

Stanisław (stan) Strasburger

Das Virus und das Ich

Was hat das Coronavirus mit Galileo, Picasso und Saint-Exupéry zu tun? Wo bleibt der Körper in der Epidemie, wo der Geist? Der Blick auf das Virus ist ein Blick in den Spiegel. Er führt uns zurück zu uns selbst, zu Fragen nach den Grundsätzen unseres Miteinanders, die weit über die derzeitige Krise hinausgehen. Dieses Essay ist ein Aufbruch in die Zukunft, mit dem Virus und ein paar Büchern im Gepäck ...



Auf dem ersten Planeten, den der Kleine Prinz besuchte, thronte ein in Purpur und Hermelin gekleideter König. Der König gab dem Prinzen einen Rat: Man müsse von jedem fordern, was er leisten kann. Die Autorität der Macht beruhe auf der Vernunft. „Wenn du deinem Volke befiehlst, sich ins Meer zu stürzen, wird es revoltieren“, erklärte der König dem Kleinen Prinzen.

Als zu Beginn der Coronavirus-Epidemie Politiker, Journalisten, aber auch so

genannte Normalbürger begannen, Einschränkungen zu fordern, fühlte ich mich sehr betrübt. Die ‚Schutzverordnungen‘ der folgenden Wochen schockierten mich. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte ich mein Leben in dem Glauben gestaltet, dass die europäische Mobilität ein Grundrecht sei, und dass die Zeit der eisernen Vorhänge, die meine Kindheit und Jugend geprägt hatten, für immer vorbei sei. Auf einmal begann ich um meinen Vater zu fürchten, der auf der anderen Seite der geschlossenen Grenze zwischen Deutschland und Polen lebt. Was, wenn er mich plötzlich braucht? Hinter meiner Angst um ihn versteckte sich auch eine Angst um mich: Werde ich revoltieren und illegal die Grenze überqueren (würde ein Grenzbeamter auf mich schießen?) oder füge ich mich, und wenn mein Vater es nicht alleine schafft, werde ich mich für den Rest meines Lebens für einen Feigling halten?

Das Bundesland Berlin war eines der ersten, die Kulturschaffende mit Soforthilfen unterstützten. Die Regeln der Förderungsvergabe berücksichtigten die Besonderheiten des Alltagslebens von Künstlern und es gab keine allzu großen Hürden bei der Antragstellung. Großartig! Aber mich plagten dunkle Gedanken: In einer Zeit des wirtschaftlichen Stillstands und der Lähmung globaler Netzwerke, wird da dieses Geld nicht gleich an Wert verlieren und ich werde bald wegen abgesagter Lesungen und Festivals trotz Hilfe in Armut fallen?

Gleichzeitig stolperte ich über Ereignisse, die ich mir nicht erklären konnte. Wenn die Lage so dramatisch ist, dass ich am besten nicht mehr ausgehen und niemanden mehr sehen soll, Schulen, Restaurants und Kinos geschlossen bleiben und der öffentliche Verkehr nur auf standby läuft, wie kommt es dann, dass Landarbeiter aus Bulgarien oder Rumänien in Scharen nach Deutschland eingeflogen werden, um unter dubiosen Arbeits- und Wohnbedingungen für unseren Luxus zu sorgen und Spargel zu stechen?

Mit dem Gefühl, dies sei ein Alptraum, aus dem ich nicht erwachen kann, stürzte ich mich in die Welt der Medien. Polnisch, Deutsch, Spanisch, Englisch – ich sprang von Sprache zur Sprache, von Webseite zu Webseite. Doch statt Erleichterung zu spüren, wuchs die Verwirrung. Hin und wieder fand ich eine überzeugende Analyse, um gleich eine weitere zu lesen, die ebenso überzeugend war, aber im Gegensatz zu der vorherigen stand. Tägliche Fallzahlen, Wachstumskurven und Prozentsätze; ich verglich Methodiken, überprüfte Quellen und Quellen von Quellen – ich gelangte tiefer und tiefer. In diesen

Zeiten von Fake News und angesichts, seien wir ehrlich, geringer Chancen auf eine schnelle Aneignung auch nur rudimentärer Kenntnisse auf dem Gebiet der Virologie, klammerte ich mich an die Hoffnung: Zahlen lügen nicht!

Eine quantitative Beschreibung der Wirklichkeit, eines der Paradigmen der modernen Wissenschaft, bedeutet den Glauben an Fakten, gegen Fakes, und an Beweise, gegen Spekulationen. Doch in der Flut von Zahlen und Berichten, die mich davon überzeugen wollten, dass sie mich genaustens über das Ausmaß der Katastrophe informieren, plagte mich ein ungutes Gefühl. Ja, man kann Kranke zählen, aber was wird als Kriterium der Krankheit betrachtet: das Empfinden der Symptome? Die Infektiosität? Das Vorhandensein des Erregers, aber in welcher Konzentration? Man kann auch das Sterben protokollieren, aber wie unterscheidet man die Todesursache von der sogenannten Begleiterkrankung?

Die Informationsflut machte auf mich den Eindruck einer düsteren Matrix: sensationell, überwältigend und arrogant. Die exponentiellen Zuwächse fügten sich ein in die Kultur der bunten News-Balken, doch die Schlussfolgerungen waren alles andere als offensichtlich. Entgegen dem Appell des Berliner Senators für Inneres Andreas Geisel, auf Zahlen zu vertrauen, schienen mir die Zahlen die Welt eher zu verdrehen.

Meine Unruhe wich mit der Zeit der Ermüdung. Die Bedrückung, die selbst Gespräche mit mir nahestehenden Menschen begleitete, erschöpfte meine Kräfte. Nun spürte ich es auch selbst: Was auch immer ich über das Virus gesagt hatte, jedes Mal fühlte ich, als könnte ich genauso gut das Gegenteil behaupten. Ich zog mich zurück, schwieg mehr und mehr. Doch mein Schweigen war schmerzhaft. Mein imaginäres Ich hatte mich getäuscht: ein Schriftsteller und Publizist, der in Krisenzeiten sagt, was ist. Andere reden und ich schweige? Bin ich denn so leicht zu ersetzen?

Vielleicht haben mich deshalb die Berichte über die Corona-Partys in Berlin kaum empört. Obwohl ich mich nicht als Rebell verstehe, wollte ich mich an dem Fest beteiligen. Ich fügte mich dem Verlangen des Körpers nach einem exzessiven Überschuss, der die Rationalität auch im Angesicht des Todes sprengt. Nein, ich *wollte* mich ihm fügen – bevor ich mich versah, war die Mode für Corona-Partys vorbei. Zumindest bis zum nächsten Lockdown.

Die Versuche der Regierenden, solche illegalen Exzesse zu unterbinden – sei es in

Berlin, in Warschau oder in Madrid –, erinnerten mich an die Reise des Kleinen Prinzen. Auch wenn ich nicht an die Existenz eines Königs in Purpur und Hermelin glaube, sondern an die Macht ohne Herrscher – d. h. ich gebe die Deutung der Macht an sich zugunsten der Deutung dessen auf, was die Macht mit uns tut –, so fand ich mich in den nächsten Wochen der Epidemie mit dem Gefühl konfrontiert, man verlange von mir, ich solle mich ins Meer stürzen. Hat der König doch Recht recht gehabt – gibt es keinen dritten Weg zwischen Selbstmord und Revolte?



Nun, ich glaube, diesen dritten Weg gibt es. Obwohl mir das, was seit kurzem als neue Normalität bezeichnet wird, schauderhaft vorkommt, bleiben mir Verschwörungsfantasien fremd. Ich versuche auch nicht herauszufinden, wer Recht hat. Die Realität mit Vernunft zu beherrschen ist ohnehin nicht mein Ding: Ich bin kein Fan von Beherrschung. Ich vertraue auf Präsenz im Hier und Jetzt und auf die Kommunikation mit dem Körper. Dem eigenen und dem Wohlbefinden der Anderen nachspürend möchte ich hier mein Schweigen überwinden und ein Gespräch führen, für das ich ab und zu einen Blick in meine Bücher werfe:

Barthes, Bataille, Foucault, Garcés, Ginzburg, Lacan, Lilla, Rosenberg, und andere – an meine Lektüren in Zeiten von Corona trete ich ohne Unterwürfigkeit heran. Sie sind keine Bedeutungsspeicher, sondern Bestandteile eines Raumes, in dem Bedeutung ständig neu entsteht. Als Leser sind wir dabei nicht bloß passive Beteiligte, sondern Schöpfer. Das folgende Essay ist also weder eine philosophische Abhandlung noch eine Expertenanalyse. Dieses Essay ist Bewegung, ist Wanderung. Es ist das Finden und Wiederverlieren von Spuren, das Abtasten von Wegen im Nebel, mit Büchern und einem Virus im Gepäck.

Manifest des Schweigens

Am zweiten Samstag im Mai dieses Jahres ging ich im Rahmen einer Recherche für ein Radiofeuilleton zur Berliner Volksbühne. Der Platz vor dem Theater war in Abschnitte unterteilt, die Polizei ließ Passanten nur in kleinen Grüppchen herein. Es war, als würde ich aufeinanderfolgende Initiationsphasen durchlaufen – ich gelangte tiefer und tiefer. Nur Initiation in was?

Es gab zwei kleine Versammlungen vor Ort: eine näher am Gebäude, wo Lautsprecher bestückt mit antifaschistischen Fahnen aufgestellt waren. Abwechselnd wurde Musik abgespielt und eine Männerstimme sprach. Ein paar Senioren trugen grüne Mützen mit einem roten, fünfarmigen Stern; einige jüngere waren wie Blumenkinder gekleidet. Die Versammelten saßen mit den vorgesehenen Abständen auf dem Rasen und unterhielten sich. Später kamen ein paar Personen dazu, phantasievoll verkleidet als ... Eidechsen.

Die zweite Versammlung bestand aus Leuten, die auf Matten meditierten. In luftigen Ethno-Outfits nahmen sie Positionen von Yogis ein, denen ihre Umgebung gleichgültig ist. Und sie schwiegen. Sichtbare Bestürzung erregte nur die durchdringende Schahada, die plötzlich aus den Boxen unter den antifaschistischen Flaggen strömte. Erst nach einer Weile ging die Schahada in die elektronischen Hip-Hop-Beats eines Songs über.

Nachdem ich einige Zeit um das Theater herumgegangen war, bat ich die Polizei, mich wieder durch die Absperrungen hinausgehen zu lassen. Um den Brunnen der Völkerfreundschaft auf dem Alexanderplatz gab es bereits dichtes Gedränge. Hin und wieder rief jemand: „Freiheit! Freiheit!“ Ein Mann zog ein handgefertigtes Banner mit

einem evangelischen Zitat hinter seinem Fahrrad her: „Da streckte Jesus die Hand aus, berührte ihn [...] Im gleichen Augenblick verschwand der Aussatz“, während er gleichzeitig die umherstehenden Menschen filmte. Ein Buhen begleitete die Polizeibeamten, die in geschlossenen Formationen auf dem Platz hin und her schwirrten und nicht eingriffen. Währenddessen kletterten ein paar Leute auf den Brunnen. Das laute Zujubeln verschmolz mit der Stimme aus dem Polizeiwagen, die dazu anriet, zum Vorteil der eigenen Gesundheit an der frischen Luft zu spazieren, aber besser in anderen Teilen der Stadt.

Das Schweigen vor der Berliner Volksbühne erinnerte mich an den Lärm der medialen Überproduktion: Man kann recherchieren, was die ‚Yogis‘ vor dem Theater zu sagen hatten, obwohl sie ja schwiegen, und sich an der so genannten Hufeisen-Theorie ergötzen, nach der die radikale Rechte und Linke einander nahestehen, obwohl in totaler Opposition. Doch nach dem mühseligen Durchlaufen der Initiationsphasen entblößt sich die Stille. Demonstranten, aber auch Journalisten und Politikern – vielleicht ist uns allen das Gleiche passiert: Das Coronavirus hat unsere Sprache zerrüttet. Es hat uns in die Arme einer Aphasie getrieben, die das zerstört, was den Namen und Dingen gemeinsam ist.

