



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Kritische Theorie der Corona-Pandemie

verfasst von / submitted by

Jonas Bayer B.A.

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna, 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Mag. Dr. Elmar Flatschart

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Individuum und Gesellschaft.....	5
(Vernunft und Wahnsinn zu Beginn 5-8; Krise des Individuums 8-10; Bedingendes kein Wahres 10-12; Ontologisches Bedürfnis 12-13; Entschleunigung ambivalent 13-15; Besinnung auf Betrieb 15-17; Gewalt des Positiven 17-20; Rolle des Gesundheitswesens 20-23; Verstrickung und Niederlage aufgeklärten Denkens 23-29; Management individualisiert 29-31; Preisgabe einiger und aller 31-35; Triumph der Technokratie 35-39; Kein Ausweg vorgesehen 39-40)	
3. Wissenschaft und Erkenntnis.....	40
(Arbeitsteilung, Fetischismus, interdisziplinäre Zusammenarbeit 40-43; Gefesselte Sachlichkeit 43-47; Was Soziologie schuldig blieb 47-48; Das Blamable als Böses 48-51; Inszenierte Rationalität 51-53; Bedingt rational 53-56; Beschränktheit 56-59; Achillesferse aufgeklärten Denkens 59-62; Richtig zweifeln 62-63; Theorie und Realitätsprinzip 63-67; Adaequatio der Paranoia 67-69; Rettend eingreifen 69-73; Geist gegen Körper 73-77)	
4. Leben und Tod.....	77
(Todestrieb der Ich-AG 77-79; Nische, Eros, Durchseuchung 79-81; Tod als nützliches Ding 81-84; Der missverstandene Nationalsozialismus 84-87; Altern der Kritik am Hygienediskurs 87-89; Schwere des Todes 89-92; Parodie auf Resilienz 92-94; Einstand 94-96; Grenze der Naturbeherrschung 96-101; Politik des Todes 101-105)	
5. Literatur.....	106
6. Abstract.....	123

*„Viele sind einverstanden mit Falschem, aber er
Ist nicht einverstanden mit der Krankheit, sondern
Daß die Krankheit geheilt wird“
(Brecht 2017: S. 34, 44).*

*„Hat [Dialektik] einmal das herrschende Allgemeine und seine Proportionen
als krank – und im wörtlichsten Sinn, gezeichnet mit der Paranoia, der ‚pathischen
Projektion‘ – erkannt, so wird ihr zur Zelle der Genesung einzig, was nach dem Maß
jener Ordnung selber als krank, abwegig, paranoid – ja als ‚verrückt‘ sich darstellt,
und es gilt heute wie im Mittelalter, dass einzig die Narren der Herrschaft die Wahrheit sagen“
(Adorno 2014: S. 81).*

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit ist, nach einer Einarbeitungsphase während des Wintersemesters 21/22, in dem durch die Sommer 2022 und 2023 begrenzten Jahr entstanden. Sie exponiert sich damit dem Verdacht, zu spät zu kommen. Die politische Auseinandersetzung, in die sie hätte eingreifen können, war im Frühjahr 2022 bereits praktisch zugunsten der Durchseuchung entschieden, und der Geist ist dieser seiner Praxis nahezu widerstandslos gefolgt. Während draußen der Sog der Normalisierung mit scheinbar metaphysischer Gewalt sich durchsetzte, war es in der Arbeit um seine Negation zu tun; wie er überall, auf der Erde und im Denken des Kapitals, seine Wirkung entfaltete, musste er in einen jeden der Züge dessen verfolgt werden, was vor 2022 noch fraglos Pandemie geheißen hatte. Zunächst nur das akademische Arbeiten betreffende Ärgernisse wie die Ablösung der Infektionszahlen auf Zeit Online durch ein drängenderes Problem des Wirtschaftsstandorts, die Füllstände deutscher Gasspeicher, erhalten in diesem Zusammenhang ihr inhaltliches Gewicht: durch den Zeitpunkt der Arbeit war es ihr nicht mehr möglich, die eigene Vernunft mit der des Staats oder des bürgerlichen Hauptstroms zu verwechseln. „Die dialektische Vernunft“, warnt Theodor W. Adorno (2014), „ist gegen die herrschende die Unvernunft: erst indem sie jene überführt und aufhebt, wird sie selber vernünftig“ (S. 81). Die Arbeit als durchgeführte Kritik ist der Prozess, durch den das durchaus dogmatische Vorurteil, der massenhafte Erstickungstod gebe zum Aufatmen keinen Anlass, zur theoretischen Objektivation gelangt. Ihr unmittelbar politisches Anliegen besteht darin, den Wahrheitsgehalt der politisch unterlegenen Strategie dadurch festzuhalten, dass sie in ihrer Verstrickung reflektiert wird, und zugleich jedes

Einverständnis mit Walter Benjamins (2011a) „Feind“ aufzukündigen, dessen Fortschritt durch die verschlissenen Körper hindurch sich vollzieht, der „zu siegen nicht aufgehört [hat]“ (S. 959).

Der Einstand ist umso notwendiger, als die Pandemie fortlebt: nicht so sehr in den Verstümmelten und Toten, die vergessen sind, sondern als Idee der Krisenbewältigung. Sie droht, zur Urkatastrophe des einundzwanzigsten Jahrhunderts zu werden. Deren Begriff zitiert ein mythisches Verhängnis, von dem aus das Unheil kausal sich entwickelt haben soll, verschweigt aber dessen tätige Reproduktion durch herrschende rackets, die stattdessen als Schlafwandelnde erscheinen. Die Realität dieses Scheins liegt in der Übereinstimmung jenes Mythischen mit dem rationalen Herrschaftsinteresse, über das der Schein hinwegtäuschen soll. Listig lässt Geist sich entschuldigen; keiner ist zu erkennen. Der trägste, dem außer der ewigen Anpassung im Zeichen des Opfers nichts einfällt, ist derselbe, der hellstichtig darüber wacht, dass Geist von Herrschaft nicht sich emanzipiere. Als Jens Stoltenberg die durch die russische Invasion der Ukraine geschaffene Situation nach pandemischem Sprachgebrauch als „neue Normalität für die europäische Sicherheit“ (Süddeutsche Zeitung 2022) rationalisierte, war das noch vergleichsweise harmlos. Weniger harmlos dürfte die Begeisterung für Ukrainerinnen und Ukrainer sein, die sich, dem eingeübten Schema entsprechend, an Raketenbeschuss als neue Normalität gewöhnen und mit ungetrübt positivem Bewusstsein ihre Hochzeiten im Luftschutzbunker feiern würden. Drastischer noch blitzt die Gefahr dort auf, wo seit Jahren, unabhängig fast von der politischen Ausrichtung, Pseudoaufklärung waltet, im deutschen Kabarett. Wenige Monate vor der vollständigen Durchseuchung, für die er sich schon länger eingesetzt hatte, hätte Dieter Nuhr (2021) „[im Bundestagswahlkampf gerne] erfahren, was die Parteien nicht zur Verhinderung sondern für das Leben mit dem Klimawandel tun werden“. Ohne Scham hat der smarte Bürger, der kein Narr ist und nicht die Wahrheit sagt, die liebgewonnene Phrase auf die andere, größere Krise übertragen, deren Leichenberge die der Pandemie bald überragen dürften. Gegen dies kalkulierte Achselzucken setzt die vorliegende Arbeit das Eingedenken der jüngsten Vergangenheit, die dem reaktionären Kabarettisten jene zukunftssträchtige Phrase geliefert hat.

Solches Eingedenken verfolgt die Bahn des Triumphs über das Virus im Zeichen von Smartheit, strebt diese nicht selber an. Zumal am Verhältnis zu den Fakten tritt das hervor. An ihnen hat die vorliegende Arbeit das aufrichtigste Interesse. Aber sie sind ihr kein Absolutes sondern Kristallisationspunkte des Sinns der Klassengesellschaft: dazu bestimmt, über diese hinausgetrieben zu werden. „Nur im Abstand zum Leben spielt das des Gedankens sich ab, welches in das

empirische eigentlich einschlägt“ (Adorno 2014: S. 143). Zu prophetischen Gebärden, hypothesis testing als Maß des Wahren, steht die vorliegende Arbeit kritisch. Das hat den Vorzug, dass sie ihren eigenen geschichtlichen Aspekt nicht verleugnen muss. Nicht jede Formulierung aus dem Sommer oder Herbst 2022 würde heute noch gewählt werden wie damals. Verändert wurden sie deshalb nicht; ihr Gehalt liegt im Einspruch zur geschichtlichen Stunde. Ansonsten bleibt der informierten Leserin und dem informierten Leser die Entscheidung überlassen, wann genau – etwa in der Periode vor oder nach Xi Jinpings kolossalem Menschenopfer, das im Namen einer reibungslos ablaufenden Weltwirtschaft lange eingefordert worden war – eine bestimmte Passage entstanden sein mag.

Überhaupt verhält sich die Arbeit zu ihrer wissenschaftlichen Form entlang der im zweiten Abschnitt des Hauptteils über Wissenschaft und Erkenntnis entfalteten Kritik. Sie huldigt gerne dem Fetisch, jedoch dürfte dieser noch etwas metaphysischer sein. Soweit er als Agent des Bestehenden fungiert, blieb keine Wahl, als um der Sache selbst willen, die kompromisslos zu verfolgen doch wohl Wissenschaft ist, über die seine sich hinwegzusetzen. Die in der Arbeit verfolgte Sache aber ist das in der Sachlichkeit der Klassengesellschaft verdrängte Leid. Die Verdrängung ist ihr thematisch, eins mit jenem Sog; absurd wäre, sie in der eigenen Form blind zu wiederholen. Das nötigte zum Experiment, dessen Gelingen nicht mit letzter Sicherheit behauptet werden soll. Vorbild ist Adornos *Ästhetische Theorie*, deren Form, ausgerechnet, nicht mehr fertiggestellt werden konnte. Angekündigt hatte sich diese in einem älteren Aphorismus, dem zufolge Kritische Theorie „die Abschaffung des Unterschieds von These und Argument“ (Adorno 2014: S. 79) anstrebt. Die vorliegende Arbeit verfolgt weder eine isolierte Fragestellung zur Pandemie, noch vertritt sie eine zentrale These, die dann ausschweifend, mit allerhand Sachlichkeit und Methode ausgerüstet, begründet würde. Kein Satz steht in ihr, der gelungen wäre, aber nicht selber dieses Essentiellste: „die Fülle [seines] Grundes“ (ebd.: S. 79) enthielte. Sie spricht nicht für die Opfer der Pandemie, aber gegen das, was ihnen widerfuhr; Konzessionen an den Betrieb, der jene Opfer gefordert hat, sind ihr inakzeptabel; „[alle] Brückenbegriffe, alle Verbindungen und logischen Hilfsoperationen, die nicht in der Sache selber sind, alle sekundären und nicht mit der Erfahrung des Gegenstands gesättigten Folgerungen“ (ebd.: S. 79) wurden deshalb energisch ausgeschieden. Einzig darum war es zu tun, ein inhaltliches Netz zu weben, dicht genug, um zu widerstehen. Das aber überspringt nicht die Frage nach der Form sondern wirft sie erst recht auf. In Briefen, aus denen im editorischen Nachwort der *Ästhetischen Theorie* zitiert wird, hat Adorno von dieser Problemstellung berichtet. „Es handelt sich ganz einfach darum, daß aus meinem Theorem, daß es philosophisch nichts

„Erstes“ gibt, nun auch folgt, daß man nicht einen argumentativen Zusammenhang in der üblichen Stufenfolge aufbauen kann, sondern daß man das Ganze aus einer Reihe von Teilkomplexen montieren muß, die gleichsam gleichgewichtig sind und konzentrisch angeordnet, auf gleicher Stufe; deren Konstellation, nicht die Folge, muß die Idee ergeben“ (Adorno 2019: S. 541). Die drei Abschnitte des Hauptteils der vorliegenden Arbeit – Individuum und Gesellschaft, Wissenschaft und Erkenntnis, Leben und Tod – bezeichnen wesentliche Aspekte der Pandemie. Aber jeder dieser Abschnitte verhandelt unter dem Aspekt, den er bezeichnet, die ganze Pandemie, und an ihr die Totalität der Klassengesellschaft. Betrieb, Positivismus, Todestrieb sind nur verschiedene Namen für deren Bann. Form selber wäre ein weiterer, die vielleicht, wenn sie dergestalt vom Inhalt her sich bestimmt, dem Bann sich zu entwinden vermag.

Das eben ist der Erkenntnisstand, auf den sich die vorliegende Arbeit bezieht, nachdem die Philosophie insgesamt in der Pandemie ihre und insofern keine glückliche Rolle gespielt hat. Wie die Arbeit, der im dritten Abschnitt des Hauptteils entfalteten Kritik zufolge, im Tod überhaupt weder eine tiefe noch anderweitig bestechende Wahrheit zu sehen vermag, so würde sie sich gerne anmaßen, den Adornos an theoretisch entscheidender Stelle ungeschehen zu machen. Sonst, die recherchierte Literatur zur Pandemie selber betreffend, ist ihr Außerakademisches näher, etwa Thomas Ebermanns *Störung im Betriebsablauf*. Ursprünglich hätte Michel Foucault sehr viel stärker einbezogen werden sollen: teils aus inhaltlichen Erwägungen, teils auch, um die Arbeit durch den Schein des Vielseitigen und Zeitgemäßen akademisch aufzuwerten. Der Plan kollabierte allerdings, sobald er von einem bloßen Gerüst zur durchgeführten Kritik überging. Einmal durchschaut, schreckte die politische Konstellation in der Pandemie auf, rief an Giorgio Agambens Engagement für die unmittelbare Durchseuchung nicht nur Martin Heideggers Nationalsozialismus in Erinnerung sondern, entfernt, auch Foucaults Begeisterung für die islamische Konterrevolution von 1979. Nicht zuletzt deshalb drängt sich die böse Ahnung von einer zweiten Urkatastrophe auf, weil die Pandemie im Bürgertum in der Tat dasselbe ontologische Bedürfnis geweckt hat wie seinerzeit der erste Weltkrieg, und postmoderne Philosophie hat durchweg in seine suggestive Hervorbringung und Befriedigung eingestimmt. Statt sich mit philosophischer Autorität zur Besinnung auf den Mythos verpflichten zu lassen, tastet die vorliegende Arbeit nach einer Welt, die sich so weit aufgeklärt hätte, dass die Durchseuchung kein Naturgesetz mehr wäre und auch kein Imperativ des Seins.

Umso orthodoxer musste der Bezug auf die Kritische Theorie ausfallen. Diese findet in der

vorliegenden Arbeit keine Anwendung, sondern fungiert als polemisches Vorwissen, das sich im Vollzug der inhaltlichen Kritik fortschreibt, indem es die Pandemie, Begriff und Sache, negierend einbegreift. Was sich durch Kritische Theorie tradiert, ist die Ahnung vom Läppischen der Tradition, ihres Sinns, mit dem zu operieren sie gezwungen ist und an den sie nicht glaubt. Verzichtet wurde auf jede Suggestion, es sei statt um eine solche Durchführung, die selber Kritische Theorie ist, um deren Erweiterung, Korrektur oder Aktualisierung zu tun. Deshalb gerade mögen im letzten Abschnitt doch zwei theoretische Innovationen gelungen sein: einmal die Idee, aus Alfred Sohn-Rethels Urszene nicht nur die Sache als Totes sondern ebenso den Tod als sozialen Sachverhalt herauszulesen, außerdem der Nischenbegriff, der zum Einspruch gegen ihn und seine pandemische Apologie Unvorhergesehenes und Wesentliches beigetragen hat.

2. Individuum und Gesellschaft

Relativ zu Beginn der Pandemie organisierte ein aufrührerischer Wiener Kleinverlag eine Veranstaltung, die den Aufbruch von 1968 zum Thema haben, sein Nachwirken kritisch reflektieren sollte (vgl. Stadt Wien 2020). Vor Ort enttäuschte diese Reflexion durch ihr Unreflektiertes: erwies sich rasch als Neuauflage der stets selben Erzählung über die Rebellen von einst, die mittlerweile zur Macht gelangt seien und nun, in eine Regenbogenfahne gehüllt, das Proletariat umso besser zu unterdrücken verstünden. Überproportionale Schuld wird einer Bewegung angelastet, weil sie es einmal anders und besser wollte, während die Kritik ausnimmt, von wem das nicht zu sagen wäre. Dadurch ging diese über in Ressentiment, dessen Unfähigkeit, der progressiv-neoliberalen Verstrickung in der Sache nachzugehen, geradewegs zur Parole eines konsequenten Antiliberalismus führte. Unmöglich kann das anderes als die Preisgabe der durch jene Fahne symbolisierten Emanzipationsansprüche bedeuten. Es handelte sich um eine typische Querfrontveranstaltung, die an sich der Rede nicht wert wäre.

Aber der Liberalismus, gegen den sich diese Querfront einmal öfter formierte, war an jenem Abend nicht abwesend. Im Herbst 2020 musste dieser unter Einhaltung gewisser staatlich verfügbarer Maßnahmen stattfinden, an denen offensichtlich Anstoß genommen wurde. Ehe dann der Verlagschef seinen Gästen das Wort überließ, nutze er die Gelegenheit für eine grobschlächtige Polemik gegen jedwede Form der Seuchenbekämpfung. Der Standpunkt aber, von dem aus diese Polemik formuliert wurde, war gleichermaßen der des aufrührerischen Bürgers wie der des um

seine Bilanz besorgten, wenigstens von Bürokratie verärgerten Verlegern. Die objektive soziale Rolle, die durch ihn hindurch ihren Widerspruch zum Staat und seinen Maßnahmen mitteilte, war keine andere als das Kernstück liberaler Theorie, der homo oeconomicus. Schon damals war absehbar, wer dieses Interesse großer und kleiner Kapitale gegen die staatlich organisierte Seuchenbekämpfung politisch wahrnehmen würde, ohne dass an dem besagten Abend der Gedanke aufgekommen wäre, die geforderte Kritik des Liberalismus habe sich neben der Regenbogenfahne womöglich auch des freiheitlichen Drangs zur Durchseuchung anzunehmen.

Dass das ideologische Substrat desselben Liberalismus, der sonst die Kritik an der Querfront gerne und allzu leicht aufnahm und dieser gegenüber als das souveräne Zentrum des gesunden Menschenverstands sich präsentierte, in der Pandemie mühelos mit ihr sich amalgamierte, verrät etwas über das Verhältnis von Vernunft und Wahnsinn, ihre Demarkationslinie ebenso wie ihre Einheit. Wortmeldungen, die zu Beginn der Pandemie, vor der Impfung und vor der Omikron-Mutation, der Warenmonade wieder zu ihrem vollen spirituellen Recht verhelfen, deshalb das Virus unmittelbar normalisieren wollten, trugen die Züge von Brutalität nicht nur sondern Irrationalität. In den Sparten der Arbeitsteilung, die der gesellschaftliche Fortschritt lange vor der Pandemie an den Rand, in die Nähe solcher Irrationalität gedrängt hatte (vgl. Adorno 1970a: S. 11f.), trat das markant hervor: am Philosophen Agamben (2021), der zunächst von der „Erfindung einer Epidemie“ (S. 15) sprach; an seinem Kollegen Michael Esfeld (2021), der just dort die allgemeine Krankenhausbelegung von in Deutschland maximal fünf Prozent anführte, wo gerade er, in dessen Argumentation die Erkrankten und Verkrüppelten weniger noch als die Toten eine Rolle spielen, von den Intensivbetten hätte schreiben müssen; an der Philosophin Linda L. Obermayr (2020), die eine wortreiche Kritik an derselben Maske formulierte, deren epidemiologischen Nutzen sie einer Fußnote zufolge außerhalb ihres Zuständigkeitsbereichs verortete (vgl. S. 507); an der Theologin Alexandra Grund-Wittenberg (2021), die sich vom Standpunkt „der Mitte der Gesellschaft“ (S. 277) aus die Frage stellte, weshalb „Covid-19 einer ganz anderen Bekämpfung als eine schwere Grippewelle bedarf“ (S. 275). Aber auch die höhere Rationalität von Naturwissenschaft wird dort fraglich, wo sie dem Betrieb, um dessen willen sie da, zu unmittelbar zu Diensten ist. So hat Andreas Sönnichsen (2020), der mittlerweile in die Gefilde von Basis und FPÖ abgedriftet ist, im Herbst 2020 hingegen noch ein Positionspapier mit institutionellem Gewicht verfassen konnte, darin das damalige Testregime verworfen, es als sinnfrei und schädlich attackiert (vgl. S. 4f.). Nur war seine Parteinahme zugunsten des Individuums, dessen alltägliche Betriebsamkeit nicht durch

