeigen tatsächlich eine vermeintliche Universalität der Gestaltung von »erwünschten Lebensformen« in Bezug auf Gesundheit und Wohlbefinden. Anspruch auf Gesundheit (z.B. Zugang zur medizinischen Hilfe und Pflege) gilt als universales Menschenrecht (z.B. Artikel 25 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948). Gesundheit kann man aber auch erweitern. Ein gesundes Communitas ist ein Communitas, das nicht von Willkür abhängig ist. Diese Willkür könnte man als Infizierung verstehen. Gleichzeitig aber zeigen die Analysen auch eine dunkle Seite: Biopolitik stärkt die systemische Autonomie des Staats auf Kosten der Selbstbestimmung des Individuums. Soziologen wie Georg Simmel und Max Weber haben diese Spannung in Bezug auf den Prozess der Vergesellschaftung auch früher schon gedeutet. Simmel im Sinne eines Paradoxons, Weber im Sinne eines Rationalisierungsprozesses, der letztendlich zu einem eisernen Käfig der Bürokratie führt.

Es war vor allem Simmel (1908), der auf die paradoxe Rolle der Fremdheit als Grundbedingung von Vergesellschaftung hingewiesen hat. Soziologisch gesehen ist das Problem von tatsächlichen Gemeinschaften, dass sie durch Einschließen und Ausschließen gestaltet werden und deswegen Fremdheit nicht gut verarbeiten können. Sie immunisieren sich gegen Fremdkörper durch die Gestaltung von Identitäten; und diese Gestaltung heißt Identitätspolitik und ist deswegen immer von Willkür betroffen. Gemeinschaften immunisieren sich durch das Ausschließen von Fremdkörpern. Immunität ist, biopolitisch gesehen, das Nicht-Betroffen-Sein und das Nicht-Teilhabe.

Deswegen beschreibt der soziologische Begriff der Vergesellschaftung den Prozess der Entgrenzung von Gemeinschaftlichkeit durch eine Aufnahme von Fremdheit als Grundbedingung. Die Allgemeinheit – *koine* – ist dann schon das Streben (oder das Begehren) nach einem universalen Communitas; sie wurde leider de facto niemals realisiert, weil diese Bewegung vom Souveränitätsanspruch des Nationalstaats unterbunden wird. Das heißt, die politische Theologie von Esposito wird mit einer Realpolitik konfrontiert, die Willkür gegenüber Allgemeinheit bevorzugt,

weil Biopolitik Immunitas operationalisiert, zugunsten der Souveränität (Schutz) des Nationalstaats. Espositos politisch-theologische Konzeption von *Communitas* stößt deswegen an ihre soziologischen Grenzen, weil die Ambivalenz des Phänomens National-Staat nicht historisch-materialistisch konzipiert wurde.

Das Soziologieren von *Communitas* und Immunitas ist deshalb notwendig, weil damit die Wirklichkeit von Biopolitik in Bezug auf die systemische Souveränität des Staats besser erfasst werden kann. Obwohl Vergesellschaftung verstanden werden könnte als ein Prozess der Reduzierung von Willkür, wird diese durch die nationalstaatliche Territorialisierung sowohl gestaltet als auch korrumpiert; und diese Korruption ist die Ent-Vergesellschaftung. Vergesellschaftung ist aber auch der Prozess, der die Disziplin der Soziologie ermöglicht hat. Sie basiert auf der Annahme, dass die Zukunft gleichzeitig sowohl offen als auch grundsätzlich planbar ist, weil sie sich auf einen Horizont der Hoffnung orientiert. Das Böse, das sich im Sinne der Unvermeidbarkeit von Willkür offenbart, ist dann nur eine vorübergehende Bedrohung, die als Motivation seiner Überwindung dient. Die Soziologie orientiert sich deswegen auch an sozialen Pathologien wie »abweichendem Verhalten« und »sozialer Ungerechtigkeit«, um die Grenzfunktion des Immunitas zu deuten und zu verstehen. Deshalb konzentriert sich die Soziologie (vor allem nach Talcott Parsons, 1977) und die Schule des Funktionalismus grundsätzlich immer auf Normalisierungsprozesse: *Wie, und nicht für wen*, wird eine Normalität gestaltet und aufrechterhalten?

Jede klassische soziologische Betrachtung von nationalstaatlicher Vergesellschaftung verweist auf die Herausforderungen der Integration als Normalisierung in Bezug auf die Differenzierungs- und Entgrenzungstendenzen der Moderne. Das bedeutet natürlich nicht, dass diese soziologischen Betrachtungen alle ähnlich sind. Für eine kritisch-soziologische Betrachtung ist diese Herausforderung am besten mittels des Begriffs der Entfremdung zu konzeptualisieren.

Ent-Fremdung hat eine Doppeldeutung. Sie bedeutet nicht nur Trennung und Distanzierung (wie bei Marx), sondern auch eine Annäherung und ein Kennenlernen. Ent-Fremdung zeigt uns genau die problematische Beziehung zwischen Immunitas und *Communitas* in Bezug auf Fremdheit: Fremdheit ist nicht nur außerhalb von *Communitas*, sondern auch innerhalb von *Communitas* (der Fremde unter uns, vgl. Simmel, 1908) und sogar auch innerhalb des Subjektiven (der Fremde in uns, das Unheimliche nach Freud (2020) und Kristeva (1988)). Anders gesagt: Wenn sich das Politische nicht gegenüber Willkür stellt, werden wir stets wieder neu gezwungen, Fremdheit entweder in Freund oder Feind umzucodieren. Das bedeutet dann, dass wir Ent-Fremdung entweder als Distanzierung (der Fremde wird zum Feind) oder als Annäherung (der Fremde wird zum Freund) – und niemals als beide gleichzeitig – verstehen müssen. Die Konsequenzen solcher Bewegungen kennen wir: zum Beispiel Rassismus und Antisemitismus versus Sozialchauvinismus und Selbsthass versus Narzissmus.

Mit dem Begriff der Ent-Fremdung als Grundlage der Vergesellschaftung können wir die Problematik der Assoziation zwischen Immunitas und Biopolitik genauer betrachten, damit wir auch verstehen können, auf welche Art und Weise ein Phänomen wie die Corona-Pandemie mit einem Prozess der Ent-Vergesellschaftung verknüpft sein könnte. Ent-Vergesellschaftung ist dann ein identitätspolitisches Umcodieren des Fremden in entweder Freund oder Feind. Weil viele gesundheitspolitische Entscheidungen gleichzeitig aber nicht nur Leben, sondern auch Tod betrafen, brauchen wir neben dem Begriff der Biopolitik auch den Begriff der Necropolitik (Mbembe, 2019). Biopolitik (als das, was von Immunitas zugelassen wird) und Necropolitik (als das, was von Immunitas abgelehnt wird) sind dann nichts anderes als eine Umsetzung der ewigen Freund-/Feind-Entscheidung.

