

Entgrenzte Körper

Zur Möglichkeit einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität

Bodies and Boundaries

On the possibility of a politics of affirmatively shared vulnerability

SONJA GASSNER, WIEN

Zusammenfassung: Angesichts des Ausbruchs der Corona-Pandemie erfährt Foucaults Konzept der Biopolitik eine verstärkte Aufmerksamkeit innerhalb der politisch-philosophischen Debatten. So lässt sich in Rückgriff auf Foucaults Analyse einer sich seit dem 17. Jh. durchsetzenden „Lebensmacht“ nicht nur zeigen, inwiefern Maßnahmen zum Schutz der Bevölkerung vor einem neuartigen Virus Leben erhalten. Foucaults Beschreibung des Rassismus liefert auch einen ersten Analyseansatz, um die differenzielle Bestimmung von schützenswertem Leben zu problematisieren. Gilt es darüber hinausgehend zu verstehen, durch und innerhalb welcher je spezifischen Rahmendispositive biopolitische Logiken operieren und wie es möglich wird, rassistischen Kalkülen zu widerstehen, stellen Judith Butlers und Donna Haraways Reflexionen über Körperlichkeit, Immunität und Vulnerabilität eine entscheidende Erweiterung dar.

Der Beitrag geht der Frage nach, welche Implikationen biopolitische Strategien angesichts einer globalen Gesundheitskrise haben, und versucht davon ausgehend, eine andere Form der Politik zu denken, die auf eine wechselseitige Verbundenheit bzw. Interdependenz und die daraus resultierende Vulnerabilität als geteilte Bedingung allen (menschlichen) Lebens reflektiert. Eine solche Politik bezieht sich nicht auf „das Leben selbst“, sondern auf die ökologischen und sozialen Beziehungen, die ein lebbares Leben erst ermöglichen.¹

1 Bedanken möchte ich mich an dieser Stelle bei Charlotte Bomert und Meret Siemen, ohne deren Initiative ich diesen Artikel nicht geschrieben hätte. Für viele bereichernde Diskussionen, Anregungen und Korrekturvorschläge be-

Schlagwörter: Biopolitik, Immunität, Vulnerabilität, Interdependenz, Butler, Foucault, Haraway

Abstract: Facing the outbreak of the corona pandemic, Foucault's concept of biopolitics is attracting increased attention within the political-philosophical debates. Foucault's concept on biopolitics provides a starting point to analyze power mechanisms that work within politics currently in place, which protect the population from the corona virus. Judith Butler's and Donna Haraway's reflections on corporality, vulnerability and immunity offer a further and deeper understanding on how racist logics within biopolitical fields define certain lives worthy of protection and others not, as well as how politics opposing such hierarchies can look like. This paper focuses on the implications of biopolitical strategies, especially in times of a global health crisis. Furthermore, it focuses on the possibility of a politics that reflects on interdependency and vulnerability as a shared condition of all (human) life. Such a politics does not focus on "life itself" but on the ecological and social relations, which enable life.

Keywords: Biopolitics, Immunity, Vulnerability, Interdependency, Butler, Foucault, Haraway

1. Einleitung

Angesichts des Ausbruchs der Corona-Pandemie sieht sich die politisch-philosophische Theoriebildung vor neue Herausforderungen gestellt. Zahlreiche Philosoph*innen rekurrieren in ihrer Suche nach Antworten auf die Frage, wie sich das Leben mit dem Virus politisch gestalten lässt, auf das Denken Michel Foucaults² – insbesondere auf dessen Konzept der Biopolitik, das heißt, jene ambivalenten Techniken der Macht, deren Gegenstand das Leben selbst ist (vgl. Foucault 2014a, 68). Foucault zufolge vollzieht sich seit dem 17. Jahrhundert eine Transformation der souveränen Macht, die durch das „Recht, sterben zu *machen* und leben zu *lassen*“ gekennzeichnet ist (Foucault 2014a, 65), hin zu einer „Biomacht“, deren Ziel die Erhaltung, die Steigerung und die Nutzbarmachung des Lebens ist (vgl. Foucault 2014a, 75).

danke ich mich ebenfalls bei Charlotte Bomert wie auch bei Lukas Krenmayr, Gerald Posselt und zwei anonymen Gutachter*innen.

2 Siehe dazu: Dementri 2020; Lorenzini 2020; Preciado 2020; Sarasin 2020; Sotiris 2020.

Es mag jene Ausrichtung der Biomacht bzw. Biopolitik³ an der Erhaltung des Lebens, an der Gesundheit von Individual- und Gesellschaftskörpern sein, die die Frage entzündet hat, ob es möglich ist, dieser eine affirmative oder demokratische Wendung zu verleihen (vgl. Sotiris 2020). Eine Frage, deren Beantwortung sich komplex gestaltet, insofern Biopolitik (wie Foucault sie beschreibt) zwei Bedeutungsdimensionen hat: eine produktive, „leben zu *machen*“ (Foucault 2014a, 68), und eine negative bzw. exkludierende, eine „Zäsur [einzuführen] zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß“ (Foucault 2014b, 104). Die Grenze zwischen diesen beiden Dimensionen verläuft fließend. Biopolitik besteht, wie Daniele Lorenzini in Rekurs auf Foucault bemerkt, weniger in einer klaren Trennung von Leben und Tod als vielmehr in der Organisation einer differenziellen Verteilung von Vulnerabilität (vgl. Lorenzini 2020). Gleichzeitig wie bestimmte (bio)politische Maßnahmen zum Schutz einer „Bevölkerung“ eingerichtet werden, können diese soziale Ungleichheiten (re)produzieren.

Diese Ambivalenz zeigt sich gegenwärtig in den Wirkungsweisen (bio)politischer Strategien zur Eindämmung des Coronavirus. Zahlreiche Länder haben auf die Gefahr des Virus mit Lockdowns, der Schließung von Landesgrenzen und Ähnlichem geantwortet. Diese Maßnahmen haben sich als erfolgreich erwiesen, insofern die Zahl der Neuerkrankungen in diesen Ländern deutlich gesunken ist. Zugleich haben sich aber auch soziale Ungleichheiten weiter zugespitzt. Die Zunahme von Armut, das zeitweise Aussetzen des Asylrechts an den EU-Außengrenzen und das erneute Aufflammen von Nationalismen, Rassismen und Sexismen sind weniger als Begleiterscheinungen, sondern vielmehr als Konsequenzen spezifischer biopolitischer Kalküle zu verstehen, deren Zweck in der (Re-)Produktion und Verwaltung hierarchisch strukturierter, nach außen hin klar abgrenzbarer Individual- und Gesellschaftskörper liegt.

3 Foucault unterscheidet die Begriffe „Biomacht“ und „Biopolitik“ nicht in systematischer Weise. In dem Kapitel „Recht über den Tod und Macht zum Leben“ (aus dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit*) beschreibt Foucault die Biopolitik neben der Disziplinarmacht zwar als eine von zwei spezifischen Entwicklungsachsen einer übergeordneten Biomacht (vgl. Foucault 2014a, 69), diese Unterscheidung verschwimmt in *In Verteidigung der Gesellschaft* jedoch zunehmend und Foucault gebraucht die beiden Begriffe weitgehend synonym. Versuche, die beiden Begriffe systematisch zu differenzieren (etwa indem man im Rahmen einer Neuinterpretation einer repressiven Biomacht eine produktive Biopolitik entgegensetzt), finden sich bspw. in Michael Hardts und Antonio Negris *Empire* (vgl. Hardt und Negri 2002).

Dass der Wunsch nach Abgrenzung und vollständiger Immunität ebenso wie das daraus resultierende Phantasma der Souveränität, Integrität und Totalität sowohl von Individual- als auch Gesellschaftskörpern nicht nur inhärent gewaltsam, sondern faktisch niemals zu erreichen ist, zeigt sich in der Verletzbarkeit unserer Körper, ihrer grundlegenden Abhängigkeit von anderen Körpern, sozialen Einrichtungen und politischen Gemeinschaften – in Krisenzeiten mehr denn je. Ob auf persönlicher, nationaler oder globaler Ebene: Die Pandemie erinnert in allzu schmerzhafter Weise an unsere eigene Verletzbarkeit und Abhängigkeit, wie sie die Frage nach dem Umgang mit dem Leben der „anderen“ aufwirft. Sie betrifft uns alle – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und auf unterschiedliche Weise.

Innerhalb dieses Artikels möchte ich daher die Frage diskutieren, inwieweit ein alternatives Verständnis des Politischen gedacht werden kann, das sich affirmativ auf eine geteilte Vulnerabilität als Grundbedingung allen (menschlichen) Lebens bezieht und einer auf Trennung und Verteidigung ausgerichteten (Bio-)Politik widersteht. Dazu will ich – unter Rückgriff auf die Arbeiten von Donna Haraway und Judith Butler – sowohl (biologische) Körper- und Immundiskurse als auch ethisch-politische Diskurse auf ihre sozialen Funktionsweisen hin untersuchen und schließlich zeigen, inwiefern diese immer schon ineinander verstrickt sind.