Die Covid-Aphasie ist psychosomatisch. Als hielte uns das Coronavirus einen Spiegel vor. Der Spiegel hilft ja bekanntlich nicht nur bei der Stärkung des eigenen Ich. Die narzisstische Faszination kann leicht umschwenken, wenn das gespiegelte Ich zur Enttäuschung wird. Im Spiegel der Epidemie sah ich plötzlich das Ich, das ich sein möchte, und das mich wie ein bössartiger Dämon daran erinnert, dass ich leider jemand anderes bin. Ich sah Ängste, die keiner von uns gerne zugibt, Probleme, über die wir schon vor langer Zeit hätten sprechen sollen (aber irgendwie kam nie die richtige Zeit), Ärger, den wir im Namen verschiedener Korrektheiten unterdrückten, und Spiele, die wir spielten,



weil das Brett bereits auf dem Tisch lag und jemand hilfsbereit erklärte, wie es geht.

Zu dem Ärger, den Ängsten, Problemen und Spielen gibt es ganze Bibliotheken von Büchern. Es sind Bücher, die die Grundsätze unseres gesellschaftlichen Miteinanders in Zeiten der globalen, digitalen Welt reflektieren – Gesundheit und Krankheit, Sicherheit, Kontrolle und Mobilität, Macht und Selbstbestimmung, Körper, Sexualität und Gewalt, Medien, den Status von Wissenschaft, Fakten und Fiktionen. An Theorien und Handlungsstrategien mangelt es nicht. Aber obwohl wir hier und dort etwas gelesen haben, vielleicht sogar über das eine oder andere gesprochen haben – haben wir es nicht gleich wieder verdrängt? Denn was aus diesen Bibliotheken ist in die Praxis meiner Krankenkasse eingedrungen? Beim örtlichen Gesundheitsamt angekommen? Was haben die Journalisten der Zeitungen, die ich lese, die Fernsehmoderatoren, deren Talkshows ich anschau, und die Politiker, die ich wähle, aufgegriffen? Was davon ist Teil meines eigenen Alltags geworden?

Vor kurzem haben wir noch Debatten über, *nomen est omen*, das Verschleiern geführt. Das Bedecken von Mund und Nase stand damals in klarem Widerspruch zu

„unseren“ Werten. Es war allenfalls für sexistische Projektionen orientalischer Odaliken gut: ein be-decktes Gesicht und ein ent-deckter Schritt. Im Eifer dieser Scheindebatten haben wir Gespräche über die Grundsätze der Gesellschaftsverträge in den Ländern des globalen Westens auf bessere Zeiten verschoben. Die Fragen nach neuen Bedingungen unseres Zusammenseins führten das Leben eines Bastards, der zwischen Bibliotheken mit ihren staubigen Regalen und den Squats der mal belächelten, mal als Schreckgespenster dargestellten alternativen Abtrünnigen umherirrt.

Und plötzlich kam das Virus. Lockdowns, Risikogebiete, Sperrstunden – nach einem guten halben Jahr scheint es, als stellte sich unser Zusammenleben auf den Kopf. Wir brauchen einen neuen Gesellschaftsvertrag. Auch wenn der Zeitpunkt nicht günstig sein mag, möchte ich das Gespräch nicht länger auf bessere Zeiten vertagen.

Michel Foucault weist darauf hin, dass die Macht jenseits des Rechtssystems und des zugrundeliegenden Gesellschaftsvertrags auch im Bereich der Sprache wirkt. Dies bedeutet eine Eingrenzung dessen, worüber es sich zu sprechen „gehört“, aber auch dessen, worüber Stille herrschen soll: was verschwiegen, aus dem Diskurs ausgeschlossen oder als inakzeptabel betrachtet werden soll. Diese Art der Macht läuft nicht auf einfache Verbote hinaus. Vielmehr werden dabei bestimmte Aussagen, Ausdrücke und Wörter exponiert oder betäubt. Dies führt zu Unbehagen, Schuldgefühlen und Ablehnung, die wir erleben, wenn wir über die einen Dinge, und zu Freude, Zufriedenheit und Anerkennung, wenn wir über andere Dinge sprechen.



Das Schweigen der Demonstranten vor der Volksbühne ist für mich zu einem eindringlichen Zeichen für den Schaden geworden, den das Vertagen unserer Gespräche bereits verursacht hat. Einer davon ist jenes Betäuben unserer Kommunikation, das sich manchmal als politische Korrektheit tarnt. Davon zeugen zum Beispiel die Debatte zum Essay *The End of Identity Liberalism* von Mark Lilla und die entsprechenden Praktiken an den Hochschulen auf der anderen Seite des Ozeans. Oder auch der heute etwas überkommene Streit um die Aussagen von Judith Butler über die Hisbollah. Aber es geht noch viel weiter: Gender, Klima, Vergangenheit, Migration und Mobilität, selbst das Virus – zu Hause, am Arbeitsplatz, in den Medien und in der Politik häufen sich Bereiche, in denen ein unbedachtes Wort in den Augen der Einen den Mund-Tod bedeutet, in den Augen der Anderen eine Heldentat ist. Möchte man weder ein Held werden noch sein eigenes Begräbnis erleben, ist es oft ratsam, zu schweigen. Aber wie kann man schweigend Gespräche führen? Wie kann man schweigend einen neuen Vertrag aushandeln?

Wenn ich im Nachhinein an die Menschen denke, die sich vor der Volksbühne versammelt haben, habe ich den Eindruck, dass sie etwas Wichtiges getan haben: Sie haben sich dem Betäuben der Kommunikation gestellt und die Stille entblößt. Vielleicht

hatten sie keine solchen Absichten. Von ihrem eigenen Mut überrascht, waren sie nicht in der Lage, die Herausforderung des Handelns auf sich zu nehmen und zu versuchen, Ausgeschlossenes auszusprechen. Ich betrachte ihr stummes Manifest als eine Aufgabe. Es ist ein Aufruf, die Grenzen unserer Sprache zu erweitern und den Vertrag neu auszuhandeln.

Macht als Wohlfahrt

Es ist vorbildlich, die Haushaltsausgaben für Sozialleistungen immer wieder zu erhöhen, aber was sind die Ziele unserer Sozialsysteme? Gesundheitsfürsorge, was heißt das genau: Der Körper soll fit gehalten und der Tod so lange wie möglich aufgeschoben



werden? Wann ist jemand gesund und wann krank? Wer soll darüber entscheiden?

Als ich aufs Gymnasium ging, stieg ich immer in letzter Minute aus dem Bett. Ich sprang unter die Dusche, packte meinen Rucksack, schnappte mir ein Sandwich – mein Vater war ein Meister in der Zubereitung des zweiten Frühstücks, das mein erstes war:

zwei Scheiben Sauerteigbrot, mein Lieblingskäse Kaschkaval, kräftig und in pastellgelbem Ton, eine Scheibe ungeschälter frischer Gurke und ... meine Mutter stand an der Tür. Meine längeren, leicht gelockten Haare waren noch nass, als ich aus der Wohnung rennen wollte, direkt in die Arme des Warschauer Winters. Obwohl ich am Kopf nicht fror und mich nie erkältete, war die Regel einfach: Man geht nicht mit nassen Haaren aus.

Im Gegensatz zu dem, was Eltern einem manchmal mitgeben, basiert die Welt der Erwachsenen nicht auf einfachen Regeln. Als meine über achtzigjährige Großmutter, bei der tausendundeine Krankheit diagnostiziert wurde, nicht auf Schmalz und Zigaretten verzichten wollte, stand ich vor einem Dilemma: Lässt man ihr die ohnehin schon geringen Freuden – schließlich ist ihr langes Leben eh fast vorbei? Aber woher weiß man das? Vielleicht sollte man sie doch besser gegen ihren Willen schützen?

Am Ende traf meine Oma ihre eigene Entscheidung. Als meine Mutter sie besuchte, drehten sich die Gespräche um Arzttermine und Krankheiten, und das Schmalz verschwand samt Tabak tief vergraben in der Speisekammer unter dem Fenster. Wenn ich zu ihr kam, sprach meine Oma über ihre Jugend, qualmte eine Zigarette nach der anderen und knabberte zwischendurch ihr Brot mit Schweinefett und Grieben.

Vielleicht machen die Gewohnheiten, die die meisten von uns aus der eigenen Familie wohl kennen, den Eindruck einer Banalität, die es nicht wert sei, dass man sich an sie erinnert. Aber vergessene Banalitäten sagen manchmal einiges aus. Auch dann, wenn es um unsere Wohlfahrtsstaaten geht.

Wohlfahrt erfordert Hilfsbedürftige. In der Unterteilung in selbstständige und hilfsbedürftige Personen sieht Foucault diskriminierende Praktiken der Macht. Angefangen mit der historischen Neuzeit haben Diskriminierung und diverse andere Formen der Unterwerfung beinahe alle gesellschaftlichen Bereiche durchdrungen. Die Zirkulation der Macht ist ein Merkmal unserer Zeit. Auch hier – von der Ostsee bis zum Mittelmeer – wir alle leben mitten drin.

Da die Macht allgegenwärtig ist, ist der Versuch, die durch ihre Techniken gesetzten Grenzen zu überschreiten, auch ein Studium ihrer Ordnung. Doch der Widerstand rebellischer Individuen gegen die totalisierende Macht repräsentiert einen eher veralteten, in der Romantik verankerten Gegensatz. Heute werden die totalisierenden

Versuchungen der Macht von ihren ebenso intensiven individualisierenden Handlungen begleitet. Sie bestehen darin, ein Individuum mittels diverser Klassifizierungen an eine bestimmte Identität zu binden. Aufgrund solcher ‚Wahrheitsregime‘, wie Foucault sie nennt, nimmt das Individuum sich selbst wahr, und auch andere nehmen es wahr. Diese Wahrheitsregime definieren die sozialen Bindungen, in die das Individuum eintritt, und andere, denen es sich verweigert. Das ständige, ausgeklügelte Zusammenspiel von globaler und individueller Ordnung verbindet das Öffentliche und das Private miteinander, das Bildungswesen, das Gesundheitswesen, die Gestaltung der Freizeit, das



Familienleben und persönliche Rückzugsräume.

Dem Feststellen dieser (Selbst-)Wahrheit dient die Einbindung von Menschen in Netzwerke aus Bekenntnissen – Aussagen, Erklärungen, Äußerungen, aber auch Wertungen und Reue, Ratschläge und Therapien. Das Besondere daran ist, dass niemand den Inhalt eines Bekenntnisses im Voraus kennt. Selbst die aussagende Person kennt ihn nicht. Erst der Akt des Bekennens selbst führt zur ‚Produktion‘ der ‚Wahrheit‘.

Gleichzeitig wird dieser Akt in der Regel gegenüber jemandem vollzogen, der das Privileg hat, ihn zu beurteilen. Das passiert beim Erstellen eines ärztlichen oder

psychologischen Gutachtens, aber auch wenn es aufgrund einer (Selbst-)Enthüllung zu einer Anklage, einem Prozess und einer Verurteilung kommt. Unterwerfung schafft so einen Raum, in dem nicht nur das Individuum zur (Selbst-)Erkenntnis kommt und diese Erkenntnis auch als seine Identität verinnerlicht, sondern gleichzeitig auch der gesellschaftliche Status des Betroffenen beeinflusst wird.

Wahrheit zu produzieren heißt demnach viel mehr als Wahrheit zu manipulieren. Denn manipulierte Wahrheit deutet zwangsläufig auf eine ‚unmanipulierte‘ Wahrheit hin. Und es würde auch die Frage aufkommen, wer sie manipuliert. Doch es ist ganz anders: Im Kern entblößt sich wieder die Leere. So wie es keinen König in Purpur und Hermelin gibt, der manipuliert, so gibt es auch keine andere Wahrheit über uns selbst, als die, die in Netzwerken aus Bekenntnissen produziert wird.

Solche ‚Wahrheiten‘ betreffen auch Kollektive und können schnell zu einem gefährlichen Gut werden. Sie erwecken die Hoffnung, man könne sie ‚entdecken‘, und sie fördern Gewalt, wenn es darum geht, um sie zu kämpfen. Alles nach dem Prinzip, *nomen est omen*, die Wahrheit heilt. In diesem Zusammenhang erinnert Foucault an die aus dem Christentum abgeleitete Technik der pastoralen Macht. Heute hat diese Art von Macht die Mauern der Kirche überwunden und hat sich in den Strukturen der demokratischen Wohlfahrtsstaaten des globalen Westens wohlbehütet eingenistet.