Es ist nicht umsonst, dass sich Esposito hier auf Agamben bezieht. Was von Giorgio Agamben (2005) als Ausnahmezustand bezeichnet wird, ist dann genau der Zeitraum dieser Entscheidung. Der Ausnahmezustand ergibt sich als eine Krise. Wie das Wort Krise in seiner originellen Bedeutung auf eine Dämmerung zwischen Leben und Tod (im Falle einer schweren Verletzung oder Krankheit) hinweist, ist der Ausnahmezustand nicht nur eine Krise des Immunitas, sondern auch eine Krise des *Communitas*: das Zusammenleben wird bedroht. In dem Ausnahmezustand zeigt sich der *Homo Sacer* – zum Beispiel dargestellt als eine mit Corona infizierte Person – als eine reine Erfassung durch Immunitas. Der Ausnahmezustand, den wir während der Corona-Pandemie erfahren konnten, ist die Aktivierung von Immunitas im Sinne von Biopolitik versus Necropolitik: Fremdheit wird zu Feindlichkeit (Lockdown), aber gleichzeitig werden alle zu Fremden (Maskenpflicht und soziale Distanzierung).

Hier können wir sehen, wie sich Esposito von Agamben unterscheidet. Für Agamben ist die Konzeption des *Homo Sacer* in Bezug auf den Ausnahmezustand die Grundlage für eine Fundamentalkritik des Politischen. Deswegen redet Agamben über die Notwendigkeit einer »destitutiven Kraft« (Agamben, 2016; Kirschner, 2020). Esposito hingegen versucht, das Politische jenseits von Willkür als eine transformative, konstitutive Kraft zu behalten. *Communitas/Immunitas* ist deswegen nicht eine einmalige Einschließung/Ausschließung, sondern eine kontinuierliche Ent-Fremdung.

Communitas darf deswegen nicht dem Identitätsdenken untergeordnet werden, und damit ist es im Prinzip auch vereinbar mit Vergesellschaftung, genau weil sie nicht auf Grundlage von Identitätsdenken funktioniert. Stattdessen ist das einzige Gemeinsame – der Tod – bei Vergesellschaftungsprozessen Gegenstand ihrer Politik: die Biopolitik und die Necropolitik. Der Schritt zwischen *Communitas* und Biopolitik/Necropolitik ist für diesen Beitrag aber der wichtigste: Immunitas.

Einfacher gesagt: Immunitas bedeutet nicht ausschließlich das Ausschließen von Fremdheit, sondern soll auch als Ent-Fremdung gedacht werden. Immunitas ist ein Kontinuum zwischen Distanzierung und Annäherung; Aufhebung von Fremd-

heit ist nur eine Art der Operationalisierung von Immunitas. Das dauerhafte Aushalten der Fremdheit, das Verweigern einer Freund-/Feind-Entscheidung ist lediglich eine andere Art des Immunitas. Die schon erwähnte Ent-Vergesellschaftungstheorie aber bedeutet, dass diese Art des Immunitas verdrängt – und von identitätspolitischer Bio-/Necropolitik zunehmend ersetzt – wird.

Die Corona Pandemie als Auslöser der Ent-Vergesellschaftung

Der erste Schritt einer Analyse der Verschiebung der Operationalisierung von Immunitas ist die Frage, woher die Mobilisierung von Immunitas stammt. Welche Art von Fremdheit ist eine Herausforderung für Communitas? Epidemiologisch übersetzt ist es die Frage, ob die Pandemie als Ausnahmezustand eher endemisch oder epidemisch verstanden werden soll. Kommt sie »von außen«, dann ist sie wie eine Fremdheit, die die Gemeinschaft bedroht, aber als gemeinsames Feindbild auch integriert werden kann, womit die Gemeinschaft sich selbst verstärkt. Kommt sie »von innen«, dann wird damit aber eine Verunsicherung über das Eigene bewirkt. Ein epidemisches Verständnis von Pandemie hat deswegen vielleicht eine geringere Auswirkung auf Ent-Vergesellschaftung als ein endemisches. Damit ergibt sich dann die Frage, ob SARS-CoV-2 eher als Handlungsträger der Ent-Vergesellschaftung oder als Verstärker der Resilienz der Vergesellschaftung zu verstehen wäre.

Bei der »endemischen« Gestaltung des Pandemie-Verständnisses, spielte SARS-CoV-2 erstmal eine untergeordnete Rolle. Dafür war eine Delegitimierung der Autonomie und Neutralität der »Wissenschaft« nötig. Die »Ursache« der Krise war nicht ein Virus, sondern das heimliche Zusammenspiel zwischen Politik und Wissenschaft. Die Ursachen davon findet man eher in der eigenen Gesellschaft, zum Beispiel durch die Profitmaximierung der pharmakologischen Biopolitik oder durch eine gezielte Mobilisierung von Angst als Mittel zur Vergrößerung biopolitischer Interventionsmaßnahmen zur Unterdrückung der Bevölkerung.

Die epidemische Pandemienarration stellt dagegen, dass es eine zufällige, kontingente Exteriorität ist, wofür man Wissenschaft braucht, um die gesellschaftliche Immunität zu stärken, was für eine weitere Vergesellschaftung plädieren würde, zum Beispiel der Spruch »Gemeinsam gegen Covid«. Aber genau, weil die endemischen Erklärungsansätze der Delegitimierung schon da sind, wird jeder Versuch zur Neugestaltung von Vergesellschaftung auch die Gegenkräfte dazu mobilisieren und intensivieren. Das erklärt auch, warum »Covid-Skepsis« eine ganz bunte Mischung von unterschiedlichen Auffassungen verbinden konnte: vom Anzweifeln der wahren Existenz der Krankheit (über das Anzweifeln ihrer Genese) zu einer Unterbindung der Wirksamkeit oder sogar Intentionalität der Impfungsstrategie. Das heißt: was sich als eine Spaltung zwischen »Radikalen« und »Zentristen« ergab, hat auch alles damit zu tun, wie man sich gegenüber der Beziehung zwischen institutionalisierter

Wissenschaft, staatlichen Behörden und politischen Entscheidungsträgern positioniert. Ein endemisches Pandemieverständnis wird die Geschlossenheit zwischen diesen drei Kräften eher als Beweis sehen, dass etwas nicht stimmt, was zu einer Delegitimierung der institutionalisierten Wissenschaft führt, während ein epidemisches Pandemieverständnis, gerade umgekehrt, die Geschlossenheit als Beweis für die Legitimität der Pandemiemaßnahmen betont. Die Legitimität der Wissenschaft ist deswegen der zentrale Knoten für diese Spaltung.

In der Tradition der »Reflexiven Modernisierung« (vgl. Beck, Giddens und Lash, 1994) – die damals als Lösungsansatz für die Delegitimierung der Wissenschaft entwickelt wurde (und auch mit der Politik des »Dritten Wegs« verbunden war) – würde man diese Wechselwirkung eher als eine »Sowohl-als-auch-Struktur« erfassen. Das heißt, beide Tendenzen – die Delegitimierung und die Betonung der Abhängigkeit – sollte man additiv betrachten. Ich werde aber versuchen, meine Argumentation Richtung einer »Weder-Noch« Form zu lenken. Anders gesagt: anstatt zu behaupten, dass die Beziehung zwischen COVID-19 und Ent-Vergesellschaftung entweder epidemisch oder endemisch ist, oder zu behaupten, dass sie sowohl epidemisch als auch endemisch ist, werde ich versuchen zu zeigen, dass sie weder epidemisch noch endemisch, sondern *syndemisch* ist.⁶ Das heißt, die Wechselwirkungen zwischen endemischen und epidemischen Erklärungen sind nicht die Konsequenz einer vermeintlichen Eigendynamik der Ent-Vergesellschaftung – als ob sie lediglich ideologisch erfasst und als Dimensionen der Reflexiven Modernisierung werden sollten – sondern sie sind dialektisch, welt-historisch und materialistisch zu erfassen. Wechselwirkungen sind keine additiven, sondern dialektische Prozesse.

