

II. Eine neue Theorie der Fragilität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ambivalente Fragilitäten

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pandemische Gespenster

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

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

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

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

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

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

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

Quo vadis? Fragile Hoffnung in dystopischen Zeiten

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