einen positiven Test gefährdet werden sollte, durch Ignoranz einer Gefahr gegenüber erkaufte, die den Betrieb insgesamt – im Gegensatz zur Grippe – mit Zusammenbruch bedrohte. Das konnte Vernunft, die über dem Gesellschaftskörper thronend dessen Selbsterhaltung, lediglich mittelbar die der Individuen besorgt (Adorno/Horkheimer 2013: S. 28), nur missbilligen; sie schloss von sich aus, was ihr nicht länger identisch war. Trotz aller Parteinahme zugunsten des Betriebs verfiel die Revolte des homo oeconomicus dem Wahnsinn; Gewitzte wie Felix Perrefort haben das dankbar angenommen, um sich ihm umso hemmungsloser hingeben zu können; solche Gewitztheit war aber bereits nur noch Nachvollzug der objektiven Sinnstruktur, eine besonnen gefällte Entscheidung gegen jedwede Besinnung, in der das Individuum ebenjenen seinen Bankrott unterschrieb, gegen den es aufbegehrte. Ihr, dem Sinn naturbeherrschender Rationalität zufolge, wie Adorno und Max Horkheimer ihn in der *Dialektik der Aufklärung* herausgearbeitet haben, fordert die Beherrschung des Virus nicht Ignoranz sondern elegantes management, ein kalkuliertes, durch instrumentelle Vernunft gemildertes Opfer. Das verbirgt sich hinter „dem unauflöslichen Zusammenhang von Lebensrettung und seiner Opferung, der aller Staatspolitik innewohnt“ (Ebermann 2021: S. 75). Skylla darf sechs Männer fressen, aber es müssen hinterher noch genug zum Rudern übrigbleiben, um ihren Herrn Odysseus nach Ithaka zu bringen: sonst verliert das vor der überlisteten Naturgewalt erbrachte Opfer jede Rationalität, wird in der Tat so selbstmörderisch wie das Lauschen nach Sirenengesang ohne die bekannten Vorsichtsmaßnahmen. Soviel immerhin ist wahr an der Parallele, die Obermayr (2020) zwischen der alten Normalität und Ovids ausschweifender Utopie zieht (vgl. S. 504f.): für die bürgerliche Vernunft war beides je nur dasselbe, die Torheit der Selbstvernichtung, der Wahnsinn. Diejenigen aber, denen Obermayrs Text politisch zuarbeitete, kannten den Unterschied genau; sie zog es gerade nicht zu utopischer Unbeschwertheit hin sondern zur unmittelbaren Fortführung der alten Normalität. Die partielle Pausierung des Opfers, die auch die bürgerliche Vernunft besorgte, erschien ihnen als unannehmbares Opfer. Nach dem ersten Schrecken im Frühjahr 2020 wurde die Rede, wir müssten nun mit dem Virus leben, zum weithin akzeptierten common sense (vgl. Drury et al. 2022); während aber die mehr oder minder human gestimmte Technokratie darunter seinerzeit noch eher das Gegenteil, gegen das Virus zu leben, verstand, es unter Melanie Brinkmanns Einfluss sogar einmal explizierte als Idee, „dass wir als Gesellschaft NICHT mit dem Virus leben wollen und können“ (Baumann et al. 2021a: S. 2), hätten durchaus inhumane Technokraten wie Gérard Krause (2020) es damals schon unumwunden in die Gesellschaft integriert. Deren Reproduktion in den bestehenden Formen war die Klammer, in der

sich der Konflikt zwischen Smartheit und Brutalität abspielte. Aber Smartheit ist selber die zum Bewusstsein ihrer Unterlegenheit erwachte, deshalb zur eleganteren Herrschaft verhaltene Brutalität, wie umgekehrt die Brutalität, die es 2020 unmittelbar zur Durchseuchung drängte, einem smarten Motiv folgte, „sich wegzwerfen, um sich zu behalten“ (Dialektik der Aufklärung 2013: S. 55). Hier wie dort lief es deshalb auf die Rückkehr zu derselben Normalität hinaus, die nicht als Utopie sondern als gesunde Selbstverständlichkeit gedacht wurde. Während aber Obermayr (2020) die Differenz zwischen alter und neuer Normalität nicht ohne Berechtigung als Kontinuität verklärender Rückbesinnung kritisierte, vermochte sie der beanstandeten Heuchelei, dem perennierenden Mythos, nur die mythische Authentizität konsequenzlogischen Denkens entgegenzuhalten (vgl. S. 509f.), ungerührt von Bertolt Brechts (2017) kritischem Einwand, wer a sagt, müsse deshalb nicht b sagen (vgl. S. 48f.). Weil „alle Mitglieder dieser Gesellschaft ohnehin immer schon als private Wirtschaftssubjekte im Konkurrenzkampf gedacht werden, als Subjekte also, die sich notwendigerweise wechselseitig schädigen und immer schon in allseitigen Abhängigkeitsbeziehungen stehen“, wird der Schein von Humanität, durch den die Durchseuchung eine Zeit lang zumindest anrühmig schien, als „moralische Tugendhaftigkeit“ (Obermayr 2020: S. 510) verworfen. Indessen sind die unverschleierte, harten Wahrheiten der verrohten Bürgerlichkeit gerade der Schleier, in den sie sich lustvoll, mit faschistischem Fluchtpunkt, zu verwickeln pflegt. Ideologiekritik misslingt, wo sie nur den Schein demoliert, in dem Herrschaft verfremdet, nicht aber den, in dem sie selber: die Identität des Daseins erscheint. Was eigentlich die Einheit von alter und neuer Normalität hätte denunzieren sollen, geriet so in die Nähe derer, denen schon die prekäre Unterscheidung selber unerträglich, ein totalitärer Angriff auf ihre zum Fetisch geronnene Lebensweise war (vgl. Agamben 2021: S. 7ff.; Esfeld 2021). An ihrer erblindeten Vernunft, die den Betrieb gefährdete, indem sie ihn umstandslos weiterzuführen sich anschickte, hätte Ideologiekritik sich bewähren: den Sinn denunzieren müssen, der im Begriff des Wahnsinns anklingt und diesen als bürgerliche Denkform qualifiziert.

In der Objektivität des Wahnsinns erteilte der Betrieb seiner kleinsten Zelle den geschichtlichen Bescheid. Schon zu Adornos (2015) Zeiten waren „die Individuen zu bloßen Ausführungsorganen des Allgemeinen relegiert“ (S. 336). Ihre Praxen von Selbsterhaltung hatten ebenjenen totalen Funktionszusammenhang hervorgebracht (vgl. ebd.: S. 309), in dessen Namen Jürgen Habermas sie dann im September 2021 mit überlegener Vernunft zu Solidarität ermahnen konnte. Dieser Funktionszusammenhang forderte zugleich die Radikalisierung von Individualität und ihre

Auslöschung, eine List der Vernunft; der homo oeconomicus war das Opfer, das die Menschen erbrachten, um ihre Individualität zu erhalten, indem sie diese nach dem Vorbild des Betriebs in eine gesellschaftlich präformierte Charaktermaske überführten (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 57ff.); in diesem Sinn erklärte der ontologisch gestimmte Querdenker Christian Schubert, er wolle seine Kinder über eine alternative Schule jenseits von Schutzmasken und Impfungen „in jeder Hinsicht freier kriegen“ (Kaiser 2021). Gerade weil Individualität in den materiellen Reproduktionsprozess der Gesellschaft eingebunden und durch ihn bedingt ist, muss sie „sich selbst zum Primären werden“ (Adorno 2015: S. 306), das Bewusstsein dieser Bedingtheit abschneiden. Solchermaßen durch den Funktionszusammenhang überholt und mitgeschleift, „überlebt [das Individuum] sich selbst“ (ebd.: S. 337). Carolin Amlingers und Oliver Nachtweys (2022) Charakterisierung der Querdenker als „hochgradig individualistisch und gesellschaftsvergessen“ (S. 289) bezeichnet die Spitze eines selbst gesellschaftlichen Sachverhalts. Mit ihm korrespondiert psychologisch die libidinöse Besetzung des Ich, der Narzissmus, in dem das Kranke als gesund, das Erstarrte als lebendig, das Anhängsel als Zweck sich erkennt. In der Pandemie wurde diese Illusion empfindlich erschüttert. Noch in der Erschütterung war sie wahrzunehmen. „Alles [...], was über die Jahre selbstverständlich war, ist in Frage gestellt“, heißt es bei Martin Meyer (2020). Aber unter den bürgerlichen Fetischen war das Individuum eigentlich der einzige, der die Konfrontation mit dem Virus nicht unbeschadet überstand. Indem der Staat dessen Treiben um des Betriebs willen unter den Vorbehalt stellte, das Virus dürfe nicht außer Kontrolle geraten, erinnerte er das Individuum an seine Bedingtheit, die es nicht Wort haben kann, ohne eine „bis zum Unerträglichen“ (Adorno 2015: S. 306) gesteigerte Kränkung seines Narzissmus zu erleiden. Insofern informiert Meyers Satz primär über den schmeichelhaften Stellenwert, den er dem Individuum zuschreibt, und noch aus der These, die Obermayr, den *Gegenstandspunkt* zitierend, mit Esfeld (2021) verbindet, dem das nie einfallen würde: dass es bei der Bekämpfung der Pandemie nicht mit rechten Dingen zugehen könne, weil sie sonst ausschließlich der freien Entscheidung der Einzelnen überantwortet wäre (vgl. Obermayr 2020: S. 513), spricht dasselbe Missverständnis. Was als Irrationales suspendiert werden kann, steht offenkundig unter dem Vorbehalt von Rationalität und damit im Dienst jener Herrschaft, von der das bürgerliche Individuum sich 1789 befreit zu haben glaubt. Die immergleichen Vorwürfe des Autoritären und der Obrigkeitshörigkeit waren dann auch nicht etwa deshalb falsch, weil auf der Gegenseite, von Figuren wie Habermas (2021) oder Luise K. Müller (2021), keine krude Apologie der Form Staat betrieben worden wäre, sondern weil diese Vorwürfe

nur die Ahnung von der eigenen Verstrickung in Herrschaft betäuben sollten: dass, wer die individualistische Gesellschaft vergisst, eben darin ihr hörig bleibt, sie also nie eigentlich vergisst. Die Wunde schmerzt aber, solange sie offen ist; Abhilfe versprach erst der Wahnsinn. In ihm fand der krisenhafte Individualismus sein Refugium. „Alle Verdinglichung ist ein Vergessen“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 244); irrational radikalisierte Rationalität sollte diesem die sich aufdrängende Einsicht überantworten, dass die verhärtete Individualität selber ein Stück des repressiven Allgemeinen ist, das sie weniger vergisst als verdrängt. Der Preis dafür war den dahingehend orientierten Rackets nicht zu hoch. Sie mussten nur die Bedingung des fetischisierten Individuums, seine Rationalität im Gesamtgefüge, mit Gewalt – etwa einer von oben eingebrachten executive order, wie sie Ronald D. DeSantis im Herbst 2020 unterschrieben hat (vgl. State of Florida 2020a) – wiederherstellen; sobald die Bedingung erfüllt ist, ist sie schon Vergangenheit. Sie mussten also jede Gefahr, die dem Betrieb vom Virus und damit von der Freiheit des Individuums drohen könnte, rundweg ableugnen und im Gegenzug der vernünftigen Konkurrenz eine ihrerseits irrationale, nämlich angstgetriebene und an unrealistischen Zielen orientierte Strategie attestieren. Einzig im Wahnsinn vermochte sich das Individuum als Positives ungebrochen noch zu konservieren. Soweit trägt Uli Krugs (2022) psychologische Analyse des Zusammenhangs von *Krankheit als Kränkung*. Was Adorno (1970b) einst am Nationalismus beobachtet hatte: dass dieser erst „als ein sich selbst nicht ganz Gutes, absichtsvoll Verblendetes [...] die fratzenhaften Züge angenommen [hat]“ (S. 138), bezeichnet präzise die Wendung, die sich im Begriff des Individuums zu Beginn der Pandemie jäh ereignete.

Den philosophischen Referenzpunkt der individualistischen Revolte gegen den Staat der Maßnahmen lieferte Foucault mit seinem Begriff der Biopolitik. Die Aura von Grusel, die das Wort Biopolitik umgibt und zu einem echten Coup philosophischer Selbstvermarktung macht, harmonierte mit der Apokalyptik, in der Figuren wie Agamben (2021) die tiefe Irritation ihrer fetischisierten Individualität auslebten (vgl. S. 43); auch Obermayr (2020) ist um eine entsprechende Bezugnahme nicht verlegen (vgl. S. 518). Hannah et al. (2020) sind, um Seriosität bemüht, vorsichtiger, und schicken der entsprechenden Analyse den Hinweis voraus, sie sei in keinsten Weise anklagend gemeint (vgl. S. 16), ohne dass solche Milderung die inhaltliche Richtung verändert hätte. Dass aber Foucault und mehr noch die philosophische Strömung, die er prägte, für die pandemische Karriere einer ihrer zentralen Kategorien nicht ohne Verantwortung sind, tritt deutlicher an diejenigen Nachfolgerinnen hervor, denen es zunächst nicht um die Apologie des

bürgerlichen Individuums sondern um seine Kritik geht. Bei Anna Bergmann (2022) wird der Tod, bei Sonja Gassner (2020) – im Rückgriff auf Judith Butler – die Verletzlichkeit des Individuums in den Rang einer ontologischen Wahrheit erhoben. Beide verwerfen dementsprechend die Idee, Leid und Tod durch das Virus nicht zu akzeptieren sondern abzuwenden, als Programm einer sich vergessenden, eben biopolitischen Souveränität (vgl. Bergmann 2022: S. 18; Gassner 2020: S. 419f.). Gegenüber der Gruppe um Brinkmann hat diese Analyse auch ein Wahrheitsmoment, denn die grünen Zonen, die diesem Flügel der Technokratie vorschwebten, ähnelten tatsächlich dem mythischen Elysium (vgl. Baumann et al. 2021a: S. 3), dessen Realisierung trotz der universalistischen Rhetorik (vgl. ebd.: S. 2) durch eine verstärkte Abschottung Europas gedacht war (vgl. ebd.: S. 5). Die Humanität, die sich in die vorzeigbare Schale einer Strategie werfen musste, blieb partikular und insofern auch inhuman. Gerade darin aber zeigte sich Einverständnis mit dem Sein, mit Verletzlichkeit und Tod; sie wurden im Weltmarkt mitgedacht und mit ihm vorausgesetzt. Die von der Naturgeschichte des Menschen geerbte Bedürftigkeit des Körpers bildet den institutionellen Ausgangspunkt der Zirkulationssphäre. Diese ist insofern egalitär, als die körperlose Vernunft eines jeden Individuums dazu angehalten ist, die anderen an ihrer Bedürftigkeit zu packen um der eigenen Bereicherung willen. Deshalb ist die Verletzlichkeit des Subjekts am Grunde seiner Rationalität nicht das Gegenmittel zu seiner Verhärtung sondern deren positive Bedingung; ohne Bewusstsein von ihr hätte der prototypische homo oeconomicus Odysseus Polyphem nicht überlisten können, und dass er sie im Moment des Triumphs wieder vergisst und den damit verbundenen Hochmut beinahe mit eben dem Leben bezahlt, das er durch die List davonträgt, ist nur konsequent (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 75f.). Heute kennzeichnet gerade die verschlossensten Monaden komplementär eine nicht minder zwanghafte Offenheit ihren potentiellen Sexual- und Geschäftspartnern gegenüber, die zu unterminieren wohl die Schutzmaske, etwa für Agamben (2021), zu einem solchen Skandalon gemacht hat (vgl. S. 136ff.). So wenig wie irgendein anderer Fetisch vergeht das Ich dadurch, dass es aus seiner metaphysischen Höhe zurück ins Sein kommandiert wird. Karl Marx (2013) weist im *Kapital* darauf hin, dass die wissenschaftliche Etablierung der objektiven Wertlehre dem Fetischismus der individuellen Ware nichts hat anhaben können; das vermöchte erst eine veränderte Produktionsweise (vgl. S. 88). Im Gegensatz zu dem keynesianischen, ein wenig vom Weltstaat träumenden Programm, das Gassner (2020) als gewagte Utopie verstanden wissen will (vgl. S. 436f.), „[wäre zart] einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll“ (Adorno 2014: S. 178). Solche Grobheit wäre indessen gerade keine

Schlussfolgerung aus dem Motiv ontologisch verbrieft Verletzlichkeit (vgl. Gassner 2020: S. 420) sondern müsste dieses erschüttern, weil anders Grobheit, die der aus solcher Eigentlichkeit ewig hervorbrechenden Monade, nicht sich auflösen lässt. Was heute ontologische Dignität beansprucht, würde zum Ontischen aus der Vorgeschichte.

Wo Denken diese Perspektive, und mit ihr die Kritik an der Normalisierung pandemischer Opfer, als einen sich vergessenden Subjektivismus tabuisiert, macht es sich hingegen mit ebenjener Gesellschaft gemein, deren Stolz ihre subjektive Fähigkeit zur Beherrschung der Natur, deren Verhältnis zum Körper deshalb ein grausames ist (Adorno/Horkheimer 2013: S. 247). Modell dafür ist die philosophische Deutung der Quarantäne als Ort bedeutungsschwangerer Eigentlichkeit. Zumal zu Beginn der Pandemie kamen wenige Beiträge, und am wenigsten die reaktionärsten, ohne ein solches Sinnangebot aus. Arist von Schlippe (2021) sieht im Mangel, der sich durch die leeren Supermarktregale angedeutet hat, eine wichtige Lektion des Lebens, die die Deutschen wieder den gesünderen, weil niedrigeren Ansprüchen ihrer Großeltern näherbringen soll (vgl. S. 349). Deren Leid aber war nicht ontologisch sondern durch die Politik des Deutschen Reichs bedingt, und seine Bewältigung im – durchaus nicht so wunderlichen, eher den weitgehend intakten Industrieanlagen des Nationalsozialismus geschuldeten – Wirtschaftswunder führte geradewegs in jenen sturen Konsumismus, dessen Kritik mittlerweile selbst billig genug zu haben ist; vernünftig eingerichtet wäre demgegenüber erst eine Gesellschaft, der die Verfügbarkeit von Nahrung tatsächlich so vollkommen selbstverständlich geworden ist, dass die alte, im Privateigentum konservierte Angst vor dem Hunger ihren Schrecken verlöre, nicht länger Anlass gäbe zu den bekannten pathischen Reaktionsweisen. Maria Schwartz (2020) lobt Einsamkeit als Positives, in der sich das Individuum finden und, „wie eine Pflanze begossen“ (Adorno 1969: S. 55), zur Persönlichkeit entfalten würde. Für Rainer Marten (2021) ist die Pandemie ausgezeichneter Anlass, sich einmal öfter in tiefer Lebensbejahung dessen zu versichern, dass die bestehende zugleich auch die beste Welt sein müsse, einfach deshalb, weil sie ist (vgl. S. 86). Meyer (2020) beschwört „eine Wendung ins Existenzielle“: „[In] der Quarantäne, so schlimm sie sein kann, vertiefen wir unseren Innen- und Selbstbezug“. Die tiefe Erkenntnis über den Menschen, die dabei zutage treten soll, ist allerdings das bekannte Schema von Naturbeherrschung durch Anpassung, würdigt diesen als „Genie der Adaptionen“. Folgerichtig ist Meyer zuversichtlich, „dass wir auch die jüngste Krise in absehbarer Zeit bewältigt haben werden“. Die prospektiven Toten verstößt er dabei vorsorglich aus dem wohl nationalen Kollektiv, das als Subjekt seines Satzes fungiert, damit nicht weiter auffällt, was es mit jenem Genie auf sich

hat. Christian Kaiser (2020) fungiert als progressiv-urbaner Lebensberater und empfiehlt, in der Pandemie durch gelassene Hinnahme dessen, was nicht zu ändern ist, zumal des Todes, sich selbst und das eigene Lebensglück zu gewinnen (vgl. S. 330f.). Je eindeutiger dieses nicht länger positiv in Händen gehaltene Sache der Philosophie ist sondern einer Veränderung des Ganzen bedürfte (vgl. Adorno 2014: S. 13), desto weniger vermag Philosophie, sich solche Erfahrung noch zuzueignen. Bei Schubert tritt die Besinnung aufs eigene Dasein als überlegene Strategie an die Stelle der für ihre seinsvergessene Rationalität gescholtene, wie er es nennt: mechanistische Pandemiebekämpfung des Staats und der etablierten Medizin. Durch das Wissen um die Ganzheitlichkeit seines Seins gestärkt, glaubt er, in der sozialdarwinistischen Konkurrenz mit denen, die ihr Vertrauen in die etablierte Wissenschaft setzen, leichtes Spiel zu haben (vgl. Kaiser 2021). Und selbst der radikalisierte Agamben (2021), dessen Paranoia schon auf dem Sprung zu „[neuen] Widerstandsformen“ jenseits „der überholten bürgerlichen Demokratien“ (S. 13) ist, sieht durch die Pandemie immerhin die Seinsfrage aufgeworfen (vgl. S. 35), aus deren Beantwortung ihm zufolge Italien neu auferstehen muss (vgl. S. 31). In all diesen Fällen wird Besinnung dadurch, dass sie wörtlich genommen wird, um ihr besseres Potential gebracht: fällt herab zu ebenjenem Auftanken mit tradiert Weisheit, durch das die Monade, die sich die Pause leisten kann, fit werden soll für den Weltmarkt (vgl. Balzer 2020). Der Ahnherr selber hat die konformistische Wechselbeziehung offengelegt, als er erklärte, „Uneigentlichkeit“ habe – da sich das Dasein „nicht notwendig und ständig [in sie] verlegen muß“ – „mögliche Eigentlichkeit zum Grunde“ (Heidegger 1967: S. 259). Er hat damit das Muster gestiftet, nach dem die Reflexion auf die Bedingtheit des Individuums gerade seiner Betriebsamkeit, zuletzt der Durchseuchung zugute kommt. Statt am tradierten Sinn das Eingeständnis seiner Unwahrheit, ihn selbst als Ideologie zu erfahren, versichert sich die Monade ihrer Verwurzelung in vermeintlicher Tiefe, um von dieser ihrer positiven Bedingung rasch wieder zum Bedingten überzugehen, und die aufs Sein verpflichtete Reflexion soll lediglich noch verhindern, was auch, aber nicht nur das Falsche ist: sich zu vergessen (vgl. Adorno 2015: S. 191).