Wie schon erwähnt, erfasst die Soziologie (sowohl mit als auch gegen Tönnies, 1887) Gemeinschaft und Gesellschaft als unterschiedliche Modalitäten des Assoziierens, wobei die erste Form im Sinne von Prozessen des Eingrenzens und Ausgrenzens und die zweite Form im Sinne von Prozessen des Ent-Grenzens begriffen werden. Auch haben wir gesehen, dass Entgrenzungsprozesse der Vergesellschaftung immer noch eine Außengrenze (Immunitas) implizieren.

Die Coronapandemie hat gezeigt, dass in einem Ausnahmezustand Immunitas – als Verschiebung der Betroffenheit – eine stärkere oder sogar dominierende Präsenz hat. Zum Beispiel bezog sich die Befürwortung von Lockdown-Maßnahmen auf Diskurse des Gesundheitsschutzes und der gefährdeten kollektiven Immunität. Auch die Befürwortung von Impfpflicht benutzte ähnliche Diskurse der prekären Immunität, die nur mittels außergewöhnlicher Maßnahmen (zum Beispiel mit der Corona-App) gestärkt werden konnte.

6 Den Begriff »syndemisch« habe ich von Gerald Moore (2017) übernommen. Er würde damit die Infektiosität von SARS-CoV-2 und die Anfälligkeit von vielen Menschen für schwere Erkrankung mit COVID-19 als Folgen unserer sedentären, proletarisierten Lebensweisen, erklären.

Mit der Betonung von prekärer Immunitas ergab sich aber auch eine Betonung des prekären Communitas, und zwar auf den beiden Außenseiten des bipolaren politischen Spektrums. Hier war die Rede von gefährdeten Menschenrechten und der persönlichen Freiheit.

Neben denen, die die Existenz und Bedrohung des Coronavirus grundsätzlich anzweifelten, gab es in diesen Kreisen auch Stimmen, die eine Beschleunigung der Gestaltung von Herdenimmunität befürworteten, obwohl diese epidemiologisch gesehen schon im Vorhinein als katastrophal bezeichnet wurde. »Let the bodies pile high« hatte der damalige Premier von Großbritannien Boris Johnson anscheinend einmal gesagt (Elgot und Booth, 2021). In den britischen Medien wurde dementsprechend oft über die Entscheidung zwischen *life* (Leben) und *livelihood* (Lebensunterhalt) geredet. Die bestimmte Verknüpfung zwischen Immunitas, als eine Sorge um Leben, und Communitas, als eine Sorge um Lebensunterhalt, ist fundamental für Vergesellschaftung; gleichzeitig aber betrifft die willkürliche Entscheidung, wer für was (und wen) sterben soll, auch genau die Verbindung zwischen Biopolitik und Necropolitik. Im Fundament liegt ein Schweigen darüber, wie die vermeintliche Gegenüberstellung von Leben und Lebensunterhalt generiert worden ist. Dann wird sofort klar, dass es nicht SARS-CoV-2 ist, das wir als einzige epidemische Ursache dieser Verneinung der Dialektik isolieren sollten.

In seinem Buch *Pandemokratie* beschreibt der niederländische Soziologe Willem Schinkel (2021), wie sich in den Niederlanden die öffentlichen Diskussionen bezüglich der Corona-Pandemie-Maßnahmen immer wieder auf die obengenannte Spaltung (als Verneinung der Dialektik) bezogen, ohne darauf kritisch zu reflektieren. Vor allem politische Akteure, öffentliche Medien und die sogenannten sozialen Medien hatten nur Interesse daran, sich mittels dieser Spaltung zu profilieren, entweder zur Legitimierung der fatalen Strategien des verzweifelten öffentlichen Gesundheitsmanagements oder zur Gestaltung einer opportunistischen und sogar fatalistischen Unverantwortlichkeit. Er argumentiert aber, dass beide fatale Strategien den gleichen Ursprung haben: die Interessen des kapitalistischen Systems sollten nicht gefährdet werden.

Um dieses Argument zu verstehen, ist es vielleicht hilfreich, der Denkweise der ANT zu folgen. Nehmen wir die ersten zwei der vier Phasen (Problematisierung, Interessement, Enrollment und Mobilisierung) der Gestaltung eines erfolgreichen Akteur-Netzwerks (Callon, 1986) kurz ins Auge, dann ist klar, dass die *Problematisierung*, womit der Ausnahmezustand eingeleitet wurde, von Anfang an schon instabil war: Gibt es ein Virus? Woher kommt dieses Virus? Ist dieses Virus von Mensch auf Mensch übertragbar? Wie kann man wissen, dass eine Infektion von dem SARS-CoV-2 Virus verursacht wurde? Für wen ist dieses Virus besonders gefährlich? Wie wird das Virus übertragen? Wie kann man die Übertragung bremsen? Es gab unfassbar viele Fragen und damit verbundene Unsicherheiten. Im Vergleich dazu war das *Interessement* viel überschaubarer: Leben versus Lebensunterhalt; Gesundheit versus

Wirtschaft; Fürsorge versus Freiheit. Diese abstrakten, vereinfachten Bipolarisierungen des Interesses sind die Konsequenz eines Abstraktionsprozesses in Bezug auf die Kontroverse des OPP: die Coronamaßnahmen. Entweder man will mehr oder man will weniger. Diese Bipolarisierung entspricht aber auch der »Medienlogik« der Öffentlichkeitsgestaltung, die grundsätzlich immer davon ausgeht, dass jede politische Ontologie eindimensional-bipolar erfasst werden kann (als ob eine Kontroverse immer nur zwei Seiten hätte). Die genannten Gegensätze sind nicht als ontisch, sondern als politisch-ontologisch, zu verstehen.

Immunitas und Communitas könnte man dann anwenden, nicht nur um dieses bipolarisierte Interesse zu verstehen, sondern auch um uns daran zu erinnern, dass sie einander immer implizieren und deswegen zwei Seiten der gleichen Münze sind. Man braucht nur einen Ausnahmezustand, weil es eine Krise gibt und die, die diese Krise verneinen, brauchen den Ausnahmezustand als Beweis ihrer Leugnung.