Bereits auf Ebene des Immunsystems, welches, wie Donna Haraway aufzeigt, keineswegs ein ahistorisches Objekt oder eine rein natürliche Körperfunktion ist, sondern als Schnittstelle individueller subjektkonstituierender Abgrenzungspraktiken und gesellschaftlicher Normalisierungsfunktionen (vgl. Haraway 2014, 136) zum Austragungsort verschiedenster Machttechniken sowie Bedeutungseinschreibungen und -verschiebungen wird (vgl. Haraway 2014, 138), sind wir beständig mit der Offenheit und Verletzbarkeit unseres Körpers konfrontiert. Wie wir mit dieser umgehen – ob wir darauf mit Abwehr, Leugnung und aggressiver Verteidigung reagieren (vgl. Haraway 2014, 175f.) oder daraus eine ethische Verpflichtung ableiten –, hat weitreichende Konsequenzen nicht nur für unser individuelles, sondern ebenso für unser politisch-soziales (Zusammen-)Leben.

Neben Haraway ist es vor allem Judith Butler, die Vulnerabilität nicht nur als Konstitutionsmoment individueller sowie sozialer Körper begreift, sondern gerade aus der Einsicht in eine grundlegende Abhängigkeit und die daraus resultierende Verwundbarkeit, die allen Körpern gemeinsam ist, eine ethische Verpflichtung ableitet. Butler argumentiert, dass wir den anderen immer schon – „vor jeder bewussten Entscheidung“ – überantwortet sind

(Butler 2018, 147). Wir sind von Anbeginn unseres Lebens Teil einer sozialen Gemeinschaft, die wir uns nicht ausgesucht haben und die nicht an nationale oder kulturelle Grenzen gebunden ist. „Das „Gefährdetsein [...] als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens“ (Butler 2010, 21) erlegt Pflichten gegenüber dem Leben aller anderen auf, unabhängig davon, ob wir in einer Nahebeziehung zu diesen stehen oder nicht (vgl. Butler 2010, 21). Mit dieser Konzeption einer sozialen Ontologie auf Basis einer geteilten Vulnerabilität (vgl. Butler 2010, 10) widersetzt sich Butler genau jenen gewaltsam rassistisch-biopolitischen Logiken, die in dem Bestreben, Leben zu schützen und zu verwalten, die biopolitische Masse, welche sie konstituieren, zugleich fragmentieren, Hierarchisierungen vornehmen und damit die Prekarität bestimmter Gruppen maximieren.

Ich werde im Folgenden argumentieren, dass es im Anschluss an das Denken Haraways und Butlers möglich ist, ein Verständnis des Politischen zu entwickeln, welches nicht nur der Vulnerabilität als geteilter Bedingung (menschlichen) Lebens Rechnung trägt, sondern auch einem biopolitischen Kalkül der Normalisierung, Fragmentierung und Hierarchisierung unterschiedlicher Lebensweisen widersteht. Eine entscheidende Wendung soll dabei darin liegen, dass sich die aus einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität resultierenden Pflichten „auf die Bedingungen, die Leben ermöglichen, nicht auf das ‚Leben selbst‘“ (Butler 2010, 29) beziehen. Ihr Ziel besteht also in der Bereitstellung von Basisförderung und in der „Minderung der Gefährdung und ihrer ungleichen Verteilung“ (Butler 2010, 28).

2. Die biopolitische Produktion von Leben

Eine Voraussetzung dafür, sich Gedanken über die Möglichkeit einer Politik zu machen, der es darum geht, Grundlagen für ein lebbares Leben zu schaffen – nicht nur in Zeiten der Corona-Pandemie, sondern auch über diese hinaus –, liegt in der philosophischen Betrachtung des Lebens selbst. Es scheint daher naheliegend, sich Foucaults Begriff der Biopolitik zuzuwenden. Folgt man Foucault, so vollzieht sich zwischen dem ausgehenden 17. und dem beginnenden 19. Jahrhundert eine Transformation der Machtformen. Das Modell einer souveränen Macht wird sukzessive abgelöst von einer Biomacht (ohne dass die souveräne Macht vollständig verschwinden würde), in der das Leben nicht länger nur abschöpfbare Ressource ist (vgl. Foucault 2014a, 66), sondern zum Gegenstand von Wissenspraktiken und politischen Techniken wird (vgl. Foucault 2014a, 71). Dieser neue Machttypus zentriert

sich um zwei Pole, welche wiederum durch ein Geflecht mannigfaltiger Beziehungen verbunden sind: Die Disziplinarmacht, die auf die „Dressur“ der Individualkörper abzielt, und die „*Bio-Politik der Bevölkerung*“, die die Kontrolle und Regulierung des Gattungskörpers im Blick hat. Letztere fokussiert etwa auf die Beobachtung der „Geburtenrate, Lebensdauer und öffentlichen Gesundheit“ (Foucault 2014a, 69). An die Stelle der strafenden Instanz des Gesetzes des Souveräns tritt die biopolitische Norm, welche Leben mittels statistischer Messungen und der Erhebungen von Durchschnittswerten in einem „Bereich von Wert und Nutzen“ organisiert (Foucault 2014a, 73). Zugleich „individualisierend“ und „massenkonstituierend“ ist die Norm das neue Instrument und Organisationszentrum der Biomacht (vgl. Foucault 2014b, 91) – einer Macht, „die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren“ (Foucault 2014a, 67).

Inwieweit die Biomacht bzw. Biopolitik nach Foucault jedoch nicht nur produktiv wirkt, sondern ebenso eine gewaltsam-exkludierende Dimension aufweist, lässt sich anhand zwei einander berührender Problemfelder nachzeichnen, auf die auch Judith Butler in ihrem neu erschienenen Buch *The Force of Nonviolence* hinweist: Zum einen handelt es sich bei Biopolitik, wie Foucault sie rekonstruiert, um ein genuin europäisches bzw. westliches Phänomen, dessen Wirkungsweisen beispielsweise in ehemaligen Kolonialgebieten eine nekropolitische Form annehmen.⁴ Zum anderen bleibt die Frage unbeantwortet, was als Leben gilt und wessen Leben tatsächlich als solches gezählt wird (vgl. Butler 2020a, 108). Zwar verweist Foucault auf den biologischen Status des Lebens (vgl. Foucault 2014a, 69, 72), insofern sich die Frage damit aber lediglich in Richtung des Biologischen verschiebt, dessen Konstitution innerhalb eines machtgesättigten Netzwerks (post)mo-

4 Nekropolitik ist ein von Achille Mbembe geprägter Begriff. Mbembe verweist auf die „Schatten des Denkens und der Praktiken der abendländischen Politiken“ (Mbembe 2014, 236), womit er auf koloniale und neokoloniale Ausbeutungsstrukturen anspielt. Seiner Auffassung zufolge ist der Begriff der Biopolitik unzureichend, um zu erklären, wie bestimmte Bevölkerungsgruppen unter gegebenen politischen Verhältnissen „in den Status *lebendiger Toter*“ (Mbembe 2014, 268 Herv.i.O.) versetzt werden. Butler liest Foucault und Mbembe zusammen, um zu zeigen, wie eine Biopolitik, die sich explizit dem Schutz des Lebens verpflichtet, in ihrer konkreten Umsetzung in eine Nekropolitik umschlagen kann (vgl. Butler 2020, 120).

derner (Natur-)Wissenschaften ebenso heftig umstritten ist,⁵ verlagert diese Feststellung das Problemfeld lediglich.