Während das ontologische Bedürfnis und seine Befriedigung den philosophischen Diskurs zur Pandemie überzieht wie Schimmelpilz, hatten sie es in der Soziologie, die weniger mit dem vermeintlich Höheren als mit den realen Lebensverhältnissen betraut ist, ungleich schwerer. Ein entsprechender Vorstoß Hartmut Rosas, die Pandemie in ihrer sozialen Dimension als Entschleunigung und insofern als Chance zu begreifen, stieß auf so entschiedene Kritik, dass dieser

sich anschließend „irritiert“ (Rosa 2020: S. 207) zeigte. Tatsächlich krankte die Polemik gegen ihn an ihrer Einseitigkeit. Rosas Diagnose, wie auch immer verstrickt in das bürgerliche Bedürfnis nach Besinnlichkeit, enthielt gleichwohl die Erfahrung vom Widersinn des Betriebs, die abzuwürgen erst einer kollektiven ideologischen Leistung bedurfte; Rosa (ebd.) selbst hat sie entschieden genug betäubt, als er sich als Antwort auf die Krise in soziologische Betriebsamkeit stürzte und dem distanzierteren Diskussionspartner den Entzug seiner Finanzierungsgrundlage androhte (vgl. S. 206). Dass Normalität, in der letztlich alle überflüssig sind und sich ebendeshalb umso kompromissloser mit ihrer gesellschaftlichen Rolle identifizieren, Sehnsuchtsort sei, musste den Monaden, die sich nicht vergessen sollten, durchaus mit Gewalt eingebläut werden. Ebermann (2021) hat darauf hingewiesen, dass die warnenden Hinweise des Herrschaftspersonals an sich selber, das Volk werde allmählich unruhig, solche Stimmungen nicht nur aufnahm sondern ebenso durch Suggestion erzeugte (vgl. S. 88). Einsichten wie denen, dass Kultur gerade dort, wo sie tatsächlich systemrelevant, ein Betrug an den Konsumentinnen und Konsumenten, insofern überflüssig ist (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 147), Arbeit womöglich nicht der höhere Sinn zukommt, der ihr heute untergeschoben wird, eine vernünftig eingerichtete Gesellschaft doch wohl innezuhalten vermöchte, ohne zufällig erwählte Mitglieder in materielle Not zu stürzen, sollte dadurch prophylaktisch entgegengewirkt werden. An sich dürfte der Bann während des ersten Abschnitts der Pandemie dünn und fadenscheinig gewesen sein wie selten, nur fehlte das Subjekt, das, anstatt umso entschiedener nach dem Sein zu lauschen, solche Schwäche registriert hätte. Trotzdem war jene Polemik auch berechtigt. Nicht nur zeigte die „luxurierende Lebensberatungssemantik und abgedroschene Marketingmetaphorik der ‚Krise als Chance‘“ (Lessenich 2020: S. 225) die ideologische Richtung an, der das Entschleunigungsmotiv seit jeher zugeneigt ist; Rosa verkannte zunächst auch, wie sehr die von ihm zum fait social erklärte Entschleunigung in der Pandemie zugleich eine Beschleunigung war. Denn die bürgerliche Gesellschaft ist die des künstlich verlängerten Mangels; wo Rücklagen und Hilfsprogramme nicht hinreichten oder ganz fehlten, wurden die Individuen von der durch Virus und Staat erzwungenen Entschleunigung mit unmittelbarem Leid bedroht (vgl. Dörre 2020: S. 167). Die Verlassenen, die der Betrieb gerade noch eben am Rande miternährt, sind am meisten auf seinen reibungslosen Ablauf angewiesen (vgl. Ebermann 2021: S. 26); deshalb gerät die Solidarität mit ihnen, nicht nur bei Obermayr und Grund-Wittenberg sondern auch bei Klaus Dörre, so leicht zur Apologie dessen, was sie unterdrückt, des Betriebs, zuletzt auch ihrer Rolle in ihm, des freien Individuums ohne

Besitz an Produktionsmitteln (vgl. Dörre 2020: S. 177f., 181; Grund-Wittenberg 2021: S. 279; Obermayr 2020: S. 515). Der Stress, den sie fühlen, ist Ideologie, die sich nicht als Höheres verschleiern sondern zur Gewalt bekennt. In ihm besinnt sich der Körper unmittelbar auf das, wozu er heute nun einmal da ist, seine Vernutzung um der Kapitalakkumulation willen. Solche Beschleunigung ist aber nicht nur das Gegenteil von Entschleunigung sondern Index ihrer Unwahrheit auch dort, wo Entschleunigung ihrem einfachen Begriff gemäß erfahren wird. Die Spaltung der Gesellschaft in Verlassene und Verschonte diktiert die Stoßrichtung von Besinnung hier wie dort. In der tierischen Subjektivität derer, die keine Wahl haben, ebenso wie im bösen Geist des situierten Bürgertums, das seine reflexiven Fähigkeiten auf Persönlichkeit und künftige Beute richtet (vgl. Adorno 2015: S. 338f.), triumphierte der Bann durch die Verfestigung ebenjener partikularen Selbsterhaltung, deren gesellschaftlicher Fetischismus in der Tat bereits im Leben den Tod antizipiert, auf den sie einem Verdacht Sigmund Freuds (1940) zufolge abzielt (vgl. S. 17f.). Eben weil in der ritualisierten Mahnung, das Sein nicht zu vergessen, das Wichtigste vergessen wird, taugt sie nicht zur Erschütterung des verhärteten Subjektivismus. Bei Agamben ist sie dann auch direkt zu ihm übergelaufen. Dessen Gebrauch des Wortes Biopolitik erhellt den Zusammenhang zwischen Pandemie und Nationalsozialismus, den er selbst obsessiv herstellt (vgl. Agamben 2021: S. 8f., 56f., 117). Foucaults (2019) Analyse hatte die zur totalen Erfassung und Verwaltung des Lebens vervielfältigte Macht in eben die vitalpolitisch aktivierte Monade zurückverfolgt (vgl. S. 210), die in der Pandemie zur unmittelbaren, bruchlosen Fortführung der alten Normalität drängt. Für ihn bestand die Totalität von Biopolitik gerade in der liberalen Selbstbeschränkung staatlicher Macht, die sich negiert und potenziert, indem sie das ergreift, was ihr traditionell als Fremdes gegenübertrat, das Individuum (vgl. S. 25ff.). Demgegenüber klingt Habermasens (2021) These, die „für den Zeitraum der Pandemie gerechtfertigten Maßnahmen könnten wohl nur von Corona-Leugnern als Auswuchs einer Biopolitik verteufelt werden“, tönen und apologetisch. Habermas verwirft den Gedanken an Biopolitik, weil dieser den brutaleren Biopolitiken den Weg ebnen soll; stattdessen wäre er auf diese zurückzuwenden. Vom Eingeständnis, der Betrieb lasse momentan nicht sich unumwunden fortführen, über die kalkulierten Opfer, die es doch ermöglichen sollten, bis zur individualistischen Revolte, deren Anhänger den Schutz vulnerabler Gruppen umso lauter forderten, je offensichtlicher diese in den entsprechenden Strategien preisgegeben wurden (vgl. Krause 2020; Schmidt-Chanasit/Streeck 2020: S. 5), lag Biopolitik weder beim Wahnsinn noch bei der Vernunft allein sondern markiert bis zum

gegenwärtigen Stand der Pandemie das Gemeinsame all ihrer empirischen Abstufungen und Übergänge. Agamben aber teilt mit seinem Antagonisten das Missverständnis über Biopolitik. Während ahnungslose Apologie seinem Ressentiment Negativität „to the core“ (Benedikter/Fathi 2022: S. 262) attestiert, glaubt er, der Biopolitik gegenüber ein Positives in Händen zu halten: die bürgerliche Kultur, damit das Individuum selber, zuletzt auch seinen Tod. In dieser Pointierung des Individuums gegen die staatliche Seuchenbekämpfung, den alten Faschismus und das zeitgenössische China gibt sich Biopolitik bei Agamben als Synonym eines dem gesunden Menschenverstand zugänglicheren Begriffs zu erkennen, des Totalitarismus. Er stimmt darin mit Esfeld (2021) überein, der die mit naturwissenschaftlicher Rationalität operierenden racks im Verdacht hat, anlässlich der Pandemie einen neuen Kollektivismus zu installieren. Indem beide aber das alte bürgerliche Theorem zur Bewältigung der faschistischen Vergangenheit auf die pandemische Gegenwart anwenden, erhellen sie nicht diese sondern das zerrüttete, eigentlich inexistente Verhältnis zu jener. Joachim Bruhn (2012) hat darauf hingewiesen, dass der Fluchtpunkt des Kapitals: die Tilgung der Zeit, derer es auf der Bahn seiner selbstverwertenden Bewegung stets noch bedarf, in der ihm unterworfenen Gesellschaft zugleich auch die Erfahrung des Geschichtlichen beschädigt (vgl. S. 12). Bruhn (ebd.) zufolge ist es deshalb ganz unmöglich, „aus irgendwelchen politisch angedrehten Gedenküben an die Ermordung der Juden je ein kritisches Bewußtsein der Geschichte zu gewinnen“ (S. 12). Noch die Denkformen, die für die Bearbeitung des industriellen Massenmords zur Verfügung stehen, reichen nicht hin: erhöhen ihn mit ebenjenem metaphysischen Sinn, der in Auschwitz seinen Bankrott erklärte, oder ziehen ihn hinein in den Mahlstrom quantitativer Kommensurabilität, deren Mal den Unterarm vieler Überlebender zeichnet. Bei Agamben (1998) synthetisieren sich, wohl nur exemplarisch, die falschen Pole. Eben weil er den Holocaust, im Begriff nicht etwa der Vernichtung sondern des bloßen Lebens, als nihilistische Zerstörung der Kultur mit höchster kultureller Bedeutung auflädt (vgl. S. 166ff.), drängt es ihn zur zwanghaften Relativierung dieses Absoluten, wofern ihm die Kultur, wie in der Pandemie, abermals gefährdet scheint. Schon in *Homo Sacer* vermeinte Agamben (ebd.), als Stadtbewohner gewissermaßen selber im Lager zu leben (vgl. S. 176), wie es dann später auf den Demonstrationen für eine raschere Durchseuchung zur gängigen Selbstinszenierung wurde. In solcher Besinnungslosigkeit offenbart die alte Rede von Totalitarismus ihr Ideologisches. In den westlichen Ländern dispensierte sie von der Reflexion der Gesellschaftsformation, in Deutschland, Österreich, auch Italien von individueller Schuld, während doch die Verbrechen der Achsenmächte,

letztendlich, trotz aller Realität des Scheins, nichts anderes waren als individuelle Handlungen. Noch auf dem Schlachtfeld konnte sich der Führer auf die Eigeninitiative seiner vorpreschenden Truppen verlassen; die Windjacken, die ihm seine Siege brachten, waren so individuell, wie die Volksgemeinschaft es verlangte. „Rasse heute“, heißt es in der *Dialektik der Aufklärung*, „ist die Selbstbehauptung des bürgerlichen Individuums, integriert im barbarischen Kollektiv“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 178). Dass das Individuum diese seine Schuld vergaß, ist nicht nur seine Schuld. Aber in den abstrusen Rückbezügen, die das eigene Engagement für eine brutalere Biopolitik in der Pandemie als den Widerstand gegen die nationalsozialistische verkennen, den von den Eltern und Großeltern die wenigsten leisteten oder auch nur leisten wollten, stellt sie abermals sich ein: böser nur diesmal, weil sich der individualistische Standpunkt als Teil der Querfront selber nicht mehr recht glauben mag (vgl. Agamben 2021: S. 111f.). Positiv ist darauf wohl nicht zu antworten, kein richtiger Zusammenhang zwischen Nationalsozialismus und Pandemie herzustellen, der sich in kapitalistischen Denkformen gar nicht mag greifen lassen; Adorno (2015) hat den ethischen Imperativ, dessen Gültigkeit ihm nach Auschwitz evident erschien, ausdrücklich nicht diskursiv behandeln, weder rechtfertigen noch seinen Anwendungsbereich abstecken wollen (vgl. S. 358). Vielleicht vermöchte eine versöhnte Menschheit, in ihrer Gegenwart der Ermordeten zu gedenken, ohne sie zur Parole irgendeines Interesses zu erniedrigen. Wenn aber Meyer (2020) Holocaust und Vernichtungskrieg unter die „ungeheuren Einbrüche“ einreicht, die der Mensch als „Genie der Adaptionen“ kraft „seiner Erfahrungen, seiner Überzeugungen, seiner Geschichte“ einmal ebenso problemlos bewältigt habe, wie es der Autor anschließend für die Pandemie prognostiziert, so gibt die Sturheit des bürgerlichen Intellektuellen immerhin negativ etwas wie Zusammenhang preis. Es ist der von Zusammenhanglosigkeit. Am Grund der bürgerlichen Geschichtslosigkeit, dem zur Vernichtung der Zeit tendierenden Kapital, offenbart sich Geschichte als blinder Marsch. Seine ursprüngliche Richtung erlaubt den Marschierenden Besinnung nur auf den hinfälligen Sinn; damit ihre Schuld nicht zum Hindernis solchen Fortschritts werde, muss immerzu alles vergeben und vergessen sein (vgl. Adorno 2014: S. 25; Spahn et al. 2022). Unmittelbar im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus ist über den Verlauf der Pandemie weiter nichts zu sagen, als dass von einer Gesellschaft, die der industrielle Massenmord in ihrer Mitte nicht zu irritieren vermochte, keine humanere Reaktion zu erwarten war. Was den Wahnsinn beflügelt, „die Inthronisierung des Mittels als Zweck“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 2013), wurzelt in eben der Normalität, die er radikalisierten möchte und zuweilen

gefährdet. Agambens (1998) Schreckensbild ist der Ausnahmezustand, in dem das Individuum dessen beraubt wird, was an ihm Kultur ist. Nach der Reduktion des Individuums auf bloßes Leben sei schlechterdings alles möglich (vgl. S. 171). Aber die geraunte ontologische Wahrheit gilt nicht schlechthin sondern für die Welt der Fetische, in der tatsächlich verloren ist, wer keinen Pass und keine Rechte hat. In einer anderen könnte, was heute als bloßes Leben geschmäht wird, tatsächlich Möglichkeiten eröffnen, die derzeit noch nicht antizipierbar, jedenfalls nicht erfahrbar sind. Agamben aber sieht im bloßen Leben nur die Schwäche, die er an sich fürchtet; dass es in den Lagern wirklich vernichtet wurde, ist ihm schon nicht mehr das eigentlich Unerträgliche sondern in seiner Konsequenz geradezu evident. Er verachtet das bloße Leben wie der Souverän, gegen den er sich wendet; woran er aber sich festhält, ist der Abguss von Souveränität, Kultur. In der Pandemie ging sein Begriff bloßen Lebens dann vollends in Feindschaft gegen den Körper über. Was er der „Kirche unter einem Papst Franziskus“ (Agamben 2021: S. 55) vorrechnet, dass es nämlich „eher das Leben als den Glauben zu opfern“ (ebd.: S. 55) gelte, bezeichnet präzise sein eigenes Programm, obgleich er, darin typischer Ontologe, an der Religion Bindung als solche jedem bestimmten Inhalt vorzieht (vgl. Adorno 2015: S. 459) und sich folgerichtig weniger um das Christentum als um „gemeinschaftlichen Glauben“ (Agamben 2021: S. 36) überhaupt sorgt. Auch der Apologet des Bannes fühlte das Fadenscheinige seines gehüteten Sinns. Schwerlich geriete Obermayrs (2020) Parodie auf Ideologiekritik in den Verdacht, diesen nihilistisch zu erschüttern. Ihre These, schnöder Überlebenswille sei für echte Solidarität, die ein Höheres bedürfe, nicht hinreichend (vgl. S. 509), bezieht sich auf Agamben nicht nur sondern atmet seinen herrschaftlichen Geist, den von Grausamkeit dem Körper gegenüber. Dass beide mit dem ihnen gemeinsamen Fetischismus der Kultur gegen das schnöde Leben durchaus den Weg aus der Höhe ihres philosophischen Diskurses zurück zum gesunden Menschenverstand gefunden haben, tritt indessen an einem Begriff deutlich genug hervor, dem der Angst. Kaum ein Motiv durchzieht den gesamten Diskurs zur Pandemie so konsequent wie dieses. Schon zu Beginn tönte Tomi Lahren stellvertretend für die amerikanische Rechte, sie könne die Hysterie um das Virus nicht nachvollziehen und mache sich eher Sorgen wegen herumliegender Heroinspritzen (vgl. Media Matters 2020); bei Springer erklärt Anna Schneider, sie habe nach zwei Jahren nun endgültig keine Nerven mehr für „angstgetriebene Maßnahmenpolitik“ (Welt 2022); gewiefte Technokratinnen und Technokraten warnen, die Kommunikation in der Krise dürfe angesichts der „[emotionalen] Stimmungslage [...] Ängste und Zweifel nicht noch schüren“ (Allmendinger et al. 2022: S. 58); auch der deutsche

Gesundheitsminister Karl Lauterbach kann sein leises Unbehagen wegen der rund hundert täglichen Toten in der Sommerwelle 2022 offenbar nicht ohne die Mahnung artikulieren, es gebe gleichwohl keinen Grund, panisch zu werden (vgl. Bundesregierung 2022). In all dem ist Angst nur noch Chiffre für das Negative, das sich die vitalpolitisch aktivierte Monade in ihrem Triebhaushalt nicht leisten kann. Wer ängstlich ist, kann sich nicht exponieren, nicht sich ins Getümmel von Angebot und Nachfrage stürzen, Chancen, zumal die dornigen, nicht wahrnehmen. Von hier rührt der Widerwille gegen ein allzu umfassendes Testregime (vgl. Reuters 2020; Sönnichsen 2020: S. 4f.) ebenso wie die Forderung, Kennzahlen zur Pandemie müssten endlich, wie sie es nennen, vernünftig aufbereitet, nämlich ins Verhältnis zu längst normalisierten Ursachen für Leid und Tod gesetzt werden (vgl. Agamben 2021: S. 66f.; Allmendinger et al. 2022: S. 59; Grund-Wittenberg 2021: S. 273; Sönnichsen 2020: S. 6). Das Positive aber, das als demonstrative Angstfreiheit beschworen und fixiert wird, ist nichts anderes als Herrschaft selber, die des Geistes über den Körper, weniger, wie Krug (2022) insinuiert, die Auflösung des Realitätsprinzips in eine postmoderne Traumwelt (vgl. S. 84ff.). Denn Angst ist das, was die Zivilisation gebannt hat; dadurch ist aber nicht nur ihr alter Anlass, rohe Natur, sondern auch die Fähigkeit zu ihr selbst geschwunden. Angst galt der Möglichkeit physischen Leidens. In ihr kommt Körperlichkeit zu Bewusstsein, wofern Bewusstsein sich überhaupt schon von bloßer Natur geschieden hatte. Beim Übergang in die Zivilisation dürfte sie prekär geworden sein. Hat sich Identität als Denkform wirklich, wie Sohn-Rethel (1978) behauptet, in der Unterwerfung der einen ethnischen Gruppe durch eine andere herausgebildet (vgl. S. 56ff.), so müssen die Sieger schon so frei von Angst gewesen sein, wie heute die Individuen allesamt es bezeugen. Das identische Ich, das im Fortgang das Kommando übernimmt, bezwingt im Opfer, das es selber ist (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 61f.), die alte Angst. In der Ordnung, die es in sich und draußen errichtet, hat sie keinen Platz mehr. Wer Angst noch fühlte, denunzierte Zivilisation als Erbin des alten Schreckens; das mag hineingespielt haben in Adornos (2019) Definition ästhetischen Verhaltens als „die Fähigkeit, irgend zu erschauern“ (S. 489), während umgekehrt das für die Pandemie theologisch aufbereitete „Fürchtet euch nicht!“ (Grund-Wittenberg 2021: S. 294) nur noch Befehl ist, der an eben das Menschenmaterial ergeht, das einmal davon sich die Rettung versprach. Weil Angst in der Zivilisation nicht mehr sein soll und doch, aus guten Gründen, weiterhin ist, tritt sie nur noch als Narbe ihrer eigenen Verdrängung in Erscheinung; die Kritische Theorie hält dafür Begriffe wie Wahn, Paranoia, pathische Projektion bereit. Die aber vertragen sich, der politischen Konstellation

in der Pandemie zufolge, allzu gut mit den von offizieller Seite zunehmend gewürdigten Plattitüden gegen Ängstlichkeit und Panikmache. Aus ihnen spricht Verhärtung, das gerade Gegenteil eines unzureichend verinnerlichten Realitätsprinzips. Während die Diagnose, das gesellschaftliche Verhältnis zum Virus sei allzu sehr durch Angst geprägt, zum gesellschaftlichen common sense wurde, hat sie kaum jemand tatsächlich gefühlt; noch diejenigen, die der Durchseuchung politisch entgegenarbeiteten, haben den Vorwurf der Ängstlichkeit meist, mit subjektivem Recht, brüsk zurückgewiesen und damit doch nur dokumentiert, wie sehr sie ihren Gegnerinnen und Gegner, bis in das Seelenleben hinein, ähneln. Vor über 60 Jahren hat Günther Anders (2018) diese selbe Unfähigkeit zur Angst am Verhältnis der Gesellschaften zur Atombombe registriert (vgl. S. 292ff.). Angesichts all dessen wäre das Rettende am wenigsten „der Einbruch des Realen in die postmoderne Wunschwelt“ (Krug 2022: S. 90). Vielmehr hätte sich in den Menschen eben der Zwang zum Positiven lösen müssen, der das Negative auch in seiner durch Herrschaft positivierten Gestalt: als Fakt, der schlechte Nachrichten bezeugt, immer weniger duldet. Das geteilte Verständnis der Klassengesellschaft, das auch Amlinger und Nachtwey (2022) als „kollektives Realitätsprinzip“ (S. 346) anpreisen und jenem „[destruktiven] Nihilismus“ (S. 297) entgegenstellen, der ihrem Buch zu Kritischer Theorie noch fehlt, ist gerade, was die Menschen um ihren Verstand bringt. Nur deshalb waren sie, zumindest ihrer reinen gesellschaftlichen Form nach, schon zur „Transformation des Opfers in Subjektivität“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 63) bereit, ehe der mit ihrer Gesundheitsversorgung und Arbeitskraft kalkulierende Betrieb sich das leisten wollte.