Für die ANT – später auch die Soziologie der Assoziationen genannt (Latour, 2005) – setzen Assoziationen immer Inter-Essen (zwischen-Seienden) voraus. Besser: Assoziationen sind Interessen. Wenn sich ein Netzwerk gestaltet, dann geht das nur mittels einer Erfassung von Interessen. Schinkel hat völlig Recht, darauf hinzuweisen, dass auch die, die für Lockdowns plädierten, diese in Bezug auf (langfristige) Wirtschaftsinteressen legitimierten. Auch die Krise der Gesundheit – im Sinne von Überbelastung des Personals und unzureichende Kapazitäten im Gesundheitssystem – ist aus der Beharrung auf Wirtschaftsinteressen entstanden. Während der neoliberalen Revolution der 1980er Jahre ist das Gesundheitssystem in ganz Europa durch Ökonomisierung und Privatisierung erheblich beeinträchtigt worden. Und natürlich wurde auch die Produktion von Schutzmasken und Schutzkleidung, Schnelltest Kits, Desinfektionsmitteln, Ventilatoren und Impfstoffen völlig von Gewinnmaximierung angetrieben. Die während des Ausnahmezustandes entstanden und oft sehr opportunistischen Corona-Netzwerke (zum Beispiel zwischen politischen Entscheidungsträgern, wissenschaftlichen Instituten, Pharmakonzernen, Rechtskanzleien, öffentlichen Medien, Sicherheitsfirmen, und natürlich auch Firmen, die Ventilatoren und Schutzmasken produzieren) sind zwar in der Lage gewesen, sich diskursiv als »gesundheitsmotiviert« darzustellen, sie haben sich aber niemals gegen die Interessen des Fortbestehens des Status Quo gekehrt.

Viele Verteidiger der »Freiheit« haben, meistens erfolgreich, darauf hingewiesen, dass die Coronamaßnahmen vor allem Kontrollmaßnahmen sind. Gesundheitsfürsorge wurde meistens mit rechtlich grenzwertigen Mitteln operationalisiert, oft ohne Berücksichtigung der Amplifizierungen von sozialer Ungleichheit und sozialer Ungerechtigkeit. Aber diese Art Kritik wurde manchmal überschattet von Beschuldigungen, die diese Kontrolle als das Endziel einer Verschwörung von »globalen Eliten« deuten. Das heißt, diese Kritiker behaupten, dass die mächtigen

Eliten die Macht haben, ihre Macht zu vergrößern, aber nur mittels einer Erfindung einer Pandemie für die Auslösung eines Ausnahmezustandes.⁷

Die ernsthaftere Maßnahmenkritik räsoniert ziemlich gut mit einer kritischen Analyse Agambens (2005) oder Foucaults (1979). Für Agamben und Foucault basiert Biopolitik auf einer Intensivierung der Staatsgewalt und Verwaltung in der Regulierung des Alltagslebens von Individuen. Gesundheit ist dafür ein ideales Thema, weil damit sogar auf individuelle Körper zugegriffen werden kann und gleichzeitig eine Abstraktion der Gesamtheit dieser Körper als »Population« ermöglicht. In der Epidemiologie geht es zum Beispiel immer um eine Kombination dieser zwei Entitäten: Sowohl die einzelnen Entitäten einer Ansteckungskette (bis zum »patient zero«) als auch die statistisch abstrahierten, kollektiven Bewegungen von Infektionswellen sind Gegenstände ihrer Untersuchungen (van Loon, 2005). Damit ist die Epidemiologie vielleicht sogar die archetypischste biopolitische Disziplin.

Für die Kritiker der Biopolitik ist SARS-CoV-2 ein Komplize der Disziplinar-macht und vielleicht sogar Teil einer globalen Bewegung der Gouvernmentalität. Das Virus könnte vielleicht Teil eines militärischen Laborexperimentes oder einfach »nur« eine unerwartete Nebenfolge der Massentierhaltung gewesen sein. Ob sie jetzt absichtlich konstruiert ist oder sich einfach zufällig ergeben hat, ist für die Kritiker der Biopolitik weniger wichtig. Biopolitik kann sowohl bösartig, funktionalistisch als auch opportunistisch motiviert sein, ihre Methoden sind aber die gleichen.

Sowohl Agamben als auch Foucault sehen Biopolitik als ein kontinuierliches, institutionalisiertes Programm der Vergesellschaftung. Es gibt immer epidemiologische Angelegenheiten, die biopolitische Maßnahmen als unvermeidbar auffordern. Es ist aber eher selten, dass diese höchst kontrovers werden. Zum Beispiel sind Impfungen als eine bestimmte Konkretisierung von Immunitas (durch einschließendes Ausschließen von viralem DNA/RNA) zwar ein wichtiger Teil der Biopolitik, Impfverweigerung wird jedoch nur in ganz bestimmten Fällen problematisch. So gibt es zum Beispiel seit 1. August 2022 in Deutschland eine Masern-Impfpflicht in Kitas und Schulen. Das ist aber eine Ausnahme. Im Großteil der Fälle – inklusive COVID-19 – wird Impfverweigerung nicht bestraft.

Dass während der Corona-Pandemie Ungeimpften der Zugang zu öffentlichen Einrichtungen, Restaurants, Konzerten, Festivals usw. untersagt werden konnte, war deswegen etwas ganz Besonderes: eine vorübergehende Ausnahme. Hier trennen sich Agamben und Foucault etwas. Während Foucault sich vor allem auf die Kontinuität der Disziplinarmacht konzentriert – und vielleicht damit auch etwas zu viel Logik und Ordnung unterstellt – zieht Agamben die Biopolitik stärker in Verbindung zu Krisen. Das kommt daher, weil Agamben immer noch ein rechtliches

7 Dass diese Behauptung völlig unlogisch und sogar widersprüchlich ist, wurde damals leider viel zu wenig betont.

Konzept der Souveränität berücksichtigt, während Foucault diese eher polemisch abserviert hat. Deswegen betont Agamben auch die zentrale Funktion des Homo Sacer. Homo Sacer ist das Limit der Souveränität des rechtlichen, individuellen Subjekts gegenüber dem absoluten Souveränitätsanspruch des Staats als Legislative, Exekutive und Judikative Gewalt. Dieses Limit erscheint im Ausnahmezustand.

Die Freisetzung einer radikaleren Biopolitik benötigt den Ausnahmezustand, und um diesen Zustand zu realisieren, braucht man Komplizen. Sowohl die Befürworter als auch die Kritiker der Corona-Pandemie-Maßnahmen wurden deswegen auch aufgefordert, diese Komplizen zu identifizieren. Die Befürworter hatten es relativ einfach: Ihr wichtigster Komplize war SARS-CoV-2 als Verursacher einer statistisch nachweisbaren Übersterblichkeit. Die Kritiker hatten erst versucht, die ganze Existenz dieses Virus zu verneinen oder stark zu verharmlosen: die Übersterblichkeit war lediglich ein statistisches Konstrukt oder eine Konsequenz einer Grippe-Pandemie, also nichts Besonderes. Das Problem dabei war aber, dass weder die Epidemiologie noch die Immunologie noch die Virologie diese Argumentation wissenschaftlich unterstützen konnten. Überall, wo Zweifel an der Existenz des Virus oder seiner Virulenz die öffentliche Gesundheitspolitik und/oder das individuelle Verhalten bestimmten, waren die Sterbezahlen schlimmer als da, wo die Maßnahmen stärker und konsequenter durchgeführt wurden. Die Akteur-Netzwerke, die SARS-CoV-2 als aktiven Komplizen aufgenommen hatten, waren viel stärker als die, die dieses Virus ausschließen wollten.

