Barbara Holland-Cunz

Über die Radikalität des Fragilen

Zusammenfassung

Martha C. Nussbaums 1986 erschienenes Werk *The Fragility of Goodness*, das sie selbst retrospektiv als „a book about disaster“ bezeichnet, bildet den Ausgangspunkt der Überlegungen, wie in Zeiten einer globalen Seuche über unsere anthropologischen Grundlagen (auch in der feministischen Theorie) neu nachgedacht werden muss. Fragilität strukturiert nicht nur die Verletzlichkeit der Verletzlichen; das Leben aller ist stets durch den Verlust des Guten durch Krankheit, Tod oder schlechte Politik gefährdet. Eine Philosophie des guten Lebens als Vierklang von Vulnerabilität, Sozialität, Fragilität und Materialität ist radikal, da sie dem neuzeitlichen Machbarkeitswahn des Guten – sei es in gegenwärtigen Diskursen oder klassischen Zukunftsvisionen – widerspricht. Wie verwundbar das menschliche Leben ist, illustriert eindrucksvoll das „Wuhan-Tagebuch“ Fang Fangs, das die chinesische Schriftstellerin während des Lockdowns von Januar bis März 2020 (zunächst als Blog) geschrieben hat. Fang Fangs und Nussbaums Arbeiten helfen, den geschichtlichen Einschnitt – „Corona-Krise“ genannt – zu verstehen, der zugleich die letzte Chance für die unumgängliche Transformation der gesellschaftlichen Naturverhältnisse darstellt – genannt „Klimakrise“.

Schlüsselwörter

Globale Seuche, „Corona-Krise“, Wuhan, Fragilität, Das gute Leben, „Klimakrise“

Summary

On the radicality of fragility

Martha C. Nussbaum's book *The Fragility of Goodness*, published in 1986, which the author herself retrospectively called “a book about disaster”, provides the basis for considering how we must rethink our basic anthropological tenets (even in feminist theory) in times of a global pandemic. Fragility not only structures the vulnerability of the vulnerable. Every life is constantly threatened by the loss of what is good through sickness, death or bad politics. A philosophy of the “good life” as a tetrad of vulnerability, sociality, fragility, and materiality is radical, as it contradicts the modern relentless drive to push boundaries whatever the cost, whether manifest in current discourses or in classical visions of the future. Fang Fang's *Wuhan Diary* – which the Chinese author originally wrote as a blog during the lockdown between January and March 2020 – vividly illustrates the vulnerability of human life. Fang Fang's and Nussbaum's work helps us to understand this historical turning point, known as the coronavirus crisis, which represents the last chance for society to make the unavoidable transformation in its relationship with nature, also known as the climate crisis.

Keywords

global pandemic, coronavirus crisis, Wuhan, fragility, the good life, climate crisis

1 „[A] book about disaster“

Martha C. Nussbaums Texte sind auch im deutschsprachigen Raum weit verbreitet und werden im Mainstream der philosophischen und politischen Öffentlichkeit ausgesprochen zustimmend rezipiert. Mittlerweile erscheint die deutsche Übersetzung jedes neuen Nussbaum-Buchs meist knapp nach dem angelsächsischen Original. Umso bemerkenswerter ist es, dass das Fundament ihrer Philosophie bis heute nicht im Deutschen vorliegt, obgleich *The Fragility of Goodness* aus dem Jahr 1986 stammt und selbst die

„Revised Edition“ fast zwei Jahrzehnte alt ist (vgl. Nussbaum 2013 [1986]). Im Jahr des ersten Erscheinens explodierte Block Vier des ukrainischen Atomkraftwerks Tschernobyl; meine erste Lektüre des Buches fiel in die optimistische Zeit kurz nach dem Mauerfall, in der die politische und politikwissenschaftliche Vorstellung einer besseren Welt plötzlich nicht mehr utopisch schien. Das Vorwort der nahezu unveränderten Neuausgabe datiert Nussbaum auf den Januar des dramatischen Jahres 2001, in das 9/11 fällt (Nussbaum 2013 [1986]: xxxix); meine Relektüre findet nun mitten in der zweiten Welle einer globalen Seuche statt, aber auch zeitgleich mit der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Amartya Sen, mit dem Nussbaum bekanntlich für den sogenannten Fähigkeiten-Ansatz eng zusammenarbeitete. Seit ich *The Fragility of Goodness* das erste Mal las, hat mich Nussbaums Politische Theorie nicht wieder losgelassen; bereits 1998 sind Überlegungen in meine demokratietheoretischen Thesen eingeflossen (vgl. Holland-Cunz 1998: 3. Kapitel).

Im Vorwort zur Neuausgabe fasst Nussbaum ihren ursprünglichen Text in einem Satz so zusammen: „But *Fragility* is, above all, a book about disaster, and the ways in which ethical thought comes to terms with disaster“ (Nussbaum 2013 [1986]: xxviii). In der Politischen Anthropologie der liberalen Feministin Nussbaum spielen die Wechselfälle des Lebens, die Zufälle von Glück und Unglück, eine zentrale Rolle, da all jene Lebensinhalte, die das menschliche Leben erst wertvoll und gut machen, es zugleich fundamental verletzlich werden lassen: Liebe, Freundschaft, persönliche und politische Bindungen. Niemand ist vor Krankheit, Tod, Schicksalsschlägen, dem Verlust der Liebsten gefeit und die großen Wechselfälle des Lebens liegen nicht in unserer Handlungsmacht; sie können (uns) einfach geschehen. „So tragedies, and philosophical works that learn from tragedy, can enrich our sense of how the human values are vulnerable to chance“ (Nussbaum 2013 [1986]: xxix), fasst Nussbaum die Intention ihrer frühen Arbeit zusammen, macht aber zugleich mit Verweisen auf spätere emotions- und gerechtigkeits-theoretische Überlegungen deutlich, dass nicht wenige Wechselfälle existieren, über die Menschen sehr wohl politische Handlungsmacht („agency“) besitzen. Nicht alles Schlimme ist Schicksal und Zufall, vieles ist das Ergebnis schlechter Politik und mangelnder vorsorgender Planung, der es an Imagination und dem Willen fehlt, gegen Ungerechtigkeiten vorzugehen. Die Möglichkeit von Desastern gehört zum verletzlichen menschlichen Leben, aber nicht jedes mögliche Desaster ist unvermeidlich, weshalb die entscheidende Frage der griechischen Antike lautet: „is the cause [of disaster; Anm. B. H.-C.] immutable necessity, or is it malice and folly?“ (Nussbaum 2013 [1986]: xxxvi). Haben wir es mit unveränderlichen Notwendigkeiten oder aber mit Bosheit und Torheit zu tun, wenn uns Wechselfälle des Lebens hart treffen?

Die Wechselfälle des Lebens, gleich welcher Provenienz, sind *materiale Einschnitte* und um diese wird es im Folgenden gehen. Um die Bedeutung der *materialen Seite des Lebens* hervorzuheben, möchte ich, gleichsam als paradoxe Intervention, zunächst einige Varianten des öffentlichen Sprechens über die Seuche hierzulande kurz skizzieren. Erhebliche Differenzen zwischen vielfältigen politischen Diskursen einerseits und betroffener Erfahrungsaufzeichnung andererseits lassen sich gedanklich und sprachlich im Folgenden unschwer erkennen. Erhebliche Differenzen zwischen einem diskursiven und einem material(istisch)en Weltverhältnis werden durch die folgenden Überlegungen ebenfalls hindurchschimmern. Die Versorgung von Kindern mit Geräten fürs Home-

schooling und Sterbenskranken fürs Beatmen, die anstrengende Arbeit von KassiererInnen und LageristInnen in Supermärkten, der Mangel an Schutzkleidung und die lebensgefährliche Mehrfachnutzung von FFP2-Masken in den Krankenhäusern im Frühjahr des Jahres 2020 – all dies sind keine Phänomene des Sprechens, sondern existenzielle Erfahrungen mit der fundamentalen Materialität von Körpern und Dingen. In diesem Sinne hat das desaströse Corona-Jahr 2020 feministischer Theorie Wichtiges zu sagen.