Einen ersten Analyseansatz, um die differenzielle Bestimmung von schützenswertem Leben zu problematisieren, bietet Foucault in seiner 1976 gehaltenen Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft*. In der letzten Einheit verweist er auf den Rassismus als politisches Werkzeug moderner Nationalstaaten, um „Zäsuren innerhalb des biologischen *Kontinuums*, an das sich die Bio-Macht wendet, vorzunehmen“ (Foucault 2014b, 105 Herv.i.O.). Indem sie bestimmte Bevölkerungsgruppen weniger als politische Feind*innen denn als „biologische Gefahr“ (Foucault 2014b, 107) ausweisen, behalten sich moderne Staaten das Recht zu töten oder zumindest das Recht „in den Tod zu *stoßen*“ vor (Foucault 2014a, 68 Herv.i.O.) – und damit auch einen Rest souveräner Macht. Mit anderen Worten: Was auf den ersten Blick als nicht auflösender Widerspruch anmutet – die Vernichtung von Leben durch eine Macht, deren Ziel der Schutz von Leben ist –, wird durch die Hervorbringung des modernen Staatsrassismus möglich. Im Rahmen eines rassistischen Kalküls wird die Preisgabe der Leben der „anderen“ biopolitisch rechtfertigbar unter dem Vorzeichen der Erhaltung des Lebens des Gattungskörpers. Homogenisierung und Hierarchisierung sind, wie Thomas Lemke argumentiert, bei der Hervorbringung und Bestimmung dieses Gattungskörpers nicht als Gegensätze, sondern als „komplementäre Strategien“ zu verstehen (vgl. Lemke 2003, 161). Reinheitsfantasien und der daraus resultierende Wunsch nach Abgrenzung gehen Hand in Hand mit einer hierarchischen Strukturierung der Bevölkerung. Ob jemand leben oder sterben wird, ist, so gesehen, eine Frage nach der Wertigkeit ihres*seines Lebens innerhalb einer dominanten Gesellschaftsordnung. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Trennlinie zwischen Leben und Tod immer eindeutig bestimmbar ist. Die rassistische „Tötungsfunktion“ meint nach Foucault keineswegs nur den direkten Mord, sondern auch indirekte Formen der Tötung.

Selbstverständlich verstehe ich unter Tötung nicht den direkten Mord, sondern auch alle Formen des indirekten Mordes: jemanden der Ge-

5 Eine ausführliche Darstellung, wie gesellschaftlich-politische Diskurse und Machtstrukturen innerhalb des Feldes der Naturwissenschaften wirken, findet sich in Donna Haraways Buch *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Zum Teil werde ich in Abschnitt 3 noch darauf zu sprechen kommen.

fahr des Todes ausliefern, für bestimmte Leute das Todesrisiko oder einfach den politischen Tod, die Vertreibung, Abschiebung usw. erhöhen. (Foucault 2014b, 106)

Betrachtet man also gesellschaftspolitische Problemlagen wie die Ungleichverteilung von Vulnerabilität und deren Verschärfung seit dem Ausbruch der Corona-Pandemie vor dem Hintergrund von Foucaults Überlegungen zu Biopolitik und Rassismus, so wird erklärbar, dass Schutzmaßnahmen vor allem dort greifen, wo wir es mit den Leben gesellschaftlich anerkannter Subjekte zu tun haben. Demgegenüber stehen die Leben all jener, die, von einer rassistischen Norm benachteiligt oder ausgestoßen, dem Risiko der Inzifizierung und des Todes in unverhältnismäßiger Weise ausgesetzt werden. So werden etwa die Leben Geflüchteter von Seiten europäischer Staaten, die sich vehement gegen deren Aufnahme aussprechen, der Infektion und im schlimmsten Fall dem Tod preisgegeben. Ebenso sind Afroamerikaner*innen, Indigene und People of Color in den USA (jedoch auch PoC in Brasilien, Großbritannien, Frankreich und anderen Ländern) vom Virus in unverhältnismäßig hoher Prozentzahl betroffen (vgl. APM Research Lab 2020; Butler 2020b, ca. 12:25). Die Wut darüber, dass sich in den Kranken- und Todesstatistiken „lediglich“ eine weitere Form systematisch-institutionalisierter Gewalt gegenüber benachteiligten Bevölkerungsgruppen manifestiert, findet unter anderem in der Black-Lives-Matter-Bewegung ihren Ausdruck.

Eine Problematik ergibt sich allerdings, sobald man mit Foucault versucht, zwischen Formen struktureller Benachteiligung zu differenzieren.⁶ Foucaults Konzeption des Rassismus ist, wie Lemke schreibt, „wenig trennscharf und schwierig gegen ähnliche Begrifflichkeiten abzugrenzen“ (Lemke 2003, 162). Geht es darum nachzuvollziehen, in welchen je spezifischen Weisen Leben innerhalb bestimmter Politiken von „Belang“ sind oder nicht und wie es schlussendlich möglich werden kann, Widerstandsstrategien gegen das biopolitische Kalkül der Hierarchisierung und Fragmentierung zu entwickeln, so stoßen Foucaults Ausführungen zu Biomacht und Biopolitik

6 Beispielsweise hat sich seit Beginn der Pandemie die Benachteiligung von Frauen* weltweit zugespitzt – sei es durch Mehrarbeit in systemerhaltenden Berufen oder Kinderbetreuung, sei es durch den Anstieg häuslicher Gewalt oder durch den erschwerten Zugang zu medizinisch notwendigen Behandlungen (etwa aufgrund von ungewollter oder gewollter Schwangerschaft). Anführen lässt sich unter anderem die Schließung zahlreicher Abtreibungskliniken in Österreich während des Lockdowns (vgl. Gaigg et al., 2020).

an ihre Grenzen.⁷ Judith Butlers Theorien zur Wahrnehmbarkeit und Betrauerbarkeit von Leben stellen hier eine entscheidende Erweiterung dar. Butler zeigt auf, dass sich die Wirkung einer (Bio-)Macht, welche durch und innerhalb historisch sedimentierter rassistischer, sexistischer, homophober (usw.) Schemata operiert, nicht darin erschöpft, unterschiedliche Leben entlang einer differenziellen Skala von Wertigkeit zu organisieren, sondern dass sie, noch viel tiefgreifender, darüber verfügt, welche Leben überhaupt als lebendig wahrnehmbar werden und welche nicht (vgl. Butler 2020a, 112). Ihre These lautet, dass „spezifische Leben nur dann als beschädigt oder zerstört wahrgenommen werden können, wenn sie zuvor überhaupt als lebendig wahrgenommen worden sind“ (Butler 2010, 9).

Wollen wir also verstehen, welche Leben (nicht nur, besonders aber auch) während der Corona-Pandemie von Seiten nationaler und internationaler Institutionen mehr geschützt werden als andere, um welche Leben öffentlich getrauert wird und welche nicht betrauerbar sind, da sie von vornherein aufgegeben bzw. niemals als lebendig anerkannt worden sind (welche Leben lediglich als eine bereits im Vorhinein einkalkulierte Größe in der Todesstatistik aufscheinen), reicht es nicht aus, auf eine differenzielle Verteilung von Wert und Nutzen hinzuweisen. Vielmehr bedarf es einer grundlegenden Analyse jener epistemologischen Raster, die „Leben als solches“ (Butler 2010, 9) überhaupt erst sichtbar werden lassen und die immer schon durch bestimmte Normen und Machtstrukturen vorstrukturiert sind. Butler verweist mit dem Begriff des Rasters oder der Rahmung auf die Art und Weise, wie soziale Normen, politische Einstellungen und Affekte instrumen-

7 Eine entscheidende Problematik stellt in diesem Zusammenhang auch Foucaults Körperverständnis dar. In *Sexualität und Wahrheit 1* will Foucault „die Körper, die Lüste [...] in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht“ ausspielen und zum „Stützpunkt des Gegenangriffs“ gegen das Sexualitätsdispositiv machen (Foucault 2014a, 85). Damit scheint er den Körper als einen der Macht äußerlichen oder zumindest vorgängigen zu beschreiben, was es wiederum schwierig macht, Körper in ihrer grundlegend sozialen und daher immer schon von Machtstrukturen durchzogenen Relation zu verstehen.

Ich will keineswegs behaupten, dass sich nicht an anderen Stellen innerhalb Foucaults umfangreichen Œuvres Möglichkeiten auftun, Widerstandsstrategien zu entwickeln. Interessante Überlegungen finden sich etwa bei Philipp Sarasin (vgl. Sarasin 2020). Im Rahmen dieses Artikels möchte ich jedoch explizit auf den Beitrag hinweisen, den feministische (und ethische) Positionen zur Perspektivierung der Corona-Pandemie leisten können.

talisiert und reguliert werden, sodass bestimmte Leben Anerkennung und Schutz verdienen und andere nicht (vgl. Butler 2010, 72–75). Festzuhalten ist dabei, dass es Rahmungen nicht vermögen, Wahrnehmungsweisen abschließend festzusetzen oder zu determinieren. Insofern Rahmungen, um wirksam zu sein, zirkulieren, das heißt immer wieder neu hergestellt und aufgerufen werden müssen, ergibt sich die Möglichkeit ihrer Veränderbarkeit oder ihres Scheiterns.⁸ Wo sich Kontexte verschieben, Rahmungen brüchig werden oder miteinander kollidieren, vormals nicht anerkannte Leben in den Bereich der Wahrnehmung gelangen, wird es möglich, bestimmte biopolitische Logiken und Operationsweisen als rassistische, sexistische, xenophobe, homophobe usw. zu entlarven. Diesen Logiken liegen jeweils unterschiedliche, historisch tradierte und sedimentierte Einstellungen, Vorurteile und Stereotype zu Grunde. Gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie der Lebendigkeit (das heißt dem Gefährdetsein und der Betrauerbarkeit des Lebens) der „anderen“ weniger Gewicht beimessen als der Lebendigkeit der „eigenen“ Gruppe.