Die Aufnahme von SARS-CoV-2 in das Netzwerk bedeutete auch, dass mit dem Interessement des Virus abgestimmt werden musste. Es ist virologisch nicht so, dass Viren ein grundsätzliches Interesse daran haben, ihre Gastgeber zu töten. Viren sind jenseits von Gut und Böse. Wie bei den meisten Lebewesen, wird auch bei Viren vorausgesetzt, dass sie immer »weitermachen« wollen. Meistens wird das auf »Überleben« reduziert, aber es kann auch im Sinne von Transformation verstanden werden. »Existieren heißt differenzieren« (Tarde, 2009, S. 71). In der evolutionären Biologie (z.B. Ewald, 1994) wird meistens davon ausgegangen, dass die Verbreitungslöge von Pathogenen stark von ihrer Umwelt abhängig ist: aggressivere Pathogene müssen sich schneller verbreiten und brauchen manchmal zusätzliche Vektoren⁸ als weniger aggressive Varianten. Das bedeutet: Virulenz ist ökologisch bedingt und zu der Ökologie von Viren gehört auch das menschliche Verhalten.

Die Entwicklung von Impfstoffen sollte deswegen auch als eine Art Verhandlung mit Viren verstanden werden. Impfungen töten keine Viren, sondern – zusammen mit dem körperlichen Immunsystem – lenken und beeinflussen ihr Reproduktionsverhalten. Impfungen bremsen die aggressiveren Varianten und fördern stattdes-

8 Ich verstehe den Begriff »Vektor« nicht als mathematische Abstraktion (die Kraft und Richtung deutet) sondern als Materialität, weil sie genauso in der Epidemiologie benutzt wird (z.B. Mücken, Pflegekräfte oder Aerosolen).

sen ihre Verharmlosung. Das heißt, Impfen ist eine bestimmte Version von Immunitas (anders als zum Beispiel Quarantäne) als Anti-Programm gegenüber einer aggressiven pandemischen Necropolitik. Ohne Impfung gibt es, gegen COVID-19 zum Beispiel, keine guten Chancen auf eine erfolgreiche Gestaltung von Herdenimmunität.

Impfungen haben aber auch wieder eigene Risiken, weil sie immer wieder unerwartete Nebenfolgen – die sogenannten *risk-flows* (van Loon, 2014) – generieren können, die vielleicht in bestimmten Fällen sogar schädlicher als eine COVID-19 Infektion sein könnten. Das heißt, in der Gestaltung von Akteur-Netzwerken vergrößert die Involvierung von mehr Akteuren auch die Wahrscheinlichkeit eines Scheiterns. Die zweite Welle der Corona-Pandemie-Biopolitik war deswegen vor allem von einer Kontroverse über Impfungen betroffen. Es war für die Gegner – die die Pandemie-Problematik als endemisch verstehen – nicht länger öffentlich wirksam, die Existenz von SARS-CoV-2 zu leugnen oder ihre Auswirkungen statistisch zu verharmlosen. Stattdessen wurden die Impfmaßnahmen als biopolitische Übergriffe verurteilt.

Impfverweigerung ist aber bloß eine andere Art der Konkretisierung von Immunitas. Anstatt die Gefahr bei den Pathogenen zu betonen, deutet sie auf die (verheimlichten) Bedrohungen eines künstlichen, chemischen, massenproduzierten Pharmakons (sowohl Heilmittel als auch Gift). Wiederum gestaltet sich hier ein Akteur-Netzwerk ohne Beteiligung von SARS-CoV-2. Das Anti-Programm orientiert sich auf das Pharmakon und den (anonymen) biopolitischen Willen zur Macht.

Die Willkür der Gewalt: Freund/Feind

Die zwei beschriebenen Anti-Programme – eines mit und eines ohne SARS-CoV-2 – implizieren zwei unterschiedliche Arten der Konkretisierung von Immunitas und deswegen also zwei unterschiedliche Arten der Konkretisierung von Communitas. Die sogenannte »gesellschaftliche Spaltung« – die sich während der Corona-Pandemie weltweit verbreitet hat, aber von Anfang an tief im Prozess der Vergesellschaftung verwurzelt war – lässt sich ganz genau mit diesen Begriffen erklären. Oberflächlich gesehen ist die Trennung eine politisch-ideologische und vergleichbar mit den sogenannten »Culture Wars« (vgl. Hunter, 1991). Abhängig davon, auf welcher Seite man steht, ist diese Trennung entweder zwischen den »Normalen/Vernünftigen« und den »Verrückten/Extremisten« oder zwischen den »schlafenden, dummen Schafen, die nur blaue Pillen schlucken und von bösen Hirten geführt werden« und der »kritischen, intelligenten, frei(quer-)denkenden Minderheit«, die die roten Pillen schlucken und dadurch »die Wahrheit« sehen.

Aber diese Trennung ist nur oberflächlich und wird meistens nicht systematisch durchgeführt. Sie funktioniert lediglich als eine Wiederholung der Freund-/Feind-Unterscheidung und verneint dadurch die Grundbedingung der Vergesellschaftung, nämlich Fremdheit, als eine mögliche Existenzgrundlage von *Communitas* (wenn *Communitas* nicht auf Gemeinschaft reduziert wird). Diese Verneinung des schon erwähnten, dreifältigen, existenziellen Primats der Ent-Fremdung (das heißt: außerhalb, unter uns und in uns selbst) führt dazu, dass man die Willkür der Gewalt für die Inauguration einer (politischen) Gemeinschaft (vgl. Schmitt, 1974) nur im Sinne von »Identitätserhalt« und nicht als »Transformation« verstehen kann. Fremdheit wird dann immer der Freund-/Feind-Entscheidung unterworfen. Man kann kein Fremder bleiben, auch wenn man immer schon ent-fremdet ist. *Immunitas* ist dann auch immer nur der Tod selbst (und deswegen auch der Tod eines Selbst): eine Grenze, die immer schon absolut fixiert und alternativlos ist. Diese bestimmte, bio/necropolitische Konkretisierung von *Immunitas* wird dann hier als das Anti-Programm gegenüber *Enrollment* (Callon, 1986) eingeführt und blockiert damit weitere Assoziationen. Dieses Anti-Programm ist dann die nackte Gewalt und deswegen ein Motor der Ent-Vergesellschaftung, weil Ambivalenz nicht toleriert wird.

In Bezug auf Fremdheit und *Immunitas* als reine Freund-/Feind-Entscheidung gibt es deswegen nur zwei Möglichkeiten: der Fremde wird ein Feind oder der Fremde wird ein Freund. Diese Opposition ist schon längst bekannt in Bezug auf das Phänomen Risiko: es ist entweder eine Bedrohung oder eine Chance. Aber natürlich stehen beide in einer Wechselwirkung. Gerade so lässt sich die Pandemiekrise entfalten: entweder regiert die Angst oder der Opportunismus, aber nur zusammen gestalten diese beiden die Ent-Vergesellschaftung. Interessanterweise gilt das für sowohl die Befürworter als auch die Kritiker der Corona-Biopolitik.