2 Technokratische, euphemistische und andere selbstgewisse Deutungen des Desasters

Neben der virologischen und epidemiologischen Wissenschaftssprache, die seit dem Beginn der Seuche zu lernen war, hat sich im öffentlichen (u. a. regierungsamtlichen) Diskurs ein bemerkenswertes Spezifikum herausgebildet: eine technokratische Sprache, die zupackendes, gezieltes Handeln („agency“!) signalisieren will und die Botschaft gelingender Politik anklingen lässt, eine Form des Sprechens, die Annie Ernaux in anderem Kontext als Leben „in geschönten Diskursen“ (Ernaux 2019 [2008]: 191) bezeichnet hat. Die Seuche treibt in der öffentlichen Kommunikation seltsame Blüten, so etwa in den hoch aggregierten technokratischen Begriffen „diffuses Ausbruchsgeschehen“ oder „dynamisches Infektionsgeschehen“, denen „zielgerichtet und verhältnismäßig“ zu begegnen sei, in den häufig wiederholten Diagnosen von der Pandemie als einer epistemologischen Hilfe, als „Brennglas“, „Brandbeschleuniger“, „Weckruf“ und damit als willkommener Wegweiser zu einer schöne(re)n Post-Corona-Welt. Den bereits im Sommer 2020 zu hörenden Aussagen zur Gegenwart als „nach der Corona-Krise“, den freundlich gemeinten persönlichen Wünschen für „diese verrückte“ oder „seltsame Zeit“ standen nur wenige Warnungen vor einer zweiten Welle gegenüber, die die Welt voraussehbar mit Wucht getroffen hat. Umfassende Hygienekonzepte gehören mittlerweile zum Alltag, Konzepte, die stolz auf die Chancen „digital gestützten Distanzunterrichts“ und von „Hybrid-Semestern“ verweisen. Das bisherige AHA wird zum herbstlichen AHACL erweitert.

Die technokratisch-euphemistische Sprache kennt dabei kaum einen Terminus, der häufiger verwendet wird als „Herausforderung“. Der Begriff avancierte zum ubiquitären Lieblingswort – für das Absenken der Ansteckungen, die Bevorratung von Schutzmaterial, die Aufrechterhaltung der Lieferketten, das Offenhalten der Bildungseinrichtungen, die Absperrung von Pflegeheimen, die Massenproduktion von Hygieneartikeln, die Kühlung von Impfstoffen, die Einsicht der BürgerInnen in Grundrechtseinschränkungen sowie für Alltagsfragen wie die digitale Ansprache der Großeltern, das richtige Öffnen von Fenstern, das Abstandhalten im ÖPNV etc. *Fast nie war und ist zu hören, dass irgendetwas schwer, schmerzlich, problematisch sein könnte oder vielleicht gar nicht gelingen kann.* Die Bezeichnung „Herausforderung“ impliziert stattdessen, dass jede dramatische Problemlage zu einer inspirierenden Aufgabe werden kann, der „wir“ mit Selbstgewissheit begegnen werden.

In die gleiche diskursive Strategie fällt das ebenfalls häufig verwendete Wort von der „Krise als Chance“. Bereits die tägliche Rede von der „Corona-Krise“ spiegelt eine eklatante Verharmlosung der Lage und erinnert nicht zufällig an den Diskurs über die so genannte „Klimakrise“, ein Wort, das ebenfalls eine dramatische Menschheitsfrage

beschönigt, abschwächt und als bald lösbar erscheinen lässt. Schon der Krisenbegriff selbst eignet sich für solche Weltlagen/Weltfragen nicht, um wie viel mehr wirkt die Rede von der „Krise als Chance“ als pädagogisierende Handreichung und Beruhigung. Denn die unumgänglichen, kaum absehbaren Anstrengungen, die zur Bewältigung des globalen Notstands unternommen werden müssen, sind immens und vom Ausgang her höchst unsicher. Nur eines ist bei der „Klimakrise“ sicher: Der bereits Ende der 1980er-Jahre prognostizierte Temperaturanstieg um 4,5 bis 6° Celsius wird immer wahrscheinlicher. Nur eines ist bei der „Corona-Krise“ sicher: Bevor nicht die meisten BewohnerInnen dieses Planeten geimpft sind, wird sie nicht beendet sein.

Zu den euphemistisch-zupackenden Diskursformen gibt es zwei Alternativen, die freilich strukturell ähnlich „funktionieren“, da sie für sich selbst ebenfalls Alternativlosigkeit und höhere Rationalität beanspruchen und sich entsprechend selbstgewiss präsentieren. Da wäre zunächst jene Form zu nennen, die den Kampf gegen die Ausbreitung der Infektion mit veritabler Kriegsrhetorik belegt wie Emmanuel Macron in seiner Rede an die Nation am 16. März 2020. So wie kurz zuvor aus Norditalien und wenig später aus New York flohen daraufhin nicht wenige wohlhabende BürgerInnen aus Paris – eine für Kriegzeiten rationale Reaktion, die auch aus Europas Pestzeiten realgeschichtlich bekannt ist.

Die Charakterisierung des Virus als unsichtbaren Feind – Macrons Wortwahl, die mich sofort an Alien-Überfälle in Hollywood-Blockbustern erinnerte – erzeugt sowohl eine Objektivierung als auch eine Subjektivierung des Virus, das einem menschlichen Wir gegenübergestellt und mit einer eigenständigen Handlungsmacht ausgestattet wird. So paradox es klingen mag: Der Kriegsdiskurs offenbart im Unterschied zum zupackenden, technokratischen Euphemismus jedoch nur die andere Seite der gleichen Medaille, da beide Diskursvarianten eine starke „agency“ menschlicher Handlungsmacht evozieren, die auf die eine oder andere Weise den Sieg bringen wird: erfolgreiches Management aus der Krise heraus oder der Sieg in Schlacht und Krieg. Dass „wir“ letztendlich siegen werden, durchdringt beide diskursiven Formen.

Ein solch selbstgewisser Bias findet sich bedauerlicherweise sogar in einem weiteren öffentlich-politischen Diskurs, ein Diskurs, der als veritabler Gegendiskurs für sich in Anspruch nimmt, auf hohem intellektuellen Niveau über die Zukunft des Planeten alternativ nachzudenken. Hier sind zurzeit viele Gedanken zu hören/lesen, die unterstellen, dass die Post-Corona-Welt wesentlich besser sein kann und wird, als die Welt ohne Corona je hätte werden können und wollen. Obgleich ich mich seit vier Jahrzehnten leidenschaftlich mit Utopien, Dystopien, Visionen und Zukünften befasste, sind mir diese aktuellen Äußerungen etwas zu schnelle Gesundheitsrezepte. Es werden Antworten gegeben, bevor die durch die akute Weltlage neu aufgeworfenen Fragen überhaupt gestellt werden bzw. gestellt werden können. Exemplarisch seien hier die Äußerungen Maja Göpels genannt, die seit Beginn des Jahres 2020 in vielfältigen Formaten öffentlich diskutiert werden (vgl. exemplarisch den „SPIEGEL Bestseller“ Göpel 2020). Göpel beansprucht für sich, das Gegenbild neu zu entwerfen, ein Marketingformat, das typisch für die gegenwärtige Präsentation transformatorischer Gedanken ist; bisher visionär Gedachtes und Publiziertes wird zu einer Art Vorwort der Selbstpräsentation.