Von den vielen Implikationen dieser Verschiebung ist eine besonders: Das Ziel der Pastoralmacht ist nicht mehr die Sorge für das Leben nach dem Tod, sondern für das Hier und Jetzt. Die im heutigen politischen Diskurs vorgestrig anmutende Erlösung ist durch Gesundheitsversorgung, Sicherheit und ein Minimum an Wohlbefinden der Bürger ersetzt worden. So wird jedes Individuum einer solchen ‚Erlösung‘ unterzogen. Diese Erlösung ist beinahe obligatorisch (man kann ja z. B. kaum darauf verzichten, eine Gesundheitsversicherung zu haben), aber ohne die Hilfe eines Hirten hat man keine Chance auf sie.

Der Hirte vereint also die Funktionen eines Wächters, eines Retters und eines Anführers, der es besser weiß, und kann somit Entscheidungen treffen, ohne diejenigen zu konsultieren, die es nicht besser wissen: Schließlich geht es um das Wohl *jedes* Einzelnen. Freiheit und Selbstbestimmung von Individuen, die Fundamente eines demokratischen Staates, geraten so in Konflikt mit seinen Wohlfahrtsprinzipien. Ein

Gespräch erscheint mir hier überfällig.

Der vereinnahmte Tod

Da das Virus jeden von uns befallen kann und selbst wenn es keine ‚Symptome‘ verursacht auch andere Menschen bedroht, werden wir plötzlich alle zu Kranken. Als ‚Kranke‘ benötigen wir ‚Pfleger‘. Für Foucault ist die Geschichte der Krankheit die Geschichte der Ausgrenzung. Ausgrenzung geschieht zum Beispiel durch das ‚Diagnostizieren‘ einer bestimmten Krankheit und die Isolierung. Sie geht Hand in Hand mit Handlungen, die darauf abzielen, dieses Anderssein zu reduzieren. Das ‚kranke‘ Individuum wird so zum ‚Patienten‘, kann ‚gepflegt‘ und schließlich ‚geheilt‘ werden. Folglich ist ‚Gesundheit‘ in erster Linie kein Wohlbefinden des Körpers, sondern eine Emanation der Ordnung der Macht.

Aus dieser Perspektive sind die von der medizinischen Wissenschaft angebotenen Diagnosen, obwohl sie oft die Aufrechterhaltung der Funktionalität des Körpers ermöglichen (Funktionalität heißt ja nicht gleich Wohlbefinden), Teil des Prozesses der Produktion und Verwaltung von ‚Wahrheit‘. Sie orientieren sich nicht an der Anerkennung der individuellen Erfahrung des Körpers des ‚Patienten‘.

Vielleicht wurde deshalb die Eingrenzung und weitgehende Isolierung von Personen, die, *nomen est omen*, zu den so genannten Risikogruppen gezählt werden (wer bewertet eigentlich den erhöhten Grad des Risikos und auf der Grundlage welcher Normen?), nicht von einer verstärkten Partizipation begleitet. Wird mit Menschen aus diesen Gruppen systematisch darüber gesprochen, was ihre Bedürfnisse sind und was sie empfinden? Wie vielen von ihnen ist der vermeintliche Schutz vor Ansteckung und das erhöhte Risiko eines früheren Todes den Preis der Isolation wert, den man sie pauschal bezahlen lässt – Ausgangssperren, Besuchsverbote und die damit einhergehende Verweigerung von menschlicher Nähe und Berührung, die doch durch keine Onlinekommunikation ersetzt werden kann? Wenn man ggf. gegen den Willen der ‚Betroffenen‘ solidarisch mit ihnen ist, ist das dann überhaupt noch Solidarität? Was ist mit Personen außerhalb der Risikogruppen: Sind sie mit diesem hybriden, potenziell-



aktuellen Status der ‚Kranken‘ einverstanden?

Zumal sich in unseren Gesundheitssystemen das Prinzip der Partizipation bislang im Großen und Ganzen durchgesetzt hat. Es gibt Experten – Ärzte, Therapeuten etc. –, die einen darüber beraten, wie man gesund leben kann, aber es sind die ‚Kranken‘, die die Entscheidung treffen. Auch wenn jemand absichtlich seine Gesundheit strapaziert, wird ihm geholfen. Auf Zwang wird nur selten zurückgegriffen und es gibt keine finanzielle Mitverantwortung.

Doch scheinen die Regeln, die wir auf die wenigen als ‚ansteckend krank‘ bezeichneten Personen anwenden, in einer Zeit zu scheitern, in der alle ‚ansteckend krank‘ sind. Anstatt den Gesprächen Raum zu geben, bringen die Herausforderungen, die die Wohlfahrtsstaaten offenbar überfordern, ihr anderes Gesicht zu Tage. Es ist das Gesicht der strengen Hirten, die es besser wissen. Die Maßnahmen, die dabei ergriffen werden, erfüllen mich mit Sorge:

Die Polizei, öffentliche und private Sicherheitsdienste und in einigen Ländern sogar das Militär patrouillieren auf den Straßen. Verpflichtende Anwesenheitslisten in Speiselokalen und bei Veranstaltungen, Einreiseformulare, die Aufenthaltsorte und

Fortbewegungstrecken erfassen, Apps, die Kontakte zurückverfolgen und speichern – je nach Land werden die Bürger mittels unterschiedlicher Maßnahmen einer strengen Kontrolle unterzogen. Die Daten stehen den Regierenden in einem noch nie dagewesenen Ausmaß auf Abruf bereit. Detaillierte Bußgeldkataloge gehen Hand in Hand mit Kampagnen zur Stigmatisierung von Verhaltensweisen, die als gegensätzlich zur postulierten Erhaltung der Gesundheit jedes Einzelnen in der Bevölkerung angesehen werden. Die Wahrheitsregime offenbaren in diesen Kampagnen ihre ganze Kraft: Es geht darum, die Schwächsten, meine Angehörigen und mich zu *schützen*. Ein paar *egoistische* Bürgerrechte, selbst ein paar Arbeitslose mehr, können *geopfert* werden, um nicht am Tod eines anderen *schuldig* zu sein.

Dabei geht es noch weiter: Es ist eine gefährliche Illusion zu glauben, dass menschliche Gemeinschaften die Aufgabe und das Potenzial haben, ihre Mitglieder vor jeder Krankheit zu schützen. Denn wenn der Tod nicht mehr als eine Erfahrung des Körpers gesehen wird, sondern ein Versagen des Systems bedeutet, ist der Kampf von Anfang an verloren. Zunächst einmal werden wir unsere Kräfte und Ressourcen schnell erschöpfen. Wir werden auch Erwartungen wecken, die nicht erfüllt werden können: Jeder einzelne Tod wird die Frage nach einem *Schuldigen* aufwerfen. Dabei ist kein Land, auch nicht das reichste, ein Wundertäter. Auch ohne das Virus konnten wir nicht jedem Menschen jede medizinische Behandlung finanzieren.

Der gescheiterte Selbstanspruch droht schließlich sich gegen uns zu wenden. Er kann leicht zu einem Tabu werden und unsere Kommunikation betäuben. Denn er schüchtert ein und ebnet denjenigen den Weg, die als erste keine Angst mehr haben werden, zu reden und zu handeln. Ob es gleichzeitig diejenigen sein werden, deren zentrales Anliegen die Demokratie, die Selbstbestimmung und sogar, ja, eine neu definierte,



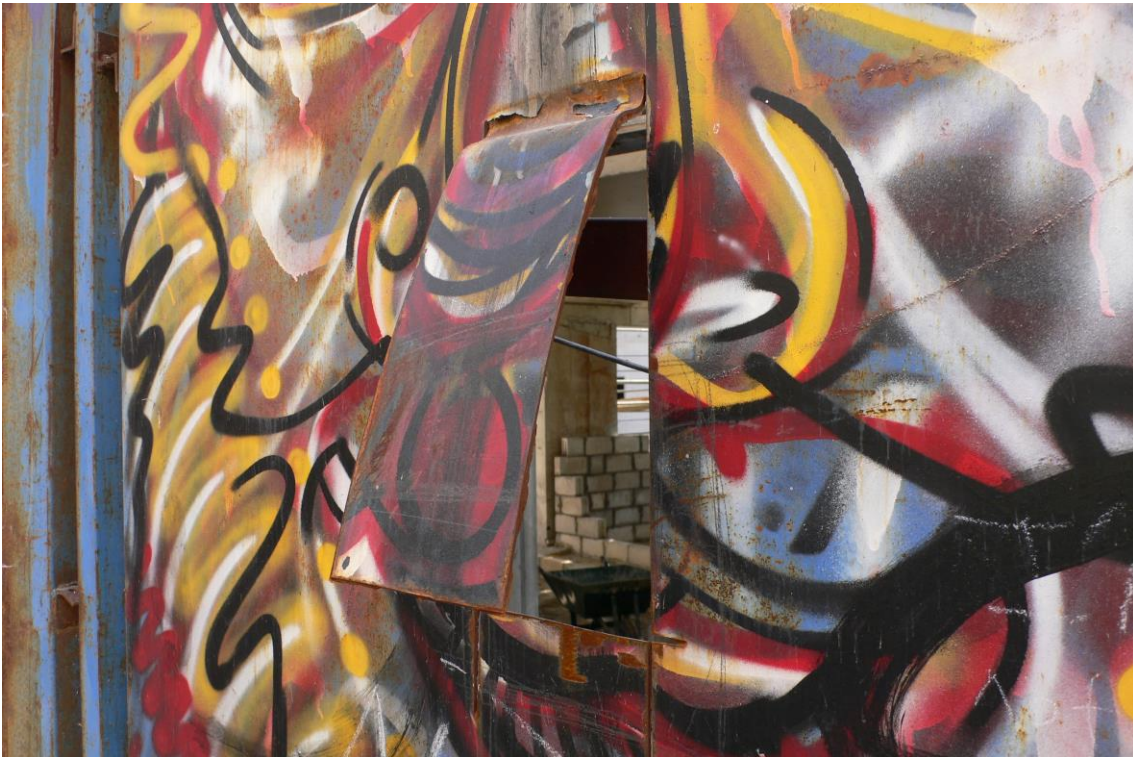
egalitäre Gesundheitsfürsorge ist, sei dahingestellt.

Wie kann man Gesundheit und den Respekt dem Leben gegenüber mit Selbstbestimmung und den offensichtlichen Tatsachen in Einklang bringen, dass wir begrenzte Ressourcen haben und sterblich sind? Wann kann man hinnehmen, dass der Tod ‚altersbedingt‘ kommt, ‚natürlich‘ und unabhängig davon, welche infektiösen Strukturen wir im menschlichen Körper finden, und wann sollte man bis zum Umfallen kämpfen? Ich erinnere mich an meine Großmutter, ihre tausendundeine Krankheit, die Zigaretten und den Schmalz. Sie brachte mir bei, das ‚Sowohl-als-auch‘ zu lieben, anstatt dem dogmatischen ‚Entweder-oder‘ zu huldigen. So gehört zum Wesen einer Demokratie auch die regulative Zurückhaltung. Selbst wenn die Absichten noch so gut sind und die Krise überwältigend ist, muss der Versuch, die Bürger, die Krankheiten und vielleicht gleich auch noch den Tod zu kontrollieren, in einer Katastrophe enden. Nicht nur stellt dies den Staat an den Pranger der Populisten. Regierende, die die Bürger mit der Hoffnung speisen, dass die Lage unter Kontrolle gebracht werden könne, gehen einen gefährlichen Schritt in Richtung Totalitarismus, der sich das Wohl eines jeden von uns bestenfalls nur auf die Fahnen schreibt. Ein neuer Gesellschaftsvertrag könnte

helfen, die regulative Zurückhaltung unserer Staaten auch in Krisenzeiten zu wahren.

Der verdrängte Körper

Gesundheit ist eine konkrete Erfahrung des Körpers. Mein lieber Körper, ich frage dich direkt: Was bist du? Ein Gefängnis der Seele, eine Hülle der Vernunft oder ein



Rausch der Sinne? Sind du und ich gleich oder bist du jemand ganz anders?

„Liebe zeigen, Abstand halten“ – der Slogan der Initiative *Deutschland gegen Corona* bringt die Maßnahmen zur Eindämmung der Epidemie auf den Punkt. In einem breiteren Kontext fügt sich der Slogan in die Tradition der Gleichstellung des menschlichen Seins mit dem Denken ein. Demnach waltet die Liebe in der sterilen Sphäre des Geistes, weit weg vom Körper, und die Welt unterliegt einer ähnlich sterilen, intellektuellen Beobachtung ‚aus der Vogelperspektive‘. Als wäre das kartesianische Cogito außerhalb des Körpers platziert, überall auf einmal und nirgendwo konkret.