Diese Binarität wird zum Beispiel in einer Diskursanalyse der Berichterstattung von einer Ebola Epidemie in Kikwit (Demokratische Republik Kongo) 1995, durch Sheldon Ungar (1998) sichtbar gemacht. Ungar unterscheidet zwischen einer Rhetorik der Gefährdung und einer Rhetorik der Eindämmung. Beide könnte man als unterschiedliche Risikodiskurse verstehen. Die Rhetorik der Gefährdung füttert dann eine »Angstkultur« (vgl. Furedi, 2001) und die Rhetorik der Eindämmung eine »Hoffnungskultur«. Vielleicht wichtiger aber ist, dass – genauso wie bei Thriller oder Horror – das Zusammenspiel zwischen den beiden die größten Unterhaltungswerte produziert. Das heißt, Biopolitik betrifft auch Interessen der Kulturindustrie und die Kulturindustrie basiert stets wieder auf reinen Dualismen: Gut versus Böse, Wir versus Sie, rote Pille versus blaue Pille, awake versus woke usw.

Die Analyse Ungars zeigt aber auch die Armut des dualistischen Freund-/Feind-Identitätsdenkens, vor allem auch, weil sie damit die kollektiven (dass es »Feinde unter uns« gäbe – e.g. Rassismus, Antisemitismus) und individualisierten Neurosen (Persönlichkeitsstörnisse wie Selbsthass und Narzissmus) normalisieren und da-

mit außer kritischem Betracht lassen. Aber, nimmt man Ent-Fremdung als Grundlage der Kollektivierung (Communitas/Immunitas als Variablen), dann ist Ambivalenz eine Herausforderung, anstatt eine absolute Grenze. Fremde können dann das Kollektiv stärken oder schwächen. Zum Beispiel: die Fremdkörper der Viren, auch die in Impfstoffen übersetzt worden sind, generieren Immunisierungsstrategien, die zwar ent-fremden, aber nicht ohne Ambivalenz. Wie schon erwähnt, sind diese nicht unbedingt als reine Ausschließungsstrategien zu verstehen, sie können auch eine Art Inklusion bewirken, zum Beispiel durch eine Reduktion von Virulenz auf dem Weg zu einer langfristigen Herdenimmunität. Die Herausforderung der Fremdheit betrifft die Kapazität eines Kollektivs, ihre Interessen zu verfolgen, zum Beispiel in Bezug auf die notwendige Adaption zu Änderungen in seiner Umwelt. Die additive Logik des sowohl-als-auch braucht deshalb eine dialektische Vertiefung.

Syndemie

Die Corona-Pandemie kann nur als Manifestation der Ent-Vergesellschaftung verstanden werden, wenn auch psychosoziale Prozesse als Teil ihrer risk-flows erfasst werden. Psychische Krankheiten und Verhaltensstörungen – wie Narzissmus – sind auch ansteckend (in einem nicht-metaphorischen Sinne). Das heißt: die Auswirkungen von bio/necropolitischen Operationalisierungen von Communitas/Immunitas, betreffen auch die psychosoziale Dekomposition des »modernen Subjekts«. In einem engen Zusammenhang mit der »negentropischen« Philosophie Bernard Stieglers, konzipiert Gerald Moore das exponentielle Wachstum und die Verbreitung von Suchtphänomenen als eine technologisch-kulturell induzierte *Syndemie* (Moore, 2017, 2019). Die Rolle des Dopamins als Medium der Abhängigkeitsinduktion ist dabei entscheidend und vergleichbar mit Medien wie Alkohol und Nikotin.

Wir sollten die These von Moore ernst nehmen, weil wir damit genau auch die Wechselwirkungen zwischen Angst und Hoffnung als gezielte, intendierte Induktionen von Dopamin verstehen können. Diese Induktion ist intendiert und gezielt, weil Politik, Medien und vor allem die sozialen Medien ununterbrochen um Aufmerksamkeit kämpfen. Auch Franco Berardi (2019) hat darauf hingewiesen, dass vor allem die digitalen Medien ständig Aufmerksamkeit generieren und verlieren: Nachrichten werden deswegen viel weniger als Information und viel mehr als Unterhaltung und Ablenkung konsumiert. Das erklärt auch, warum das einfache Identitätsdenken in Freund-versus-Feind sich momentan so stark etabliert hat: Sie rätioniert perfekt mit der binären Logik der Unterhaltungsmedien.

Während des Lockdowns waren die meisten Menschen nur noch in digitalen Räumen unterwegs. Genau für diese Räume ist die ständige Produktion von Dopa-

min unentbehrlich, weil man stets wieder über Hyperlinks versprochen bekommt, dass man endlich befriedigt wird, was natürlich nie passiert. Moore benutzt den Begriff *Syndemie* anstatt Endemie oder Epidemie, um die Wechselwirkungen zwischen biologischen, psychischen, sozialen, kulturellen, ökonomischen, politischen und technischen Prozessen zu betonen: es gibt weder eine Interiorität noch eine Exteriorität. Eine syndemische Betrachtung kann deswegen auch sehr gut erklären, warum die Dreifaltigkeit der Entfremdung (außerhalb, unter-uns, in-uns-selbst) so einheitlich gestaltet wird und Phänomene wie Rassismus und Narzissmus einander so gut ergänzen.

Eine syndemische Betrachtung der Kontroversen der Coronapandemie erklärt genau, warum es vor allem um die Delegitimierung der Wissenschaft ging. Die institutionalisierte Wissenschaft hat selbst darauf bestanden, dass ihre Autonomie durch ihre politische Neutralität gewährleistet wird. Indem Politik und Wissenschaft voneinander getrennt wurden, wurde verneint, dass *Communitas/Immunitas* nur durch bio/necropolitik realisiert werden kann. Die Voraussetzung, dass Wissenschaft nur Wissenschaft sein kann, wenn sie nicht politisch ist, verneint die Politik der Virulenz und der Immunität. Entfremdung ist selbst Teil von risk-flows, weil sie syndemisch ist. Angst und Hoffnung sind nicht nur Diskurse, sondern auch psychosomatische Affekte.

Für Soziologen, die sich mit Gabriel Tarde auseinandergesetzt haben, klingt diese Konzipierung von syndemischen Ansteckungsprozessen bestimmt schon bekannt: Mit dem Begriff der Nachahmung hatte Tarde im 19. Jahrhundert schon versucht, Phänomene wie Kriminalitätswellen zu verstehen. Er hatte auch viel Einfluss gehabt auf Georg Simmels Analyse von Mode.

Was bei der tarde'schen Nachahmungstheorie noch fehlt, ist eine systematische Betrachtung von der Technizität der Ansteckung. Die tarde'sche Monadologie ist weder dialektisch noch historisch-materialistisch, weil er mit Absicht jede Art von Teleologie ablehnte. Stattdessen wird bloß zwischen Begehren und Überzeugen unterschieden, wobei zwar Hierarchien und Tendenzen beschrieben werden können, aber weitere Erklärungen dafür nicht relevant scheinen. Mit dem Begriff der Syndemie können wir jetzt feststellen, dass die Technizität eine grundsätzliche psychosoziale und kulturelle Verstärkung von Nachahmungsprozessen der Ent-Vergesellschaftung ermöglicht hat. Die Modalitäten des Begehrens sind sehr dominant geworden, vielleicht vor allem auch, weil ihre Medien (z.B. Dopamin) so leicht generierbar und ihre Vektoren (z.B. soziale Medien), wegen der Technizität ihrer Generierung, so weitverbreitet sind.