Was aus der Perspektive jahrzehntelanger Befassung mit notwendigen Weltveränderungen an den genannten Diskursvarianten irritiert, ist die sehr ähnliche Selbstgewissheit der Perspektiven, die zwar für sich jeweils in Anspruch nehmen, auf Fragen der Zeit un-

mittelbar zu reagieren, genau genommen aber Antworten präsentieren, die aus der Vor-Corona-Welt stammen. Ob Technokratie, Euphemismus, Krieg oder bessere Welt: *Die neue globale Lage führt nicht zu einem neuen Nachdenken*, sondern bietet die Gelegenheit, längst Gedachtes an die Frau und den Mann zu bringen. Verunsicherung, Verletzlichkeit, Nachdenklichkeit, Fragilität, eine *Revision bekannten Wissens und Bewusstseins angesichts neuer Fragen* sind nicht zu erkennen. Die Wirklichkeitskonstruktion, die hier vorgenommen wird, ist von demselben Machbarkeitswahn und desaströsen Naturverhältnissen durchdrungen, das für die Seuche, eine Zoonose, verantwortlich ist. Die allzu schnellen und eilfertigen Antworten sind letztlich Ausdruck einer fraglosen Antwortlosigkeit.

3 Eine persönliche Deutung aus dem lebensbedrohlichen Zentrum des Desasters: das „Wuhan-Tagebuch“ Fang Fangs

Der Blick in ein beeindruckendes Dokument von Ungewissheit, Ängsten, Verzweiflung und Verletzlichkeit, in ein Dokument der ultimativen Fragilität persönlichen und gesellschaftlichen Lebens, kann durch den Kontrast zu den skizzierten selbstgewissen Corona-Diskursen auf notwendige Erkenntnisse verweisen. Die bekannte chinesische Schriftstellerin Fang Fang (2020) schrieb während der radikalen Abriegelung der Millionenmetropole Wuhan, dem vermutlichen Ausgangspunkt der Seuche, zwischen Ende Januar und Ende März einen täglichen Blog-Beitrag, der im Frühjahr in mehreren ausländischen Verlagen als Buch erschien. Fang Fangs Buch beginnt mit den mittlerweile weltweit nachvollziehbaren allerersten Sorgen (Fang Fang 2020: 6f., 13, 22ff., 26f., 30): Wen traf ich in den vergangenen zwei Wochen? Könnte ich mich infiziert haben? Wo bekomme ich wirksame Schutzmasken? Haben meine Lieben und ich genügend Essen und Medikamente vorrätig? Wie vermeide ich unbedingt, aus dem Haus zu gehen? Scharf prangert Fang Fang die falschen, tödlichen ersten Maßnahmen der Behörden an und will doch zugleich bereitwilligst alles tun, was die Regierung erwartet (vgl. Fang Fang 2020: 22, 28, 36, 43, 45, 49, 51, 65, 73 versus 34, 53). Immer wieder charakterisiert Fang Fang die Situation als eine „von Menschen verursachte Katastrophe“ (Fang Fang 2020: 59, vgl. auch 32) und geht davon aus, dass die langfristigen seelischen Wunden in Wuhan äußerst gravierend sein werden (vgl. Fang Fang 2020: 86). „Wir sind wirklich in eine andere Zeit geraten“ (Fang Fang 2020: 40), lautet u. a. Fang Fangs Eintrag am 31. Januar 2020, mehr als eine Woche nach der Abriegelung der Stadt.

Viele nennenswerte Details ließen sich anführen: hasserfüllte Anfeindungen gegen die täglichen (zu banalen oder zu negativen oder zu wenig heroischen) Blog-Einträge, die sich nur sehr langsam verbessernden behördlichen Maßnahmen, ausgesprochen solidarische oder aber extrem bösertige Handlungen von MitbürgerInnen, das geduldige oder erschöpfte Zeitempfinden während der Abriegelung, die sich zunehmend professionell organisierenden ehrenamtlichen Einkaufsgruppen der Wohnblocks, die Hilfsaktionen aus anderen chinesischen Provinzen, das tägliche digitale Kontakthalten mit anderen, das zermürbende Eingeschlossensein etc. Regelmäßig befragt Fang Fang ÄrztInnen, die sie persönlich kennt, über die Lage in den Krankenhäusern, berichtet über die zahlreichen Toten, die anfangs durch die ganze Stadt irrenden Kranken auf der

Suche nach Hilfe, die extreme Erschöpfung des Krankenhauspersonals und dessen hohe Ansteckungs- und Todesraten, den allgemeinen Stand der Pandemiebekämpfung in der gesperrten Stadt, das zugleich sehnstichtige und skeptische Warten auf den Wendepunkt bei den Infektionszahlen und die behördlich sich immer mal ändernden Zählweisen, die Wirkungschancen traditioneller chinesischer versus westlicher Medizin etc. Fang Fangs Buch ist eine schwere, äußerst bedrückende Lektüre, die nichts, aber auch gar nichts mit den oben genannten Corona-Diskursen gemein hat.

Besonders eindrucksvoll sind jene Textpassagen, in denen die Autorin, Nussbaum vergleichbar, über politisch-anthropologische Fragen nachdenkt. Fang Fang deutet die Pandemie als eine „Lektion“ (Fang Fang 2020: 13) an die gesamte Menschheit, sich weniger arrogant und wichtig zu geben und sich weniger unbesiegbar zu fühlen, empfiehlt eindringlich, mit allen Mitteln (auch albernern Mitteln wie schlechten Unterhaltungsprogrammen) (vgl. Fang Fang 2020: 79) gegen aufkommende Panik anzukämpfen, besteht während der Einträge immer stärker darauf, dass die anfänglichen Fehler und Versäumnisse der Regierung retrospektiv aufgeklärt werden müssen, sonst könne bei den Getroffenen nie wieder innere Ruhe entstehen. Fang Fang spricht/schreibt im Namen der Millionen WuhanerInnen, doch adressiert sie zugleich die Menschheit als Kollektiv: „Der gesamten menschlichen Gesellschaft wurde ein schwerer Schlag versetzt“ (Fang Fang 2020: 13). Weinen, Schreien, Durchdrehen, Traumatisierungen aller Art sind die täglichen Begleiter Wuhans und ihnen ist nur etwas sehr Fragiles entgegenzusetzen: „Andere zu retten dient der Selbstrettung“ (Fang Fang 2020: 45). In diesem Sinne „schärft“ die Epidemie „unseren Blick für das Maß an Menschlichkeit“ (Fang Fang 2020: 96). „In extremen Zeiten treten die guten und bösen Seiten des menschlichen Wesens unverhüllt hervor“ (Fang Fang 2020: 98). „Du siehst Dinge, die du nie für möglich gehalten hättest“ (Fang Fang 2020: 101). Die Höhe einer Zivilisation bemisst sich deshalb nicht am Glanz von Wissenschaft, Kunst, Architektur oder Armee, sondern ausschließlich an der „Haltung gegenüber den Schwachen“ (Fang Fang 2020: 156).