Diese Tradition entwurzelt den Menschen aus seiner Gegenwart im Hier und Jetzt. Im besten Fall schreibt sie dem Körper die Rolle eines Gefäßes zu – eines passiven, transparenten Mediums. Doch damit das Medium transparent bleibt, muss es seine

‚Wildheit‘ aufgeben und ‚zivilisiert‘ werden. Wie ein imperialistischer Kolonist kartographiert der Verstand den von ihm getrennten Körper. ‚Kränkliche‘, ‚Schwächelnde‘ Körper, aber auch menstruierende und gebärende, die dieser Transparenz trotzen, werden allesamt als minderwertig herabgestuft.

Die Kolonialisierung des Körpers im Namen des Ichs erinnert mich an den Film von Krzysztof Zanussi aus dem Jahr 2000. Der Titel selbst ist bezeichnend: *Leben – eine tödliche, sexuell übertragbare Krankheit*. Die Hauptfigur, Tomasz, ein Arzt aus einem Warschauer Krankenhaus, befindet sich im Vorruhestandsalter und erfährt, dass er krebskrank ist. Für eine Behandlung ist es zu spät. Tomasz will die ‚Freuden des Fleisches‘ bis zum letzten Moment nicht aufgeben. Wenn er es selbst nicht mehr kann, vollzieht sich eine beispielhafte psychoanalytische Übertragung. Das junge Paar, das er kurz vor seinem Tod kennen lernt, kann nirgendwo ungestört sein. Tomasz, der noch kurz zuvor die Frau am Busen gepackt und versucht hatte, sie ins Bett zu kriegen, sichert sich die Kontrolle über ihren Sex, indem er ihr und ihrem Freund die Schlüssel zu seiner Wohnung gibt. Vom Sterbebett des Krankenhauses aus spricht er eine Nachricht auf den auf volle Lautstärke gestellten Anrufbeantworter in seiner Wohnung, im vollen Bewusstsein, dass das Paar zu diesem Zeitpunkt Liebe macht. Durch diesen Eingriff in ihre Intimsphäre wird Tomasz' scheinbar fürsorgliche Geste zu einem Akt der sexuellen Unterwerfung seiner Schützlinge.

In seinem Film erzählt Zanussi von einer Welt, in der der Körper mit einer Erbsünde belastet ist: Geburt, verstanden als Ver-Körperung durch Sex, wird mit dem Ausbruch einer Krankheit gleichgestellt. Indem er den religiösen Kontext gleich zu Beginn des Filmes mit einer langen, eindringlichen Szene heraufbeschwört, geht der Regisseur über das kartesianische Cogito weit hinaus: Sein Bezugspunkt ist Bernard von Clairvaux und das monastische Denken des frühen Christentums.

Zanussi, der Sex mit Schuld belastet und das Leben mit einer Krankheit gleichsetzt, porträtiert einen deprimierten, verbissenen Mann, der unfähig ist, Glück zu empfinden. Ein ewig Verurteilter, der von Geburt an darauf wartet, dass seine Strafe vollzogen wird. Tomasz leidet mit oder ohne Krebs. Obwohl nach der Diagnose Sex für ihn zum Motor des Lebens geworden ist, bleibt die Sexualität stigmatisiert. Sie wird weder zu einer Quelle exzessiver Erfahrung noch erlaubt sie einen Moment der Revolte – jenseits der

Funktionalität des Körpers und autoritärer sozialer Hierarchien. Die Entwurzelung des Helden führt zu seiner Einsamkeit und zu psychischer Gewalt gegenüber sich selbst und anderen.

Die Stigmatisierung der Sexualität, die überwältigende Ordnung von Schuld und Strafe wie auch die medizinische Versprachlichung des Körpers, der dadurch als Verkörperung der Krankheit betrachtet wird, führen dazu, dass der Tod als Versagen empfunden wird. Tomasz gelingt es nicht, sich dagegen zu wehren, obwohl es ihm eigentlich gelingen *sollte*. Der Arzt, der schließlich an die Kraft seines Berufes glaubt, bemerkt erst spät, dass sich der Körper den Versuchen der klinischen Kartographie entzieht. Es kommt ein vages Bewusstsein auf, dass das Scheitern nicht etwa aus Mängeln der Kunst resultiert. Es ist nicht die Medizin, die bisher kein Heilmittel für seine Krankheit gefunden hat, sondern eine Falle des Denkens: Man kann sich ja nicht selbst kolonisieren.

Im Gegensatz zu Zanussi sprechen Autorinnen wie Catherine Millet und Salwa Al-Neimi von Körper und Sexualität als etwas, das von den Erzählerinnen ihrer Romane unabtrennbar ist. Im kulturellen Bereich, aber auch auf gesellschaftspolitischer Ebene, schreiben sie über den Körper als Hort der Revolte. Sexualität ist ein Manifest des Körpers, das sich jenseits von Normen, von Logik und Kohärenz ausbreitet. Sie ist auch ein „Nein!“ zum kanonisierten Akt, bei dem der Körper eine sterile Projektion eines willkürlichen künstlerischen Ideals ist: Ein feuchtes, klebriges und aufwallendes Verlangen nach Nähe zu einem anderen Körper, Nietzsches rebellischer Hammer und Prüfstein der gesellschaftlichen Ordnung.

Millet weist darauf hin, dass die Begegnung mit einem anderen Menschen immer über den Körper stattfindet. Ihre autofiktionale Hauptfigur Catherine ist eine Pariser Kunstkritikerin, die aufgrund ihres Berufs und ihrer Vorliebe umfangreiche zwischenmenschliche Kontakte pflegt, insbesondere sexuelle. Für sie geht es bei der Begegnung mit einem anderen Menschen immer um Stimme, Bewegung, Geruch, aber auch um Hautbeschaffenheit, Farbe und Berührung. Es ist nicht nur ein passives Empfangen von Sinnesreizen, sondern ein Prozess der Zähmung, das Sich-Vertrautmachen mit dem Anderen durch den eigenen Körper. Erst dann richtet sich Catherines Aufmerksamkeit, wie sie sagt, auf die Person.

Es ist bezeichnend, dass es der Körper, und damit die Sexualität, ist, die es der Erzählerin Millets ermöglicht, ihre eigene Schüchternheit zu überwinden und ein sozialisiertes Leben zu führen. Sex ist hier nicht, wie im Fall von Zanussi, eine Entspannung und ein Werkzeug, um sich die Körper schwächerer Individuen unterzuordnen, sondern eine Form der Nähe zum Anderen im Hier und Jetzt. Somit ist dieses Hier und Jetzt ein Akt der Sozialisierung, und gleichzeitig entzieht es sich in den französischen Städten der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts, in denen die Handlung spielt, der Ordnung der Macht.

Salwa Al-Neimi lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die Kommunikation. Sie erzählt über das Erwachsenwerden und fragt sich, warum über Sex nicht so direkt gesprochen wird wie über andere persönliche Themen. Die Erzählerin von *Honigkuss*, eine zeitgenössische Pariser Bibliothekarin arabischer Herkunft, scheint diesen Mangel in ihrem Erwachsenenleben auszugleichen. Sie spricht über ihre Erfahrungen, durchwoben von Verweisen auf alte arabische erotische Texte. Unter anderem zitiert sie Amr Al-Dschahiz, der bereits im neunten Jahrhundert diejenigen verspottet, die vorgeben, aufgeklärt zu sein, und dann mit Abscheu selbst auf Worte wie Vagina, Penis oder Geschlechtsverkehr reagieren.

Die eingeeengte, verletzte Kommunikation mit dem Körper und der Sexualität wird durch die Gegenüberstellung zeitgenössischer sprachlicher Normen veranschaulicht, die die Beschreibung zweier Körpererfahrungen regeln: Sexualität und Gewalt. In diesem Zusammenhang möchte ich mir einen kleinen Exkurs erlauben und den Spuren eines Wunschtraums nachgehen, der mich unabhängig von jeglichen infektiösen Strukturen schon seit langem begleitet.

Es gibt einen allgemeinen Konsens, dass die Rüstungsindustrie ein selbstverständlicher Teil unserer Volkswirtschaften sei. Die ‚Verteidigung‘ wird intensiv eintrainiert und aus Steuern finanziert. Damit geht eine entsprechende Sozialisierung einher: In den Schulen sprechen wir über die Vergangenheit als ein Zug blutiger Schlachten, und viele Mörder und Vergewaltiger stellen wir auf einen Sockel und nennen sie Helden. Auch die Medien, in denen das Zufügen von Schmerz und Tod auf den



Bildschirmen ein trauriger Alltag ist, spielen da mit.

Physische Stärke und ‚Selbstverteidigungskünste‘ sind ein wünschenswertes Merkmal von Individuen und Gesellschaften. Auch kommt es niemandem in den Sinn, die institutionelle Präsenz von Gewalt aufgrund einer epidemischen Krise einzudämmen oder gar auszusetzen. Auch hier zeigt der Staat als Hüter unseres Wohls sein doppeltes Gesicht: Das so genannte Gewaltmonopol bedeutet, dass die Tatsache, Menschen zu tausenden zu veranlassen, andere mit Waffengewalt zu töten (und sich selbst dem Tod auszusetzen), selten geahndet wird. Gleichzeitig wird man als Individuum bestraft, wenn sich jemand bewusst das Leben nehmen will und man es versäumt, diese Absicht zu melden, erst recht, wenn man dem Anderen dabei hilft, sie in die Tat umzusetzen.

Und die Sozialisierung zur Liebe? Wie viele von uns, auch wenn sie bereits Mut aufbringen, sich ihren Ängsten stellen und sagen wir mal, einen Tantra-Workshop besuchen (was natürlich in Zeiten von Epidemien „aus Sicherheitsgründen“ nicht möglich ist), erzählen ihren Freunden davon? Ihren Eltern?

Der Anblick eines nackten Menschen im Hier und Jetzt ruft zumeist Ekel und mitunter Skandale hervor und wird als Verstoß geahndet. Ein Nachbar kann mich wegen

zu lautem Sex in meinem eigenen Schlafzimmer verklagen. Auf diese Weise senden die Gesetzgeber klare Signale aus: Die Ausdrucksformen der Nähe von Körpern zueinander sollen im Namen der öffentlichen Ordnung außerhalb des Sichtbaren platziert werden. Töten darf sichtbar sein, aber lieben – lieber nicht. Ist das nicht absurd?

Die Zeit der Epidemie hat den verborgenen Wunschtraum in mir gestärkt. Anstatt im Schatten des Virus alte und neue Formen von Kasernierungen zu praktizieren, sei es in Bezug auf Erntehelfer, (Ein-)Reisende oder Bewohner von diversen ‚Heimen‘, lasst uns eine radikale Wende einleiten: Eine Vereinbarung, die Sozialisierung zur Liebe dringend zu stärken.

Der Exzess

Nicht der Körper scheint das Gefängnis der Seele zu sein, eher ist die Seele das Gefängnis des Körpers: Obwohl Zanusso, Al-Nueimi und Millet vieles unterscheidet, haben sie auch etwas gemeinsam. Es ist die Tendenz, den Körper zu versprachlichen. Georges Bataille postuliert dagegen, über die Herrschaft der Vernunft hinauszugehen und zum Exzessiven des nicht be-deutenden Körpers zurückzukehren. Schließlich sind Ekstase und Tod als menschliche Schlüsselerebnisse nicht beherrschbar. Exzess ist Un-Wissenheit und Un-Sinn, er ist verschwenderischer Überschuss, Überschreitung, ein Fest, ein körperlicher Impuls, der ständig wiederholt wird, weil er nie zur vollständigen



Befriedigung führt.

Keine Gesellschaftsordnung ist in der Lage, diesen Überschuss aufzufangen, geschweige denn ihn zu bändigen und zu verwerten. In der modernen Welt der Nützlichkeit und der institutionalisierten Arbeit manifestiert sich dieser Überschuss in spezifischen Ritualen. Ein solches Ritual wird nicht tabuisiert oder verdrängt, es hat gesellschaftspolitische Funktion. Es ist ein Versuch, die gewaltgeladene, strikte Dichotomie zwischen dem Ich und dem Anderen zu überschreiten. Es eröffnet den Weg, sich kollektiv wieder auf die sich dem Verstand entziehende Natur einzulassen. Nicht die eigene, stabile Identität wird so zur Grundbedingung der Kommunikation und des gesellschaftlichen Lebens, sondern ein heterogenes, in gewissem Sinne unscharfes Ich.