Dieser Transformation kommt im Kontext der Pandemie die prägnanteste Bedeutung zu. Denn was dem Virus seinen Schrecken nehmen soll, ist seine Einkerbung in den Abwehrmechanismus des Körpers, zunächst die Infektion selber. Für die Periode vor der Impfung bezeichnet sie die Schnittstelle von Naturbeherrschung und „Preisgabe an die Natur“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 55). Während die Schutzmaske die Schwäche des Subjekts einbkannte und darüber, als Konzession des Ichs an sein bloßes Leben, Wut erregte, sollte das körperliche Opfer, die Infektion, seine Souveränität wiederherstellen. Übersetzt in Biopolitik bedeutete das, bewusst nicht einzugreifen, dem Virus freien Lauf zu lassen, um anschließend mit einem gestärkten, wenngleich dezimierten Volkskörper auf dem Weltmarkt reüssieren zu können. Für einen kurzen Zeitraum hat die britische Regierung, mehr oder minder, eine solche Durchseuchung verfolgt (vgl. Hunt et al. 2021: S. 33f.). Aber das Opfer erwies sich in seiner Größe als selber irrational, zumal der Betrieb nach seiner

medizinischen Seite, als Gesundheitswesen, die Folgen durchaus nicht mehr hätte managen können. Dadurch löste sich der Drang zur Durchseuchung aber nicht auf sondern trat in den Hintergrund, wurde zur Wahrheit gleich der über Rasse, die zu denken die Vernunft, so der dumpf flüsternde Wahnsinn, mittlerweile zu schwächlich geworden sei. Von dort gelangte sie dann, rational modifiziert, zuweilen doch wieder ins Licht der Öffentlichkeit, etwa in Hendrik Streecks tödlicher Bemerkung aus dem Oktober 2020, 20.000 Infektionen pro Tag sollten den Deutschen keine Angst machen (vgl. ntv 2020). Von dieser Größenordnung dachte Streeck offenbar, das Gesundheitssystem, dessen Kapazität auszureizen ihm wohl als Gebot der Vernunft galt, könne sie noch bewältigen; irrational, jene Infektionen als Gefahr und nicht als Chance zu sehen, wo das Virus doch „da [ist], Teil von unserem Leben, und wir [...] damit leben lernen [müssen]“ (tagesschau 2020). Darin, nicht im Versuch, das Individuum vor dem Tod zu bewahren, besteht die Schuld der Medizin im Kapitalismus. Sie ist nicht zuletzt dazu da, das gesellschaftlich mitverschuldete Leid der Gesellschaft kommensurabel zu machen; unter ihrer Bewirtschaftung erstarrt es, ohne weiteren Anstoß zu erregen, zu zweiter Natur. Die Hilfe, die sie den Erkrankten leistet, legitimiert zugleich den Betrieb, ohne den die Krankheit vielleicht nicht wäre. Aus ihrem Dienst am ausgefallenen Menschenmaterial spricht a priori Einverständnis, wie es im Strategiepapier Floridas, das den Schutz vulnerabler Gruppen an die Krankenhäuser delegiert (vgl. State of Florida 2020b), seinen authentischen Ausdruck, in Agambens (2021) Geraune, durch den Notstand würde nur die Verantwortung für den Abbau des Gesundheitssystems auf die Bürgerinnen und Bürger abgewälzt (vgl. S. 30), sein krudes Echo findet. In der Pandemie sind Intensivbetten allemal dazu da, belegt zu werden. In ihnen kläglich ersticken heißt als rationales Menschenopfer sterben; rational deshalb, weil derselbe Betrieb, zu dem Barbiepuppen und Pokémonkarten gehören, in der Tat nicht innehalten kann, ohne andernorts andere Opfer zu fordern bis hin zum Hungertod (vgl. WFP 2020). „Es bedarf all der überflüssigen Opfer: gegen das Opfer“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 62). Eine Handreichung aus der Ethik an die Medizin soll sicherstellen, dass dem Betrieb zur Einhegung des Opfers, das er fordert, die Intensivbetten auch in schwierigen Momenten nicht ausgehen. Denn das wäre der Kontrollverlust, in dessen Folge nicht mehr, wie die Gerechtigkeit der Natur und die des Kapitalismus gleichermaßen es fordern, die schwachen, alten, nicht länger verwertbaren Körper verenden, sondern ganz zufällige. Der österreichischen Bioethikkommission (2020) zufolge gilt es deshalb, diesen Fall „nach Kräften zu verhindern oder sein Auftreten so minimal wie möglich zu halten“ (S. 4). Aber auch dabei geht es listig zu. Die Triage wird

verhindert, indem sie gleichsam vorverlegt und normalisiert wird; das medizinische Personal muss mit ihr leben lernen wie der unermüdlichen Phrase zufolge die Gesellschaft mit dem Virus. Damit es zur Knappheit gar nicht erst kommt, wird vorselektiert, zunächst nach dem Maß dessen, was dem zuständigen Personal als realistisches Therapieziel und angemessene Indikation gilt (vgl. ebd.: S. 7). Der dabei herauspringende Bescheid ist vom Individuum zu akzeptieren (vgl. Bioethikkommission 2015: S. 22), zumal „[eine] unverhältnismäßige Therapie [...] insbesondere mit [dem] ethischen [Prinzip] [...] der Gerechtigkeit in Konflikt [steht]“ (ebd.: S. 22). Nur für seinen Tod darf sich das erkrankte Individuum jederzeit – frei – entscheiden (vgl. Bioethikkommission 2020: S. 8). Bei jeder Aufnahme in die Intensivstation steht demnach die durchaus mit suggestiver Gewalt aufgeladene Frage im Raum, ob sie überhaupt noch sinnvoll, nötig, gewollt sei. Noch die sprachliche Wendung, ein Problem habe sich von selbst erledigt, zeugt von solcher Gewalt. Unter dem Eindruck einer unbewältigten Störung der Normalität muss die nach gesundem Realitätssinn getroffene Abwägung zwischen Leben und Tod dann umso häufiger auf den Tod hinauslaufen. Dieser Zusammenhang, den Ebermann (2021) zutreffend als „[alltägliche] Triage“ (S. 115) charakterisiert hat, soll indessen eben wegen solcher Selbstverständlichkeit ausdrücklich keine Triage sein, sondern der „Weg einer ethisch gut begründeten Entscheidungsfindung, wie sie eigentlich stets erfolgen sollte“ (Bioethikkommission 2020: S. 8). Für ihre ideologischen Bemühungen werden die Verantwortlichen am Ende mit der erhofften Identität von Individuum und Gesellschaft belohnt. „Ergibt eine sorgsame Prüfung von Therapieziel, Indikationsstellung und Wille der betroffenen Person, dass eine konkrete Versorgungsmaßnahme gar nicht (mehr) gerechtfertigt ist, dann ist diese Entscheidung am Individuum orientiert und entlastet zugleich das Kollektiv“ (ebd.: S. 8). Sie können sogar behaupten, sich zur Herstellung jener Identität „keiner simplen utilitaristischen Nutzenmaximierung“ (ebd.: S. 11) bedient zu haben. Denn der Betrieb kalkuliert nicht nur äußerlich mit dem Individuum sondern hat sich in diesem als autonome, nicht unmittelbar durchsichtige Form installiert; durch sie hindurch gelingt dann, praktisch und theoretisch, der Übergang vom Individuum und seiner fetischisierten Freiheit zu den Erfordernissen des Betriebs. Diese autonome Form heißt in der bürgerlichen Gesellschaft Würde; darin liegt deren Geheimnis, das Ebermann (2021) angewidert registriert (vgl. S. 43), der Grund, weshalb Wolfgang Schäuble mit solcher Bestimmtheit sagen konnte, sie, und damit das Grundgesetz, stünde dem Tod durch das Virus durchaus nicht entgegen (vgl. Birnbaum/Ismar 2020). In der Würde des Individuums schillert dessen Herrschaft über das bloße Leben. Adorno (2019) ist ihr Böses nicht entgangen. „Nicht sind

die Menschen mit Würde positiv ausstaffiert“, schreibt er in der *Ästhetischen Theorie*, „sondern sie wäre einzig, was sie noch nicht sind“ (S. 99).

Zumindest bis zur Omikron-Mutation, in deren Schatten die Demarkationslinien verwischten, haben humanere Technokratinnen und Technokraten die stetig neu anfallenden Infektionen weder außerhalb noch innerhalb der Belastungsgrenzen des Gesundheitssystems als Weg aus der Pandemie aufgefasst sondern als Vorboten von Leid und Tod, die sie zumindest minimieren wollten. Die Ambivalenz ihres humanen Engagements war aber schon zu Beginn wahrnehmbar. Sie nistete im undurchsichtigen gesellschaftlichen Gehalt. Wie die Gegenseite (vgl. Schmidt-Chanasit/Streeck 2020: S. 3) stellten sich Baumann et al. (2021a) auf den Standpunkt des nationalen Kollektivs, dem eine auf Normalität abzielende Strategie unterbreitet wurde. Sie wollten mit der pandemischen Normalität brechen, um die alte, ohne Virus, zu retten. Dieses sollte nicht, wie in den dumpf realitätsgerechten Stellungnahmen, unser aller Schicksal werden. In der Pointierung gegen den Mythos war das Positionspapier, wie im Übrigen auch sein ungeliebtes, politisch linkes Pendant der Initiative ZeroCovid (2021), ein Stück Aufklärung. Aber der aufklärerische Impuls wurde von der Form hintertrieben, die er annehmen musste. Gesellschaft lässt sich nicht aus ihrer fetischistischen Bewusstlosigkeit zur Subjektivität erwecken, solange ihre Reproduktion durch Dinge „voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ (Marx 2013: S. 85) vermittelt ist, und eben das geht Sohn-Rethel (1978) zufolge auf die im Privateigentum fortwesende Ausbeutung zurück (vgl. S. 68f.). Das Wir, auf das sich die Strategien unterschiedlicher Couleur beziehen, ist ihm zufolge das Produkt einer falschen Synthesis, eine „klassenmäßige Daseinsverflechtung der Menschen“, die im Gegensatz zur Ausbeutung selber „ungewollt und unbewußt geschieht“ (ebd.: S. 72). Wohl lässt sich auf dieser Grundlage mit individualistischen Parolen das Opfer des Individuums auf dem Altar „größtmöglicher Freiheit“ (Schmidt-Chanasit/Streeck 2020: S. 4) bewerben; schwerer hat es die Position, die das Individuum davor bewahren möchte. Während Baumann et al. (2021a) die Menschen ansprachen, als seien sie schon die Menschheit, war ihr eigentlicher Adressat selber ein solches Ding, der Staat. Damit wurde aber der humane Impuls, der das Positionspapier ein Stück weit beflügelt haben mag, ohne Rest dem Betrieb ausgeliefert, dem der Staat als institutionalisiertes Organ instrumenteller Vernunft auch und gerade dort vorsteht, wo er die wirtschaftliche Planung listig an seinen bewusstlosen Agenten delegiert, das Individuum. Leicht blamiert sich vor diesem Maßstab, wer ihn akzeptiert, um überhaupt gehört zu werden. Etwa hat ZeroCovid (2021) den demokratischen Staat gegen „kurzfristige Profitinteressen“ in Stellung

gebracht, als bestimmte nicht gerade der kurzfristige Akkumulationserfolg über die langfristigen Aussichten in der Weltmarktkonkurrenz; die richtige Forderung an das Kapital, einmal innezuhalten, ist in seiner Praxisnähe dann doch wiederum illusorischer als die richtigere, die nicht erhoben wird: dass die Menschen selber der Sinnlosigkeit des Betriebs innewerden und sich seiner, des Kapitals, entledigen müssten. Um dem Verdacht solcher Naivität zu entgehen, wurde vom humaneren Flügel der Technokratie rasch der Hinweis nachgeliefert, auch seinem Vorschlag zufolge „sollten [...] die Wertschöpfungsverluste bei den Schließungsentscheidungen berücksichtigt werden“ (Baumann et al. 2021b: S. 27). Es half wenig. Nicht nur in Deutschland sondern im Westen insgesamt verschmähte der Staat die vorgeschlagene Strategie. Ebermann (2021) hat darauf hingewiesen, wie müßig die Versuche sind, die Entscheidung nach Maß ihrer Rationalität zu kritisieren (vgl. S. 70f.), zumal die sich zunächst blamierende westliche Biopolitik gegenüber der fernöstlichen Konkurrenz zuletzt doch noch, nach Stand der Dinge, recht behalten haben könnte. Eher wäre aus ihr der alte Betrug herauszulesen, den einmal die herrischen Priester im Opfer begingen (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 58). Ein durch das Land Nordrhein-Westfalen autorisiertes Dokument, wiederum unter dem Einfluss Streecks, legt offen, inwiefern der Kompromiss, der statt jener verschmähten Strategie herausprang, aus dem Mythos in diesen zurückführt. Der erste Schrecken im Frühjahr 2020 galt einer potentiellen Bedrohung von außen (vgl. Dörre 2020: S. 167f.). Sie erzeugte die eine Angst, unter der die Angstlosen noch leiden, die vor einem Etwas, das sich ihrer Ordnung entzieht (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 22). „In den Tagen der Eindämmung ist die Bevölkerung zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengewachsen“ (di Fabio et al. 2020: S. 12), heißt es entsprechend im besagten Dokument. Aber das Virus war gerade kein Alien sondern selber schon das Produkt eben der verwalteten Welt, die nun mit ihm fertig werden musste (vgl. Lessenich 2020: S. 219), nach Ebermanns (2021) Einsicht von den meisten, ihn selbst eingeschlossen, unvorhergesehen, keineswegs unvorhersehbar (vgl. S. 9). Schon seine Verortung draußen, Veranstaltungen wie die französische Kriegserklärung, diente dazu, dem Entglittenen die Spitze zu nehmen, es wieder hereinzuholen. Der Wahnsinn demonstrierte seine „radikal gewordene, mythische Angst“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 22), indem er das scheinbar Äußere unmittelbar zum allzu Vertrauten erklärte, der längst normalisierten Grippe. Auch die Wissenschaft begann, das Virus mit ihrer Apparatur zu umstellen und stets lückenloser zu erfassen. Aber sie hatte schlechte Nachrichten. Indem sie nämlich das Virus erfolgreich in ihre Sinnzusammenhänge integrierte, machte sie zugleich die Schwierigkeiten

deutlich, die einem solchen Triumph praktisch im Weg stehen würden. „Was medizinisch notwendig ist“, schlussfolgerte daraus die nordrhein-westfälische Technokratie, „kann hohe ökonomische Schäden verursachen“ (di Fabio et al. 2020: S. 1), die dann wiederum „soziale, psychische, aber auch medizinische Folgen“ (ebd.: S. 1) mit sich führen würden. Insofern war die Konzession an das Virus, das nicht eliminiert sondern in Schach gehalten und durchs Opfer überlistet werden sollte, zugleich eine an die Gesellschaft. Die nordrhein-westfälische Technokratie hatte einen angemessenen Begriff von der zweiten Natur, über der sie thronte und die sie zu verwalten hatte. Sie wusste jene Schicksalsgemeinschaft als Konglomerat interessierter Konkurrenten, machte sich keine Illusionen über ihre „Klassenunterschiede und Spaltungstendenzen“ (ebd.: S. 5). Aber es ist gerade das realitätsgerechte Kalkül mit dieser „[verstockten] Partikularität, die im Bestehenden gerade das Allgemeine ist“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 178), das dann wirklich das Virus als Schicksal installierte. Die besagten Tage der Eindämmung liegen in mythischer Vorzeit; nun galt es, „flexible, zielgerichtete Antworten zu finden“ (di Fabio et al. 2020: S. 14), eine elegante, wenngleich opferreiche Alternative zum Lockdown als „reflexartige Konsequenz“ (Schmidt-Chanasit/Streeck 2020: S. 3). In diesem Sinn wollte Krause dem Staatspersonal schon 2020 klarmachen, „dass wir bereit sind, zu verstehen, dass es Naturereignisse gibt, die man nicht komplett ungeschehen machen kann“. Dieser Rückfall in den Mythos, für den jene Abteilung der Technokratie die Phrase von der verantwortungsvollen Normalität bereithält (vgl. di Fabio et al. 2020), die den Menschen nun als „vernünftiges Erwartungsmanagement“ (di Fabio et al. 2021: S. 2) ins Bewusstsein gebrannt werden soll, ist indessen von effektiver Biopolitik nicht zu trennen. Wo diese wirklich greift, eignet ihr ein listiger Respekt vor der zweiten Natur, zu der Gesellschaft erstarrte. Die Menschen bekommen, was sie verdienen, und deshalb weniger, als sie verdienten. „Kinder“, aus denen die Schule konkurrierende Miniaturerwachsene macht, „müssen wieder Kinder sein dürfen“ (Landesregierung Nordrhein-Westfalen 2021), weshalb die Schulen künftig unabhängig vom Infektionsgeschehen offenzuhalten seien; das Virus wird einfach den Härten hinzuaddiert, die aus den Kindern verhärtete, also erfolgreiche Erwachsene machen sollen. Wer keinen Besitz hat, darf und muss zur Arbeit gehen, um den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen; „teleworking can be considered“ (State of Florida 2020b), aber die Entscheidung liegt wohl letztlich nicht bei den „vulnerable populations“ (ebd.) selber; indessen führt eine Infektion während der Arbeit, die verkrüppelt, in Deutschland nur dann nicht zu Abstieg und Armut, wenn ihr spezifisches Risiko hinreichend deutlich über dem Niveau liegt, auf das sich die Klassengesellschaft nun einmal

als neue Normalität geeinigt hat (vgl. DGUV 2022a; frontal 2022). Der Wahnsinn darf auf Verständnis hoffen, denn sein Träger, das Individuum, gehört zur individualistischen Gesellschaft und der Wahnsinn selbst zu diesem als Potential seiner Triebnatur; nur deshalb gilt „die Radikalisierung eines Teils der Bevölkerung“ (Knaack 2021) als überzeugendes Argument für einen rascheren Übergang zur Normalität, dem sich entsprechend die Aufforderung gesellt, mit dem Wahnsinn, eben weil er der Vernunft in der Tat nicht so fern ist, im offenen Gespräch zu bleiben (vgl. Grund-Wittenberg 2021: S. 277f.; Schmidt 2021: S. 177f.). Weil Herrschaft über Natur in Natur zurückschlägt (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 195), wird List zum kruden Selbstverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft. Immerzu überlisten die Einzelnen das Kapital, indem sie ihm, dem allmächtigen automatischen Subjekt (vgl. Marx 2013: S. 169), zur Durchsetzung verhelfen. Es erscheint ihnen als die Natur, mit der sich weniger noch als mit dem Virus verhandeln lässt. Von der äußeren hat es nichts übriggelassen als die Ahnung des Schreckens, der tatsächlich in seinem zur Totalität aufgespannten Inneren haust. Von Beginn an war die Pandemie Ausdruck dieser Totalität; beim Übergang in die sei es verantwortungsvolle, sei es neue Normalität wird das offiziell als Integration bestätigt, das Virus in zweite Natur überführt. Weil damit aber der trüben Zivilisationsgeschichte wirklich nur ein weiteres Glied hinzugefügt wird, kann die Betriebsamkeit, der es nicht schnell genug gehen kann, die humanere Gegenseite billig genug ihrer Heuchelei und doppelten Standards überführen. „250.000 Todesfälle aufgrund dieser Pandemie sind tragisch“, zitiert Grund-Wittenberg (2021) den „österreichischen Public Health Experten Dr. Martin Sprenger“ (S. 293), „aber sind die 1,2 Millionen vorzeitigen Sterbefälle aufgrund von Tuberkulose und eine Million aufgrund von HIV/AIDS nicht auch tragisch? Was ist mit den 5,3 Millionen Kindern, die jedes Jahr vor dem 5. Lebensjahr versterben? [...] Eure Scheinheiligkeit kotzt mich an“ (Sprenger 2020: S. 264f.). Tatsächlich ist die zweite Natur eigentlich nicht mehr als eine endlose Verkettung solcher Integrationsleistungen. Herrschaft, der Fetischismus des Geistes gegen die Natur, die am Anderen wie überhaupt zum bloßen Mittel eigens bestimmter Zwecke wird, ist selber das one-trick pony, zu dem sie die dafür wenig brauchbare Kreatur erniedrigt. Sie hat eigentlich keine Beziehung auf das, womit sie zu tun hat, kennt es trotz aller ausgefeilten Regierungskunst nur als Substrat ihrer selbst (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 15). Ihr souveräner Anspruch, auf den die Rede von Freiheit in der Pandemie vollends heruntergekommen ist, lässt sich so wenig verhandeln wie das Kapital in seiner blinden Bewegung anhalten; er wird unmittelbar geltend gemacht oder dadurch, dass „er der Natur resigniert sich einschmiegt“ (ebd.: S. 65). Deshalb waren Streeck, frei von