Ausführlich denkt Fang Fang über die Bedeutung von „Katastrophe“ nach, in deren Zentrum sie sich selbst sieht und deren schlimme Bilder sie aufruft (Fang Fang 2020: 107f.). Noch dramatischer als die für Europa aufschreckenden Bilder der militärischen Leichenwagen nachts in Bergamo sind jene, mit denen Fang Fang an den Beginn der Seuche in Wuhan erinnert – die Schwerkranken irrten zu Fuß durch das riesige Wuhan, standen in Krankenhäusern Schlange oder wurden abgewiesen oder brachen vor der Behandlung zusammen, starben ungetröstet und unversorgt allein zu Hause oder steckten die eigene Familie an und alle starben innerhalb weniger Tage. Wie in Europa gab es auch in Wuhan kein Abschiednehmenkönnen von den Sterbenden; Krankenhäuser und Krematorien standen am Rande ihrer Möglichkeiten. An dieser besonders ergreifenden Textstelle verweist Fang Fang auf Martin Heideggers Wort vom „Sein zum Tode“ (Fang Fang 2020: 108). Die Ansprache geht damit wiederum an die Menschheit, für die die BürgerInnen Wuhans das Opfer der Einschließung bringen, sodass alle anderen sich weiterhin frei bewegen können (vgl. Fang Fang 2020: 159). Entsprechend unerwartet trifft es die Autorin, als sie im Moment der Verbesserung der eigenen Situation die Nachricht von der Ausbreitung der Seuche in Europa und Amerika erhält (vgl. Fang Fang 2020: 12).

Dass das gute Leben auf Sozialität und Solidarität basiert, dass die Menschheit über alle Nationalitäten und Grenzen hinweg sich in der Leiderfahrung nahesteht, dass

das Virus sowohl die chinesische als auch die westliche *Hybris* im Natur- und Gesellschaftsverhältnis herausfordert, gehört zu den Kernelementen dieses besonderen Corona-Diskurses, der weder eine euphemistische Verschleierung der existenziellen Lage noch eine selbstgewisse, schnelle, schon lange voraus bekannte Antwort kennt. In Fang Fangs Wuhan erlebt niemand eine Krise-als-Chance und diejenigen, die, wie RegierungsbeamtInnen und FunktionärInnen, die Lage zu heroisieren versuchen, werden scharf angegangen; im radikalen Lockdown scheinen sich zunehmend weniger BürgerInnen vor den Behörden gefürchtet zu haben; die Kritiken werden klar, stellenweise wütend oder auch lapidar vorgebracht. Der Euphemismus öffentlich-politischer Diskurse hierzulande stieß dagegen deutlich weniger auf kritische Nachfragen.

Dem vergleichenden Blick auf die selbstbewussten Diskursformen einerseits, den bestürzend demütigen täglichen Erfahrungsberichten andererseits fallen mehrere eklatante Unterschiede sofort auf: a) Corona als Managementaufgabe versus Corona als tiefe Leidenerfahrung; b) Corona als selbstermächtigende Wirklichkeitskonstruktion versus Corona als authentisches Erinnerungsprojekt; c) Corona als Zurschaustellung von „agency“ versus Corona als Infragestellung von „agency“. In den vier beispielhaft angeführten selbstbewussten Corona-Diskursen dominiert eine Kommunikationsform, die auch einer psychotherapeutischen Laiin wie eine durchsichtige Form der *Angstabwehr* erscheinen muss, während Fang Fangs Alltagszeugnisse durchgängig Angst und Todesangst, Verzweiflung, Traurigkeit und Traumatisierung, aber auch Sehnsucht und Ablenkung sowie angesichts des endlosen Wartens sogar Langeweile verzeichnen. Die im weit entfernten Wuhan aufgetragenen persönlichen Schmerzen sind während der Lektüre geradezu materialnahe in eigenen Körperempfindungen (nach)spürbar. Wiedererkennen und Widerspiegelung lassen sich fühlen. Die Banalität des Fraglosen kontrastiert mit der Radikalität des Fragilen.

4 Das gute Leben als fundamental verletzlich, sozial, zerbrechlich, material: Nussbaums Politische Anthropologie

Es ist nicht falsch-dramatisch zu behaupten, dass die Seuche zu einer (Neu-)Entdeckung unserer gattungsspezifischen Verletzlichkeit geführt hat – Verletzlichkeit und Zerbrechlichkeit sprechen aus sämtlichen Einträgen Fang Fangs. Bezeichnenderweise wird auch in allen markanten Reden seit dem März 2020 auf die „Vulnerablen“, die Alten und/oder Vorerkrankten und deren existenzielle Verwundbarkeit verwiesen und in ihrem Namen Schutz und Solidarität eingefordert – sei es in der Fernsehansprache der Bundeskanzlerin am 18. März 2020, der „state of the union“-Rede der EU-Kommissionspräsidentin am 16. September 2020 oder in der Rede des UN-Generalsekretärs einige Tage später. Der maternalistische Hinweis auf die besonders Verletzlichen paarte sich – dem zuhörenden Augenschein nach – durchaus mit der realen Sorge um Teile der Gesellschaft.

Doch die in diesem Redemotiv verborgene Politische Anthropologie ähnelt allenfalls an der Oberfläche derjenigen Martha C. Nussbaums, der jeder maternalistische Habitus vollkommen fremd ist. Nussbaums Anthropologie ist, klassisch ideengeschichtlich gesprochen, sowohl materialistisch als auch radikal universalistisch zu nennen. Ihr Konzept der Fragilität des guten Lebens, das in unserer geteilten menschlichen Verletzlich-

keit liegt, meint *unser aller* potenzielle Verletzlichkeit und eben nicht die Verletzlichkeit der Verletzlichen. Da Nussbaums Menschenbild wesentlich durch Sozialität bestimmt ist, wären demnach eigentlich nur überzeugte EinsiedlerInnen vor schmerzlichen Erfahrungen sicher; zugleich haben EremitInnen aber eben nur einen sehr eingeschränkten Anteil an der menschlichen Sozialität, die erst das gute Leben begründet.

Die Dimension Vulnerabilität hängt ganz unmittelbar mit der Dimension Sozialität zusammen. Andere können uns lieben, nähren, versorgen, großziehen, bilden, unterstützen, helfen, heilen, retten (i. e. alle Aspekte des *Caring*), aber in dieser sozialen Bedürftigkeit liegt zugleich die Gefahr des Verlusts, denn diese sorgenden Anderen und das mit ihnen und durch sie ermöglichte gute Leben kann verloren gehen durch Krankheit und Tod und alle Formen des Verlusts. Niemals können menschliche Wesen gewiss sein, dass das gute Leben von heute morgen noch gut und sicher ist, selbst wenn es *nicht* durch schlechtes Regieren, schlechte gesellschaftliche Planung, schlechte politische Entscheidungen etc. gefährdet wird. Selbst wenn alle Handlungen aller ethisch vorbildlich sind, können die Wechselfälle des Glücks und des Unglücks desaströs wirken und innerhalb kürzester Zeit das Gute zerstören. Aus einer fundamentalen materialistischen Perspektive durchdringt Kontingenz jede menschliche Existenz. Der Wunsch nach einer Vermeidung des Zusammenbruchs, nach Absicherung vor der Zerbrechlichkeit des guten Lebens gehört zu unserer gattungsspezifischen Ausstattung, aber er ist unerfüllbar.