Ähnlich wie Foucault an Macht ohne König denkt, betrachtet Bataille Körper, insbesondere auch Liebe und Sex, jenseits des Gesetzes. Den Mensch in das Reich des Un-Sinns zu versetzen heißt uns als Grenzwesen zu betrachten, die zu einem ewigen Hin- und Herschwanken zwischen dem Pragmatismus des Verstandes und der Intensität des Lebens verdammt sind. Aber so wie wir den Tod nicht vermeiden können, können wir auch das Übertreten von Grenzen nicht vermeiden. Die spezifische Spannung, die



Grenzen erzeugen, nähren die eruptive Energie des Lebens.

Exzess entzieht sich auch der Verbalisierung. Als Sprengung der Ordnung der Vernunft offenbart er die Hilflosigkeit der Sprache gegenüber solchen Erfahrungen. Entgegen den Hoffnungen von Al-Nueimi, aber auch von Millet oder Zanussi, dient die sprachliche Beschreibung im Angesicht des Exzesses – sei es eine medizinische, therapeutische oder literarische – nicht der Emanzipation des Körpers, sondern unterwirft ihn einem Exorzismus zugunsten der Macht. Sie räumt dem bloßen Erhalt des Körpers und seiner Eingliederung in die Ordnung der Arbeit Vorrang ein. Sie verleitet dazu, den Exzess als einen Verlust wahrzunehmen, den es zu vermeiden und zu stigmatisieren gilt.

So blicke ich noch einmal auf die Demonstranten vor der Volksbühne. Anfang Mai, in der Zeit des Lockdowns in Berlin, konnte man mit Bataille die Kundgebung so deuten: Die überschüssige Energie im Schatten eines avantgardistischen Theaters ist ein Exzess der Körper, die die Nähe anderer Körper suchen. Körper bejahen Liebe und Tod jenseits von Sterilität, Ordnung und Funktion. Eingebunden in die Ordnung der Arbeit können sie auf den energetischen Überschuss jedoch nicht verzichten. Eine Gesellschaftsordnung

kann zwar dabei helfen, den Exzess für eine gewisse Zeit zu besänftigen, zum Beispiel dadurch, dass man seine Umleitung zum stummen Yoga hin hinnimmt. Jedoch auf lange Sicht kann man nicht allein die Arbeit gutheißen und das Fest verbieten. Der Exzess der autonomen Körper muss seinen Platz im Rahmen eines Gesellschaftsvertrages jenseits der medizinischen oder einer andersartigen funktionalen Versprachlichung finden.

Der diskrete Charme der Medizin

Nach anfänglicher Zustimmung vieler Europäer gegenüber der Entschlossenheit der Regierenden, die als Reaktion auf das Coronavirus die Dinge in die Hand genommen hätten, verlagerte sich die Last der Legitimität antiepidemischer Regulierungen auf medizinische Experten, die plötzlich im Rampenlicht standen: Christian Drosten in Deutschland, Fernando Simón in Spanien sowie der polnische Arzt und, zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Textes, bereits ehemalige Gesundheitsminister Łukasz Szumowski.

Es schien, als stünden diese Experten für einen qualitativen, in der Gesellschaft weitgehend positiv konnotierten Wandel: Die Entscheidungen der Regierenden werden durch Fakten und fundierte wissenschaftliche Erkenntnisse gestützt. Die Fachleute kamen aus ihrer Isolation in Krankenhäusern und Forschungsinstituten heraus und stellten sich den Herausforderungen des gesellschaftlichen Alltags. Sie sollten klare Handlungsregeln formulieren und Wegweiser aufstellen. Aber was für ein Bild von Medizin steckt eigentlich dahinter? Können diese Experten den Anforderungen und Erwartungen, die an sie herangetragen werden, überhaupt gerecht werden?

Im Gegensatz zu dem weit verbreiteten Spruch sprechen Fakten nicht für sich. Für sich sprechen Menschen. Zum Beispiel durch institutionalisierte Medizin. Medizinwissenschaften messen dem sinnlich Erfahrenen und damit unmittelbar Verkörperten eine bestimmte Bedeutung zu. Empfindungen werden in Symptome verwandelt.

Dabei war Hippokrates nicht nur der Vater der westlichen Schulmedizin, sondern ebenfalls Aphoristiker. Er formulierte unsichere Urteile auf der Grundlage von Indizien bzw. Symptomen (Symptom leitet sich vom griechischen *Semeion* ab). Da jeder Mensch anders ist, spielt die Singularität eine Schlüsselrolle für die ärztliche Praxis. Der besondere, grenzartige Status der medizinischen Wissenschaft beruht auf einer

grundlegenden Schwierigkeit des Arztes, die vom Patienten vermittelten Angaben zu verifizieren. Unabhängig von den beeindruckenden, technischen Möglichkeiten der heutigen Diagnostik, aber auch von einer regelrechten Besessenheit von der Klassifizierung menschlicher Leiden, bleibt dieses Wissen unsicher. Nicht nur deswegen, weil es im Rahmen von Netzwerken aus Bekenntnissen entsteht. Die Krankheit ist für den Beobachter (den Arzt) nicht nachprüfbar oder gar wahrnehmbar. Persönliche Berichte, die Beobachtung von Zuständen und ihre Deutung als Indizien erlauben uns nur, dem Aphoristiker Hippokrates treu zu bleiben und Vermutungen anzustellen. Die Medizin ist



das Reich der Mikronarrative.

Unterdessen hängen wir heute nach wie vor an einer Sicht der Wissenschaft, die eher dem galiläischen Paradigma entspricht: der Trennung der Theorie von der Empirie und der Verifizierbarkeit von Wissen durch die Wiederholbarkeit von Experimenten. Das Formulieren von verallgemeinernden Gesetzen verspricht einen der größten Träume der Menschheit zu erfüllen: die Vorhersehbarkeit der Zukunft.

Doch ein solches, im Schatten der platonischen Tradition gewachsenes Erkenntnismodell verdrängt das Individuum. Galileo selbst betrachtete das Universum bezeichnenderweise als ein in der Sprache der Mathematik geschriebenes Buch, dessen

Buchstaben Dreiecke, Kreise und andere geometrische Figuren sind. Die Sprache dieses Buches ist ein steriles Medium, abgeschnitten von der individualisierenden Körperlichkeit, ähnlich in etwa, wie das Cogito vom Körper abgeschnitten ist. So haben Galileos Ideen unser Wissenschaftsideal buchstäblich unmenschlich gemacht. Vielleicht haben deshalb die Versuche, mit Mitteln so verstandener Wissenschaft gesellschaftliche Realität zu beschreiben, es nicht nur kaum ermöglicht, etwas über die Zukunft zu erfahren, sondern auch zu erschütternden Folgen geführt.

Der Tradition Galileos steht das Indizienparadigma gegenüber. Dieses Paradigma betrifft nicht nur die Medizin. Im breiteren Sinne steht es für kognitive Bescheidenheit: Die Realität ist nicht transparent, und der Mensch ist nicht in der Lage, über etwas angemessen zu berichten, geschweige denn, es in allgemeine Gesetze zu fassen. Er kann nur Spuren sichern.

Der ewige Prozess der Entzifferung der Welt führt zwangsläufig zu unvollständigen Ergebnissen. Anstatt also die Realität in strenge Regeln hineinzupressen, wäre es hilfreicher, Annahmen zu formulieren – individuell, veränderlich und ständig revisionsbedürftig. Mit einem Wort: Statt zu ‚verifizieren‘, zu ‚verstehen‘ und ‚vorherzusehen‘ gilt es, Mikronarration zu praktizieren.

Damit ein solches Erkenntnismodell Anerkennung genießen kann, bedarf es einer neuen Definition von Wissenschaft und eine Aufwertung dieser Definition in der Sozialisierung. Eine solche Veränderung würde die Übertragung der Errungenschaften der Wissenschaft in den Alltag ermöglichen, ganz ohne den Druck, Handlungsregeln nach dem Prinzip Entweder-Oder formulieren zu müssen.

Gleichzeitig stünde damit die Fähigkeit im Fokus, auf eindeutige Wegweiser verzichten zu können, und auch auf die Illusion, dass das Fehlen dieser Wegweiser nur eine vorübergehende Schwierigkeit darstelle – entweder ein Mangel an Expertenwissen, oder eine Art bürokratisches Versagen, oder, was möglicherweise noch schlimmer wäre, ein mangelnder Handlungswille der Regierenden. Anstelle der hochmütigen Erwartung, dass wenn zwei Wahrheiten sich widersprechen, die eine falsch sei (Galileo) und die Beherrschung von Natur, Krankheit und Tod nur eine Frage der Zeit sei, eröffnete sich eine Chance: eine Chance, nicht nur für mehr „fröhliche Wissenschaftler“, wie man es mit Nietzsche sagen könnte, sondern auch für mehr Harmonie zwischen den Menschen



und mit dem Rest der Welt.

Die Fetischisierung des Textes

Das Aufwerten des Indizienparadigmas könnte auch unseren kollektiven, krampfhaften Glauben schwächen, dass Texte es erlauben würden, über die Realität zu berichten, „wie sie ist“. Die Folgen dieses Glaubens trüben den Blick auf die Errungenschaften der Wissenschaften und erschweren das gesellschaftliche Leben.

Um unserer Beziehung zu Texten nachzuspüren, bezieht sich Carlo Ginzburg, ein Verfechter des Indizienparadigmas und der Mikronarration, auf eine Analogie aus der bildenden Kunst, insbesondere auf die Begriffe von Original und Reproduktion. Wegen eines ‚echten‘ Picasso sind viele von uns bereit, ins Ausland zu reisen und in kilometerlangen Schlangen zu stehen (wenn es gerade keine Epidemie gibt). Ein ‚falscher‘ Picasso, den wir im Museumsshop in Form einer Postkarte erwerben, ist uns nur wenige Euro wert, und kaum sind wir nach Hause zurückgekehrt, lassen wir ihn beschämt in einer Schublade verschwinden.

Mit Texten ist das anders. Wissenschaftliche und sogar literarische Texte können in

jeder beliebigen Menge und in jeder Form ‚gleichwertig‘ reproduziert werden. Ich muss mich nicht schämen, dass ich beim Packen meines Rucksacks für meine Wanderung eine Billigausgabe vom *Kleinen Prinzen* auf grauem Papier und in einem schmutzigen Einband mitgenommen habe, noch dazu in Übersetzung. Niemand würde auf die Idee kommen, dass mein Saint-Exupéry ‚falsch‘ sei gegenüber dem einzigen ‚echten‘ Text – dem in einer New Yorker Bibliothek aufbewahrten Manuskript.

Diese Konvention hat einen weltanschaulichen Charakter und weitreichende Konsequenzen. Eine davon ist das unterschiedliche Maß an Vertrauen, das wir bereit sind, selbst dem realistischsten Gemälde einerseits und dem Text oder – als besonderer Ableitung des Textes – dem Bildmaterial (einem Foto- oder Videomaterial, das über etwas ‚berichtet‘) andererseits entgegenzubringen. Das Hinwegschaun über seine sinnlichen, kontextuellen, also per se einmaligen Elemente, führt zum Glauben an den Text als ein potentiell neutrales, transparentes Medium, das uns erlaubt, über beinahe alles ‚sachlich‘ zu ‚berichten‘.

Die Fetischisierung des Textes hat uns dazu verleitet, dass wir von Sachliteratur sprechen (und nicht etwa von Sach-Malerei), aber auch gerne mit Archivdokumenten, mit so genannten Agenturnachrichten und diversen Arten von Berichten arbeiten, um festzustellen, „was passiert ist“. Von polizeilichen Ermittlungen, über Schulbücher, bis hin zu Reiseführern, in unzähligen Lebensbereichen vertrauen wir darauf, dass uns Texte mit verlässlichen Wahrheiten versorgen.