Doppelmoral, die Toten der Pandemie von Beginn an so gleichgültig (vgl. tagesschau 2020) wie in der Tat der Gesellschaft insgesamt das Leid es ist, das Sprenger zu seinen Gunsten anführt. Nur lässt sich mittlerweile der Verdacht nicht mehr wegschieben, „Naturbeherrschung webe durch ihren Fortschritt immer mehr mit an dem Unheil, vor dem sie behüten wollte“ (Adorno 2015: S. 75). Was heute allerorts eine Strategie erfordert, war Krug (2022) zufolge, wie schon die Aids-Pandemie, Resultat einer Strategie: des Kalküls peripherer rackets, die auf dem neoliberal gerahmten Weltmarkt aufholen wollten, indem sie sich durch den Zugriff auf Wildfleisch einen sei es überschaubaren Vorteil verschafften (vgl. S. 21ff., 30f.). Meyer (2020) gibt den Sachverhalt, die Möglichkeit eines apokalyptischen Endes eingeschlossen, dann auch freimütig zu. Aber er ficht ihn nicht an. „Nichts kann den erfinderisch-tätigen Geist davon abhalten, unentwegt zum Besseren hin zu wirken, auch wenn immer massivere Nebenfolgen möglich werden“ (ebd.). Derselbe Text, der das Individuum in der Pandemie zu existentieller Besinnung ermuntert, verweigert die Reflexion der Katastrophen, die den Fortschritt der Klassengesellschaft säumen und die souverän bewältigt zu haben ihr positiv angerechnet werden. Mehr noch, gibt dieser Erfolg bei Meyer (ebd.) selbst den Sinn ab, in dem das temporär entschleunigte Bürgertum sein spirituelles Vollbad nehmen soll. Solcher besinnungslosen Besinnlichkeit wird Qual zum Hintergrundrauschen, an das sich Sprenger und mit ihm Grund-Wittenberg just dann noch einmal erinnern, wenn es um des Betriebs willen ein neues Opfer zu erbringen gilt. Normal ist das Opfer, warum also nicht dieses: so siegt der Mythos dort, wo der common sense die Aufklärung vermutet, in der Logik. Der Sieg fällt leicht, weil er permanent errungen wird; die gesellschaftliche Normalität, deren Immergleichheit in der Pandemie zum Gegenstand einer so nachdrücklichen Verklärung wurde, ist nichts anderes als das Sediment jener des Opfers. Dieses konstituiert Würde, steht ihr nicht entgegen; der Staat, der diese in seiner Verfassung für unantastbar erklärt, verbietet sich damit nicht nur Agambens Horror, die Reduktion des Individuums auf bloßes Leben, sondern gibt zugleich zu verstehen, dass keines der im Rahmen seiner verfassungsmäßigen Ordnung erbrachten Opfer je Würde verletzen kann. Eben darin aber liegt der Horror, der im pandemischen Alltag sich mitteilt als täglicher Blutzoll, über den die Parole von Freiheit, Agambens Fetischismus der Kultur, routiniert hinweggeht. Das haben die Toten der Pandemie mit denen des Hungers gemein, gegen die sie nach utilitaristischem Brauch ausgespielt werden. Solange Würde insgeheim durch die schicksalhafte Gnade bedingt ist, vom Hunger verschont zu bleiben, solange entwürdigt sie eben das Individuum, das als ihr Träger stolz sich bekennt. Wie Odysseus ist es „im Leiden mündig geworden“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 39).

Damit ist das Leiden aber nicht in Mündigkeit aufgehoben sondern wandert ein in die Triebstruktur, jene Natur, über die der Geist auch im Subjekt selber herrscht und der es ebendeshalb, unmündig, verfallen bleibt. Modell dafür ist die Beteuerung des gesunden Menschenverstands, weder die brutalen Erziehungsmethoden noch die als Kinderkrankheiten verkitschten Infektionen vergangener Dekaden hätten seinerzeit geschadet, wem sie widerfuhren, zumal seinen Trägerinnen und Trägern. Insofern wäre Sehnsucht nach Normalität zu verstehen als die nach deren dinghafter Härte, die korrespondiert mit der des Subjekts, die es einmal zum Subjekt gemacht hat. Verschlissen und paranoid, ist dieses zur Angst um den eigenen Körper gleichwohl unfähig: vielfach, nach Ebermanns (2021) Beobachtung, nur unter Lebensgefahr überhaupt zu fühlen in der Lage (vgl. S. 53), wie dann tatsächlich Esfeld (2021) das Virus unmittelbar normalisieren wollte, indem er es zu akzeptierten Sterberisiken wie dem Bergsteigen oder Motorradfahren mathematisch in Beziehung setzte, als wäre der moderat lebensgefährliche Antritt an der Zugspitze eine allgemeine Bürgerpflicht. Würde die Normalität des Betriebsablaufs von ihm abhängen, er wäre es wohl wirklich. Spricht aber aus Esfelds absurden Rechenübungen die Brutalität des Normalen selber, so erhellt sich, warum die Vertreterinnen und Vertreter der humaneren Technokratie mittlerweile teils in die Defensive geraten sind, teils ihr Nichteinverständnis mit dem Virus gemildert haben. Etwa hat Brinkmann im Januar 2022 zwar erklärt, sie könne trotz positiver Entwicklungen den „Vergleich mit der Grippe [...] immer noch nicht“ (ZDFheute Nachrichten 2022a) ganz akzeptieren, zugleich aber ihr Einverständnis zur damals anstehenden Durchseuchung gegeben, sofern die Impfquote nur hoch genug sei; auch ihr amerikanischer Kollege Anthony S. Fauci laboriert am „hard sell“ (MSNBC 2022), zu dem seine Empfehlungen mittlerweile geworden seien, versichert folgerichtig, „disrupting your way of life“ (ebd.) sei gerade nicht, worauf diese abzielten, und schließt mit der Mahnung an das Individuum, es müsse die Pandemie nun selbst – frei von staatlichem Zwang, aber smart – managen. Hintergrund dieser durchaus nicht mehr so humanen Positionierungen ist, nach der Formulierung eines Versehrten, ein „mass-disabling event“ (Ducharme 2022), das der offiziellen Statistik zufolge in den Vereinigten Staaten täglich rund 400, in Deutschland 100, in Österreich 10 Menschenleben fordert. Nur als Kritik an Normalität, zuletzt der von Klassenherrschaft, deren immanenter Sinn in den biopolitischen Kalkulationen undurchsichtig, zur sachlichen Frage wird, hätte Humanität sich theoretisch verbindlich objektivieren können. So hingegen hat sich der Betrieb von den Erkenntnissen und Vorschlägen der humaneren Technokratie genommen, was ihm kommensurabel ist: die Legitimation für kontaktreduzierende Maßnahmen im Rahmen der

gegebenen Eigentumsverhältnisse, die deshalb die Differenz von Arbeits- und Freizeit irrational mitschleiften (vgl. Ebermann 2021: S. 78) und proletarischen Familien ungleich größere Opfer abverlangten als den situierten; die Ermunterung zu eben der Impfung, die vom Mittel gegen die drohende Durchseuchung rasch genug in deren biopolitische Ermöglichungsbedingung sich verkehrte, ohne doch die massenhafte Verkrüppelung des Menschenmaterials substantiell zu bremsen (vgl. Altmann 2022; Antonelli et al. 2022). Gegen diese Instrumentalisierung konnte und wollte sich die humanere Technokratie nicht wehren, weil sie in der Tat Instrument ist: der Betrieb selbst in ihrem sachlichen Diskurs waltet. Den zeitgemäßen Verschwörungstheorien zufolge ist sie der Herrschaft unmittelbar hörig, nach liberaler Lesart eine autonome Form, die einzig dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments Rechenschaft schuldet. Wenn aber dessen Philosoph Habermas (2021) im selben Text, der ihn immerhin Esfeld zum Feind gemacht hat, seine ebenso humane wie naive Rekonstruktion der Bedeutung des Grundgesetzes für die Pandemie auf die selbstverständliche Hinnahme „von ‚naturwüchsigen‘ Infektions- und Todesraten“ baut, so dürfte das auf den Zusammenhang zwischen *Warenform und Denkform* verweisen, den Sohn-Rethel (1978) verfolgt hat. Nur Vernunft, die sich nicht stört am perennierenden Mythos, wird gesellschaftlich als Vernunft sanktioniert; wo Herrschaft versachlicht ist, steht der versachlichte Diskurs im Dienst der Herrschaft. Das Opfer, das die humanere Technokratie berufsmäßig erbrachte, war der Verzicht auf Kritik am Opfer. Zuletzt ist von ihr einzig noch Technokratie übriggeblieben.

Die Normalisierung des Virus, seine souveräne Integration in die individualistische Gesellschaft, ist zugleich eine Individualisierung der Pandemie, die darüber aufhört, als solche noch zu gelten. Zu Beginn war der individuelle Umgang mit ihr noch eine primär moralische Frage, ambivalent wie das Über-Ich selber: hemmte die Individuen und autorisierte zugleich spezifische individuelle Verhaltensweisen im Sinne des Betriebs. Gegen die hemmungslosen Übergriffe in China und Japan auf solche, die dem staatlichen Regelwerk nicht folgten, konnte der fetischistische Individualismus einen legitimen Vorbehalt geltend machen. Aber am Lob der Freiheit, des instrumentellen Vernunftzugriffs zum Zweck partikularer Selbsterhaltung, hatte er seine eigene Sklavenmoral, aus der Enthemmung nicht weniger sprach als aus jenen Strafaktionen. Je mehr dann die vernünftige Normalisierung des Virus dem Wahnsinn recht gab, desto restloser ging das Ethos, Ansteckungen zu vermeiden, über ins strategische Kalkül mit dem eigenen Humankapital. Daher die Börsartigkeit in der Kontroverse um die Impfung. Die Entscheidung für oder gegen sie wird gefällt von

konkurrierenden Monaden; ihre Meinung ist narzisstisch verhärtet, weil sie an ihre persönlichen Aussichten geknüpft ist. Fluchtpunkt ist das Motiv: die Dummen verfallen der natürlichen Auslese; in der Gesellschaft des konkurrierenden Humankapitals wird die Pandemie, über die politischen Differenzen von Vernunft und Wahnsinn hinweg, zum universellen Darwin-Award. Stilles Einverständnis herrscht zwischen einer Vernunft, deren Welt in Ordnung ist, solange ein Dahingeraffter sich nicht hatte impfen lassen, und dem Wahnsinn, der eine öffentlich von ihrem Leid erzählende Impfgeschädigte terrorisiert, weil sie auf ihn hätte hören sollen: insofern haben sich Integration und Desintegration in der Pandemie als dasselbe erwiesen. Wenn Kaliforniens pandemisches Strategiepapier – mit einer Peinlichkeit, zu der nur progressives fähig, die zur Reflexion auf ihren gerühmten Fortschritt gerade unfähig sind – in der Überschrift für *SMARTER* als die Konkurrenz erklärt wird (vgl. State of California 2022), so meiden umgekehrt Figuren wie DeSantis, Tucker Carlson, auch Donald J. Trump selber das öffentliche Bekenntnis zu ihrer Impfentscheidung. Sachlich wäre diese mit ihrer Position, es müsse sich um eine Entscheidung des Individuums jenseits von staatlichem Zwang handeln, ohne Widerspruch vereinbar. Aber der erste Buchstabe in *SMARTER* steht für shots; das Eingeständnis, diese erhalten zu haben wie von Fauci empfohlen, bedeutete der republikanischen Basis, ihr instrumenteller Vernunftzugriff sei dem der wohlhabenderen, gebildeteren, allemal verhassten Milieus im wichtigsten blue state so unterlegen, wie es im dümmlichen Akronym anklingt. Gleichgültig indessen, dass er es wirklich ist. Seit die Impfung auf die Frage heruntergekommen ist, welche vertierte Menschengruppe triumphiert, welche gefressen wird, hat sie das gegen den Mythos pointierte Moment eingebüßt, das ihr, als kollektive Anstrengung der institutionalisierten Aufklärung zur Beendigung der Pandemie, einmal eignete. Insofern hätte es wohl nicht überraschen sollen, dass die Impfung zuweilen auch medizinisch tatsächlich selbst das Opfer gewesen ist (vgl. Berner et al. 2022a: S. 3), das sie hätte verhindern sollen und das der Wahnsinn immer in ihr erblickt hat. Im Verlauf der Pandemie, zumal am kollektiv verkündeten Ende, vollzieht sich an der Impfung derselbe Umschlag wie an der Technokratie insgesamt, die sie hervorgebracht hat: entfaltet sich ihr Potential von Humanität zu realer Inhumanität. Dadurch wird aber das Motiv, das dieses Potential einmal ausdrückte, Solidarität, nicht schlechterdings getilgt sondern entstellt, inhuman auch in sich selber. Einmal sollte die Impfung des Einzelnen seine Nächsten schützen. Mit dem Fortgang der Mutationen ändert sich das. „[Für mich ist es] eine Frage der Solidarität, dass ich sage, ich möchte nicht [...] aus Gründen, die nicht sein müssten, schwer krank werden und Krankenhausbetten ‚blockieren‘ [...],

sondern ich möchte dazu beitragen, dass möglichst wenig an [...] Krankheitsgeschehen in diesem Land passiert“ (tagesschau 2022a), erklärte eine Vertreterin der humaneren Technokratie zu Beginn der Omikron-Welle im Fernsehinterview. Solche Solidarität meint nur noch jene smarte Individualität, die verhindern soll, dass das Individuum zur Last wird und zum Kostenfaktor. Sie gilt weniger den Menschen als dem Betrieb.

Wie die Normalisierung des Virus wie von selbst auf die Individualisierung der Pandemie hinausläuft, so hatte umgekehrt Propaganda im Sinne dieser Individualisierung Anteil daran, dass die Dinge ungestört ihren natürlichen Lauf nehmen konnten. Kein anderer war der Sinn der Phrase vom Schutz vulnerabler Gruppen. Dass sie ihren humanen Gehalt einbüßte und darüber zur Phrase wurde, lag am penetranten Unsinn, mit dem sie ins Gegenteil verkehrt, „gerade die hinfällige Person zum Träger der göttlichen Substanz erhöht“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 58) wurde. Um die vulnerablen Gruppen sollte alles sich drehen, weil in Wahrheit nichts sich um sie drehen sollte: beim seinerzeit noch wahnhaften, mittlerweile durch Vernunft sanktionierten Übergang zur Normalität sind sie als Opfer eingepreist. Was sie hätte retten können, wäre gerade nicht irgendeine Spezialbewirtschaftung in abgeriegelten Anstalten gewesen, in die das zirkulierende Virus unweigerlich seinen Weg findet und ihn unzähligen Fällen gefunden hat (vgl. Baumann et al. 2021a: S. 1f.), sondern einzig die kollektive Weigerung, es zirkulieren zu lassen, zu der jene Phrase als Pseudoalternative sich gerierte. Es war wirklich das Echo „der priesterlichen Rationalisierung des Mordes durch Apotheose des Erwählten“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 58), das nachhallt in Lauterbachs Politik, nur vulnerablen Personen noch den kostenlosen Test zu gewähren, als wäre es, wenn dieser erst ein positives Ergebnis liefert, nicht vielfach zu spät. Nur eine Gesellschaft, die sich ihrer selbst an des Kapitals statt erbarmte, das einstweilen ihren Reproduktionsprozess bestimmt, hätte ihre gefährdetsten Mitglieder schützen können. So aber war der Betrug an diesen zugleich einer an allen. Die Kehrseite des Tricks, das gleichgültig einkalkulierte Opfer zum auserwählten Empfänger besonderer Fürsorge zu erheben, besteht darin, dass von den smarten Individuen, die den Betrug erahnen und billigen, niemand im Opfer sich wiedererkennt. Vulnerabel sind stets nur die anderen; die von Würde beflügelte Monade herrscht über den Körper, ist ihm nicht hörig, und noch das unter diesen Bedingungen unabwendbare Krepieren am Ende soll würdevoll organisiert sein und dem Leben, das es beendet, bestätigen, es sei eines gewesen. Die Monade ist todesverfallen und fühlt sich unsterblich. Diesem Trug wäre Gassners zentrales Motiv zu kontrastieren, wenngleich nicht, wie in der ontologischen Verklärung, als tiefe Wahrheit, sondern als

Erinnerung daran, dass Wahrheit unter dem Druck des survivals nicht schon sich denken lässt: vulnerable Gruppen, also alle, die einen Körper haben. „Anyone can be killed“, sagt Arya Stark zu Tywin Lannister, den es kränkt und der darum weiß wie das Fernsehpublikum, das sich daran ergötzt; Adornos (2019) Satz, „bis heute“ existiere „das richtige Bewußtsein nicht“ (S. 196), war gegen Martin Heidegger pointiert und alle, die ihm nachfolgten. Eben weil die Individuen den Bescheid kennen, müssen sie ihn allzu rasch vergessen. Was sich in sie eingebrannt hat, als Gewesenes vielleicht wirklich ihr Wesen ausmachen mag, wie Adorno (2015) zufolge die Ideologie fatal auf Biologie zurückgeht (vgl. S. 342), ist eins mit dem Käfig, der das Ich im Ich einschließt und gefangen hält. Eva Horn (2021) hat die Problematik auf die Formel gebracht: „not only *knowing* something, but also *believing* it“ (S. 134). Wie Heidegger fordert sie, die harte Wahrheit ohne Abstriche sich zu eigen zu machen, wie Krug sieht sie diesbezüglich in der Pandemie auch eine Chance (vgl. S. 134f.). Dass aber die Individuen inmitten des Roulettes mit der Verkrüppelung, zu dessen Teilnehmerinnen und Teilnehmern sie im Zuge der Normalisierung des Virus geworden sind, gleichwohl nicht glauben, dass es auch sie selbst treffen kann, obwohl sie doch von Long Covid wissen, rechtfertigt den Verdacht, sie wüssten durchaus nicht davon. Das Leid anderer zu begreifen vermöchte wohl erst ein Bewusstsein, das frei wäre vom Alp des survivals, der Abhängigkeit von gesellschaftlichen Rollen und Funktionen: darin liegt die Grenze, die Ludwig Wittgenstein (1999) theoretisch anvisiert und deren Überwindung er, nach dem Maß der in der Warenform gestifteten Kommensurabilität, verworfen hat (vgl. § 246, 253). Was die Menschen am besten kennen, die in der Warenform konservierte Härte im Verhältnis zur Natur und zu anderen Menschen, vermögen sie in ihren Denkformen nicht eigentlich zu begreifen. Deren verhärtete Form sabotiert den Inhalt, auf den es ankommen würde: Adorno (2015) hat die Metaphysik deshalb dorthin verfolgt, wo das sachlich-herrschaftliche Einverständnis nur als Gewalt, die nicht sein soll, erscheinen kann, in die „somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen“ (S. 358). Die Gnadenlosigkeit, die mit diesem Unvermögen korrespondiert, trifft aber nicht nur die anderen sondern auch das künftige Ich: sonst würden die Verwahrnstansten, die im pandemischen Ausnahmezustand zu eben den Einsamkeits- und Todesfallen wurden, die sie auch unter der gerühmten Normalität immer waren, nicht akzeptiert. Es ist wohl Identität selbst, die mit der Objektivierung des Ichs zum „steinern [festgehaltenen] Opferritual“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 61) die Entzweiung: Entfremdung und Gleichgültigkeit evoziert. Selbsterhaltung aber, unter deren Druck sich das identisch-verhärtete Ich gebildet hat, zerschneidet es wiederum entlang des