Indem sie aufzeigt, inwiefern verschiedene Rahmungen unsere Empfänglichkeit für das Gefährdetsein anderer präfigurieren, jedoch nicht determinieren, will Butler erklären, wie es überhaupt möglich wird, dass ganze Bevölkerungsgruppen als Gefahr für dieses „Selbst“ dargestellt werden (vgl. Butler 2020a, 117). Sie will darüber hinaus aber auch zeigen, dass sowohl die (dehumanisierenden) Darstellungen anderer als auch die Vorstellungen eines klar abgrenzbaren und zu verteidigenden „Selbst“ gerade durch eine Empfänglichkeit bzw. Responsivität für ebendieses Gefährdetsein der anderen wesentlich erschüttert werden können. Diese Responsivität verweist, wie Butler in Rekurs auf Emmanuel Lévinas bemerkt,⁹ auf eine ethische Be-

8 Butler greift in ihrer Beschreibung der „Zirkulierbarkeit“ von Rahmungen (Butler 2010, 17) auf das Konzept der Iterabilität sprachlicher Zeichen zurück, welches Jacques Derrida in „Signatur Ereignis Kontext“ entwickelt. Derrida argumentiert, dass sprachliche Zeichen erst durch ihre Wiederholbarkeit Wirksamkeit und Verständlichkeit erlangen. Insofern mit jeder Wiederholung strukturell eine Andersartigkeit einhergeht (es nicht möglich ist, ein Zeichen zweimal auf exakt gleiche Weise aufzurufen (vgl. Derrida 2001, 24)), eröffnet sich die prinzipielle Möglichkeit eines jeden (sprachlichen) Zeichens von seinem „ursprünglichen“ Äußerungskontext getrennt zu werden, mit „vorhergehenden Kontexten zu brechen und unendlich viele neue Kontexte [zu] zeugen“ (Derrida 2001, 32).

9 Einen zentralen Bezugspunkt für Butlers ethisch-politische Überlegungen bildet das Alteritätsdenken Emmanuel Lévinas'. Lévinas bezeichnet mit Alterität nicht einfach die Andersheit einer*ines dem Subjekt gegenüberstehenden

ziehung, die noch jeder Individuation vorausgeht und aus der das Subjekt niemals vollständig heraustreten kann. Butler bricht mit der Idee eines sich selbst begründenden, sprich souveränen, von anderen klar abgrenzbaren „Selbst“ und setzt dem gegenüber ein Verständnis von Subjektivität, die immer schon durch die sozialen Beziehungen zu anderen konstituiert ist (vgl. Butler 2018, 146f.).

3. Durchlässige Körpergrenzen und die Illusion des klar abgrenzbaren Selbst

Die Idee eines souveränen, in sich geschlossenen und von anderen klar abgrenzbaren Selbst hat im westlich-europäischen Denken eine lange Tradition. Dass es sich dabei, wie Butler in Anschluss an Lévinas argumentiert, um eine unmögliche Ursprungsfiktion und ein nie zu erreichendes Phantasma handelt,¹⁰ mindert dabei keineswegs dessen Wirkkraft. Sowohl in poli-

anderen, sondern die Auffassung, dass Subjektivität überhaupt erst in Relation und Reaktion auf ein vorausgehendes, niemals einholbares oder anzueigendes (plurales) Anderes entsteht (vgl. Lévinas 1992, 72; vgl. Flatscher 2016, 134f.). Der Ruf dieses Anderen, dem gegenüber ich (mich) immer schon zu (ver)antworten habe (unabhängig davon, ob ich mir dessen bewusst bin, und unabhängig davon, ob ich dies will), verortet mich von Anfang an in einer ethischen Beziehung (vgl. Butler 2018, 146). Butler bezieht sich, wie Sergej Seitz in einer vergleichenden Analyse beider Positionen darlegt, auf Lévinas' Denken der Alterität „primär mit dem Ziel, die politischen Bedingungen ethischer Verantwortlichkeit sowie die ethischen Motivationsgründe politischen Handelns zu untersuchen“ (Seitz 2018, 73) und „Verantwortlichkeit dort einzuklagen, wo sie über politisch-mediale Rahmendispositive unsichtbar gemacht oder verschleiert wird“ (Seitz 2018, 82).

10 Einen anderen Weg als Lévinas und Butler (in Anschluss an Lévinas) schlägt der Philosoph und Soziologe Zygmund Bauman ein. Er argumentiert für eine „natürlich gegebene moralische Individualität des Menschen“ (Kron 2001, 132). Bauman zufolge bestünde die Freiheit und Moralität des Individuums ursprünglich und noch vor einer sozial erworbenen Ethik, die den Menschen erst in einen „Wolf“ verwandeln würde (Kron 2001, 130). Eine Beziehung zum anderen aufzunehmen, obläge, so gesehen, der Freiheit des Individuums, welches nicht mit dem anderen verschmilzt, sondern seine Einzigkeit und Andersheit beibehält (vgl. Bauman 1997, 102). Dagegenhalten lässt sich allerdings, dass ein Individuum seine Moralität und Einzigartigkeit überhaupt erst in Relation zu einem anderen behaupten kann, und damit, wie Lévinas und Butler argumentieren würden, „vorursprünglich“ in einer ethisch-sozialen Relation sowohl zu einem anderen als auch zu einem Dritten steht.

tisch-juridischen als auch in wissenschaftlich-medizinischen Diskursen, welche einander kreuzen und wechselseitig beeinflussen, haben Vorstellungen von Einheit, Geschlossenheit und Selbstbezüglichkeit zur Herausbildung bestimmter Handlungs- und Sichtweisen geführt, die den Rahmen dessen, was überhaupt als gesellschaftliche Realität denk- und lebbar wird, präfigurieren.

Eine interessante Rolle kommt in diesem Denken dem Körper als verhältnismäßig stabiler Einheit und mutmaßlichem Sitz des Selbst zu. So zeigt die Sozialanthropologin Mary Douglas in ihrem Buch *Reinheit und Gefährdung*, auf das sich auch Butler und Haraway beziehen, wie vermeintlich natürliche Körpergrenzen kulturell hervorgebracht werden, indem etwa bestimmte Körperöffnungen mit Tabus besetzt werden. Diese Tabus wirken so, dass ein Überschreiten oder Durchlässigwerden der konstruierten Grenzen nicht nur den individuellen Körper in einen Status der Verunreinigung bringen, sondern dieser gleichzeitig damit auch zur Gefahr für die gesamte Gemeinschaft wird (vgl. Douglas 1988, 149; vgl. auch Butler 1991, 194f.). Was sich nämlich am einzelnen Körper vollzieht, der, so Douglas, als Modell „für jedes abgegrenzte System herangezogen werden kann“ (Douglas 1988, 152), kann einer Ansteckungslogik folgend auch auf den Gattungskörper übergehen. Der Bruch mit der Norm kann, insofern er einer potenziellen Wiederholung den Weg ebnet, zu weiteren Brüchen und Verschiebungen führen und wird deshalb im Sinne der Aufrechterhaltung der hegemonialen Ordnung mit ihren klar abgegrenzten Kategorien von Innen und Außen, von Eigenem und Fremden, verhindert und sanktioniert. Die Verteidigung eindeutig bestimmbarer Körpergrenzen, der Einheit und Integrität des Individualkörpers, stellt sich folglich als Verteidigung eines eindeutig bestimmbaren und klar begrenzbaren Gesellschaftskörpers heraus.