Dabei war es erst Anfang des vergangenen Jahres, als Deutschland von der Affäre um die Reportagen von Claas Relotius erschüttert wurde. Relotius war bekanntlich ein Reporterstar im *Spiegel*, erhielt eine Auszeichnung nach der anderen und setzte neue Maßstäbe. Und plötzlich platzte die Blase. Es stellte sich heraus, dass Relotius sah, was er nie gesehen hatte, und mit Menschen sprach, mit denen er nie gesprochen hatte. Er



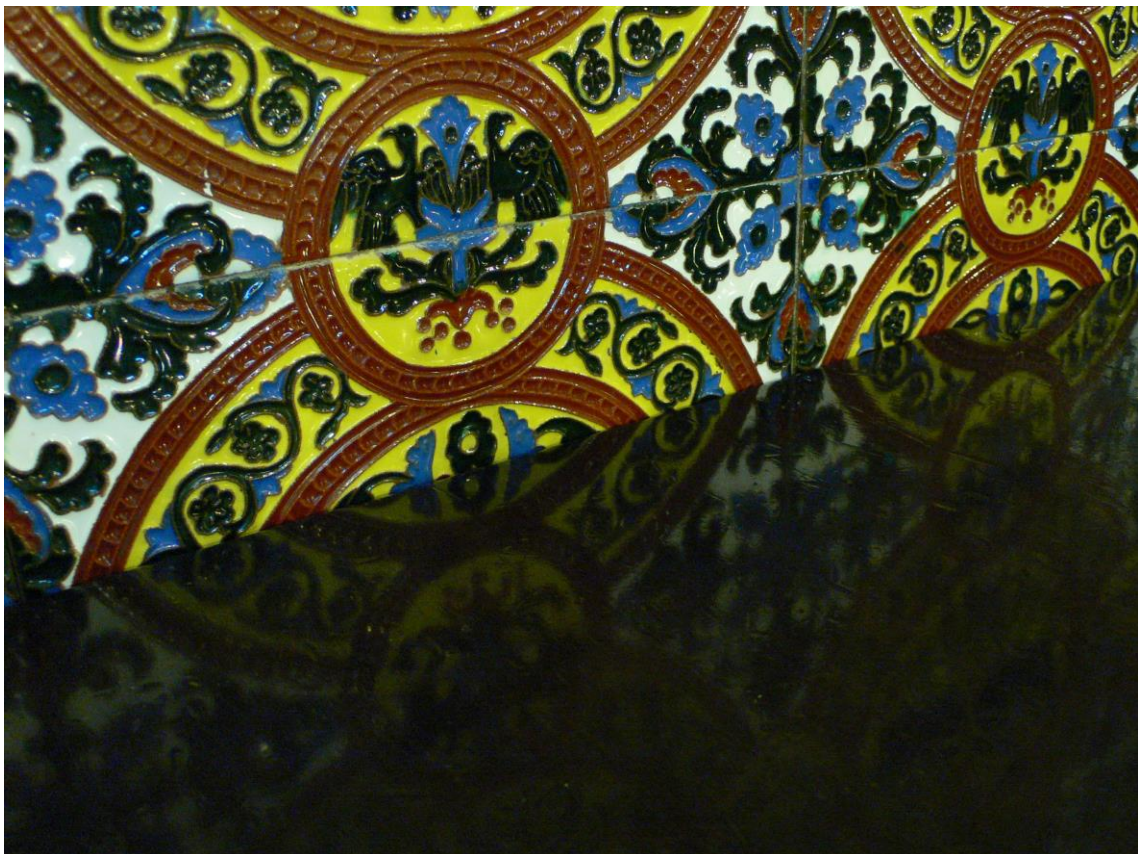
hat nur offenbar vergessen, dies in seinen gefeierten Reportagen zu erwähnen.

Anstatt eine umfangreiche Debatte einzuleiten, wurde die Angelegenheit auf reine Mechanik reduziert: Es wurden Ausschüsse zur Prüfung von Fakten eingerichtet, institutionelle Mittel zur Verfolgung von Fake News geschaffen und hier und da wurde zeremoniell Asche auf Häupter gestreut. In der Zwischenzeit geht das Geschäft mit den Fakten weiter. Weder verzichtet *Der Spiegel* auf sein Motto „sagen, was ist“ (Wie ist es denn eigentlich? Und wer kann das wissen?), noch, um einen Blick über den Zaun nach Polen zu werfen, hat die Veröffentlichung von Artur Domosławski, *Ryszard Kapuściński: Leben und Wahrheit eines „Jahrhundertreporters“*, dazu geführt, dass Kapuściński aufhörte als „der Größte in unserem Beruf“ zu gelten.

Man kann mit den Achseln zucken und sagen: Es wird immer ein schwarzes Schaf geben, und eine zuverlässige Berichterstattung ist anders. Ist das so? Émile Zola demonstriert diese vermeintliche Zuverlässigkeit in seinen naturalistischen Werken: Sie ist marktuntauglich und auch dann nicht so sehr verlässlich. Die Faktenmode mit ihren Live-Tickern wird von etwas ganz anderem angetrieben. Es muss sexy sein: ein klarer und schlagkräftiger Inhalt, stimmig, einleuchtend und knapp.

Vorzutäuschen, dass die Realität sexy sei und man sie so erzählen könne, hat seinen

Preis. Auch wenn der Inhalt progressiv ist – das Fetischisieren der Texte fördert reaktionäres Denken. Das Ich, das „sagt, was ist“, ist arrogant und autoritär. Indem es falsche Erwartungen weckt, setzt es die Leser Angriffen aus. Denn so lange ein Text „sagt, was ist“, wird es immer jemanden geben, der genau das Gegenteil behauptet. Und selten wird nur eine Seite Recht haben. Auf diese Weise näht das Ich den populistischen Anhängern von Fake News und Lügenpresse einen roten Teppich. Denn dieses Ich erlaubt



es, alle Medien und jede Regierung der Lüge zu bezichtigen.

Derweil geben die Zeiten der Epidemie der glänzenden Karriere von Fake News eine neue Dimension. Die Kraft ihres verheerenden Einflusses wie auch ihre Eignung als Mittel der Manipulation rührt nicht nur von dem (Aber-)Glauben an das Berichten, „wie es ist“, sondern auch von der Idee, dass Text und Bildmaterial frei reproduziert werden könnten: Auch wenn der Kontext verändert wird, bleibt der Inhalt angeblich glaubwürdig, sprich, er bleibt wahr.

Was wäre die Alternative? Anstatt Fakten und Nicht-Fakten aufzuspüren, Kampagnen und Anti-Kampagnen durchzuführen, könnte man auf das

Indizienparadigma zurückgreifen. Man könnte Sachtexte und Informationen wie Gemälde alter Meister betrachten, mit ihren individuellen Merkmalen, die untrennbar mit Ort, Zeit und Technik sowie mit dem menschlichen ‚Autor‘, seinem Körper, seinen Stimmungen, Bestrebungen und Überzeugungen verbunden sind. Kurzum: Information als Indiz.

Ich lese, also schöpfe ich

In diesem Zusammenhang sensibilisiert uns Roland Barthes zum einen für das Verhältnis zwischen „Werk“ und „Realität“, zum anderen auch zwischen „Werk“ und „Leser“. Barthes unterscheidet zudem bewusst die Begriffe „Werk“ und „Text“. Er verbindet das Werk mit einem Objekt, an dem der Text haftet. Gleichzeitig nimmt er von einer statischen Sichtweise des Schreibens Abstand, die sich auf den schöpferischen Akt des Autors konzentriert, bei dem der Leser eine passive Rolle spielt. Das Lesen eines Textes bedeutet nämlich, ihn jedes Mal neu zu schöpfen.

Das Schreiben und das Lesen als eine Art lustvolles Wuchern ist der Antipode des Galileischen Buchs der Natur, das mit leblosen mathematischen Symbolen geschrieben ist. Es ist, als gäben wir dem Text seine Sinnlichkeit zurück, d. h. seine individuellen Eigenschaften, die durch die Techniken der Reproduktion unkenntlich geworden sind. Es gibt weder identische Reproduktionen noch identische Lesarten.

Die Präsenz des Körpers in jedem Moment des Schreibens und des Lesens ist so offensichtlich wie banal. Jeder von uns empfindet beim Lesen manchmal Müdigkeit, Langeweile oder Bewunderung. Manchmal hebe ich den Kopf und denke an etwas anderes, schiele mit den Augen woanders hin, lese einen Abschnitt flüchtig, habe Durst, sehne mich nach etwas, spüre Verlangen, oder greife in der einen oder anderen Stimmung nach dem Text. Manchmal zerknicke ich auch ein Stück Papier oder färbe es mit einem fettigen Finger ein. Es ist töricht zu glauben, dass die ‚Inhalte‘ davon unberührt



blieben.

Die Verdrängung dieser allgegenwärtigen Erfahrungen und auch die vermeintliche Transparenz jeder ‚Reproduktion‘ eines Textes sind ein fester Bestandteil unserer Sozialisierung, die uns nahelegt, den Körper beim Lesen zu ignorieren. Ein historisch und kulturell verankertes Beispiel dafür ist die Standardisierung des geschriebenen Textes, wodurch ihm die für das Sprechen charakteristischen Elemente entzogen werden. Die sogenannten Anrufungen (*interpellation*) – hörst du mich?, was meinst du?, ist kaum zu glauben, oder? – verstricken und involvieren den Gesprächspartner. Sie sind die Sehnsucht des sprechenden Körpers nach dem zuhörenden Körper. Mit ihnen entfaltet sich der Text nicht nur mit seinen ‚Inhalten‘, sondern parallel auch als Suche nach dem Körper des Anderen.

Die Rückkehr zum Körper beim Lesen wird so zu einer Revolte gegen die Autorität des Textes als Träger eines stabilen Sinns. Selbst in den reinsten wissenschaftlichen Texten lockert der Körper die Strenge der Theorie. Er verwickelt den Text in eine Art Flirt mit dem Lesenden, eine Bewegung, die von Leichtigkeit, Veränderlichkeit, dem

Wechselspiel aus Nähe und Entfernung geprägt ist. Die Saatkörner der Lust helfen, die inszenierte Ordnung der Vernunft zu sprengen. Das betrifft nicht nur die wissenschaftlichen Diskurse, sondern auch jegliche Art von Berichterstattung und Investigation, inklusive der ‚nüchternsten‘ Nachrichten in der Tagesschau.

Der Körper als Zentrum des schöpferischen Lesens und Wahr-Nehmens (sic!) im Allgemeinen verweist auf das menschliche Subjekt als ständig in Bewegung begriffen. Ein solches Subjekt handelt und ist beteiligt, bleibt also ständig im Wandel. Das ermöglicht uns, das unglückselige Beschreiben der „Fakten, wie sie sind“ aus einer anderen Perspektive zu betrachten: Das Ver-Texten eines Fakt es ist seine Be-Handlung, formt und deformiert ihn gleichzeitig. So entsteht jeder ‚Fakt‘ ständig neu und ist daher nie ein für alle Male beschrieben.

Eine Lockerung der Bindung an die Idee der vermeintlichen Transparenz eines Textes, der ein stabiles (Ab-)Bild der Welt liefert, könnte nicht nur dabei helfen, die aktuellen Bevormundungstendenzen im Bereich der Gesundheitsfürsorge oder des Krisenmanagements zu reduzieren. Vielleicht würde sie auch den Anstoß zu einem Abschied von der historischen Epoche der potenten Zirkulation der Macht geben. Auf jeden Fall wäre sie ein klares „Nein“ zu den konkreten Manifestationen dieser Zirkulation: zu einer Kommunikation von oben herab auf der Grundlage von ‚Fakten‘ und ‚Nachrichten‘, aber auch zu der Beschreibung des Anderen durch identitätsstiftende ‚Charaktereigenschaften‘ und ‚äußere Merkmale‘. Diese Lockerung wäre eine Hinwendung zu momentanen Eindrücken und konkreten Handlungen wie auch zu deren Offenlegung als sich ständig wandelnd. Sie wäre ein Aufruf zu einer Sozialisierung, die aus dem Prozess der Wahrnehmung den Körper nicht verdrängt und auf schöpferische



Unschärfe abzielt. Meinetwegen, auch wenn diese Unschärfe vorerst in einem Museum institutionalisiert ist:

Einer der Gründe für meine häufigen Besuche in Granada ist die Aura dieses einzigartigen Schmelztiegels, in dem, wie Marina Garcés für die gesamte Iberische Halbinsel bezeugt, ein eklektischer Gedankenreichtum und ein aktivistisches Experiment ineinander greifen. Ein Beispiel dafür ist das örtliche Museo Memoria de Andalucía. Obwohl ich Museen nicht besonders mag, hat dieses eine Museum mein Herz erobert. In einem riesigen, ovalen Saal spielt die traditionelle Zeitachse keine Rolle. Als Besucher wandere ich durch einen grenzenlosen Raum. Ich strecke meine Hand aus und berühre Erdproben aus der Region oder winke Einwohnern aus diversen gesellschaftlichen Gruppen und Zeiten zu, die mir ihre Geschichten erzählen. Ich sehe sie auf körpergroßen Bildschirmen, stehe ihnen gegenüber, als führten wir ein Gespräch. Die interaktive Ausstellung fördert eine Art Archäologie der Erinnerung. Das römische Illiberis, das frühchristliche Elvira, das arabische Grenata und das Granada von der Neuzeit bis heute – das Ausstrecken der Hand ist wie das Eintauchen in die Tiefen des eigenen

Gedächtnisses: Jedes Mal ordnen wir unsere Vergangenheit neu, heute so, und morgen vielleicht ganz anders. Dank des Museums wird die kollektive Erinnerung der Bewohner der Stadt jeden Tag zu einer neuen Geschichte. Einer offenen Geschichte.