Eine syndemische Analyse der Spaltung der Gesellschaft zeigt uns, dass sich die »beiden Seiten« vor allem mittels Begierde verstetigt haben. Zum Beispiel wird das unbedingte »Rechthaben Wollen« von den Algorithmen der Suchmaschinen gefüttert und verstärkt. Das ist das Businessmodel des Technofeudalismus: wer die Plattformen beherrscht, kontrolliert sowohl das Angebot als auch die Nachfrage. Einiges

davon wird schon impliziert mit den Begriffen von »Filterblasen« und »Echozimmern« aber die bisherigen Anwendungen dieser Begriffe (e.g. Pariser, 2011; Sunstein, 2018) kommen meistens nicht weiter als die These, dass Menschen unbewusst dazu manipuliert werden, sich in diesen Räumen einsperren zu lassen. Eine syndemische Analyse fordert uns auf, tiefer und kritischer nach Medien und Vektoren, und deswegen auch nach Pathogenen und Fremdkörpern zu suchen. Das »Recht-haben-Wollen« (symptomatisch dafür ist der *confirmation bias*) ist syndemisch induziert und wird mittels Dopamins verbreitet. Viele Menschen wollen manchmal in Echozimmern eingesperrt werden, vielleicht weil sie damit die Realität der Entropie, des Verlusts von Sinnhaftigkeit und Bedeutsamkeit, zumindest kurzfristig, eindämmen können.

Auch die Analyse von Willem Schinkel (2021), die die Corona-Pandemie mit dem Globalkapitalismus verknüpft, hat eindeutig syndemische Ansätze. Das heißt, auch wenn er die psychokulturelle Dimension nicht explizit erwähnt, sieht Schinkel die Coronapandemie als ein integriertes Totalphänomen: Der Ausnahmezustand ist von der kapitalistischen Produktionsweise selbst generiert worden. Syndemie verweist hier auf eine integrierte ökologisch-ökonomisch-politisch-sozial-kulturelle Pathologie, die den Unterschied zwischen Gesellschaft und Natur nicht mehr voraussetzt und die beiden Begriffe sogar obsolet macht. Viren sind auch ökonomisch-politisch-sozial-kulturelle Akteure.

Ein vorläufiges Fazit

Immer noch nur falsche Hoffnung oder doch etwas mehr?

Die Corona-Pandemie hat bestehende gesellschaftliche Spaltungen sichtbar gemacht und verstärkt, wobei zunehmend Zweifel an der Legitimität wissenschaftlicher und politischer Autoritäten laut wurden. Dieser Beitrag analysiert diese Delegitimierungsprozesse soziologisch als Ausdruck einer weitergehenden *Ent-Vergesellschaftung*, in der zentrale Grundlagen gesellschaftlichen Zusammenlebens – wie Vertrauen in Wissenschaft, Recht und kollektive Zukunft – brüchig geworden sind.

Die Soziologie versteht Vergesellschaftung traditionell als offenen, fortschrittsorientierten Prozess der Integration von Fremdheit, doch spätestens seit Auschwitz muss auch die Möglichkeit einer Ent-Vergesellschaftung – also einer Rückkehr zu ausschließenden, identitätspolitisch kodierten Gemeinschaften – kritisch mitbedacht werden. Roberto Espositos Konzepte *Communitas*, *Immunitas* und *Biopolitik* zeigen, wie politische Ordnung zwischen Öffnung und Abgrenzung oszilliert, wobei *Immunitas* nicht bloß Abwehr, sondern ein dynamischer Prozess der *Ent-Fremdung* sein kann – dessen Unterdrückung jedoch zur bio-/necropolitisch motivierten Ausgrenzung führt.

Die Corona-Pandemie kann als Katalysator für Ent-Vergesellschaftung verstanden werden, indem er zeigt, wie unterschiedliche Deutungen der Pandemie (als endemisch versus epidemisch) politische, wissenschaftliche und soziale Reaktionen strukturierten. Die binäre Polarisierung von Immunitas (als Schutz) und Communitas (als Gemeinschaft) geniert den Ausnahmezustand durch mediale und politische Vereinfachung, während die dahinterliegenden biopolitischen und ökonomischen Interessen – etwa in Form kapitalistischer Netzwerke – oft unangetastet blieben. Deswegen ist es besser, die Pandemie als *syndemisch* zu verstehen – also als historisch-materialistische Verflechtung biologischer, psycho-sozialer, technischer und politisch-ökonomischer Dynamiken, die nicht auf einzelne Ursachen zurückgeführt werden können.

Die gesellschaftliche Spaltung während der Corona-Pandemie ergibt sich als ein Ausdruck des tieferliegenden Konflikts zwischen unterschiedlichen Kombinationen von Communitas/Immunitas, wobei die Unterscheidung von Freund und Feind eine ambivalente, aber dominante Logik der Immunisierung gegen Fremdheit darstellt. Statt Ambivalenz als produktive Grundlage von Communitas zu begreifen, wird sie durch binäre Risikorhetoriken ersetzt, die eine psycho-soziale und politisch-kulturelle Ent-Vergesellschaftung fördern.

Die Corona-Pandemie ist deswegen nicht nur als medizinisches, sondern als *syndemisches* Phänomen zu verstehen, wobei viele biologische, psychische, soziale, kulturelle und technologische Faktoren miteinander verflochten sind. Besonders durch digitale Medien wird ein Dopamin-basierter Aufmerksamkeitsmodus erzeugt, der suchtförmige Dynamiken und gesellschaftliche Spaltungen verstärkt. Diese techno-psycho-soziale Logik folgt keinem bloßen Informations- oder Manipulationsschema, sondern einer strukturellen Pathologie, die Realität, Begehren und Vergesellschaftung gleichermaßen transformiert.

Neben Corona gibt es natürlich noch viele andere syndemische Krisen: die Ökonomie, die globale Verbreitung des Faschismus und die Intensivierung der organisierten Kriminalität des katastrophalen Finanzkapitalismus. Und immer wieder stehen einander dabei zwei Seiten der gleichen Münze gegenüber: langfristiger, somnambulischer Inkrementalismus versus kurzfristiger, radikalisierte, katastrophale Opportunismus. Diese Polarisierung ist eine Verneinung der Syndemie: sie lässt genau das außer Betracht, womit man ihre Herkunft (nicht Ursache) besser identifizieren könnte.⁹ Die Herkunft der Corona-Pandemie zum Beispiel ist nicht nur SARS-CoV-2, sondern auch die Art und Weise, auf die technische Systeme (e.g. die »pharmazeutische Industrie«, das »Militärwesen«, und die »Kulturindustrie«) ihre ganze Umwelt transformiert haben und alles jetzt aufgefordert wird, ihre Logik zu

9 Für Willem Schinkel (2021) ist das der industrielle Kapitalismus, für Bernard Stiegler (2009) die digitale-technische Automatisierung. Ich benutze diese Begriffe aber durcheinander.

übernehmen. SARS-CoV-2 ist kein spontanes, eigenständiges Ereignis, sondern mit ganz vielen Prozessen verbunden.