Ein weiteres Beispiel, das veranschaulicht, wie individuelle subjekt-konstituierende Abgrenzungspraktiken und gesellschaftliche Normalisierungsfunktionen immer schon ineinander verwoben sind, liefert das Modell des Immunsystems. Ursprünglich aus der politischen Theorie stammend, wurde die Idee der Immunität oder Immunabwehr ab dem späten 19. Jahrhundert in die Biologie übertragen, wo sie seither nicht nur verschiedene historisch bedingte Wandlungen durchgemacht hat (vgl. Cohen 2009, 2f.), sondern auch zum Austragungsort verschiedenster Machttechnologien und Bedeutungseinschreibungen geworden ist. In ihrem Essay „Die Biopolitiken postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems“ vertritt Donna Haraway die These, dass das Immunsystem als „aus-

gearbeitete Ikone für Systeme symbolischer und materieller ‚Differenz‘ im Spätkapitalismus angesehen werden kann“ (Haraway 2014, 136). Haraway macht deutlich, dass das Immunsystem als Wissensobjekt (post)moderner Naturwissenschaften weder ein präexistenter, von Seiten der Biologie nur auf seine Beschreibung wartender Gegenstand, noch eine „geisterhafte Phantasie“ ohne materielle Realität ist. Vielmehr bildet es einen „materiell-semiotischen Erzeugungsknoten“ innerhalb eines von Machtstrukturen durchzogenen, historisch variablen Netzwerks biomedizinischer, sozialwissenschaftlicher und mythisch-literarischer Diskurse (vgl. Haraway 2014, 148; Haraway 1995, 96). Konkret bedeutet das, dass wir, sobald wir vom Immunsystem sprechen, uns nicht einfach auf eine neutrale biologische Tatsache beziehen, deren Funktionsweisen wir beobachten und beschreiben können, indem wir sie aus „der Wirklichkeit“ extrahieren, sondern dass wir selbst zu Interpret*innen in einem unabschließbaren Konstruktionsprozess werden, welcher wiederum von „einer Vielzahl kognitiver, gesellschaftlicher und kultureller Faktoren abhängig ist“ (Hammer und Stieß 1995, 16). Dass dabei auch immer (bio)politische Fragen eine Rolle spielen, lässt sich unter anderem an der Vorstellung vom Immunsystem als körpereigenem Schutz- und Verteidigungsmechanismus ablesen. Was mit diesem Bild einhergeht, ist die Idee von Organismen, „von bestimmten Individuen und Selbsten“ (Haraway 2014, 147), die von anderen nicht nur klar abgrenzbar sind, sondern die ihre Grenzen, sofern sie gesund bleiben wollen, auch beständig verteidigen müssen.

Den historisch-politischen Rahmen dieser Konzeption bilden, wie Haraway argumentiert, Kolonialismus und Imperialismus. Haraway beschreibt, wie sich vor allem innerhalb westlich-europäischer biomedizinischer Diskurse und deren Betrachtungsweise der Krankheit eine geradezu erstaunliche Umkehrlogik nachvollziehen lässt. Die invasive Aggression europäischer Kolonisatoren, die gleichzeitig mit ihrem brutalen militärischen Vorgehen gegen die einheimischen Gesellschaften auch Krankheiten exportieren, wird auf die erkrankten Körper der Kolonisierten projiziert, welche nunmehr als „Quelle von Infektion, Verschmutzung, Unordnung und so weiter konstruiert [werden], die die Welt des weißen Manns [...] mitsamt ihren dekadenten Auswüchsen zu überwältigen droht“ (Haraway 2014, 173). Projektionen dieser Art gehören keineswegs der Vergangenheit an, sondern finden sich in ähnlicher Weise innerhalb aktueller tagespolitischer Diskurse wieder, unter anderem dort, wo Geflüchtete und Migrant*innen nicht als Menschen, sondern einzig und allein als potenzielle Überträger*innen eines Virus aufschei-

nen, der zur Gefahr von außen stilisiert wird. Um den Staatsorganismus zu schützen, so die Logik, müssen sie am Grenzübertritt gehindert werden – wenn nötig auch mit Gewalt.

Seit Beginn der Corona-Pandemie werden von verschiedenen Akteur*innen immer wieder Rhetoriken des Krieges und der Verteidigung gegen einen Feind bedient. Insbesondere, wo sich diese mit dehumanisierenden Bildern und Stereotypen paaren, wird jedoch nicht nur die Idee einer notwendigen Verteidigung des Staatskörpers vor einer von außen kommenden (biologischen) Gefahr bestärkt. Es werden auch bereits bestehende rassistische Trennungsfantasien bedient, die zwischen den schützenswerten Leben der Eigenen und den verunreinigenden und abzuwehrenden Leben der Fremden unterscheiden – oder besser gesagt, die die Leben der „anderen“ erst gar nicht als solche zählen. Die Gefahr für den „Staatsorganismus“ besteht demzufolge, wie es auch in einem Medizinlehrbuch aus den 80er Jahren mit dem Titel *Immunology: The Science of Non-Self Discrimination* heißt, in der „Verschmelzung der Individuen“ (Klein 1982, 3; Haraway 2014, 173).

Diesen Auffassungen entgegenstehend haben sich durch das beständige Verschieben und Überlagern unterschiedlicher Rahmungen sowohl in Biomedizin und Naturwissenschaften als auch in Geistes- und Sozialwissenschaften aber auch bedeutend andere Darstellungen und Erzählungen rund um das Immunsystem entwickelt. Diese könnten in ihren Konsequenzen grundlegend andere Politiken anleiten. Den Ausführungen Haraways Rechnung tragend, welche das Immunsystem in den 1980er Jahren als „postmodernes Objekt“ ohne eindeutige Lesekonvention identifiziert (vgl. Haraway 2014, 145f.), soll an dieser Stelle argumentiert werden, dass mit jeder Interpretation – und dies betrifft im Besonderen auch Medizin und Naturwissenschaften – ethisch-politische Verpflichtungen einhergehen (vgl. Haraway 1995, 78). So macht Haraway darauf aufmerksam, dass das Immunsystem auch anders „gelesen“ werden kann, nicht als Bollwerk der Verteidigung, sondern als Netzwerk, in dem das Selbst ein „semipermeables“ ist und sich erst in seinem Angewiesensein auf andere menschliche und nichtmenschliche Organismen konstituiert (vgl. Haraway 2000, 70). Dass eine Logik von Selbstgenügsamkeit, Trennung und Verteidigung sowohl von Individual- als auch von Gattungskörpern nicht nur inhärent gewaltsam ist, sondern letztendlich auch scheitern muss, zeigt sich folglich gerade auf der Ebene des Immunsystems, in der Verletzlichkeit und Abhängigkeit von Organismen und Körpern. Um zu überleben, sind Körper notwendigerweise auf eine Umwelt,

auf die Interaktion mit anderen Organismen und Körpern, angewiesen, denen gegenüber sie sich niemals vollkommen verschließen können. Sobald ein Individuum zur Welt kommt, muss es atmen, Nahrung zu sich nehmen und die Hilfe anderer beanspruchen. Es sind gerade die Porosität und die Offenheit gegenüber seiner Um- bzw. Mitwelt, die einen Körper verletzbar, aber auch lebens- und handlungsfähig machen. Leben ist in diesem Sinne, wie Haraway schreibt, ein „Fenster der Verwundbarkeit“. Es zugunsten einer „Vollendung eines völlig verteidigten, ‚siegreichen‘ Selbst [zu schließen] ist eine schauerhafte Phantasie“ (Haraway 2014, 177), die im Versuch ihrer Realisation nur zu Gewalt und, um die Metapher noch einmal zu bedienen, zur Autoimmunstörung, Erkrankung und letzten Endes auch zur Selbsterstörung führt.

4. Vulnerabilität, Prekarität und Interdependenz

Die Einsicht in eine von allen Körpern grundlegend geteilte Abhängigkeit und die daraus resultierende Vulnerabilität, die sich im Denken Donna Haraways in den späten 1980ern bereits angedeutet findet, erfährt (wie bereits angemerkt) gegenwärtig vor allem in Judith Butlers Philosophie eine entscheidende Aufwertung. In *Raster des Krieges* und ihren darauffolgenden Schriften plädiert Butler für eine „neue Ontologie des Körpers“ (Butler 2010, 10), die sich entgegen geläufiger ontologischer Konzeptionen nicht auf historisch kontingente und in ihrer Exklusivität gewaltsame (in ihrer Genealogie oftmals auch rassistische und sexistische) Grundlagen wie etwa einen Vernunft- oder Personenbegriff stützt, sondern auf das „Gefährdetsein [...] als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens“ (Butler 2010, 21).

Butler argumentiert, dass wir von Geburt an abhängig sind – sowohl von einer Umwelt, die unser Überleben ermöglicht, indem sie gewisse lebensnotwendige Grundlagen (wie etwa saubere Luft, Zugang zu Trinkwasser, bestimmte klimatische Bedingungen) und Infrastrukturen (Arbeit, Unterkunft, medizinische Versorgung etc.) bereitstellt, als auch von der Fürsorge anderer. Wir sind von Beginn an soziale und relationale Wesen, hineingeboren in eine Gemeinschaft, die uns vorausgeht und die wir uns nicht ausgesucht haben (vgl. Butler 2010, 21f.). Dieses primäre Ausgesetztsein endet nicht, sobald wir aus dem Säuglings- und Kindesalter entwachsen, sondern bleibt zeit unseres Lebens konstitutive Bedingung und grundlegende Voraussetzung unserer Existenz (vgl. Butler 2018, 173; Butler 2020a, 42). Dies wiederum bedeutet, dass wir in dem Maße, in dem wir auf eine ökologi-

sche und soziale Umwelt angewiesen sind, auch verwundbar sind, oder, viel grundlegender noch, dass sich unsere Körperlichkeit erst in und durch diese Verwundbarkeit bzw. Vulnerabilität konstituiert: Körper sind „*per definitio-nem* [...] gefährdet“ (Butler 2010, 36; vgl. auch Pistol 2016, 238).