Die Fragilität des Guten verbindet sich mit der elementaren Vorstellung des menschlichen Aufeinander-Angewiesenseins, einer, frau möchte fast sagen, *feministischen Binsenweisheit*, die jedoch im erfolgreichen neoliberalen Narrativ vom *homo oeconomicus* drastisch angefochten wurde und bis heute wird; der klassische Nutzenmaximierer kalkuliert rational egoistisch, d. h. a-emotional und a-sozial. Eine Politische Anthropologie, die auf der Abhängigkeit von anderen basiert, muss da geradezu bedrohlich wirken, wird aber sowohl im Feminismus (und nicht nur unter dem Paradigma der Care-Ethik) als auch im Kommunitarismus (und nicht nur als Gemeinschaftstheorem) zur zentralen Bestimmung menschlicher Existenz definiert.

Die Fragilität des Guten ist zudem elementar mit materialen Dimensionen verbunden. Die vorhandenen Lebensmittel oder deren Mangel sind so wenig diskursiv wie der Tod eines geliebten Menschen; die realen Lebenschancen oder deren Entzug sind so wenig diskursiv wie eine lebensgefährliche Seuche. Materiale und psychosomatische Existenzsicherung oder materiale und psychosomatische Deprivation bilden die Pole, die in Nussbaums und Sens Fähigkeiten-Ansatz konzeptualisiert werden (vgl. exemplarisch Nussbaum 1999 [1988]: 24ff.). Politisch-sprachlich verhandelbar und konflikthaft sind nur die damit verbundenen, gleichsam sekundären Fragen: Wie entscheide ich richtig zwischen widerstreitenden Wünschen und Strebungen (vgl. Nussbaum 2013 [1986]: 27, 85); wie lässt sich darüber angemessen deliberieren (vgl. Nussbaum 2013 [1986]: 53); welche Rolle spielen Emotionen in der Sphäre des Kognitiven (vgl. Nussbaum 1999 [1988]: 131–175); welche Rolle spielt die praktische Weisheit eines langen Lebens für Verstehen und Handeln (vgl. Nussbaum 2013 [1986]: 305) – um nur einige ethisch bedeutsame Fragen zu nennen, die in der Sphäre des Materialen aufgeworfen, jedoch im diskursiven Raum zum moralischen Urteil gebracht werden müssen. Es ist kein Geheimnis, dass die Neoaristotelikerin Nussbaum in vielen Fragen auf der Seite von Aristoteles und ausdrücklich nicht auf jener Platons steht (vgl. beispielsweise Nussbaum 2013 [1986]: 237).

Im elften Kapitel des Werkes verdichtet Nussbaum ihr Anliegen (Nussbaum 2013 [1986]: 318ff.). In „The vulnerability of the good human life: activity and disaster“ arbeitet sie heraus, dass gerade und nur und ausgerechnet die Fragilität des menschlichen Lebens – im aristotelischen Vergleich mit den unbewussten Tieren und den unsterblichen Göttern – erst die Möglichkeit des Guten, der Tugend, der ethischen Entscheidung, des bewusst gewählten guten Handelns schafft. Bewusstsein und Sterblichkeit produzieren die ethische Differenz. „[T]he good life is vulnerable and can be disrupted by catastrophe“ (Nussbaum 2013 [1986]: 322), fasst Nussbaum Aristoteles zusammen, wobei ein bedeutender Aspekt seiner Überlegungen auf der Unterscheidung zwischen Gut-Sein und Gut-Leben liegt (vgl. Nussbaum 2013 [1986]: 322). Gute innere und äußere Bedingungen reichen für das Gute nicht hin, gutes Handeln muss es zum Ausdruck bringen und vollenden. Zudem braucht die handelnde Person Ressourcen und Objekte für ihr gutes Handeln (vgl. Nussbaum 2013 [1986]: 327); die äußeren Umstände können Einfluss auf die innere Lage, den Charakter, haben (vgl. Nussbaum 2013: 336). Unglückliche äußere Widrigkeiten können gute Handlungen „verschmutzen“ („pollute“) (Nussbaum 2013 [1986]: 337). In jenem Moment, in dem eine Person handelnd in die Welt geht, wird sie verletzlich, setzt sich „risks of disaster“ (Nussbaum 2013 [1986]: 340) aus. Die ethischen Implikationen sind tiefgreifend: Für die fühlende, reflektierende, sterbliche Gattung Mensch erzeugt die Relation zwischen Hindernissen und Kontingenzen das Gegenteil von erhsehnter Sicherheit und Planbarkeit des Lebens. Aber ausgerechnet diese Grenzen („shortage, risk, need, and limitation“ (Nussbaum 2013 [1986]: 341)) erzeugen die ethischen Werte des Menschseins. In der Fragilität liegen die existenziellen Chancen, vor denen selbst Nicht-Handeln nur bedingt schützen kann. Die existenziellen Chancen sind jedoch nur: ethische Entscheidungsmöglichkeiten, also die Option, sich im eng umrissenen Rahmen unserer unsicheren Gattungsbedingungen für das gute Leben und das richtige Handeln, für Solidarität in der gemeinsamen Verletzlichkeit immer wieder neu zu engagieren. Das Riskante einer guten menschlichen Existenz, seine tägliche Bedrohtheit, stellt das gute Leben permanent infrage und ist doch zugleich die einzige Basis für seine Entfaltung – da wir eben weder ewig lebende Götter noch instinktgetriebene Tiere sind. Die ethische Wahl unter riskanten Voraussetzungen ist zugleich dauernde Gefahr und spezifisch menschliche Chance.

Im Unterschied zu den skizzierten selbstgewissen Diskursen dieser Tage, die die materiale, potenziell tödliche Seite der Seuche unter vielen, Handlungsmacht inszenierenden Worten verdecken/verstecken, unterstreicht Nussbaums Anliegen den gegenteiligen Impuls. Nussbaum insistiert vehement darauf, dass das gute Leben, das Erfüllung und Glück verspricht, genauso wie die Negation des Guten, also vor allem Gefährdung, Verletzung, Verlust und Unglück, fundamental und letztgültig auf die Materialität menschlichen Daseins zurückwerfen, so viel auch ein (scheinbar) heilsamer Diskurs „darübergelegt“ und „agency“ propagiert werden mögen. Die kulturellen Dimensionen gesellschaftlicher Naturverhältnisse – verankert in Zeichen, Sprache, Diskurs – treten erst im philosophischen „Danach“, d. h. im klassischen Modus der *zweiten Natur*, auf den Plan menschlicher Existenz. Nicht *sign*, sondern *flesh* dominiert die Gattungsexistenz, um ein Wort Donna Haraways zu variieren.

Pointiert formuliert lässt sich aus Nussbaums früher Politischer Anthropologie der *Vierklang* einer politiktheoretischen Konzeption herauskristallisieren, die den heutigen Feminismus im Sinne des New Materialism (vgl. dazu Holland-Cunz 2014, 2017) in-

spirieren und erneuern sollte: Menschliche Existenz ist wesentlich durch Vulnerabilität, Sozialität, Fragilität und Materialität gekennzeichnet. Menschliche Existenz hängt gleichsam *an diesen vier seidenen Fäden*, hat aber paradoxerweise erst dadurch die Chance zum Guten, das sonst unter der Hybris der Selbstgewissheit verschüttet wäre. Der Konnex zwischen Bindung und Verlust durchdringt alle Verknüpfungen innerhalb dieses Vierklangs; *erst die Gefährdetheit des Guten ermöglicht das Gute*. Dieses Gute offenbart aber weder unmittelbare Lösungsmöglichkeiten noch starke Tröstungen, sondern kann nur als ethische Richtschnur des Handelns fungieren, eines Handelns, das an den inneren wie äußeren Hemmnissen dennoch zerbrechen kann.