Gegensatzes von Gegenwart und Zukunft. Ihr Begriff meint den Dienst des gegenwärtigen Ichs am künftigen: insofern entfaltet sich die Fremdheit des Ichs vor sich selbst zur Fremdheit vor dem Ich, das es einmal sein wird. Wie in der irrationalen Angst vor dem Schlaf, der zufolge dieser den Tod bedeute und das morgendliche Erwachen den Beginn eines fremden Lebens, erntet die Früchte ein anderes. Dass es diese bekommen muss, seine Bedürftigkeit, macht das künftige Ich indessen verdächtig: warum auch muss es einen Körper haben, der sich in der Bilanz, dem auf die Zukunft gerichteten Kalkül des gegenwärtigen Ichs, für die roten Posten verantwortlich zeichnet. Gerade im Kapitalismus hat Selbsterhaltung nichts zu tun mit Freundlichkeit jenem Fremden gegenüber, in der die Möglichkeit einer versöhnten Einheit des Subjekts liegen könnte. Sie ist organisiert als Anhäufung von Besitz in der Gegenwart, der für künftige Akkumulationsschleifen wie konsumptive Möglichkeiten die Grundlage bildet. In der Gegenwart herrscht Triebverzicht, das Leben liegt in der Zukunft, aber in der Zukunft lauert das Ende der souveränen Herrschaft über den Körper, der im Verfall den Dienst verweigert: deshalb spielt das Leben in der Gegenwart. Am Ende wird es gar nicht gespielt haben; das Individuum vergisst sich, weil nie es sich vergisst. Durch sein aufgeklärtes Prinzip, Identität im Verlauf der Zeit, ist es kaum weniger auf das *hic et nunc* fixiert als ein namenloses Eichhörnchen, das wahrscheinlich nicht einmal weiß, was es tut, wenn es seine Vorräte anlegt. Eben darauf konnte die mörderische Phrase rechnen. Niemand erkennt sich in den vulnerablen Gruppen wieder, die da angeblich einmal geschützt werden sollten, weil die Individuen zu ihrem künftigen Ich, dem sinnlos gewordenen Zweck, so gnadenlos sind wie zu jedem anderen Fremden. Erst wenn sie, was ihnen blüht, nicht nur zum Anlass einer individuellen biopolitischen Kalkulation nähmen sondern an sich eigentlich begriffen, vermöchten sie, ihrem künftigen Ich in der Fremdheit so nahe zu kommen, dass sie die Durchseuchung – und nicht nur sie – von sich wiesen, und dazu wäre wohl einzig ein Subjekt fähig, dem nicht länger blühte, vom Fortschritt der Klassengesellschaft an den Rand gedrängt und zurückgelassen zu werden. Insofern wird an der Pandemie die theoretische Regression deutlich, die sich in der längst nicht mehr so Kritischen Theorie der Gesellschaft beim Übergang ihrer ersten Generation zur zweiten ereignete. Denn das Missverständnis, vor dem die Preisgabe vulnerabler Gruppen in ihren Schutz sich verkehrt, ist keine Krankheit der Art, die Habermas (1980) aus seinem Ideal des gesunden Vernunftgebrauchs meint herauschälen zu können (vgl. S. 154). Wie die Rede, die jenes Missverständnis als Selbstverständlichkeit etablieren wollte, auf Normalität abzielte, so normal war sie auch selber: zog ihre gesamte propagandistische Kraft aus den etablierten Denkformen, der dinghaften

Abgeschlossenheit von Begriffen und Behauptungen, die ans Leid der anderen so wenig heranreichen wie ans künftige eigene. Nur zu Beginn, in der Periode des Wahnsinns, verfiel solche Propaganda noch der technokratischen Kritik. Mit der Zeit musste sie sich durchsetzen, weil die Schwere des Betriebs das schlechtere Argument zum auch sachlich besseren machte; während diese Zeilen geschrieben werden, schaffen vier deutsche Bundesländer unter Lauterbachs leisem Protest die Quarantäne vollends ab und verbieten den Infizierten lediglich den Besuch von Altenheimen und Krankenhäusern (vgl. tagesschau 2022b): der unmittelbare Totschlag gilt wohl noch als anstößig. Weil die in der Warenform konservierte „Repressivität eines“ – nämlich des bestehenden – „Gewaltverhältnisses [...] die Intersubjektivität der Verständigung“ nicht „deformiert“ (S. 153) sondern konstituiert, wurde die aufklärerische Unterscheidung von normaler und verzerrter Rede (vgl. S. 132ff.) Teil der Ideologie, zu deren Kritik Habermas (1980) den nötigen Widerstand, zumal nach seiner Konzession an die Ontologie Hans-Georg Gadamers (vgl. S. 152), nicht mehr aufbrachte. Sie verkannte die Pseudokommunikation in der über das Leid hinweggehenden Kommunikation selber, die Adorno (2015) deshalb als „Lärm“ verworfen hatte, „der [nur] die Stummheit der Gebannten übertönt“ (S. 341). In der für den gesamten Diskurs erschlaffender Humanität charakteristischen Dichotomie vermeidbarer und hinzunehmender Toter (vgl. Assheuer 2021: S. 1; Habermas 2021) ist Gesellschaftskritik dann auch selbst verstummt: vermochte dem Wahnsinn eben noch seine Unsachlichkeit vorzurechnen, bis der Wind sich drehte. Nur gegen das nach Maß der versachlichten Verhältnisse überflüssige Opfer vermag die auf den festen Boden der bürgerlichen Gesellschaft eingeschworene Ideologiekritik noch irgendeinen Vorbehalt geltend zu machen, als sei das rationale Opfer nicht stets auf dem Sprung in strategisch kalkulierte Irrationalität, vom Blitzkrieg über die vorzeitige Durchseuchung bis zum atomaren Erstschlag, wie umgekehrt irrational vor den Möglichkeiten, die heute in der bestimmten Negation von Sachlichkeit sich eröffneten. Solche Schwäche der jüngeren Kritischen Theorie gibt indessen den Wahrheitsgehalt der ältesten erst frei. Der Ort „unbeschränkter und herrschaftsfreier Kommunikation“ (S. 154), der bei Habermas (1980) – als Stifter von Wahrheit – zum Ausgangspunkt seines ontologischen Gegenentwurfs avanciert, war der *Kritik der politischen Ökonomie* als Zirkulationssphäre bekannt. Aber in ihrer Durchführung erwies sich der aus dem Liberalismus bezogene Sinnzusammenhang der freien Fluktuation von Waren und Argumenten als neue Form der alten Klassenherrschaft: mithin gerade nicht als Sinn, vielmehr als sich perpetuierende Gewalt und fetischistisches Missverständnis. Wo die Individuen sich verstehen, im

freiwilligen Tausch von Waren, deren Preis sachlich diskutiert ward, verstehen sie sich nicht: jedes denkt sich seinen Teil und die anwaltliche Klärung, auf die es nicht selten hinausläuft, schafft Einverständnis nur, indem sie eruiert, welche Sichtweise der Ordnung der Dinge entsprach und welche ihre Verquertheit mit den Prozesskosten abzugelten hat. Es ist die Leere dieses Einverständnisses, die Marx (2013) in der realen Metaphysik der Waren aufgespießt hat (vgl. S. 85ff.). Solange knüppelschwingende Polizisten, und seien es zuweilen auch Polizistinnen, übers Eigentum der situierten Bevölkerungsteile wachen, um die anderen davon auszuschließen, solange bleibt aller Sinn noch Unsinn: nur deshalb konnte die unsinnige Phrase vom Schutz vulnerabler Gruppen irgendeinen Sinn beanspruchen.

In ihrer inneren Verrohung vollziehen die Gesellschaften nur die Rohheit nach, der sie, nach der Seite der internationalen Politik der Pandemie, von Beginn an ausgesetzt waren. Einmal öfter ist der liberale Universalismus, der die gnadenlose Realpolitik vergangener Jahrhunderte hätte aufheben sollen, als Schein überführt worden. Darauf springt der gesunde Menschenverstand an, es bestätigt seine finsternen Vorurteile; nur die Apologie verkannte es. So hat Daniel Chernilo (2021) die staatlich organisierte Entschleunigung als „form of global action“ gedeutet, durch welche die „citizens of the world“ in einem neuen „type of cosmopolitanism“ für das „greater good“ (S. 168) zusammenkommen würden. Aber die Universalität des einen Weltmarkts ist nicht zu trennen vom sturen Partikularismus derer, die auf ihm sich behaupten müssen. Nirgendwo drückten die einschränkenden Maßnahmen Solidarität mit den Nachbarländern aus, die routiniert zum Risikogebiet erklärt wurden, während doch die eigene Nation längst selbst eines geworden war. Stattdessen folgten sie, wie die Rede von Strategie eigentlich offen zugestand, einem nationalegoistischen Kalkül, das zwischen wirtschaftlichem Bankrott und pandemischem Zusammenbruch durchmanövrieren sollte. Da es den anderen Staaten aber in der Tat nicht anders erging, bot die Krise, dem bekannten Slogan entsprechend, auch die Chance, der vorsichtigeren Konkurrenz relevante Marktanteile zu entreißen (vgl. Ebermann 2021: S. 71). Eben weil das Innehalten, das Chernilo (2021) als kosmopolitische Praxis vorschwebte (vgl. S. 168), im Dienst nicht der noch inexistenten Menschheit sondern des jeweiligen Bruttoinlandsprodukts stand, gesellte sich ihr alsbald der Ruf nach Freiheit, in dem die nationalen Beutegemeinschaften den fürs Opfer ausgelobten Preis anvisierten. Sie taten das umso selbstverständlicher, als gerade die Pandemie einmal öfter daran erinnerte, dass diese Beziehung auf den zu zweiter Natur erstarrten Weltmarkt, Anpassung um der Souveränität willen, stets noch eine Frage des survivals ist. Staaten,

die nicht über die Ressourcen verfügten, um sich den nötigen Teil des verfügbaren medizinischen Materials zu sichern, frühzeitig in verschiedene Impfstoffe zu investieren und umfangreiche Rettungspakete aufzulegen, hatten dafür mit mehr Schließungen, Verarmten und Toten zu bezahlen. Das nährte den trüben Verdacht, es komme stets noch aufs engste Eigeninteresse an; auch liberale Vorzeigeprojekte transnationaler Zusammenarbeit vermochten daran nichts zu ändern. Bei der Weltgesundheitsorganisation war zuweilen fraglich, ob sie unabhängig oder im Interesse Pekinger racketeers agiere (vgl. Feldwisch-Drentrup 2020); in der Europäischen Union horteten Paris und Berlin zu Beginn der Pandemie vorsorglich eben das medizinische Material, das in Italien dringend gebraucht worden wäre (vgl. Becker/Müller 2020); auf der anderen Seite des Atlantiks führten selbst die Bundesstaaten untereinander eine rabiate Auseinandersetzung um Ventilatoren und Masken (vgl. Feiner 2020). In den Internationalen Beziehungen dürfte das der realistischen Schule neues Gewicht verliehen haben, die im liberalen Universalismus schon immer nur das Partikularinteresse derer erblickt hat, die mit ihm sich schmückten. Wie in ihrer Glorifizierung harter Realpolitik zerrt die Demontage des schönen Scheins die alte Gewalt indessen nicht nur an die Oberfläche sondern verschafft ihr auch selbst den Schein naturgesetzlicher Ewigkeit. Die Aufklärung über das Unwahre am Liberalismus, die es nicht anders, nur roher will als dieser, terminiert im Mythos. Während das Bürgertum nach Normalität sich sehnte, hat Vladimir Putin sie in der Ukraine, bestärkt durch die liberalen Blamagen während der Pandemiejahre, entfesselt, und der wahnhaft verhärtete Individualismus hat es gebilligt, von den Querdenkern bis hinauf zu Carlson und Trump. Afrikanische Staaten, denen in der Pandemie irrational vorenthalten worden war, was ihnen sachlich, nach Maß geistiger Eigentumsverhältnisse, tatsächlich nicht zustand, die eigene Produktion der leistungsstärksten Impfstoffe, blicken nun gleichgültig auf die geopolitische Not desselben Westens, der die Patente, um der allgemeinen Spielregeln und eigenen Partikularinteressen gleichermaßen willen, nicht freigeben wollte. Eben weil die Identität des einen Weltmarkts an jedes Besondere sich forterbt, das um des survivals willen in ihn sich einschreibt, erweist sie sich zuletzt als die von Vernunft und Wahnsinn: Imperialismus und Antiimperialismus sind dasselbe, Lauterbach organisiert die Durchseuchung. So hat die Pandemie zur Verrohung der internationalen Politik beigetragen, die internationale Politik zu einer Verrohung des gesellschaftlichen Umgangs mit der Pandemie.

Nun gibt es keine Pandemie mehr: nur noch Gesellschaft, die das Virus souverän beherrscht, indem sie es ebenso frei zirkulieren lässt, wie sie es ihren Agentinnen: den Waren einschließlich des

Humankapitals abverlangt. Interessierte Sorgen, die Wissenschaft könne sich vergessen, Politik und Gesellschaft dem Primat des Gesundheitsschutzes unterworfen haben, waren offenkundig unbegründet. „The pandemic is over“, erklärt selbstbewusst Joseph R. Biden, und führt als Beleg das muntere Treiben unmaskierter und augenscheinlich gesunder Individuen auf der Automesse an, wo das Interview mit 60 Minutes (2022) entstand. Wer dort sich infiziert, wird im biopolitisch einkalkulierten Unglücksfall indessen so wenig unter den Augen des amerikanischen Präsidenten leiden wie überhaupt in der Öffentlichkeit, deshalb Bidens selbsterfüllende Prophezeiung nicht falsifizieren, die von ihm ausgerufene Normalität nicht stören können. Normal ist, dass die unangenehme Konfrontation mit Leid den Menschen, die es nicht begreifen können, von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zuvorkommend abgenommen wird; insofern wäre Lessenichs Externalisierungsthese, die er vorrangig auf die internationalen Wirtschaftsbeziehungen anwendet, mit derselben Stringenz auch für die Zentren zur Geltung zu bringen. Wer im Kapitalismus überhaupt leben möchte, externalisiert die Anforderungen der eigenen Selbsterhaltung: horizontal, auf Sparten jenseits eigener Geldquellen, und vertikal, innerhalb des eigenen Berufsfelds auf die anderen und insbesondere niederen Teilbereiche. Gerade während der Pandemie war die Differenz augenfällig zwischen körperlicher Arbeit, deren Subjekte hinausgescheucht wurden und es mit höheren Infektionsrisiken büßen mussten, und geistiger Arbeit, die im mehr oder minder gemütlichen home office verrichtet wurde (vgl. Allmendinger et al. 2022: S. 109f.; Statistisches Bundesamt et al. 2021: S. 482f.). Im Lockdown selbst hatten es die Männer leichter, denn auch die geschlechtsspezifische Externalisierung, die den Kapitalismus einmal unsichtbar bedingte, hat sich in der Pandemie wieder verschärft (vgl. Zartler et al. 2021: S. 21f.). Beim Übergang zur neuen Normalität lagert die Gesellschaft dann die Kosten an solche aus, deren Körper dem Virus nicht zu widerstehen vermögen, und an das Gesundheitspersonal, dessen Arbeit in der Bewirtschaftung solcher Körper besteht. Auch unter dem Aspekt von Externalisierung relativiert sich der Gegensatz von Normalität und Ausnahmezustand, den sich die bürgerliche Paranoia umso greller ausmalt, je größer ihre Lust wird, selbst zuzuschlagen. Was Normalität eigentlich bedeutet: das Verschworene konkurrierender Machtgruppen, deren biopolitisches Kalkül – sachlich oder unsachlich – darüber entscheidet, welche Körper die anfallenden Lasten zu tragen haben, stand am Anfang der Pandemie und am proklamierten Ende und bestimmte ihren gesamten Verlauf. Der angebliche Ausnahmezustand war von Beginn an selbst ein Stück der Normalität, aus der er hervorgebrochen war und in die er nun zurückkehrt, wie umgekehrt die verlassenen Subjekte der Normalität in den

permanenten Ausnahmezustand uneingestandener Panik versetzt sind, die der These vom Ausnahmezustand psychologisch zugearbeitet haben dürfte. Wahrscheinlich wäre der Soziologie die Lust an der aufsehenerregenden Zeitdiagnose nicht gar so schroff auszutreiben (vgl. Lessenich 2020: S. 217f.); Begriffe wie Umbruch oder Zäsur werden im Rückblick auf die Pandemiejahre ihre mehr oder minder gerechtfertigte Anwendung wohl finden. Aber Lessenichs Zurückhaltung ist in einem ernsteren Sinn gerechtfertigt. Nämlich aktualisiert sich in Souveränität und Selbstverständlichkeit, mit denen Meyer (2020) den Einschnitt in die Geschichte durch die Apologie des stets selben ideologischen Sinnzusammenhangs problemlos wiederum mit ihr versöhnt und vermittelt, eine geschichtsphilosophische Reflexion Adornos. „Alle Geschichte heißt Geschichte von Klassenkämpfen“, schreibt er im Anschluss an Marx, „weil es immer dasselbe war, Vorgeschichte“ (Adorno 2020a: S. 374). Ihr eben verfällt Rosa, der davon nichts wissen möchte. Dass er in der staatlich verfügten Entschleunigung zu Beginn die Manifestation gesellschaftlicher Dynamik mit offenem Ausgang erblickte (vgl. Rosa 2020: S. 202ff.), war wohl wirklich „[jener beflissenen] Mimikry an die Geschichte“ geschuldet, die seiner „eigenen Betriebsamkeit naheliegt“ (Adorno 2020a: S. 374). Dynamik aber „ist bloß der eine Aspekt von Dialektik: jener, den der Glaube an den praktischen Geist, die beherrschende Tat, das unermüdliche Machenkönnen am liebsten hervorhebt, weil die immerwährende Erneuerung das alte Unwahre am besten verbirgt“ (ebd.: S. 374). Statik hingegen – „[der] andere, unbeliebtere Aspekt der Dialektik“ (ebd.: S. 374) – ist Rosa (2020) nur die Chimäre, an die ständig zu erinnern „alle Hoffnungen [auf einen Paradigmenwechsel untergräbt]“ (S. 210). Das rächt sich. Wo die Vorgeschichte nicht zum theoretischen Selbstbewusstsein erhoben wird, perpetuiert sie sich ohne Widerstand: schleicht Statik dumpf, unbewusst, hoffnungslos in das Lob der Dynamik selber sich ein. Aus den Kategorien, die bei Rosa für das reale Potential von Veränderung eintreten sollen, spricht durchweg Einverständnis mit dem Betrieb. Paradigma selbst, das er nicht auflösen sondern auswechseln möchte, meint nicht mehr als das Konglomerat verdinglichter Hintergrundannahmen, auf deren sachlicher Basis die Klassengesellschaft ihre möglichst erfolgreiche Herrschaft über die Natur ausübt; die Begeisterung für „Chancen auf einen Pfadwechsel“ (vgl. ebd.: S. 204) vereidigt die Alternative vorab auf einen wenigstens im Geiste schon ausgetreten Weg rationalerer Sozialtechnik; sogar den Zweck seiner eigenen Arbeit bestimmt Rosa (ebd.) als Produktion von Sinn, der sich sedimentieren, institutionalisieren, als Teil der Maschinerie die Steuerzahlerinnen und Steuerzahler beglücken soll (vgl. S. 205f.). So demonstriert der „Bannkreis des Systems“ (Adorno 2020a: S. 375) an dem seine

Macht, der die eigene bürgerliche Existenz damit rechtfertigt, ihn zu ignorieren: was Rosa vorbringt, „das Neue, der Fortschritt, [ist] Altem gleich als immer neues Unheil“ (ebd.: S. 375). Nicht, dass Kritische Theorie mit einer Kristallkugel zu verwechseln, Rosas (2020) berechtigte These, die Pandemie lasse sich in ihrem Verlauf nicht exakt prognostizieren (vgl. S. 204), zu bestreiten wäre. Aber das entfaltete Existentialurteil, das sich in der Zukunft nicht bestätigt sehen sondern diese gewinnen möchte, wirft doch auch ein spärliches Licht auf diejenige, die real bevorsteht, und sie sah 2020 nicht wesentlich freundlicher aus als heute. Kaum vorstellbar, dass der Bann während der Pandemie real hätte weichen können, wenn er noch in Rosas Denken, das doch die Ahnung seiner Fadenscheinigkeit mehr als nur gestreift hat, ungerührt die Richtung vorgibt. Keinen Trost bietet dann auch die Frage, ob das Ende nun wirklich das Ende schon sei. Zweifel daran sind sachlich gerechtfertigt. Während Boris Johnson die wiedergewonnene Normalität zum geopolitischen Triumph über China erklärt (vgl. ZDFheute Nachrichten 2022b), dessen Eindämmungsstrategie mittlerweile auch der bürgerlichen Vernunft als eben der Wahnsinn gilt, den sie einmal in Johnsons resignierter Hinnahme der Durchseuchung erblickte, machen sich deren Folgen – trotz ihrer Milderung durch die leistungsstärksten Impfstoffe, die Johnsons Einschätzung begründen sollen – volkswirtschaftlich bemerkbar als Einbruch der workforce (vgl. Werber 2022). Auch in den Vereinigten Staaten dürfte Long Covid substantiell zum Mangel an verfügbarer Arbeitskraft beigetragen haben (vgl. Bach 2022), der das Kapital dort seit der Pandemie plagt, und 2021 waren in Deutschland Infektionskrankheiten allein für das ungefähr Fünffache aller anerkannten Berufskrankheiten im Jahr 2019 verantwortlich (vgl. DGUV 2022b). Offen ist demnach, ob es sich bei der neuen Normalität wirklich um smartes management im Zeichen des kalkulierten Opfers handelt oder nicht vielmehr um Verschleiß des Menschenmaterials in einem Ausmaß, das so nicht durchzuhalten ist. Möglich, dass die biopolitischen Kalküle für den Ausgleich der Verluste insgeheim auf die Automatisierung rechnen, auch wenn der Roboter, der sie ersetzt, den Verkrüppelten so wenig wie den Toten helfen wird. Neben dem Preis, den nicht nur der beschädigte Körper sondern auch das System selbst für die neue Normalität zu entrichten hat, ist überdies an das ihr eignende Potential zu neuerlichen Eskalationen zu erinnern. „The virus appears to have the capacity to become essentially pandemic at any time [...]. Omicron has moved very, very rapidly and it's behaving exactly like an acute pandemic [...] and the virus is going to retain that capability in the future“ (World Economic Forum 2022), erklärt Richard Hatchett von der Coalition for Epidemic Preparedness Innovations. Die trübe Lust, recht behalten zu haben, wird

Kritische Theorie aber auch in einem solchen Szenario verschmähen müssen. Aus mehr Leid wird die Einsicht, die das Leid versperrt, nicht kommen; der technokratisch gelungene Übergang zum reibungslosen Betriebsablauf wäre indessen unmittelbar der Triumph der Ideologie, die übers Leid hinweggeht, indem sie es integriert. In dieser Aporie hat der humanere, mittlerweile – zumal in der Figur Lauterbachs – zum stur schwarzsehenden Wahnsinn gestempelte Flügel der Technokratie sich verloren. Anlass zu Hoffnung gäbe erst, was über sie hinaus wäre.