Mag die Feststellung einer Abhängigkeit und Vulnerabilität als grundlegende Bedingung nicht nur menschlichen Lebens vor allem im Angesicht eines sich global ausbreitenden Virus, an dem potenziell jede*r erkranken oder sogar sterben kann, auch auf den ersten Blick trivial wirken, die Konsequenzen, die Butler daraus zieht, sind weitreichende: Sie übt nicht nur radikale Kritik an einem neoliberal gestützten Individualismus (vgl. Butler 2018, 24; Butler 2020a, 15), sondern entwirft auch eine neue Ethik der Gewaltlosigkeit und Politik der Interdependenz. Gerade in Zeiten der Pandemie, in der eine Neuordnung des Politisch-Sozialen in mancherlei Weise unumgänglich ist, eröffnet Butlers Denken eine Vision des Politischen, an der festzuhalten sich lohnt.

Bevor ich jedoch einen komprimierten Blick auf diese ethisch-politischen Konzeptionen werfe, möchte ich an dieser Stelle noch einige Überlegungen anführen, die zu einem besseren Verständnis von Butlers Konzeption der Vulnerabilität beitragen sollen. Obgleich Butler Vulnerabilität als geteilte Bedingung allen (menschlichen) Lebens versteht, heißt dies nicht, dass wir sie in identischer Weise erleben oder in gleichem Ausmaß von ihr betroffen sind. Rassistische, sexistische, homophobe, xenophobe und transfeindliche Politiken sowie durch Neoliberalismus und Kapitalismus verursachte Armut führen zu einer Ungleichverteilung und Maximierung von Vulnerabilität. Butler spricht in diesem Zusammenhang von Prekarität und meint damit einen „politisch bedingten Zustand, in dem bestimmte Teile der Bevölkerung unter dem Versagen sozialer und ökonomischer Unterstützungsnetze mehr leiden und anders von Verletzung, Gewalt und Tod betroffen sind als andere“ (Butler 2018, 48).

Politische Kämpfe gegen Ungleichheit, systematische und staatlich-institutionelle Gewalt, sind in erster Linie als Kämpfe aus und gegen eine sozial erzeugte Prekarität zu verstehen (vgl. Butler 2018, 160). Wogegen es vorzugehen gilt, ist der Missbrauch bzw. die Ausbeutung der Abhängigkeit und die Maximierung der Vulnerabilität spezifischer Gruppen, nicht jedoch die Interdependenz und Vulnerabilität als geteilte Bedingung und Voraussetzung allen Lebens. Letzteres wäre nicht nur ein Ding der Unmöglichkeit; ein Programm, das auf vollkommene Unabhängigkeit abzielt, würde im Versuch seiner Realisation darüber hinaus erst wieder in eine exkludierende,

auf Trennung ausgerichtete Logik umschlagen. Nicht nur würde die Vorstellung vollkommener Autarkie auf einer Leugnung jener konstitutiven Abhängigkeitsbeziehungen gründen, die unser Leben erst ermöglichen; sie würde auch ein Wissen darüber voraussetzen, wer zu diesem Selbst gehört und wer nicht (vgl. Butler 2020a, 11), und somit Exklusionsmechanismen (re) produzieren. Schwerlich zu beantworten wäre, wie Formen von Solidarität und Verantwortung jenseits von Kommunitarismus und Nationalismus auf globaler Ebene gedacht werden sollten, wie sie bspw. im Umgang mit einer Pandemie erforderlich sind.

Gerade in Zeiten einer globalen Gesundheitskrise gilt es, wie Butler in einem Videovortrag im Juli 2020 anmerkt, sich daran zu erinnern, dass wir, sobald wir in der Welt sind, nicht nur von anderen affiziert werden, sondern auch andere affizieren – sei es durch bewusst gesetzte Handlungen, sei es durch unsere bloße körperliche Präsenz. Wir teilen die Luft, die wir atmen, mit anderen Menschen und Tieren, wir berühren Gegenstände, die andere Menschen und Tiere berühren, und wir berühren uns gegenseitig (vgl. Butler 2020b, ca. 27:00). Das bedeutet, dass ebenjene Bedingungen, die unser Leben erst ermöglichen – Luft, Nahrung, Berührung und Fürsorge –, im Angesicht eines sich global verbreitenden Virus mehr denn je zu den Bedingungen unserer Gefährdung werden und uns dem Risiko des Todes aussetzen (vgl. Butler 2020b, ca. 25:40). Es bedeutet aber auch, dass jede Handlung, die wir setzen, zum Beispiel die Art und Weise, wie wir uns im öffentlichen Raum bewegen, oder die Entscheidung darüber, welche Hygienemaßnahmen wir ergreifen und wem wir den Zugang zu Hygiene- und Schutzmaßnahmen ermöglichen, nicht nur uns selbst, sondern immer auch schon andere betrifft und umgekehrt. Unabhängig davon, ob uns dies bewusst ist und ob wir diese anderen kennen oder nicht.

5. Ethisch-politische Formierungen

Was genau bedeutet die Einsicht in eine von allen Körpern grundlegend geteilte Vulnerabilität und Interdependenz nun aber für die Frage nach einer neuen, egalitären Politik? Ein erster Punkt besteht darin, dass Butler, indem sie auf die Offenheit und Verbundenheit von Körpern hinweist, jene individualistischen Konzeptionen radikal verabschiedet, die die Person, den einzelnen Körper oder das individuelle Leben als Grund oder Maßstab heranziehen (vgl. Butler 2018, 170). Basis ihrer ethisch-politischen Überlegungen bilden die sozialen Beziehungen und materiellen Bedingungen, „die Leben

und Handeln erst möglich machen“ (Butler 2018, 172). Vulnerabilität ist in diesem Sinne weniger als Eigenschaft oder „Disposition“ individueller Körper zu verstehen denn als „Modus der Relationalität“, welche Körperlichkeit und Leben zugleich bedingt und ermöglicht (vgl. Butler 2018, 172). Damit soll auch jenen Vorstellungen entgegengewirkt werden, die Abhängigkeit oder Vulnerabilität zu einem essenziellen oder pathologischen Merkmal bestimmter Gruppen erklären, etwa um paternalistische Politiken, Unterdrückung und Ausbeutung zu rechtfertigen.¹¹

Diese Verschiebung in Richtung der Relationalität bedingt zweitens, dass sich eine Politik, die Vulnerabilität und Interdependenz ernst nimmt, nicht auf ein Recht auf Leben oder „das ‚Leben selbst‘“ stützt, sondern ihre Pflichten in der Sicherstellung der „Bedingungen, die Leben ermöglichen“ (Butler 2010, 29), begreift. Die Problematik, die eine Politik, die sich auf das Leben von Individuen bezieht, begleitet, ist, dass sie notwendige Exklusionen vornimmt, sobald sie bestimmt, was als Leben zählt – wer Anspruch auf ihre*seine (Menschen-)Rechte hat – und wer nicht. In diesem Zusammenhang problematisiert Butler auch das Konzept einer (reziproken) Anerkennung. Mit dem von ihr geprägten Neologismus, der „Anerkennbarkeit“, will sie darauf aufmerksam machen, dass es durch diskursive Raster wirkende „Kategorien, Konventionen und Normen [sind], die ein Subjekt zum möglichen Subjekt der Anerkennung machen und überhaupt erst Anerkennungs-fähigkeit herstellen“ (Butler 2010, 13). Insofern die Normen der Anerkennung nicht nur produktiv, sondern immer auch exklusiv wirken – wer die Norm verfehlt, gelangt nicht in den Bereich der Anerkennung und wird nicht als (betrauerbares) Subjekt wahrgenommen –, reicht es jedoch nicht aus, die Rahmen der Anerkennung zu erweitern. Vielmehr gilt es, die normativen Voraussetzungen der Anerkennung selbst in den Blick zu nehmen und zu kritisieren – das heißt die sozialen, ökologischen und infrastrukturellen Bedingungen, innerhalb derer Anerkennung erst möglich wird. Kurz gesagt: „das, was von manchen das Biopolitische genannt wird“ (Butler 2018, 61).