In diesem Sinne sind sowohl Visionen als auch Praktiken des guten Lebens stets prekär, riskant, gewagt; sie sind ein gefahrvoller, beängstigender, Mut verlangender Versuch, der nicht nur an ungerechten gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern eben auch an den unkontrollierbaren Wechselfällen des persönlichen Lebens dramatisch scheitern kann. Ethisch gesprochen handelt es sich um das *Wagnis des Guten* gegen einen klassischen Machbarkeitswahn des Guten, wie er im vergangenen halben neuzzeitlichen Jahrtausend notorisch oft verkündet wurde: als Heilsversprechen der Religion, als Vision der klassischen Utopie, als Reichtumsversprechen des Kapitalismus, als Fortschrittsversprechen der Wissenschaft, als Wohlfahrtsversprechen des (Real-)Sozialismus sowie als neue Versprechen der Postwachstumsgesellschaft, der global vernetzten Zivilgesellschaft und der UN-basierten multilateralen Ordnung. Selten geht es in Heilsversprechen um das scheinbar schlichte, jedoch höchst anspruchsvolle Ziel der Leidvermeidung. Prekäre Bilder kommen in Heilsversprechen nicht vor; das Fragile bildet allenfalls den Horizont drohender Strafe. Aber nicht alle klassischen Utopien sind selbstgewiss.

5 Keine selbstgewissen Bilder des guten Lebens: Dystopisches in den klassischen Utopien des *second-wave*-Feminismus

Ein kursorischer Blick auf die Ideengeschichte der langjährigen, vielfältigen feministischen Utopie- und Transformationsforschung könnte helfen, die Brauchbarkeit aktueller „Weltveränderungsvorschläge“ für die allseits debattierte Post-Corona-Welt zu prüfen. Der feministische „Visionenbestand“ ist eindrucksvoll komplex und stammt nicht selten aus den optimistischen Aufbruchsjahren der Neuen Frauenbewegung, ist jedoch in den vielen pandemischen Monaten öffentlich überhaupt nicht zur Sprache gekommen. Der Grund dafür könnte in der eigenen Geschichtsvergessenheit liegen. Es liegt mir allerdings fern, für ein schlichtes feministisch-utopisches *back to the roots* zu plädieren, zumal die globale Entwicklung der Pandemie für die kommenden Jahre und die sich für die folgenden Jahrzehnte ergebenden Folgen derzeit sehr schwer einzuschätzen sind. Doch ein (neues) Nachdenken über die Wege, die in diesem Jahrhundert zu gehen sind, ist zwingend. Gesellschaftliche Nachhaltigkeit und individuelle Resilienz stehen auf dem Spiel.

Gegen die vorschnellen Antworten zur ersehnten oder gefürchteten Rückkehr in die Vor-Corona-Zeit sowie gegen die etwas billigen Antworten über die bessere Welt der Post-Corona-Zeit möchte ich für einen *Augenblick der Entschleunigung* in den Transformationsperspektiven plädieren. Auch wenn es aus meiner Sicht von 40 Jahren Aus-

einandersetzung mit gesellschaftlichen Alternativen verführerisch wirkt, jetzt sofort all das lang Bekannte in die Waagschale der Transformation zu werfen, ist (neues) Nachdenken unumgänglich, wenn die *Zäsur* des Jahres 2020 für das gute Leben verstanden werden und längerfristig wirken soll.

Die Veränderungsnotwendigkeiten liegen ja seit langer Zeit auf der Hand und werden in der heutigen Postwachstumsdebatte prägnant zusammengeführt (vgl. zentral Latouche 2015 [2007] und Jackson 2017; zu Debatte und Kritik vgl. Bauhardt 2013). Die offensichtlichsten Stichpunkte für die Transition: weniger Turbokapitalismus, weniger Wirtschaftswachstum im globalen Nordwesten, weniger Globalisierung, weniger Patriarchat, weniger Überkonsum, weniger Müll, weniger Massentourismus, weniger Mobilität, weniger CO₂-Emissionen, weniger Ressourcenübernutzung, weniger Waldrodungen, weniger menschliches Eindringen in (vermeintlich noch unberührte) Naturräume, weniger Flächenversiegelung, weniger Fleischkonsum, weniger Beschleunigung aller Lebensrealitäten, weniger Ausbeutung und soziale Ungleichheit weltweit etc., stattdessen mehr gleich verteilte Sorgearbeit, mehr Geschlechtergerechtigkeit, mehr globale Gerechtigkeit, mehr Antirassismus, mehr Dekolonisierung, mehr demokratische Partizipation, mehr direkte Demokratie, mehr Klimaschutz und CO₂-Neutralität, mehr Biodiversität, mehr nachhaltige Landwirtschaft, mehr ökologische Achtsamkeit, mehr Recycling und Upcycling, mehr Bildung für alle etc. An der Augenfälligkeit dieser zwei Listen lässt sich sofort ablesen, dass keinerlei Mangel an transformativen Idealen und wissensbasierten Vorschlägen besteht – dass jedoch die Welt seit den utopiefreudigen 1970er-Jahren kaum vorangekommen ist.

Die Alternativen sind lange bekannt, naheliegend, eingängig, vernünftig und umsetzbar und doch werden sie gar nicht oder zu wenig beherzigt. So beschreiben beispielsweise die klassisch-feministischen Utopien von Ursula K. Le Guin (1981 [1974]) und Marge Piercy (1983 [1976]), die den Feminismus der ersten Jahrzehnte der Neuen Frauenbewegung stark inspiriert haben, Gesellschaften, deren Reichtum ganz ausdrücklich nicht in der materialen, sondern der sozialen und emotionalen Fülle liegt – und sie beschreiben solche Gemeinschaften detailreicher und fantasievoller als alle Texte innerhalb des Postwachstumsdiskurses. Und der sehr viel später formulierten massiven internationalen Kritik an der Postdemokratie (vgl. Crouch 2008 [2003]) setzen die feministischen Utopistinnen bereits Mitte der 1970er-Jahre inspirierende Bilder einer lebendigen, streitfreudigen, radikalen Demokratie entgegen.

Für heutige Debatten vielleicht noch aufschlussreicher als die nostalgische Rück Erinnerung an diese schönen Modelle geschlechtergerechter, nachhaltiger, partizipatorischer Gesellschaften ist die Frage nach ihrem gegenwärtigen Status. Sind sie vergessen, weil feministische Ideen- und Realgeschichte ein Problem mit ihren eigenen Herkünften und ihrer Tradierung hat oder handelt es sich um eine theoriepolitische Ablehnung (vgl. ausführlich Holland-Cunz 2017)?