Gesundheitspopulismus

Anfang März, noch bevor die entsprechenden Antiepidemie-Vorschriften eingeführt wurden, schauten viele Menschen empört auf Partygänger, Spaziergänger und andere ‚Unverantwortliche‘. ‚Besorgte Bürger‘ forderten ein Eingreifen der Polizei in Parks, in Gaststätten und sogar in Privatwohnungen. Das Denunziantentum blühte auf.

Schnell tauchten andere auf, die behaupteten, sie hätten zu viel von der Welt und würden das Leben gerne langsamer angehen. Endlich herrsche Ruhe, keine Notwendigkeit, mit Flugzeugen irgendwohin zu fliegen, es gebe weniger Menschen auf den Straßen. Wieder sei es wie in der Kindheit möglich, Zeit zu verbummeln, man atme wieder frei. Schließlich sei die Schließung von Einkaufszentren und Kinos kein großer Verlust. Das Virus ermögliche die Rückkehr zu einem normalen Lebensrhythmus, stoppe die hektische Mobilität und stelle den Wert unserer heimischen Nester wieder her.

Beide Haltungen verbindet eine Gemeinsamkeit: Eine etwas naive Romantik geht

hier Hand in Hand mit mangelnder sozialer Sensibilität. Welches Recht habe ich, das Verhalten von Fremden, die sich im Park treffen, zu beurteilen und Bestrafung für sie zu fordern? Ist es berechtigt, den weltweiten Lockdown aus der Position eines wohlhabenden Menschen gutzuheißen, der sich in seiner geräumigen Wohnung wohlfühlt, seine Lebensressourcen gesichert sieht und keine Angst vor morgen verspürt, weil durch den Lockdown endlich der lang ersehnte Urlaub daheim eintritt?

Aber solche Haltungen haben einen breiteren Kontext. Im Spiegel des Coronavirus macht das Loben der Verlangsamung einen Eindruck von Verbitterung angesichts einer aufdringlichen, unfreundlichen Welt. Viele dieser ‚besorgten Bürger‘ scheinen eine Kluft zwischen ihren eigenen Erwartungen und der Gestalt ihrer Umwelt zu spüren. Das Ungleichgewicht zwischen Arbeitszeit und Freizeit, die Enthumanisierung der städtischen Räume und die überhitzte Stimmung werden als so eindringlich empfunden, dass die Epidemie zu einem willkommenen Mittel für Veränderungen geworden ist. Vielleicht haben diejenigen, die vom Staat mehr Durchgreifen fordern, und diejenigen, die sich über die Ruhe in ihren heimischen Nestern freuen, und schließlich auch die schweigenden Demonstranten vor der Volksbühne mehr miteinander gemeinsam, als man denkt. Was sie gemeinsam haben, ist ein überwältigendes Gefühl des mangelnden Einflusses auf ihre Umgebung.

Vor dem Hintergrund dieses Mangels stellt der Zuspruch zum aktuellen regulatorischen Rausch des Staates ein trauriges Paradox dar. Durch die Einführung von Einschränkungen sollen die Regierenden während einer epidemiologischen Krise nun das regulieren, was sie in einer Zeit relativen Wohlstands nicht reguliert haben. Gleichzeitig werden Demokratie und bürgerliche Freiheiten, die wichtigsten Voraussetzungen für eine wirksame Partizipation, als überflüssig abgewertet. Sie verkommen zu einem Luxus, bestimmt für wohlhabende, vitale Bürger im erwerbsfähigen Alter, und in Zeiten der Krise kann man diesen Luxus ohnehin über Bord werfen. Hinzu kommt, dass in Anbetracht der Schwäche entsprechender transnationaler Strukturen (zum Beispiel der EU) diese Regulierungen von der Ebene der Nationalstaaten, manchmal auch der Regionen oder Gemeinden, aus erfolgen – einer eher wenig wirksamen Ebene angesichts einer globalen Krise. Das führt zu Schieflagen. Mitte Oktober dieses Jahres kann ich als Einwohner Berlins nach Sizilien fliegen und dort

übernachten, nicht aber in Brandenburg. Langfristig sinkt so nicht nur das Vertrauen in die Mitbürger, sondern auch der Glaube an die Demokratie.

Die Regierenden unserer Länder haben sich nahtlos in dieses *qui pro quo* eingefügt. Indem sie zahlreiche regulatorische Fiktionen aufrechterhalten, zeigen sie wenig Vertrauen in den gesunden Menschenverstand der Bürger. Im Eifer eines Krisenmanagements von oben herab hebelten sie *de facto* die Grundlagen der Rechtsstaatlichkeit aus. Im Lockdown ist es nicht der Beamte, der beweisen muss, dass ich gegen die Vorschriften verstoße und dass ich zum Beispiel mein Zuhause nicht nur deshalb verlasse, um notwendige Einkäufe zu erledigen, sondern ich bin derjenige, der ihn überzeugen muss. Die Verletzung des Prinzips der Unschuldsvermutung geht Hand in Hand mit der Aussetzung der Versammlungsfreiheit und des Rechts auf Freizügigkeit. Ein trauriges Bild zeichnet sich ab: Waren und Kapital kreisen bereits wieder frei um den Globus, die Menschen sollen zu Hause bleiben. Ist das die Welt, mit deren Gründung wir unsere Politiker beauftragt haben?

Die sich wie im Kaleidoskop verändernden und immer detaillierteren Regelungen schaffen zunehmend Unsicherheit. Sie wird noch dadurch verschärft, dass die eine oder andere Regelung durch Bestimmungen niedrigeren Grades eingeführt wird, und der für Notfallsituationen vorgesehene verfassungsrechtliche Rahmen wird hin und wieder, nennen wir es, kreativ interpretiert. Beispielsweise machte der polnische Beauftragte für Bürgerrechte mehrmals darauf aufmerksam, dass die ministeriale Verordnung über das Abdecken von Mund und Nase keine entsprechende, gesetzliche Grundlage habe. Gerichte könnten sich weigern, Verstöße zu ahnden. Die Leitung der Polizei bestätigte ihrerseits, dass das Verhängen von Bußgeldern im persönlichen (*sic!*) Ermessen einzelner Beamten vor Ort liege. Anfang Herbst tobte auch ein Streit zwischen der Verwaltung von Madrid und der spanischen Zentralregierung. Es ging nicht nur um die Art der konkreten gesundheitlichen Maßnahmen für die Stadt, sondern auch darum, wer die Entscheidungshoheit besitzt: Als die Regierung bereits einen Lockdown einführen wollte, sah die Stadt dafür keine Notwendigkeit. Dabei entstehen auf den niedrigeren Exekutivebenen Furcht vor Verantwortung, die Willkür und Rücksichtslosigkeit innerhalb der bereits bestehenden Hierarchien begünstigen.

Die Vertrauenskrise im globalen Westen ist nicht neu. Soziologen streiten über ihre

Ursachen. Ich persönlich betrachte es als eine Art Vertrauensindikator, welche Haltung der Staat gegenüber den seit langem bekannten gesundheitlichen Bedrohungen zeigt: Tabak, Alkohol und Glücksspiel.

Die Bilanz ist nicht erfreulich. In Polen gibt es ein Sonntagshandelsverbot und die Öffnungszeiten der Läden unterliegen strengen Beschränkungen. Doch hoch besteuert Alkohol und Zigaretten sind in zahlreichen, gesondert lizenzierten Verkaufsstellen 24 Stunden am Tag, sieben Tage in der Woche erhältlich. Dasselbe gilt für Wettbüros, die in den Straßen nicht nur polnischer, sondern auch deutscher oder spanischer Städte wie Pilze aus dem Boden schießen. Erlaubt es diese regulatorische Zurückhaltung des Staates, darauf zu vertrauen, dass die Regierenden sich ernsthaft um unsere Gesundheit kümmern, wenn doch der Staat von der Gefährdung eben dieser Gesundheit nicht nur im Falle der ‚Süchtigen‘ selbst profitiert, sondern auch die so genannten gesellschaftlichen Auswirkungen von Abhängigkeiten in Kauf nimmt und dann später für die Behandlung aufkommt?

Die Vertrauenskrise betrifft auch die Sprache. Das Narrativ des Krieges, seit der Zeit von 9/11 bereits gut etabliert, hat den Boden bereitet, um leicht in vertraute Gewohnheiten zu verfallen. Als die Konfrontation mit der ‚Achse des Bösen‘ schon fast aus der Mode gekommen war, schien es offenbar mehreren Politikern und Journalisten, die Epidemie sei ein guter Grund, eine neue Kriegsfront zu eröffnen.

Die Abnutzung der Sprache der Gewalt und die Gewohnheiten autoritären Denkens, gepaart mit einem verbreiteten Bewusstsein über spektakuläre Lügen zur Rechtfertigung des Krieges gegen den Terror (siehe gefälschte Geheimdienstberichte über Saddam Husseins Massenvernichtungswaffen), hoben jedoch die gesellschaftliche Aktivierungsschwelle an. Ein vergleichbares Maß an kollektiver Betroffenheit verlangt nach einem höheren Pegel der gefühlten Bedrohung. Die Sprache des Krieges inszeniert ein Spektakel und verwischt die Grenze zwischen Krisenmanagement und Panikmache.

Zum Zeitpunkt der Terroranschläge war die Anwesenheit von Soldaten auf den Straßen europäischer Städte eher symbolischer Natur. Heute wird die Armee vielerorts systematisch dafür eingesetzt, der Polizei zu helfen. Die Fragen, die nach 9/11 verfrüht zu sein schienen, haben heute eine andere Gewichtung bekommen: Was ist, wenn die Zahl der Gegner der Einschränkungen zur Bekämpfung der Epidemie weiter zunimmt?

Wird der Krieg auch die ‚innere Front‘ einschließen – die Entriegelung des Gewehrs durch verängstigte Rekruten, die nicht auf polizeiliche Aufgaben vorbereitet sind?

Die Sprache der Gewalt macht es schwieriger zu erkennen, gegen wen wir eigentlich kämpfen wollen. Das Virus ist eine Tatsache, aber es ist auch eine Tatsache, dass unsere Krankenhäuser und Pflegeheime so konzipiert sind, dass sie während der Epidemie eher als Brutstätte der Krankheit dienen und nicht als Ort, an dem Kranken wirksam geholfen werden kann. Zehn, zwanzig Patienten mehr als vorgesehen lassen die Gesundheitssysteme unserer stolzen Metropolen wie Mailand oder Barcelona außer Atem kommen. Weitere hundert legen das Leben dieser Metropolen still.

Spektakuläre Einschränkungen, umfangreiche Gebiete betreffend, die hinsichtlich des epidemiologischen Risikos äußerst unterschiedlich sind, wirken verängstigend und lähmend. Sie machen es kaum möglich, über neue Projekte nicht nur im Bereich der Gestaltung von öffentlichen (Gesundheits-)Einrichtungen zu sprechen. Es ist vielleicht in erster Linie nicht das Virus, sondern die Fehlfunktionen der ‚Pflege‘-Systeme, die den Tod von Menschen verursachen, die möglicherweise sonst gar nicht sterben müssten. Angesichts dieser Defizite, unzureichender Partizipation und der sich auf lange Jahre in die Zukunft erstreckenden mangelnden Solidarität gegenüber all jenen, deren Existenz durch dieses Stilllegen zusammenbricht, gleicht die Beschwörung des Wohls der Senioren eher einer Art emotionaler Erpressung.