Das bedeutet drittens, dass radikale Gleichheit nur dann möglich ist, wenn wir sie nicht länger als Eigenschaft oder Recht von Individuen betrachten, sondern als „Merkmal sozialer Beziehungen“ (Butler 2020a, 45; meine Übers.), dessen grundlegende Voraussetzung in der Affirmation wechselsei-

11 Dass solche Rechtfertigungsstrategien von verschiedensten Politiken (re)produziert werden, zeigt sich im Speziellen etwa in (neo)kolonialistischen oder genderspezifischen Kontexten (vgl. Butler 2018, 185; Butler 2020a, 47f.).

tiger Abhängigkeit liegt (vgl. Butler 2020a, 47). Gleichheit meint, wie Matthias Flatscher und Florian Pistol im Anschluss an Butler formulieren, nicht „Gleichartigkeit“, sondern „gleiche Lebensbedingungen bzw. eine gleiche Verteilung von Gefährdungslagen“ (Flatscher und Pistol 2018, 120).¹²

Stellen wir also die Frage nach einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität in Zeiten einer globalen Gesundheitskrise ausgehend von diesen Überlegungen noch einmal neu, eröffnet sich zum einen die Möglichkeit, Kritik an bestehenden politischen Praktiken zu üben, indem wir diese auf ihre normativen Voraussetzungen hin befragen; das heißt eine Kritik jener biopolitischen Rahmenbedingungen, innerhalb derer manche Leben von Prekarität, Erkrankung und Tod anders betroffen sind als andere. Zum anderen bedeuten ein Beharren auf Interdependenz und die Affirmation einer geteilten Vulnerabilität auch ein Beharren auf einer globalen Verpflichtung, welche darin besteht, Ausbeutungsstrukturen und Gefährdungslagen zu minimieren, unabhängig davon, ob wir die Betroffenen kennen oder nicht.

It has to be the stranger – the one I have never known, the one who lives at a great distance from where I live, who speaks another language I do not know – to whom I have an ethical obligation. (Butler 2020c)

Das Leben mit einem höchst infektiösen Virus hat uns (auf schmerzhaft) Weise daran erinnert, dass unsere Körper nicht klar begrenzt, sondern wesentlich abhängig und verletzbar sind. Die Corona-Pandemie konfrontiert Individuen ebenso wie nationalstaatliche Organisationen mit ihrer wechselseitigen Abhängigkeit und Vulnerabilität. Letzteres hat sich unter anderem dort gezeigt, wo es zeitweise zu Versorgungsengpässen gekommen ist – sowohl was Schutzkleidung und medizinische Ausrüstung betrifft als auch die medizinische Versorgung durch dementsprechend ausgebildetes Pflegepersonal. Aber auch die Tatsache, dass es in vielen Ländern, darunter Österreich und Deutschland, aufgrund nationaler Grenzsicherungen zu einem Mangel an Arbeitskräften gekommen ist (man denke hier etwa an Altenpfleger*innen oder Erntehelfer*innen), regt dazu an, Abhängigkeitsbeziehungen und gesellschaftlich dominierende Anerkennungsökonomien zu überdenken. Es drängt sich die Frage auf, inwieweit Staats- und Gesellschaftskörper,

12 Gleichheit meint in diesem Sinne keine Aufgabe der Pluralität und Singularität unterschiedlicher Lebensformen, sondern die Möglichkeit, gleichberechtigt zu handeln.

die sich als eindeutig begrenzt, selbstgenügsam und selbstbegründend, das heißt souverän, begreifen, die eigenen Grundlagen und konstitutiven Abhängigkeitsbeziehungen verschleiern. Fraglich wird darüber hinaus auch, ob nationalistische und kommunitaristische Politiken angesichts der globalen Herausforderung einer Pandemie in der Lage sind, auf Gefährdungslagen in einer Weise zu reagieren, die strukturell diskriminierende Logiken nicht (re) produziert.¹³

Dem entgegenstehend geht die Reflexion auf eine global geteilte Vulnerabilität und Interdependenz über jegliche Identitätskategorien hinaus. Sie verpflichtet uns gegenüber dem Leben aller anderen. Das heißt, vor allem auch gegenüber dem Leben derjenigen, die aktuell innerhalb strukturell diskriminierender Raster als nicht oder weniger schützenswert erscheinen. So könnte eine Politik der Interdependenz im Konkreten einen umfassenden Ausbau des Sozialwesens (über nationalstaatliche Grenzen hinweg) meinen, die Einrichtung eines Gesundheitssystems, das für alle (unabhängig von der jeweiligen Staatsbürger*innenschaft) gleichermaßen zugänglich ist, die Ermöglichung von Arbeitsbedingungen, die vor einer drohenden Infektion schützen (mit einem besonderen Fokus auf Care-Arbeiter*innen und Dienstleistungsträger*innen), faire Entlohnung und ökonomische Unterstützung jener Personen, die ihre Arbeit coronabedingt verloren haben, die Errichtung von Notunterkünften für Obdachlose, die Förderung von Einrichtungen, welche insbesondere Frauen* und Kindern Schutz im Falle von häuslicher Gewalt bieten, die Evakuierung und hygienegerechte Unterbringung von Geflüchteten und vieles mehr. In einem größeren Rahmen kann eine Politik, die Interdependenz und Vulnerabilität ernst nimmt, auch nicht nur eine auf menschliches Leben gerichtete Politik sein. Sofern die menschliches Leben bedingenden sozialen und ökologischen Beziehungen nicht von tierischem Leben und dem Fortbestehen einer intakten Umwelt zu trennen sind, muss sie auch deren Erhaltung in den Blick nehmen.

13 Die Problematiken, die identitätsbasierte bzw. nationalistische Politiken mit sich führen, haben sich während der Corona-Krise nicht selten gezeigt. Beispiele, die sich hier anführen ließen, wären die Beschlagnahme von in Italien dringend benötigten Schutzmasken und Beatmungsgeräten in Tschechien im März 2020 (vgl. Die Presse, 22. März 2020), die zeitweise Weigerung Deutschlands, medizinische Schutzausrüstung zu exportieren, und das folgende Einlenken nur unter der Bedingung, dass diese nicht über die EU-Grenzen hinaus verteilt werden (vgl. Der Spiegel, 19. März 2020), oder die Bemühungen Donald Trumps, sich exklusive Rechte an einem Corona-Impfstoff für die USA zu sichern (vgl. Dams 2020).

Nun lässt sich natürlich einwenden, dass solch eine Vision des Politischen utopisch anmuten mag. Dem entgegenstehend lässt sich jedoch die Frage formulieren, ob wir in einer Welt leben wollen, in der wir solche Erzählungen des Politischen von vornherein aufgeben. Wie Haraway in ihrem zuletzt erschienenen Buch *Unruhig bleiben* bemerkt, ist jede Erzählung „ein riskanter Vorschlag innerhalb von unnachgiebig kontingenten, relationalen, historischen Verhältnissen“ (Haraway 2018, 26). Gerade deshalb ist es jedoch notwendig, Rahmungen zu verschieben, neue Geschichten zu erzählen und, um Haraway um die Position Butlers zu ergänzen, das Augenmerk auf die Bedingungen und Beziehungen zu lenken, unter denen bzw. innerhalb der wir diese erzählen.

Es ist von Gewicht, mit welchen Erzählungen wir andere Erzählungen erzählen. Es ist von Gewicht, welche Knoten Knoten knoten, welche Gedanken Gedanken denken, welche Beschreibungen Beschreibungen beschreiben, welche Verbindungen Verbindungen verbinden. Es ist von Gewicht, welche Geschichten Welten machen und welche Welten Geschichten machen. (Haraway 2018, 23)

6. Resümee

Zu Beginn dieses Textes habe ich die Frage nach einer Politik gestellt, die ein lebbares Leben ermöglicht, nicht nur, aber vor allem auch in Zeiten der Corona-Pandemie. Foucaults Konzeption der Biopolitik hat sich in gewisser Weise als fruchtbar erwiesen, um gegenwärtige Politiken zum Schutz der Bevölkerung vor dem Virus zu analysieren. So lässt sich mit Foucault etwa zeigen, inwiefern biopolitische Maßnahmen Leben nicht nur erhalten, sondern auch als unterschiedlich schützenswert hervorbringen. Geht es allerdings darum, nachzuvollziehen, in welcher spezifischen Weise Leben ungleich von Prekarität betroffen sind, und darum, Politiken zu entwerfen, die gegen Diskriminierung und Ungleichheit vorgehen, so stoßen Foucaults Ausführungen zu Biomacht und Biopolitik an ihre Grenzen.