3. Wissenschaft und Erkenntnis

Der gesellschaftliche Imperativ, sich nicht zu vergessen, ragt als Arbeitsteilung in den wissenschaftlichen Prozess. Ihr haben sich die Disziplinen unterworfen, die daran arbeiteten, das Virus ihrem Willen zu unterwerfen, und sei es zuletzt auch nur noch durch resignierte Preisgabe, in der das eigene Engagement auf die Bewirtschaftung der Folgeschäden zusammenschrumpft (vgl. Berner et al. 2022b: S. 2). Aber die Schuld, die sie dabei auf sich luden, war nicht dieselbe; sie variierte mit dem Verhältnis zur gesellschaftlichen Rationalität. Disziplinen wie die Virologie, die ohne Selbstverleugnung, vielleicht sogar ohne Zwang in ihr sich bewegen, kamen der Wahrheit zuweilen recht nahe. Was zur vollen noch fehlte, Reflexionen auf die Gesellschaft, wäre in der konsequenten Verfolgung facheigener Forschung einzuholen gewesen. Die Frage, wie Leid und Tod durch das Virus abzuwenden seien, hätte, wenn sich human gestimmte Naturwissenschaft nicht von ihr sich abbringen lässt, von selbst auf Gesellschaftliches geführt. Überlegungen wie die, dass der Fortgang der Mutationen, die jeden nachhaltigen Erfolg außer das dumpfe Achselzucken am Ende untergruben, kein Naturgesetz ist sondern bedingt durch die Konkurrenz biopolitisch kalkulierender Nationalstaaten, die virologisch informierten Maßnahmen mit der allgemeinen Rechtsnorm auch bereits deren Gegensatz, den sturen Partikularismus der Individuen, und damit den perennierenden Mythos enthalten, die bestehenden Eigentumsverhältnisse ungezählten Rastlosen nicht gestatten, innezuhalten, wofern sie dazu psychologisch überhaupt in der Lage wären, sind jenen Disziplinen nur in einem dubiosen Sinn äußerlich. Sie hätten ins Medium gesellschaftlicher Rationalität aufgenommen werden, diese über sich hinaustreiben können. Nur in der Klassengesellschaft stellt sich die Alternative immer wieder als die zwischen Untergang und Opfer dar, nur in ihr ist der stets noch drohende materielle Mangel ein Argument für die Durchseuchung, anstatt dass vor der jüngsten Gestalt mythischer Naturverfallenheit die älteren fraglich würden. Hingegen konvergieren

in der frei und bestimmt vollzogenen Bewegung des Gedankens, der mit weniger als der alten Normalität nicht sich bescheiden möchte, beide Momente im Bemühen um Wahrheit, die ans körperliche Leid heranreicht: der Widerstand gegen die Durchseuchung wird zum Widerstand gegen den Hunger und gegen Produktionsverhältnisse, die ihn irrational perpetuieren. Wahrscheinlich muss der Ekel vor dem Götzendienst an der tradierten Sinnstruktur, die übers Leid routiniert hinweggeht, selbst solches bereiten, damit die notwendige Distinktion theoretisch gelingt. In das der Ideologie zufolge Niederste hat die Hoffnung, die einmal mit dem Höchsten zusammenhing, nach dessen Bankrott sich zurückgezogen (vgl. Adorno 2015: S. 358f.). Sinn der Wissenschaft ist aber, dass die dumpfe Hoffnungslosigkeit mythischer Naturverfallenheit, an der sie arbeitsteilig weiterzustricken pflegt, sich aufklaren möge. Um zu sein, was sie vernünftigerweise sind, hätten Virologie und Epidemiologie deshalb jenes scheinbar Niederste einholen, in ihm das Höchste erkennen, sich in sich selbst vergessen müssen. Adornos (2014) hoffnungsvoll antizipierende Charakterisierung der „Rettenden“ (S. 300) hat das angedeutet: „Die Träger des technischen Fortschritts, heute noch mechanisierte Mechaniker, werden in der Entwicklung ihrer Spezialfähigkeiten den von der Technik bereits angezeigten Punkt erreichen, wo Spezialisierung gegenstandslos wird. Hat ihr Bewußtsein ins reine Mittel [...] sich verwandelt, so mag es aufhören Mittel zu sein, mit der Bindung an bestimmte Objekte die letzte heteronome Schranke durchschlagen; die letzte Befangenheit im Soseienden, den letzten Fetischismus gegebener Verhältnisse abstreifen [...]. Aufatmend mag es der Unstimmigkeit zwischen seiner rationalen Entwicklung und der Irrationalität ihres Zweckes innewerden und danach handeln“ (S. 300f.). Das Böse der in der Pandemie relevanten Naturwissenschaften, das ihnen nun im Namen von Normalität vorgerechnet werden soll, war dann auch weniger ihr verdinglichtes Bewusstsein, eine angebliche Hypostasis ihrer selbst, als ein Mangel daran. Sie waren zu sehr Betrieb, zu wenig sie selber. Dass es dabei blieb, jene Disziplinen nicht in sich selbst den nötigen Widerstand fanden, um aus dem magischen Bannkreis ihrer technokratischen Zuständigkeit herauszutreten, wurde sichergestellt durch eine Kategorie, die heute fälschlich eine Aura des Experimentellen, Spannenden, Rebellischen umwabert, interdisziplinäre Zusammenarbeit. Niemand braucht dank ihr dem Ganzen selber nachzugehen, dessen Allmacht die arbeitsteilig produzierten Erkenntnisse zufließen; die Vielfalt der beziehungslos nebeneinanderstehenden Perspektiven, die alle an ihrem Platz hielt, hielt auch alle von der Wahrheit ab, auf die es angekommen wäre. Einzig weil die spezialisierten Wissenschaften, denen der Kampf gegen die Pandemie theoretisch zufiel, selbst an einem nie

gelösten, nur nach Maß des Betriebs adressierten und damit integrierten Leiden laborierten, waren sie geneigt, mit dem Virus ebenso zu verfahren. Interdisziplinäre Zusammenarbeit war dann auch der Tod wenn nicht gerade der humaneren Technokratie selber so doch ihrer Humanität. Brinkmann wäre ihrer aufklärerischen Intention treuer geblieben, hätte sie keine Technokraten aus Soziologie und Ökonomie hinzugezogen, die das Papier ihrer Berufung gemäß zu einer auf Konkurrenz, Triebverzicht und Ausgrenzung basierenden Strategie zugerichtet haben dürften (vgl. Baumann et al. 2021a: S. 5, 7), die letztendlich nicht einmal funktioniert haben mag. Nur dann hätten Leid und Tod durch das Virus abgewendet werden können, wenn kein Mitglied der Gattung, die es befallen hat, die eigene Existenz weiterhin als „ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ (Marx 1976: S. 385) hätte bestreiten müssen; Regierungen, die 2020 nicht einfach vor dem Sein sich verbeugt, mit dem Tod selber unumwunden auch eine weitere Todesursache als höheren Sinn akzeptiert hatten, präsentierte die in Afrika entstandene Omikron-Variante für diese Hybris die Rechnung. Mittlerweile sind sie, selbst der sture chinesische Diktator, allesamt realitätsgerecht auf die nachholende Durchseuchung eingeschwenkt. Die Technokratie westlicher Provenienz, die nun diesen ihren Triumph feiert, hatte indessen immer ein feines Gespür dafür, dass der Gedanke, den sie als konkurrierende Strategie zulassen musste, jenseits von Strategie ihr Ende einläuten könnte. Solche Transzendenz galt es aufzuhalten. Armin Laschet, der schon 2020 geklungen hatte wie mittlerweile sein einstiger Widersacher aus Bayern, wusste die Virologie dann auch auf ihren Platz zu verweisen. Den jeder Humanität unverdächtigen Expertenrat Nordrhein-Westfalens lobt er dahingehend, dieser habe „wertvolle Debattenimpulse [...] für eine differenzierte Politik [gegeben], die sowohl das gesundheitliche Leid der Pandemie wie auch das durch die Corona-Schutzmaßnahmen ausgelöste soziale und ökonomische Leid im Blick behält“. Und weiter: „Diese Vielfalt der Disziplinen zu berücksichtigen, war mir von Beginn der Pandemie an wichtig. Mir ist kein weiteres interdisziplinäres Gremium bekannt, das so konsequent den Blick in der Pandemie weitete und immer wieder auf Zielkonflikte hinwies“ (Landesregierung Nordrhein-Westfalen 2021). Das Kompliment haben sich die handverlesenen Mitglieder seines ideologischen Konsortiums allemal verdient. Ihre propagandistische Finte bestand darin, die Schranke, die human gestimmte Naturwissenschaft nicht überschreiten sollte, als Demarkationslinie zwischen Demokratie und Technokratie zu maskieren. Ohne „multi- und transdisziplinären Diskurs“ drohe ihnen zufolge „eine unfruchtbare Dominanz von allein auf das Infektionsgeschehen konzentrierten Modellanalysen“, in deren Folge „beim politischen Handeln Alternativen nicht nur nicht

hinreichend engagiert gesucht, sondern möglicherweise sogar negiert“ (di Fabio et al. 2021: S. 5) würden. Aber die Emphase auf die Autonomie und Eigenständigkeit des Politischen war hohl; statt den Raum denkbarer Handlungsmöglichkeiten zu erweitern, ging es immer nur darum, „einen weiteren Lockdown als selbstverständliche Reaktion auf wieder steigende Inzidenzen auszuschließen“ (ebd.: S. 2). So sollte die Durchseuchung als mythisches Gebot selbsterhaltender Vernunft befestigt werden. Demokratie, die das von sich gewiesen hätte, wäre schwerlich noch so marktkonform gewesen, wie eine deutsche Bundeskanzlerin es einmal als Zielvorgabe formuliert hatte. Insofern war die Kritik der Technokratie technokratisch, wusste der eingeschliffenen Selbstverständlichkeit, die keine war: Menschen, auch wenn sie alt oder krank sind, nicht um des Betriebs willen dem Erstickungstod preiszugeben, eine eigene „simple Einsicht“ entgegenzuhalten, der zufolge „Freiheit ohne Risiken nicht zu haben ist und wir deshalb in der freiheitlichen Ordnung unserer Gesellschaft Risiken eingehen, hinnehmen und managen müssen“ (ebd.: S. 5). Das Verdienst, das Laschet zu würdigen wusste, bestand darin, die Kritik des gesellschaftlichen Fetischismus in dessen Dienst zu stellen; was der dumpfen Naturverfallenheit einmal entgegenarbeiten sollte, fiel ihr nun als Ideologem zu. „Die Metamorphosen von Kritik in Affirmation lassen auch den theoretischen Gehalt nicht unberührt, seine Wahrheit verflüchtigt sich“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 2). Nur um den Preis seiner Fortschrittlichkeit konnte das gekaperte fortschrittliche Theorem dem Fortschritt der Klassengesellschaft zugeführt werden, ohne dass Obermayr (2020), die es energisch vorbrachte (vgl. S. 518f.), der Übergang bekümmert hätte: so arbeitete die Marxistin der unmittelbar an den Verwertungserfordernissen des Kapitals orientierten Technokratie zu, deren erfolgreichen Vollzug die Bürgerinnen und Bürger liebevoll Normalität nennen. Streeck, das prominenteste Mitglied in Laschets Expertenrat, fungierte dann auch deshalb von Beginn an als besonders hoffnungslos in bürgerlicher Ideologie befangener Technokrat, weil er die Pandemie nie eigentlich als Virologe betrachtet hat sondern, die erwartbaren Zurufe aus der Soziologie gleichsam antizipierend, von vornherein „Schäden aller Art“ (tagesschau 2020), verrechnet nach Maß des Bruttoinlandsprodukts, minimieren wollte.

Der Punkt, an dem human gestimmte Naturwissenschaft in ihrem Fetischcharakter die Kraft fände, die sie über diesen hinaustrüge, markiert die Grenze von Sachlichkeit. Auf deren Unverrückbarkeit hat Streeck beharrt, als er Lauterbachs Hinweis, die vorgeschlagene Kalkulation mit 20.000 täglichen Neuinfektionen schließe auch 200 täglich in Kauf genommene Tote ein, als „polemisch“ (ebd.) zurückwies. Aber unsachlich an Lauterbachs unkollegialer Grenzüberschreitung war am Ende

nur, dass sie die Zahl der täglichen Toten, die nachfolgend für Deutschland registriert wurden, zeitweilig um das Vierfache unterschätzte. Das rechtfertigt den Verdacht, Sachlichkeit müsse, um ihrem Begriff zu genügen, in ihren Gegensatz übergehen, polemisch werden. Sonst verfällt sie ihrer eigenen Unsachlichkeit, dem dumpfen Einverständnis der Klassengesellschaft, dem sie entwachsen ist. Um nichts anderes als der Sache selbst willen wäre dieses, auch im Verhältnis zu den Kolleginnen und Kollegen, aufzukündigen; dergestalt, nicht als Glorifizierung des Gewaltakts, in dem das Partikulare heute zum Allgemeinen, das Beschränkte zum Absoluten, der Satz zur Tatsache sich aufwirft, vermöchte die Politisierung der Wissenschaft humanisierend auf diese selbst und die Gesellschaft einzuwirken. Nachgerade erwehrte sich Sachlichkeit in ihrer Wendung zur Polemik solcher Gewalt, die ihr Konstituens ist, ließe mit dem Fetischismus der ordentlichen Fakten auch die alternativen hinter sich, weil sie hier wie dort Fakten nicht waren sondern naturbeherrschender Geist. Ob dieser sich, wie in der hermeneutischen Reflexion mit affirmativem Ausgang, zur Gewalttat bekennt oder sie als reine Wahrheit verleugnet (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 15), ändert wenig an seinem Bösen, der Gnadenlosigkeit, mit der er über das Entscheidendste hinweggeht wie noch der Begriff des Leidens selber. Es hilft dann auch nicht, die böse Konsequenz dieses Bösen, die drohende Katastrophe, ihrerseits, wie Horn (2021) es gefordert hat, zum Absoluten zu erklären (vgl. S. 134f.). Ihr „point is to understand threats not as a mere hypothesis but as a *fact* – like a prophecy that says what *will* come, not what might come. For it is only by believing the prophecy [...] that it can become an instrument of its own prevention“ (ebd.: S. 134). Das aber ist auferstandene Mythologie, die die Mystikerinnen und Mystiker der Durchseuchung bequem und mit recht abfertigen können. Solange human gestimmte Naturwissenschaft auf das Einverständnis der Warengesellschaft, die Fakten, verpflichtet ist und diese als ein Letztes anerkennt, solange kann sie politisch nicht gewinnen. Die ansonsten recht gelungene Satire *Don't look up* hat davon unabsichtlich etwas preisgegeben. Damit das Stück funktioniert, muss der Komet am Ende tatsächlich einschlagen wie berechnet: sonst verkehrten sich Protagonistin und Protagonist in Antiheldin und Antiheld, die dem Ressentiment preisgegeben wären, während umgekehrt jede Idiotie, die bis dahin ihnen entgegengeschlagen war, rückwirkend zur bürgerlichen Weisheit sich veredelte, keine Suppe würde so heiß gegessen wie gekocht. Eine glückliche Wendung, ein glimpfliches Ende kann es nicht geben, wie auch in der Pandemie am Ende des Jahres nicht zu wenige Menschen krepirt sein durften, weil nur drastische Übersterblichkeiten, und wahrscheinlich nicht einmal sie, den Eingriff in die gehütete Normalität

womöglich rechtfertigen könnten. Wer sich demgegenüber allzu nachdrücklich auf das Präventionsparadox stützte, wurde von den Kolleginnen und Kollegen rasch genug ermahnt, dieses enthebe „nicht der wissenschaftlichen Pflicht, die Falsifikation modellpraktisch zu reflektieren“ (di Fabio et al. 2021: S. 5). Der Betrieb als Positivismus duldet keinen hoffnungsvollen Pessimismus. Wer den Teufel schon, ärgerlich genug, an die Wand malt, soll dann auch daran glauben müssen wie die Gegenseite penetrant an den guten Ausgang, der am Ende nur noch Definitionssache ist. Eben darin aber liegt das Verhängnis, die Vereidigung des Denkens auf Naturbeherrschung, die sich rächt am Irrationalismus von Prognose. Als zutreffende schlägt sie die Menschen in ihren Bann, sei sie auch selber nur der Trübsinn, den sie in der Zukunft erblickt: die Pandemie wird enden, Covid-19 ein harmloser Schnupfen werden oder vielleicht noch eine Grippe. Die unzutreffende wird liquidiert samt ihres sachlichen Gehalts. Insofern wäre Grund-Wittenbergs (2021) Andeutung, es handle sich bei der humaneren Technokratie um „falsche Propheten [...], die den Regierenden nach dem Mund reden und käuflich sind“ (S. 289), nicht einmal mit der gegenteiligen These zu beantworten; falsch ist die positivistische Nötigung zur Prophezeiung selber, nicht erst diejenige, die der Hammelherde die nach Grund-Wittenbergs Ansicht falsche Richtung weist. Ihr müsste Wissenschaft sich entwinden, soll „die Einlösung der vergangenen Hoffnung“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 5), die einmal an die Prophetenfigur sich haftete, noch gelingen. Adornos (2015) Satz, „[die] Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht“, werde „festgehalten von dem, der nicht glaubt“ (S. 394), meint nicht nur, dass atheistische Naturwissenschaft den Wahrheitsgehalt einzuholen vermöchte, der im Querdenken der reaktionären Theologin preisgegeben ist; er besagt auch, sie müsse dazu vom Glauben abfallen, um der Dinge willen deren verdinglichte Gestalt negieren, im Verhältnis zu ihrem Gegenstand eine Freiheit gewinnen, die Prophezeiung und Prognose als Agenten des Bannes im Denken und gegen es nicht kennen. Nicht nur ist die Kritische Theorie der Gesellschaft keine Kristallkugel, sie bedarf auch keiner, denn dass die Klassengesellschaft jederzeit kleine und große Katastrophen für die Zukunft auszubrüten vermag, liegt daran, dass ihre gehütete Normalität selber bereits eine ist: daher reicht das entfaltete Existentialurteil hin. Das gilt nicht weniger für human gestimmte Naturwissenschaft, die kritisch wird, indem sie in das Existentialurteil hineinnimmt, was Natur unter dem Kapital wurde. Die technokratische Mahnung an die humaneren Kolleginnen und Kollegen, ihre Modelle möglicher Infektionsverläufe seien abhängig „von den jeweils getroffenen Annahmen und Daten“ (di Fabio et al.: S. 4), besagt weiter nichts, als dass in diesen Modellen ein Begriff gegenwärtiger Verhältnisse sich darstellt. Sie sind selber schon das Produkt des

„[Sammelns] empirischer Belege und [der] damit verbundenen Lernmöglichkeiten“ (ebd.), die jene Mahnung nur als Selbstkorrektur falscher Propheten gelten lassen möchte: insofern, worauf die Angesprochenen vergeblich hinwiesen, tatsächlich keine Vorhersage (vgl. RKI 2021: S. 1), sosehr eine solche Deutung dem reflexionslos naturbeherrschenden Geist naheliegen mag. Darin scheint die Möglichkeit eines Wissens auf, das dem nationalen Zwangsverband nicht länger eine günstige Strategie für die prognostizierte Zukunft nahelegen, sondern in der Besinnung, zu der es dessen Mitglieder anhielte, die Hoffnung begründen würde, es könne eine geben. Es wäre Strategie, die das Dummlich-Strategische an sich, Smartheit, abgegolten hätte, eine materialistische Vernunft. Was dem in der Wissenschaft selbst entgegensteht: der Zwang, das gute Ende, auf das es einzig ankommt, virtuell ausschließen zu müssen, soll den gesunden Ansichten nicht von Beginn an willfahren werden, davon ist sie indessen nicht problemlos zu trennen. Er ist die Narbe, die blieb, als Wissenschaft sich durch die restlose Tilgung des wishful thinking konstituierte. Der Sprung ins Allgemeine gelang nur durch die Verdrängung individueller Bedürftigkeit: insofern ist es dem Körper bis heute Feind geblieben. „Das Bedürfnis im Denken will aber, dass gedacht werde. Es verlangt seine Negation durchs Denken, muß im Denken verschwinden, wenn es real sich befriedigen soll, und in dieser Negation überdauert es, vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist“ (Adorno 2015: S. 400). Polemik ist der stilistische Ausdruck solchen Überdauerns. In ihr erheischt Sachlichkeit auch ihre Negation, indem sie das sachliche Einverständnis der Klassengesellschaft, die damit nur ihre eigenen Sachen: Waren und Fakten meint, um der Sachlichkeit willen aufsprengt. Wie sie aber Sachlichkeit zu ihrem Begriff verhilft, verändert sich auch Polemik selber. Sie hat dann nichts mehr zu tun mit der Tirade jenes Verlegers, den es seiner Rolle gemäß zur vorzeitigen Durchseuchung drängte, ist nicht länger Ausdrucksform männlicher Smartheit, die nicht zum Zuge kam und deshalb die Technokratie, die sie weniger an Klugheit als an Rücksichtslosigkeit zu übertreffen pflegt, von außen anpöbelt wie sonst nur Sahara Wagenknecht. Solcher Polemik mangelt es an Polemik, denn sie setzt aufs Einverständnis des gesunden Menschenverstands, anstatt es zu verletzen um der Heilung willen. Die Schuld der verhältnismäßig humanen Technokratie im Verhältnis zur Polemik bestand dann auch weniger in ihrer Gleichgültigkeit gegenüber der falschen als in ihrer Unfähigkeit zur richtigen. In Deutschland hat davon eine Episode um den content creator Rezo trübes Zeugnis abgelegt. Gegen die Form seines realtalks zum Umgang des Staatspersonals mit der Pandemie wäre wenig einzuwenden, sosehr sein Einverständnis mit technokratischer Verwaltung die inhaltliche Kritik an der dumpf-

bürgerlichen Naturverfallenheit hintertrieb, der seine unverhohlene Verachtung galt (vgl. Rezo 2021a): Rezo selbst würde kaum bestreiten, an jener Form, derer er sich während seines livestreams legitim bedienen konnte, kein Patentrezept zur Artikulation der Wahrheit zu besitzen. Humane Naturwissenschaft müsste demgegenüber ihre eigene polemische Sprache finden, dürfte nicht, wo ihre Verzweiflung selber sachlichen Gehalt hat, mit Fettdruck sich bescheiden (vgl. RKI 2021: S. 1f.). Dass sie stattdessen Rezo (2021b) dafür dankte, endlich die Wahrheit ausgesprochen zu haben, derer sie selbst offenbar nicht mächtig war, lässt nicht nur an ihrem Vermögen sondern auch an ihrer Humanität zweifeln. Die spätere Kapitulation vor Virus und Wahnsinn dürfte darin sich angekündigt haben. Wo die akademische Arbeitsteilung um der vollen fachspezifischen Erkenntnis willen zu transzendieren gewesen wäre, wurde die Artikulation der Wahrheit, auf die es angekommen wäre, an einen immerhin reflektiert Pöbelnden jenseits der Wissenschaft delegiert, der darum nicht gebeten hatte. Dessen Ausbruch war wirklich, wie er kollektiv gedeutet wurde, Ventil; hinterher konnte die humanere Technokratie zufriedener fortfahren mit ihrer einverstandenen Sachlichkeit bis zum absehbaren Ende, an dem ihre Humanität vollends erlosch. Sie war zu wissenschaftlich und war es deshalb zu wenig.