Für die Vermutung der Ablehnung anstelle ideengeschichtlicher Vergessenheit gibt es einige Gründe, die direkt aus der Utopie- und Transformationsforschung übertragbar sind. a) In der Geschichte der neuzeitlichen politischen Utopie waren und sind Krisenzeiten keineswegs visionenfreundliche Zeiten; Kreativität und Fantasie scheinen, ideenhistorisch betrachtet, in Krisenzeiten eher blockiert zu sein (unter UtopieforscherInnen wird darüber auf Tagungen freilich gestritten). b) Zeitdimensionen im Zukunftsdenken sind häufig ausgesprochen widersprüchlich; verschiedene Geschichtsstränge stehen oft

vollkommen unvermittelt nebeneinander (ein aktuelles Beispiel: Die schöne Geschichte von der Ausrufung des Frauenwahlrechts im Herbst 1918 steht unverbunden neben der gerade historisch wiederentdeckten Spanischen Grippe, die zur selben Zeit in Europa wütete; keine einzige 100-Jahr-Feier in Deutschland thematisierte das dramatische zeitliche Zusammentreffen von Revolution und Seuche). c) Scharfe Kontraste zwischen dem Wissen um notwendig nachhaltiges, veränderungsorientiertes Handeln und dem realen Alltagshandeln dominieren; die Diskrepanz zwischen der Erkenntnis der Notwendigkeit und dem Willen zur Veränderung ist umfangreich belegt; allein die Tatsache, dass die ersten Messungen und Prognosen zum anthropogenen Klimawandel bereits Ende der 1980er-Jahre vorlagen und seitdem kaum präventive Politiken installiert wurden, verdeutlicht, wie schwierig sich transformative Handlungsbereitschaft verankern lässt. d) Erklärungsbedürftig ist auch die Diskrepanz zwischen utopischen Szenarien, die ein halbes Jahrhundert alt sind, und scheinbar gerade erfundenen Ideen, die als neueste Neuheiten ins öffentliche Spiel gebracht werden.

Neben ideenhistorischer Inspiration und Prüfung lässt sich sogar noch ein weiterer Aspekt anführen, der die alten Texte zum Fundus einer (Selbst-)Verständigung machen könnte. Wer die alten Texte für ihre positiven Vorschläge nicht (mehr) lesen mag, sollte dennoch einen Blick auf deren Betrachtungen zur Fragilität des guten Lebens werfen, denn Selbstgewissheit gehört nirgendwo zum Bestand dieser Szenarien. Zu ihren zentralen Topoi gehört im Gegenteil die *Unsicherheit der Zielerreichung*: Dystopische Bilder, die einen dramatischen Ausgang der Menschheitsgeschichte als eine Möglichkeit des Weges prognostizieren, gehören zum Kern dieser Texte. Wenn das gute – geschlechtergerechte, radikaldemokratische, sozial-ökologische – Leben nicht gelingt, wenn die Transformationsanstrengungen scheitern, drohen kriegerische, ausbeuterische, extrem sexistische, antidemokratische gesellschaftliche Strukturen und „verbrannte Erde“ in den Naturverhältnissen. Die *dystopischen Bildelemente in den feministischen Utopien* legen nahe, dass ein guter Ausgang der Geschichte keineswegs gewiss ist. So skizziert beispielsweise Piercy (1983 [1976]) nicht nur ihre utopische Gemeinschaft Mattapoisett, sondern zugleich ausführlich das grauenhafte Patriarchat, das als Alternative droht, wenn die Transformation zum guten Leben nicht gelingt; und so beschreibt Le Guin (1981 [1974]) nicht nur ihre utopische Gesellschaft Anarres, sondern zugleich die sterbende Gesellschaft auf der Erde, wo die Transformation aus Mangel an Handlungsbereitschaft scheiterte. In scharfem Kontrast zur gesamten neuzeitlichen Ideengeschichte der Utopie von Thomas Morus bis William Morris spiegelt sich in den feministischen Utopien die Fragilität des guten Lebens – es gibt keine Sicherheit für den guten Ausgang der menschlichen Existenz. *Das Anthropozän kann im Desaster enden, obgleich das Wissen zur Transformation vorhanden ist.*

Die utopischen Bilder stiften eine Verbindung zwischen der Fragilität des Guten und folgenden Dimensionen transformativer Diskurse: a) Verletzlichkeit und Sichtbarkeit: Der im Verborgenen erlittene Schmerz eignet sich nicht für Diskursformen, die auf Sichtbarkeit orientiert sind; in einer Gesellschaft des Erfolgs, des Verdienstes, der GewinnerInnen ist die Ausstellung von Verletzlichkeit verpönt. b) Verletzlichkeit und Gerechtigkeit: Die von Nussbaum nachgezeichneten Wechselfälle des unverschuldeten Glücks und Unglücks eignen sich nicht für Gerechtigkeitsvorstellungen, da die Wechselfälle („Schicksalsschläge“) wahllos, kontingent, ungerecht jede und jeden ohne

Anlass und Verschulden treffen können. c) Verletzlichkeit und Zeitlichkeit: Vergegenwärtigt man/frau sich die Gesellschaftsentwicklung in Generationenschritten, so wird die Bedeutung von Zeit in Transformationsprozessen dramatisch deutlich: 2020 minus 30 Jahre verweist auf den Mauerfall zurück, noch einmal minus 30 Jahre auf die westdeutsche Gesellschaft vor ihrer Modernisierung durch die StudentInnenbewegung, 2020 plus 30 Jahre zielt auf das Jahr, in dem die Europäische Union klimaneutral sein will, das Jahr 2080 vermag sich keine vorzustellen. Obgleich, realgeschichtlich betrachtet, eine Zeitspanne von 30 Jahren nicht besonders lang ist, können doch die gesellschaftlichen Dynamiken in 30-Jahre-Schritten erheblich sein.

Das Verhältnis der heutigen Welt zur Zeit gehört zu jenen Aspekten, die für den akuten Umgang mit der Seuche vielleicht am aufschlussreichsten sind. Einschlägige medizinhistorische Erkenntnisse über die vergangenen europäischen (Pest-)Epidemien (vgl. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2020) offenbaren kontrastreich, dass das gegenwärtige Weltverhältnis durch a) die Erwartung eines baldigen Endes der Pandemie und b) den Glauben an die Mächtigkeit wissenschaftlicher Beherrschung des Virus gekennzeichnet sind. Beides könnte sich als Fehldiagnose herausstellen und damit unmittelbar auf Nussbaums Politische Anthropologie zurückverweisen.

6 Systemkonkurrenz, Angst, notwendige Transformation – das Desaster als Zäsur

Da der epidemische Ausgangspunkt in China liegt, ist ein abschließender entsprechender Rekurs/Exkurs naheliegend. Kam und kommt China besser durch die Pandemie? Hat es die gesundheitspolitische Systemkonkurrenz gewonnen? Es mehren sich Berichte vom steigenden BIP, von im Gegensatz zu Europa momentan nicht notwendigen Lockdowns, von ausgelassenen Festen ohne Abstandhalten, vom Stolz der ChinesInnen, es geschafft zu haben. In manchen Straßeninterviews aus Chinas Städten, ausgestrahlt in europäischen Leitmedien, mischte sich mancherorts sogar klammheimliche Freude über den Sieg Chinas über den „Westen“. Das sind beunruhigende Nachrichten für BürgerInnen liberaler Demokratien, die gegenwärtig um ihre exekutive Performanz und damit ihre Legitimität in der globalen Seuche kämpfen müssen. Vielleicht gibt es hier eine *sehr* bittere Lektion für das 21. Jahrhundert zu lernen: Die gesellschaftliche Resilienz von Demokratien wird durch das Virus angefochten; die optimistische Selbsteinschätzung, man/frau käme stets besser durch alle denkbaren „Krisen“, lässt sich zum momentanen Zeitpunkt nicht verifizieren. Stattdessen steht die demokratiepolitisch außerordentlich beunruhigende, düstere Frage im Raum, ob Gesellschaften der Freiheit Menschenleben riskieren.