Mit Judith Butlers und Donna Haraways Denken von Körperlichkeit, Immunität und Vulnerabilität lässt sich zum einen zeigen, dass die Gewalt-samkeit bestimmter biopolitischer Logiken, die auf hierarchisch strukturierte, nach außen hin klar abgrenzbare Individual- oder Gattungskörper fokussieren, im Bestreben nach vollkommener Autarkie und einer daraus resultierenden Verteidigungslogik wurzelt. Zum andern wird sichtbar, wie

innerhalb verschiedener Rahmungen Leben und Körper unterschiedlich konstituiert werden. Um eine egalitäre Politik zu entwerfen, reicht es jedoch nicht aus, lediglich andere Rahmen zu setzen (vgl. Butler 2010, 19), es bedarf auch einer neuen Ontologie. Einer Ontologie, deren Basis die Abhängigkeit und die daraus resultierende Vulnerabilität als grundlegende Bedingung allen (nicht nur menschlichen) Lebens ist. Insofern Vulnerabilität weniger als Eigenschaft einzelner Körper zu verstehen ist denn als „Modus der Relationalität“ (Butler 2018, 172) und Abhängigkeit immer schon wechselseitige Abhängigkeit bedeutet, sind Körperlichkeit und Leben allein in ihrer Interdependenz zu verstehen.

Gerade in Zeiten einer globalen Gesundheitskrise, in der sich Ungleichheiten verschärfen, in der bestimmte Gruppen aufgrund ihrer prekären Lebenssituationen in verhältnismäßig hohem Ausmaß der Infektion und dem Tod ausgesetzt sind, eröffnet ein Denken der Interdependenz eine Perspektive, aus der für eine globale Verantwortlichkeit, die über jegliche Identitätskategorien hinausreicht, argumentiert werden kann.

Literatur

- APM Research Lab Staff. 2020. The color of coronavirus. COVID-19 deaths by race and ethnicity in the U.S., 18. August 2020, URL: <https://www.apmresearchlab.org/covid/deaths-by-race> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Bauman, Zygmunt. 1997. Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen. Hamburg: Hamburger Edition.
- Butler, Judith. 1991. Das Unbehagen der Geschlechter. Aus dem Amerikanischen von Kathrina Menke. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2010. Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Aus dem Englischen von Reiner Ansén. Frankfurt/M.: Campus.
- Butler, Judith. 2018. Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Aus dem Amerikanischen von Frank Born. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith. 2020a. The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind. London und New York: Verso.
- Butler, Judith. 2020b. Judith Butler on COVID-19, the politics of non-violence, necropolitics, and social inequality. Interview with Amia Srinivasan, veranstaltet von Whitechapel Gallery und British Library, 23. Juli 2020, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6Bnj7H7MEk&t=1577s> (zuletzt aufgerufen am 26.8.2020).
- Butler, Judith. 2020c: „Judith Butler on the Violence of Neglect Amid a Health Crisis. A conversation with the theorist about her new book, The Force of Nonviolence, and the need for global solidarity in the pandemic world. Interview with Fran-

- cis Wade“. *The Nation*, 13. Mai 2020, URL: <https://www.thenation.com/article/culture/judith-butler-force-of-nonviolence-interview/> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Cohen, Ed. 2009. *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of the Modern Body*. Durham/NC: University Press.
- Dams, Jan. 2020. „Donald Trump greift nach deutscher Impfstoff-Firma“. *Die Welt*, 15. Mai 2020, URL: <https://www.welt.de/wirtschaft/article206555143/Corona-USA-will-Zugriff-auf-deutsche-Impfstoff-Firma.html> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Dementri, Felipe. 2020. „Biopolitics and Coronavirus, or don't forget Foucault“. In *Naked Punch*. 21. März 2020. URL: <http://www.nakedpunch.com/articles/306> (zuletzt aufgerufen am 23.10.2020).
- Derrida, Jacques. 2001. „Signatur Ereignis Kontext“. In *Limited Inc*, 15–45, hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- Der Spiegel. 2020. „Bundesregierung hebt Exportverbot für Schutzkleidung auf“. *Der Spiegel*, 19. März 2020, URL: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/coronavirus-bundesregierung-hebt-eu-exportverbot-fuer-schutzkleidung-auf-a-da32256c-bf75-421b-89d9-3bb6820e4dda> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Die Presse. 2020. „Polen und Tschechien konfiszieren Atemschutzmasken und Beatmungsgeräte für Italien“. *Die Presse*, 22. März 2020, URL: <https://www.diepresse.com/5789041/polen-und-tschechien-konfiszieren-atemschutzmasken-und-beatmungsgeraete-fur-italien> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).
- Douglas, Mary. 1988. *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, aus dem Amerikanischen von Brigitte Luchesi*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Flatscher, Matthias, und Florian Pistor. 2018. „Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler“. In *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, hg. v. Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz, 99–122. Bielefeld: transcript.
- Flatscher, Matthias. 2016. „Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Band 3, Heft 1, 125–164. URL: <https://www.praktische-philosophie.org/uploads/8/0/5/2/80520134/zfpp.1.2016.flatscher.pdf>.
- Foucault, Michel. 2014a. „Recht über den Tod und Macht zum Leben“. In *Biopolitik. Ein Reader*, hg. v. Andreas Folkers und Thomas Lemke, 65–87. Berlin: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2014b. „In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung vom 17. März 1976“. In *Biopolitik. Ein Reader*, hg. v. Andreas Folkers und Thomas Lemke, 88–114. Berlin: Suhrkamp.
- Gaigg, Vanessa, Beate Hausbichler und Oona Kroisleitner: „Coronavirus-Krise verschärft die Lage ungewollt Schwangerer“. *Der Standard*, 5. April 2020, URL: <https://www.derstandard.at/story/2000116461152/coronavirus-krise-verschaerft-die-lage-ungewollt-schwangerer> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).

- Hammer, Carmen, und Immanuel Stieß. 1995. „Einleitung“. In Donna Haraway: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, hg. v. Carmen Hammer und Immanuel Stieß, 9–32. Frankfurt und New York: Campus.
- Haraway, Donna. 1995. „Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“. In dies.: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, hg. v. Carmen Hammer und Immanuel Stieß, 73–97. Frankfurt und New York: Campus.
- Haraway, Donna. 2000. *How Like a Leave. An Interview with Thyrza Nichols Goodeve*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna. 2014. „Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems“. In *Biopolitik. Ein Reader*, hg. v. Andreas Folkers und Thomas Lemke, 134–188. Berlin: Suhrkamp.
- Haraway, Donna. 2018. *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Aus dem Englischen von Karin Harrasser. Frankfurt und New York: Campus.
- Hardt, Michael, und Antonio Negri. 2002. *Empire. Die neue Weltordnung*. Aus dem Englischen von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn. Frankfurt und New York: Campus.
- Klein, Jan. 1982. *Immunology. The Science of Non-Self Discrimination*. New York: Wiley.
- Kron, Thomas. 2001. *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung*. Opladen: Leske+Budrich.
- Lemke, Thomas. 2003. „Rechtssubjekt oder Biomasse? Reflexionen zum Verhältnis von Rassismus und Exklusion“. In *Biopolitik und Rassismus*, hg. v. Martin Stingelin, 160–183. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel. 1992. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- Lorenzini, Daniele. 2020. „Biopolitics in the Time of Coronavirus“. *Critical Inquiry*, 2. April 2020. URL: <https://critinq.wordpress.com/2020/04/02/biopolitics-in-the-time-of-coronavirus/> (zuletzt aufgerufen am 22.10.2020).
- Mbembe, Achille. 2014. „Nekropolitik“. In *Biopolitik. Ein Reader*, hg. v. Andreas Folkers und Thomas Lemke, 228–273. Berlin: Suhrkamp.
- Pistol, Florian. 2016. „Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers“. *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. Band 3, Heft 2, 233–272. URL: <https://www.praktische-philosophie.org/pistol-2016.html> (zuletzt aufgerufen am 23.10.2020).
- Preciado, Paul B. 2020. „Vom Virus lernen“. Aus dem Französischen von Stefan Lorenzer. In *Hebbel am Ufer*, 7. April 2020. URL: <https://www.hebbel-am-ufer.de/hau3000/vom-virus-lernen/> (zuletzt aufgerufen am 23.10.2020).

- Sarasin, Philipp. 2020. „Mit Foucault die Pandemie verstehen?“. *Geschichte der Gegenwart*, 25. März 2020. URL: https://geschichtedergewenwart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen/?fbclid=IwAR1QXxkVV2vGwztuE6j2C-C927B7E_OWyZJmOUqJT8s9nSX_P3JmChPsOVGk (zuletzt aufgerufen am 23.10.2020).
- Seitz, Sergej. 2018. „Zwischen Ethik und Politik. Butler und das Denken der Alterität“. In *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*, hg. v. Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz, 45–70. Bielefeld: transcript.
- Sotiris, Panagiotis. 2020. „Against Agamben: Is a Democratic Biopolitics Possible?“. *Viewpoint Magazine*, 20. März 2020. URL: <https://www.viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics/> (zuletzt aufgerufen am 31.8.2020).