Bekanntlich verdecken emotionale Erpressungen oft ein Defizit des Erpressers. Zum Beispiel, dass es freie Betten ein oder zwei Stunden entfernt von den in den so genannten Hotspots der Epidemie sterbenden Menschen gab. Wir hatten Bergamo oder Madrid, aber die große Mehrheit der europäischen Regionen hatte während der so genannten ersten Welle der Epidemie genügend Beatmungsgeräte, um die Hotspots zu entlasten. Von einigen lobenswerten Einzelfällen mal abgesehen, wo blieb dort die Solidarität? Stattdessen gibt es bis heute Schranken an den Grenzen, eine lahme Verwaltung und Feindseligkeit auf höherer Ebene. Aber man konnte ja nichts dagegen tun. Man konnte dafür die Freiheit der Bürger aussetzen und das globale Leben stoppen. So geht aus unseren verschlafenen Debatten eine neue Art von Populismus hervor – der Gesundheitspopulismus.

Die Erwartung der ‚besorgten Bürger‘, der Staat solle für Sicherheit und Ordnung

sorgen, sowie der sich verfestigende Glaube, dass im Namen vermeintlicher Solidarität und des Gemeinwohls Freiheit, Demokratie und Partizipation, aber auch menschliche Nähe aufgegeben werden müssten, sind nicht die einzigen Aspekte des Gesundheitspopulismus, die dem Populismus des Krieges gegen den Terror ähneln. Waffen aus Ländern, die diesen Krieg führen, finden sich nach wie vor in den Händen derer, gegen die sie kämpfen. Alltägliche Gepflogenheiten von Angehörigen vieler gesellschaftlicher Gruppen wurden der Logik einer gewaltgeladenen Sprache unterworfen. Das erlaubte es, Stigmatisierung und Kontrolle zu legitimieren. Einige Einschränkungen wurden ‚bei Gelegenheit‘ auf alle anderen Gruppen ausgedehnt. Viele von ihnen gelten noch heute.

Inzwischen, nach fast zwanzig Jahren, scheinen die Anschläge passé zu sein, während die Bilanz des Krieges gegen den Terror bescheiden ausfällt. Das Ziel wurde nicht erreicht, die Terroristen existieren immer noch. Die Zahl ihrer Opfer ist erschreckend niedrig geblieben im Vergleich zu den Opfern der im Kampf eingesetzten ‚Sicherheitsmaßnahmen‘: Unzählige Menschen sind auf der Flucht, sind traumatisiert, tot oder verkrüppelt. Die Kriege in den so genannten Ländern der ‚Achse des Bösen‘ sind in keinem dieser Länder gewonnen worden. Die falsch gesetzten Prioritäten sprengen die Gesellschaften von innen, allen anhaltenden Aufrufen zu stammesnationaler Konsolidierung zum Trotz. Wird der Krieg gegen das Virus ähnliche Auswirkungen haben?

Indem sie das Sicherheitsbedürfnis in den Vordergrund stellt, betäubt die Sprache des Krieges die Kommunikation. Es ist eine Art selbsterfüllende Prophezeiung. Solange wir versuchen, uns in Sicherheit zu bringen, haben wir das Gefühl, dass wir uns im Krieg



befinden. Statt zu reden, schießen wir. Denn Sicherheit ist nicht dasselbe wie Frieden.

Heute beunruhigt mich vor allem dieses Aufschieben des Friedens. Im Spiegel des Virus platzen die Regeln unseres Miteinanders, an die wir geglaubt haben, aus allen Nähten. Dies ist viel mehr als nur ein mangelndes Wohlbefinden oder ein Rückschritt in einigen wenigen, wenn auch wichtigen Bereichen: des vereinten Europas, der Gleichberechtigung von Frauen, oder der gewaltfreien Kommunikation. Die menschlichen Bindungen, die Handlungs- und Entscheidungsfindungsfelder im Rahmen unserer aktuellen Gesellschaftsverträge sind so stark verkümmert, dass viele von uns ersticken. Kolonisierte Körper suchen nach Wegen, um aus den Grenzen der etablierten Debatten auszubrechen. Unsere gewaltgeladene, vermüllte und übersteuerte Sprache hindert uns daran, uns den Herausforderungen des Alltags zu stellen. Obwohl Philosophen und Schriftsteller den ‚Autor‘ und seine ‚Werke‘ längst feierlich begraben haben, hadern viele von uns noch immer mit dem während unserer Sozialisierung antrainierten Glauben, dass wir uns auf sie als Quelle stabilen Wissens verlassen können, und suchen noch immer verzweifelt nach denen, denen wir endlich mal voll und ganz vertrauen können, und die wissen, wo es lang geht.

Was mich betrifft, so bin ich weder eine Eidechse noch ein Yogi. Ich lerne, im Nebel

zu wandern. Ich lerne zuzuhören und über Bedürfnisse statt über Rechthaben zu sprechen. Ich erinnere mich auch daran, dass der König, den der Kleine Prinz besuchte, ein gütiger König war. Als er seine Befehle erteilte, erwartete er Vertrauen, aber er schenkte es auch. Er wartete, bis die Zeit kam, dass die Sonne unterging und die Sterne am Himmel funkelten. Dann und erst dann befahl er der Sonne unterzugehen und den Sternen zu scheinen. Er regierte über alles, aber er berücksichtigte, wann die Bedingungen für seine Befehle günstig waren. Diese Art von Respekt für den Körper der Welt liegt mir sehr nah.

Garcés spricht von dem Gesamt von Körpern in ihren individuellen und kollektiven Dimensionen. Sie bezeichnet den Körper als ein Scharnier, das die verschiedenen Formen des aus dem Gleichgewicht geratenen Denkens und des überhitzten Handelns verbinden kann. Derweil neige der heutige Mensch des globalen Westens dazu, zu glauben, er lebe an der Schwelle zur Apokalypse. Angesichts der Apokalypse mache es keinen Sinn, sich um die Zukunft zu kümmern.

Nun, für die Apokalypse wird es wohl immer noch Zeit geben. Ich möchte dazu ermutigen, diese faszinierenden Texte, die mich auf der Wanderung begleitet haben, als Spuren eines Neuen zu betrachten, das seit langem in unseren verstaubten Bibliotheken auf uns wartet. Ich ermutige zum schöpferischen Lesen und zum Reden. Denn wo das Gespräch endet, beginnt die Gewalt.

Juni – Oktober 2020, Berlin und Warschau

Ich möchte mich herzlich bei dem Projekt *Vita Activa / Festival Globale* in Bremen für die Einladung bedanken, an der Debatte über das Coronavirus teilzunehmen. Obwohl der Ausgangspunkt dieses Essays ein Kommentar bei der Deutschen Welle World (BITTE DEN LINK EINFÜGEN: <https://www.dw.com/de/mein-europa-der-bevormundete-b%C3%BCrger/a-53160639>) und ein paar kurze Beiträge für andere Medien waren, ist das Projekt enorm gewachsen. Die Arbeit an dem Text hat sich zu einer beträchtlichen Herausforderung entwickelt. Ich greife auf Autoren zurück, von denen mich viele seit meinem ersten Philosophiestudienjahr begleitet haben, und manchmal sogar schon früher da waren, als ich in der Bibliothek meines Elternhauses stöberte. Es erscheint mir unmöglich, anzugeben, woher all die Spuren stammen, denen ich hier nachgegangen bin. Die Arbeit des Körpers im Griff der Sprache entzieht sich einer erschöpfenden Bibliographie. Schreiben hat für mich etwas vom Filmemachen: Der Abspann hat eigentlich kein Ende. Aus unzähligen Lektüren, Lesungen, Gesprächen und auch eigenen Veröffentlichungen habe ich eine Liste von Texten herausgefischt, die mich in den letzten vier Monaten begleitet haben und mich dabei unterstützten, meinen Gedanken Ausdruck zu verleihen. Ich möchte ihren Autoren meine besondere Anerkennung aussprechen. Mein Dank geht auch an Simone Falk – ohne sie wäre dieses Essay so nicht entstanden.

1. Georges Bataille, *Erotyzm, Słowo / Obraz / Terytoria*, Danzig 2015.
2. Roland Barthes, *Ziarno Głosu. Wywiady*, PL: Eperons-Ostrogi-Verlag, Krakau, 2016.
3. Gerd Bergfleth, *Georges Bataille*, in: Metzler Philosophen-Lexikon, online bei spektrum.de.
4. Ewa Bińczyk, *Nieklasyczna socjologia medycyny Michela Foucault: praktyki medykalizacji jako praktyki władzy*. in: Włodzimierz Piątkowski i Anna Titkow (Ed.), *W stronę socjologii zdrowia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002, S. 181-193.
5. Anna Burzyńska, *Człowiek z właściwościami (Roland Barthes o Rolandzie Barthesie)*, in: Różne głosy: Prace ofiarowane Stanisławowi Balbusowi na jubileusz siedemdziesięciolecia, Dorota Wojda, Magda Heydel, Andrzej Hejmej Wydawnictwo UJ, 20.05.2013, S. 129-144.
6. Zbigniew Ćwikliński, *Jacques Lacan i jego lingwistyczna koncepcja psychoanalizy*, in *Roczniki Filozoficzne*, Tom XLIV, Heft 4, 1996, S. 53-74.
7. Agnieszka Doda-Wyszyńska, *Dziecko przed lustrem, czyli w poszukiwaniu swojego miejsca*, Studia Kulturoznawcze, 2011, Nr. 1, S. 102-110.
8. Jan Domaradzki, *Socjologiczne koncepcje choroby*, Onlinepräsentation, Pracownia Socjologii Zdrowia i Patologii Społecznych, UM im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu, 2018.
9. Łukasz Dominiak, *Problematyka seksualności w filozofii politycznej Michela Foucaulta*, in: *Dialogi Polityczne* 8, 2007, S. 277-295.
10. Paweł Dybel, *Człowiek, zwierzę i zwierciadło. Genealogia ludzkiego Ja według Helmutha Plessnera i Jacquesa Lacana*, *Ruch Filozoficzny*, LXXII 2017, 3, S. 43-60.
11. Klaus Englert, *Roland Barthes, Landschaften der Theorie*, in: *Deutschlandfunk*, 18.08.2014 (online).
12. Michel Foucault, *Rządzenie żywymi, Wykłady w College de France 1979-80*, PWN, Warschau, 2014.
13. Michel Foucault, *Subject and Power*, w: *Critical Inquiry* nr 4, 1982; PL: *Podmiot i władza*, kwartalnik *Lewą Nogą* nr 9, 1998.
14. Marina Garcés, *Die Philosophin Marina Garcés*, *Deutschlandfunk*, 22.05.2016 (online Abschrift)
15. Carlo Ginzburg, *Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method*, in: *History Workshop Journal*, Volume 9, Issue 1, Spring 1980, Seiten 5–36; PL: *Tropy: korzenie paradygmatu poszlakowego*, w: *Zagadnienia filozoficzne w nauce*, nr 39, 2006 Jahr, Seiten 8-65.
16. Michael Köhler, *Die Regierung der Lebenden*, in: *Deutschlandfunk*, 01.09.2014 (online).
17. Mark Lilla, *The End of Identity Liberalism*, in: *The New York Times*, 18.11.2016 (online).
18. Kamila Luft, *Ciało osaczone lustrami, czyli problem cielesności istoty ludzkiej wobec dyskursu zwierciadła we współczesnej myśli humanistycznej*, *Rozprawy Naukowe AWF* 36, Wrocław 2012, S. 38-44.
19. Artur Madaliński, *Fetyszysta tekstu, Recenzja książki „Ziarno głosu. Wywiady 1962–1980 Rolanda Barthesa”*, in: *Miesięcznik ZNAK*, September 2017, Nr. 748, (online).
20. Andrzej Marzec, *Obrazoburcze ciało. Cieleśność jako miejsce subwersji i oporu*, in: *(Nad)użycia ciała w kulturze*, (Ed.) T. Rachwał, K. Więckowska, WN UMK, Toruń 2012, S. 47-64.
21. Marshall Rosenberg, *Gewaltfreie Kommunikation: Eine Sprache des Lebens*; PL: Wydawnictwo Jacek Santorski, Warschau 2003.
22. Michał Sikora, *Oblicza transgresji w myśli Georges'a Batailla*, in: *Pisma Humanistyczne* 11, 2013, S. 105-116.
23. Maria Solarska, *Foucault, najpierw, służy czynieniu wojny*, in: *ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura*, Nr. 2 (3), 2001, S. 81-87.
24. Sabina Strózik, *Errata do erotyzmu (Georges Bataille, „Erotyzm”)*, in *artPapier*, 4 (292), 2016 (online).
25. Olga Tokarczuk, *Mein Fenster zur Welt*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31.03.2020 (online).
26. Stefan Weidner, *Virus und Terror*, in: *Vita Activa*, Bremen, 01.06.2020 (online).