Das genau ist der Kern einer syndemischen Analyse. Pathologien sind Beschleuniger der Ent-Fremdung. Sie eröffnen Möglichkeiten, die Selbstverständlichkeiten der bio-/necropolitischen Technizität der Vergesellschaftung einerseits, als auch die selbstvernichtende Willkür des Identitätsdenkens der Ent-Vergesellschaftung andererseits, kritisch zu hinterfragen. Sie eröffnen einen Raum für eine solidarische Ambivalenz der Fremdheit – von außen, unter-uns und in-uns-selbst – womit wir vielleicht besser in der Lage sind, gemeinsam Probleme neu zu lösen und eine neue Kultur (zum Beispiel einer post-apokalyptischen Solidarität) zu gestalten.

Mit Hilfe der Konzepte von *Communitas* und *Immunitas* können wir vielleicht diese Möglichkeiten etwas anders sehen, als das Aufzwingen einer Freund-/Feind-Entscheidung. Dabei hat Fremdheit aber eine Schlüsselfunktion. Nehmen wir Fremdheit, und nicht Identität, als Grundsatz jeder Existenzform aufgrund dessen, wovon *Communitas* sich bildet, dann ist Identifikation nichts anderes als eine Auskristallisierung oder Individuation bestimmter Erfassungen von Ereignissen. *Immunitas* ist dann ein Horizont des Möglichen; das, was Assoziationen und Transformationen bis zur letzten Identifikation ermöglicht. *Communitas* ist dann eine vorübergehende Vollendung der Auskristallisierung des Möglichen und damit auch eine »einschließende Ausschließung«, die Ent-Fremdung ertragen kann und nicht aufheben muss.

Die Ent-Vergesellschaftung, die jetzt die Zukunft unserer Welt erheblich bestimmt, ermöglicht aber auch, dass wir die Entfremdung, die syndemisch damit verbunden ist, politisieren. Wissenschaft war nie außerhalb des Politischen und wird das auch niemals sein. *Immunitas* ist eine Voraussetzung für *Communitas* und *Communitas* ist eine Voraussetzung des Politischen. Konkreter gesagt bedeutet das, dass weniger entschieden und mehr experimentiert werden soll. Gleichzeitig ist dieses Experimentieren kein Selbstzweck. Es dient lediglich dazu, Möglichkeiten sichtbar zu machen, Horizonte zu öffnen, und durch Entfremdung neue Assoziationen zu bilden. Einiges ist uns davon schon längst bekannt: Entschleunigen, deep Ecology, Veganismus, die Nutzung von erneuerbaren Energien usw., aber wenn sie als bio-/necropolitische Programme operationalisiert werden, sind sie auch meistens wieder bloß Ablenkungen.

Die syndemische Pathogenese der Vielfalt der heutigen Krisen zeigt uns, dass in Vergesellschaftungsprozessen Immunität weniger als Schutz einer Gemeinsamkeit, sondern mehr als Aufforderung zur Transformation konzipiert werden soll. Es betrifft hier nicht nur ein analytisches, sondern auch ein politisches Desiderat. Daran soll auch die Wissenschaft sich beteiligen.

Literatur

- Agamben, G. (2005) *The state of exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben, G. (2016) *The use of bodies* (Homo Sacer IV.2). Stanford: Stanford University Press.
- Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- Beck, U. (1986) *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, U., Giddens, A. und Lash, S. (1994) *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge: Polity Press.
- Berardi, F. (2019) *Futurability – The age of impotence and the horizon of possibility*. London: Verso.
- Callon, M. (1986) ›Some elements of a sociology of translation: Domestication of the scallops and fishermen of St. Brieuc Bay, in Law, J. (Hg.) *Power, action and belief: A new sociology of knowledge?* London: Routledge and Kegan Paul, S. 196–233.
- Elgot, J. und Booth, R. (2021, 26. April) *Pressure mounts on Johnson over alleged ›let the bodies pile high‹ remarks*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/politics/2021/apr/26/pressure-mounts-on-boris-johnson-over-alleged-let-the-bodies-pile-high-remarks> (Zugriff am: 19.09.2024).
- Ewald, P. (1994) *Evolutions of infectious disease*. Oxford: Oxford University Press.
- Freud, S. (2020) *Das Unheimliche, Studien über Ängstlichkeit*. Ditzingen: Reclam.
- Furedi, F. (2002) *Culture of fear*. London: Routledge.
- Hunter, J.D. (1991) *Culture sars: The Struggle to define America*. New York: Basic Books.
- Kirschner, M. (2010) ›Neuer Gebrauch, destituierende Kraft und die Suche nach einer messianischen Lebenskunst – Die Rekapitulation des Homo-Sacer-Projekts im Epilog von *L'uso die corpi*: Eine theologisch-politische Lektüre‹, in Kirschner, M. (Hg.) *Subversiver Messianismus: Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*. Baden-Baden: Academia, S. 305–364.
- Kristeva, J. (1988) *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- Langford, P. (2015) *Roberto Esposito: Law community and the political*. London, Routledge.
- Latour, B. (2005) *Reassembling the social: An introduction to Actor Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Mau, S., Lux, T. und Westheuser, L. (2023) *Triggerpunkte: Konsens und Konflikt in der Gegenwartsgesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mbembe, A. (2019) *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.
- Moore, G. (2017) ›Dopaminerg and disadjustment: Addiction and digital capitalism‹, in Bartlett, V. und Bowden-Jones, H. (Hg.) *Are we all addicts now? Digital dependence*. Liverpool: University Press, S. 68–75.
- Moore, G. (2019) ›Automations, technological and nervous: Addiction epidemics from Athens to fake news‹, *New Formations*, 98, S. 119–138.

- Pariser, E. (2011) *The Filter-Bubble: What the internet is hiding from you*. New York: Penguin.
- Parsons, T. und Toby, J. (Hg.) (1977) *The evolution of societies*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Sarropoulos, A. (2024) »Solidarität – eine medizinethische Sicht«, in Schmidt, K. und Van Loon, J. (Hg.) *Herausforderung Solidarität: Konzepte – Kontroversen- Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 191–216.
- Schinkel, W. (2021) *Pandemokratie*. Editie Leesmgagazijn.
- Schmitt, C. (1974) *Der Nomos der Erde*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sharlett, J. (2023) *The undertow: Scenes from a slow civil war*. New York: W.W. Norton & Company.
- Simmel, G. (1908). *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Stiegler, B. (2009) *Technics and time II*. Stanford: Stanford University Press.
- Sunstein, C.R. (2018) *#Republic: Divided democracy in the age of Social Media*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Tarde, G. (2009) *Monadologie und Soziologie*. (ü. Michael Schillmeier). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tönnies, F. (1887) *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues.
- Ungar, S. (1998) »Hot crises and media reassurance: A comparison of emerging diseases and Ebola Zaire.«, *British Journal of Sociology*, 49(1), S. 36–56.
- Van Loon, J. (2005) »Epidemic space«, *Critical Public Health*, 15(1), S. 39–52.
- Van Loon, J. (2014) »Remediating risk as Matter-Energy-Information flows of Avian Influenza and BSE«, *Health Risk & Society*, 16(5), S. 444–458.
- Weber, M. (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 4. Aufl. Tübingen: Mohr.