Ich möchte die Hypothese wagen, dass Angst sowohl im Feminismus als auch im Liberalismus ein stark verdrängtes Thema darstellt. Trotz der ausführlichen feministischen Analysen zur mehrheitlich von Frauen geleisteten Sorgearbeit und der seit 150 Jahren währenden liberalen Auseinandersetzung mit der Relation von Staat und Individuum haben beide Politischen Theorien die Angst als politischen Antrieb fast immer ausgeblendet. Feminismus und Liberalismus sind als ideengeschichtliche „Kinder“ vor allem des 19. Jahrhunderts von dessen Fortschrittsoptimismus bis heute affiziert. Ihnen fehlt damit dasjenige Element, an das Nussbaum so vehement erinnert: Eine komplexe

Politische Anthropologie muss auf die potenzielle Unverfügbarkeit des guten Lebens setzen, denn all unsere schönsten Planungen können morgen von den schlimmsten Wechselfällen durchkreuzt werden. Doch noch immer propagieren fast alle politischen Systeme weltweit das Gegenteil: *Unverletzlichkeit und Verfügbarkeit statt Verletzlichkeit und Unverfügbarkeit*. Diskursivität, die vermeintliche Leichtigkeit und reale Flüchtigkeit dominanter Diskurse, könnte demnach eine Form der Angstabwehr sein, lenkt sie doch von der Wucht bedrohter körperlicher Materialität ab.

Der weithin gefühlte geschichtliche Einschnitt durch Corona sowohl in den liberalen Demokratien als auch im autoritären, gar totalitären China könnte kaum größer sein. Ausmaß und historische Bedeutsamkeit der Zäsur und der Systemkonkurrenzfrage müssen jedoch vorerst offen bleiben und werden erst in den kommenden Jahrzehnten angemessen retrospektiv bewertet werden können. In diesem Sinne ist mein Schreiben über die akute Gegenwart riskant. Welche Folgen wird die Zäsur demokratiepolitisch zeitigen? Und welche Folgen für die Globalisierungsprozesse, die spätestens seit dem Mauerfall die Welt in rasante Bewegungen versetzt haben? Welche Implikationen werden sich daraus für den Stand der Geschlechterverhältnisse ergeben? Die allseits befürchteten Retraditionalisierungen? Wessen exekutive Performanz wird im Rahmen der Systemkonkurrenz mehr Menschenleben gerettet haben? Welche Entscheidungen erzeugen mehr persönliche Resilienz und gesellschaftliche Nachhaltigkeit? Welche gesellschaftlichen Sphären und individuellen Lebenspläne verändern sich? Nussbaums eindrucksvolles „book about disaster“ könnte hilfreich sein, um die gefährliche Differenz zwischen Zukunftswissen und mangelhaftem Zukunftshandeln sorgfältiger und weniger vorschnell zu bedenken. Das Fragile legt eine Radikalisierung nahe.

Momentan ist nur klar, dass die Welt des Machens, Eingreifens, Herrschens überall zweifelhaft geworden ist. Gegen die großen Seuchen helfen vorerst nur kleinste Handlungen: Zuhausebleiben, Abstandhalten, Masketragen, Händewaschen ... eine bizarre Diskrepanz, die zudem nur uralte Empfehlungen wiederholt. Zur Radikalität des Fragilen gehört, dass niemand derzeit verlässlich wissen kann, ob die Welt von heute an in die utopische oder die dystopische Richtung gehen wird. Auf dem Hintergrund der vergangenen neoliberalen Jahrzehnte und der Prognosen zum Weltklima lässt sich jedoch begründet vermuten, dass der coronabedingte Einschnitt eine letzte Chance für die unumgängliche Transformation darstellt. Dem Verlust guter Zukünfte kann mit dem Erinnern ideengeschichtlicher Herkünfte begegnet werden. Die bittere Paradoxie, die die feministische Ideengeschichte lehrt, lautet: Der Fragilität des Guten ist mit einem Machbarkeitswahn des Guten nicht beizukommen, er kann niemals Stabilität erzeugen. Das kann nur, wenn überhaupt, die Anerkennung der Zerbrechlichkeit. Das fundamental Schwere an dieser Einsicht ist, dass sie keine Erleichterung, keine (Er-)Lösung, keinen Ausweg, keinen Ratschlag bietet. Die Anerkennung ist die einzige Gratifikation und das ist sehr wenig und wenig tröstlich.

Anmerkung

Ein herzliches Dankeschön an die/den anonyme/n GutachterIn, an Margret Krannich und an Sandra Singer.

Literaturverzeichnis

- Bauhardt, Christine (2013). Wege aus der Krise? Green New Deal – Postwachstumsgesellschaft – Solidarische Ökonomie: Alternativen zur Wachstumsökonomie aus feministischer Sicht. *GENDER*, 5(2), 9–26.
- Crouch, Colin (2008 [2003]). *Postdemokratie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Ernaux, Annie (2019 [2008]). *Die Jahre*. Berlin: Suhrkamp.
- Fang Fang (2020). *Wuhan Diary. Tagebuch aus einer gesperrten Stadt*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Göpel, Maja (2020). *Unsere Welt neu denken. Eine Einladung* (10. Aufl.). Berlin: Ullstein.
- Holland-Cunz, Barbara (1998). *Feministische Demokratietheorie. Thesen zu einem Projekt*. Opladen: Leske + Budrich. <https://doi.org/10.1007/978-3-322-93294-5>
- Holland-Cunz, Barbara (2014). *Die Natur der Neuzeit. Eine feministische Einführung*. Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctvddzs19>
- Holland-Cunz, Barbara (2017). Dominanz und Marginalisierung: Diskursstrukturen der feministischen (scientific) community zu „Frau und Natur“. In Christine Löw, Katharina Volk, Imke Leicht & Nadja Meisterhans (Hrsg.), *Material turn: Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus* (S. 117–132). Opladen, Berlin, Toronto: Verlag Barbara Budrich. <https://doi.org/10.2307/j.ctvddzkq8.10>
- Jackson, Tim (2017). *Wohlstand ohne Wachstum – das Update. Grundlagen für eine zukunftsfähige Wirtschaft*. Hrsg. von der Heinrich-Böll-Stiftung. München: oekom.
- Latouche, Serge (2015 [2007]). *Es reicht! Abrechnung mit dem Wachstumswahn*. München: oekom.
- Le Guin, Ursula K. (1981 [1974]). *Planet der Habenichtse* (4. Aufl.). München: Heyne.
- Nussbaum, Martha C. (1999 [1988]). *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Hrsg. von Herlinde Pauer-Studer. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha C. (2013 [1986]). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (28. überarbeitete Aufl.). Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Piercy, Marge (1983 [1976]). *Woman on the Edge of Time*. London: Women's Press.
- Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Hrsg.). (2020). *CORONA STORIES. Pandemische Entwürfe von Kai Brodersen, Julia Ebner, Étienne François, Sven Felix Kellerhoff u. a.* Darmstadt: wbv Theiss.

Zur Person

Barbara Holland-Cunz, Prof. Dr. phil., *1957, Professorin (i. R.) für Politikwissenschaft an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie und Ideengeschichte, Politik und Geschlecht, Wissenschafts- und Naturtheorien.

Kontakt: Universität Gießen, Institut für Politikwissenschaft, Karl-Glöckner-Straße 21 E, 35394 Gießen

E-Mail: barbara.holland-cunz@sowi.uni-giessen.de