Mit ihrer steigenden Distanz zur gesellschaftlichen Rationalität veränderte sich die Schuld, die einzelne Disziplinen in der Pandemie auf sich luden, qualitativ. Die Soziologie stand anfangs draußen und drängte hinein. Aber in ihrem Eifer, vor Gesellschaft und Staat ihre praktische Nützlichkeit zu demonstrieren, vergaß sie sich. Die Reflexion auf die akademische Arbeitsteilung, in deren Rahmen sie sich um einen Platz an der Sonne bemühte, wäre ihr zugefallen. Ebenso wie Virologie und Philosophie ist Soziologie eine gesellschaftliche Form, die deshalb nach ihrer vollen soziologischen Selbsterkenntnis verlangt. Solcher Selbsterkenntnis wäre bewusst gewesen, dass Soziologie, die in der Pandemie auf ihre Relevanz und interdisziplinäre Zusammenarbeit besteht, zur Zulieferin von Argumenten für die Durchseuchung herunterkommt, nach denen Figuren wie Laschet lechzten. Relevant war sie auf Kosten ihrer Relevanz, musste sich sozialtechnisch reduzieren, um ihre Rolle wie vorgesehen erfüllen zu können. Preisgegeben ist darin der genuin soziologische Gedanke, Soziologie trage, sobald sie den dinghaft-verhärteten „Zustand, den die Researchmethoden treffen zugleich und ausdrücken, als immanente Vernunft der Wissenschaft hypostasiert, anstatt ihn selbst zum Gegenstand des Gedankens zu machen, [...] willentlich oder nicht [...] zu seiner Verewigung bei“ (Adorno 2020b: S. 203). In der Pandemie war Verewigung schlimmer als Verewigung, denn der perennierende Mythos, Gesellschaft als zweite Natur, den

Soziologie nicht auflöste sondern zur rohen Geltung brachte, verlieh neben den gewohnten Opfern nun einem neuen, der Durchseuchung, den Schein naturgesetzlicher Notwendigkeit. Über die soziologischen Sachargumente, durch die sich das vollzog, ist keineswegs hinwegzugehen, obgleich die Propaganda den unintendierten Folgen der staatlichen Seuchenbekämpfung noch manches hinzudichtete (vgl. Ebermann 2021: S. 22), um dem Souverän das anstehende Menschenopfer leicht zu machen. Dass auch dessen Maßnahmen Leid verursachten, ist nicht zu bestreiten. Aber die soziologischen Fakten darüber, auf die der Drang zur Durchseuchung sich stürzte, waren mehr als das; aus einem jeden wäre die Irrationalität des Ganzen herauszulesen gewesen, das durch ihre faktische Gestalt hindurch die bürgerliche Vernunft zum mythischen Einlenken bewegte, als sei die opferreiche und doch sachlich gebotene Rückkehr zur Normalität letztendlich mehr als das Interesse der Besitzenden gewesen. Was mag das für eine Gesellschaft sein, die kaum innezuhalten vermag, weil sonst, wer zur Miete wohnt, mehr oder minder zeitnah die materielle Existenz verliert. Soziologie, die dafür sich desinteressierte, stand dem Souverän zur Verfügung als „Ideologie im strengen Sinn, notwendiger Schein. Schein, weil die Vielfalt der Methoden an die Einheit des Gegenstandes nicht heranreicht und sie hinter sogenannten Faktoren versteckt, in die sie ihn der Handlichkeit wegen zerlegt; notwendig, weil der Gegenstand, die Gesellschaft, nichts so sehr fürchtet, wie beim Namen gerufen zu werden, und darum unwillkürlich nur solche Erkenntnisse ihrer selbst fördert und duldet, die von ihr abgleiten“ (Adorno 2020b: S. 205). Das Fach, das unbedingt in die bürgerliche Rationalität sich einschreiben wollte, hat dort, wo es ihm gelang, nur deren eigene Irrationalität fortgeschrieben. Gerade im gesellschaftlichen Erfolg blieb die Wissenschaft von der Gesellschaft unter ihren Möglichkeiten und deshalb, während sie der Virologie ihre Schuld vorrechnete, selber schuldig.

Das gilt vollends dort, wo das Verhältnis zu den „Techniken der Bemeisterung des Lebens“ (Adorno 1970a: S. 11) radikal prekär geworden ist. In der Philosophie begann der Versuch, die humanere Technokratie auf ihrem Feld, anhand der Fakten übers Sein zu belehren, mit einer Blamage. Agamben (2021) hatte im Februar 2020 eine offenbar auch selbst auf „das normale Leben“ (S. 41) eingeschworene, deshalb der realen Entwicklung hinterherhinkende Einschätzung aus der Wissenschaft demonstrativ als „tatsächliche Lage“ (S. 15) akzeptiert, die er seinerseits über das Theorem vom angstbasierten Ausnahmezustand zur erfundenen Epidemie fortgesponnen hatte (vgl. S. 15ff.). Sachlich aber hatte jene Einschätzung die Gefahr, über die ihr eigener Ton, Agambens Vorurteil entsprechend, hinweggegangen war, durchaus abgebildet; ihr zufolge liegt der Anteil der

Infizierten, die auf intensivmedizinische Versorgung angewiesen sind, für die damaligen Bedingungen bei vier Prozent. Als dann in den folgenden Wochen diese sei es mit gegenteiliger Intention und Rhetorik kommunizierte Warnung gegen Agambens irrwitzige Interpretation ihr sachliches Recht einforderte, war der Philosoph zum Rückzug in den eigenen akademischen Zuständigkeitsbereich gezwungen. Es sei „nicht [seine] Absicht, in die wissenschaftliche Debatte über die Epidemie einzugreifen“; zu bedenken seien vielmehr „die ethischen und politischen Folgen, die daraus entstehen“ (ebd.: S. 39). Das hätte den Enthusiasmus dämpfen können, mit dem Alex Broadbent (2020) ungefähr zur gleichen Zeit verkündete, das Neue kenne ohnehin keine Fachexpertise, weshalb die Philosophie nun an der Pandemie endlich einmal – ohne Furcht, „als dilettantisch sich widerlegen lassen zu müssen“ (Adorno 1970a: S. 14) – ihren „point“ demonstrieren könne. Den verliert Philosophie aber, wo sie ihn allzu zwanghaft fixiert, er erfordert das kritische Bewusstsein von „ihrem Zustand in der Gesellschaft, den sie selber noch durchdringen sollte und nicht verleugnen“ (Adorno 1970a: S. 13f.). Gerade eine gekränkte, die den ungleich erfolgreicherem Naturwissenschaften gegenüber als das insgeheim Höhere sich glorifiziert, verfehlt ihren eigenen Begriff, wie dann Obermayrs (2020) Betrachtung der Maske tatsächlich nur den Wahnsinn darin bestärkte, „die soziale Ächtung der Masken-KritikerInnen“ (S. 508) laufe wirklich auf die Konstitution eines bösen Kollektivs hinaus (vgl. S. 508f.), dessen Opfer (vgl. S. 512f.) sich den Judenstern demnach wohl nicht ganz zu unrecht anhaften würden. Dabei waren sie es selbst, die dem Geist des Kapitals ein körperliches Opfer darbrachten und diese Praxis, Normalität, unmittelbar zur gesellschaftlichen Norm zu verallgemeinern trachteten. Auch Agamben ist, nach Arendts spöttischer Charakterisierung der Intellektuellen 1933, „[etwas] eingefallen“ (ZDF 1964), manches sogar, zu Ansteckung (vgl. Agamben 2021: S. 20ff.), sozialer Distanzierung (vgl. ebd.: S. 46ff.) und Biopolitik (vgl. S. 87ff.): nur entglitt ihm dabei der Sinn, den er beschwören wollte. Die Bedeutung gesellschaftlicher Phänomene ist wesentlich durch ihr Verhältnis zur gesellschaftlichen Rationalität bestimmt; Maske und zwischenmenschlicher Abstand wären nicht gewesen, was sie waren, hätten sie sich nicht rasch als wichtigste Mittel gegen das Virus entpuppt: deshalb versagt Philosophie, die dem Irrationalismus frönt, auch auf ihrem eigenen Gebiet. Ihre Deutungen misslingen. Läppisch wie Agambens (2021) These, Wissenschaft sei weiter nichts als „die Religion unserer Zeit“ (S. 77), deren Sieg über den Kapitalismus ihm schon als Tatsache gilt (vgl. S. 78), ist das ganze Buch. Am Ende misslingt sogar die fachphilosophische Bezugnahme auf Heidegger, der nun einmal nicht so sich drehen lässt, dass Angst im Grunde nur eine irrationale, weil eigentlich

anlasslose Furcht wäre (vgl. ebd.: S. 145f.), eben, nach Agambens pathischem Urteil, die vor dem Virus (vgl. ebd.: S. 148ff.). Das muss sich nur der bürgerliche Ideologe einreden, der im Einverständnis mit dem common sense Angst diffamiert hat und nun den gesuchten Anschluss an die oberste Hierarchieebene der Eigentlichkeit nicht mehr recht findet. Demgegenüber rechtfertigt sich der zentrale Stellenwert der Angst in *Sein und Zeit* durch ihre Verdrängung in der modernen Gesellschaft. Das Eingedenken der physisch-psychischen Verfasstheit, die das Leben der Menschen in der Vorzeit bestimmt haben mag, ist tatsächlich philosophische Aufgabe, so wenig es auch verspricht, Angst ihrer Ursprünglichkeit wegen dem verdinglichten Bewusstsein affirmativ entgegenzuhalten (vgl. Heidegger 1967: S. 187). Agambens Gebaren, seine doppelte Loyalität der Kultur und Heidegger gegenüber, überführt den Pseudoradikalismus von Eigentlichkeit (vgl. Adorno 2015: S. 361), verlangt jenes Eingedenken anders: als bestimmte Negation dessen, was Angst bannte und nur durch Tabu und biopolitische Zurichtung nicht auch selber Angst bereitet, der Klassengesellschaft samt ihrer Bereitschaft zur Durchseuchung. Mit ihr ist Agamben (2021) einverstanden; die Klage gilt lediglich der „Blindheit der Entscheidungsträger“ (S. 31) beziehungsweise „unserer Regierenden“ (S. 33). Sein Pseudoradikalismus, der das ohnehin anstehende Opfer zum Imperativ des Seins überhöht, ist dann auch nur die inhaltliche Seite des zumal für die männliche Gegenwartsphilosophie so typischen Dünkels: eines herrschaftlichen Dünkels, der nicht herrscht. Ihr gesellt sich schlechte Polemik, die Sätze mit „Ich weiß, dass“ (ebd.: S. 53, 59) einleitet. Gerade an der Form des Buchs wird deutlich, dass der Autor seine Degradierung nicht gut vertragen hat. Während die inhaltliche Ausrichtung konstant bleibt, schleicht sich hier, nach dem erzwungenen Rückzug, eine Veränderung ein. In den späteren Wortmeldungen findet sich stets wieder die Formulierung, es sei „notwendig“ (ebd.: S. 34) oder wenigstens „wichtig“ (ebd.: S. 47), über das Gesagte nachzudenken. Sie soll den Platz innerhalb der akademischen Arbeitsteilung, den wieder einzunehmen Agamben peinlich genötigt war, mit höherer Relevanz versehen und zugleich die Ahnung betäuben, Philosophie sei in der Pandemie durchaus weder wichtig geschweige denn notwendig. Vielleicht hätte sie wichtig sein können, wenn sie Notwendigkeit, auch ihre eigene, negiert hätte. Schuld am wenig eleganten Rückzugsgefecht war der Konformismus von Besinnung, in dem das alte Herrschaftswissen, Philosophie, der Klassengesellschaft die Treue hält wie die Kriminellen um Trump ihrem Patron, der sie längst preisgegeben hat. Solcher Konformismus deutet sich auch durch Obermayrs forcierte Hegelreferenzen an; unübersehbar ist er an Grund-Wittenbergs Selbstverständnis, sie bekleide als Theologin ein *Prophetisches Wächteramt*,

das an Brinkmanns Statt zu konsultieren der Kanzlerin wohl gut zu Gesicht gestanden hätte. Wo immer die der Irrationalität preisgegebenen Sparten der akademischen Arbeitsteilung auftrumpfend ihr Einverständnis mit sich selber bekunden, arbeiten sie einzig der Irrationalität des Ganzen zu: sei es auch nur, indem sie eben den Wahnsinn anfachen, auf den dann die besorgte Technokratie bei ihrer Abwägung zwischen Seuchenopfern und innenpolitischem Zusammenhalt zu verweisen pflegt. Die ungerührt als Vernunft sich aufspielen, obwohl sie es nicht mehr sind, vermögen erst recht nicht, worin ihr Sinn einzig noch liegen könnte: „die selbstherrliche und widerstandslos, reflexionslos ihr Geschäft besorgende Vernunft“ selber „zur Vernunft [zu bringen]“ (Adorno 2015: S. 394f.).

Das gilt nicht weniger für die Strömung, deren Selbstverständnis seine suggestive Kraft aus den politischen Bösarbeiten Heideggers und Agambens zieht. Schon 2017 hatte Geert Keil den philosophierenden Nationalsozialisten als Negativfolie genutzt (vgl. S. 9f.), vor der er dann die Philosophie ohne Rest auf den akademischen Betrieb verpflichten wollte. „Wissenschaft“, heißt es dort mit letzter, Naturbeherrschung verewigender Autorität, „ist methodisch kontrollierte, ergebnisoffene, kooperative Erkenntnissuche“ (ebd.: S. 14). Anders als neurologische Beiträge zur Frage der Willensfreiheit scheint Keil (ebd.) diese „Einlassung“, die bei ihm als selbstverständliche Geschäftsgrundlage der Philosophie fungieren soll, indessen nicht „am erreichten Diskussionsstand [messen]“ (S. 12) zu wollen. Vergessen ist Adornos (1970a) Kritik, eine solche Selbstverortung supponiere „die nun einmal gegebene Arbeitsteilung [...] als Maß des Wahren“ und erlaube „keine Theorie [...], welche die Arbeitsteilung selbst als abgeleitet [...] durchsichtig machen, ihrer falschen Autorität entkleiden könnte“ (S. 18); was heute unter dem Namen Sozialkonstruktivismus an die subjektive Vermittlung der Fakten gemahnt, zieht hingegen Keils (2017) Ressentiment auf sich (vgl. S. 10, 19). Vernunftgründe, weshalb Philosophie ihren Begriff dadurch erfüllen sollte, dass sie das Kommando des Kapitals über die zu Fakten zurechtgestutzte Natur, auch die Körper der Besitzlosen, freiwillig sich zur impliziten Grundlage macht, bleibt er schuldig; die bekannte Drohung mit dem Entzug der Steuergelder, die es der Gesellschaft an ihrer Opfer Statt recht machen möchte, dürfte ohnehin überzeugender wirken (vgl. ebd.: S. 14). Zwar antizipierte Keils (ebd.) Warnung, es gebe „eine starke Korrelation zwischen Unseriosität und Irrelevanz“ (S. 14), die Blamage Agambens, sosehr dieser in der unseriösen – unsachlichen – Gesellschaft zuletzt doch als Sieger sich fühlen konnte. Nur wird dadurch Philosophie ihrerseits nicht relevanter, die zwanghaft, „bis tief in [ihre] Argumentationszusammenhänge hinein“ (Adorno 1970a: S. 18), am

Reproduktionsprozess der Gesellschaft sich orientiert, ohne doch mehr zu ihm beitragen zu können als Einverständnis, etwa mit ihrem strafenden Rechtssystem (vgl. Keil 2017: S. 11f.), das diese schwerlich nötig hat. Solche Philosophie verkümmert, endet tendenziell als technokratischer Wurmfortsatz: funktionelles Denken ohne Funktion. In einem nebst anderen von Keil prämierten Essay hat Müller (2021) den Staat in der Pandemie dann auch zum guten Samariter erklärt, dessen Zwangsgewalt sich als lebensrettende Maßnahme legitimiere (vgl. S. 39ff.). Auch ohne Wissen vom sich anbahnenden Einverständnis mit der Durchseuchung – jener medizinischen Einhegung der Pandemie, die im Vorwort des Sammelbands den dafür zuständigen Disziplinen überantwortet wird, um das eigene *Nachdenken über Corona* dann beziehungslos, selbstzufrieden neben ihnen etablieren zu können (vgl. Jaster/Keil 2021: S. 7) – wäre indessen zu erahnen gewesen, dass damit der Staat, Müllers Staat, verkannt wird. Etwa erinnert Ebermann (2021) daran, dass dessen „[sogenanntes] Wirtschaftswunder [...] auf der Verachtung des (angeblichen) menschlichen Grundrechts auf Leben und körperliche Unversehrtheit gebaut [war]“ (S. 101). Die staatliche Bewirtschaftung des Menschenmaterials ist ihm zufolge gerade nicht so zu verstehen, „dass Lebensrettung oder Gesundheit Maximen staatlichen Handelns im Kapitalismus wären“, zumal bekannt ist, „in welchen Branchen die Lebenserwartung gering ist oder wie Armut die Lebenserwartung senkt“ (ebd.: S. 15). Insofern hat Obermayr zu recht in Frage gestellt, woran nach Müller (2021) „kein Zweifel [besteht]“ (S. 39): ob der Staat wirklich „in der Lage [sei], eine Pandemie wirksam zu bekämpfen“, ob er nicht vielmehr „ein gänzlich *ungeeigneter* Behüter der Gesundheit ist, weil er seine polit-epidemiologischen Entscheidungen stets aus einer Abwägung zwischen Wirtschaft und Gesundheit heraus treffen muss“ (Obermayr 2020: S. 516). Indem aber die bessere Einsicht den „[schockhaften] Imperativ [Friedrich] Nietzsches: ‚Was fällt, soll man stoßen‘“ und damit „eine urbürgerliche Maxime“ (Adorno 2015: S. 296) sich zu eigen machte, wurde sie ihrem Gegenstand gegenüber zur schlechteren; Müller (2021) immerhin wollte mit ihrer liberalen Apologie der Rohheit der unmittelbaren Durchseuchung entgegenarbeiten (vgl. S. 32), auf die liberale Apologie mittelbar hinausgelaufen ist. Ihre naive Verklärung einer Biopolitik, die der Verklärung nicht bedurft hätte und damals schon auf den späteren Umschlag zulief, war bedingt durchs Ausblenden des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in dem das von ihr bearbeitete Problem – die „Rechtfertigung staatlicher Eingriffe in Grundrechte“ (Jaster/Keil 2021: S. 14) – sich stellte. Nichts anderes aber war von ihr erwartet worden. „Die analytische Philosophie hat ihre Stärke im nüchternen, sortierenden, begriffsklärenden und argumentierenden Problemzugriff“; das entspreche

„der Vielfalt und Komplexität dessen, was es zu bedenken gibt“ (ebd.: S. 8). Schon 2017 hatte Keil diese liberale Ontologie gegen „Linksintellektuelle“ mobilisiert, welche „die größtmögliche Zahl von Übeln“ stereotyp „mit der kleinstmöglichen Zahl von Schuldigen“ (S. 10) erklären würden und insbesondere den leidigen Verweis auf die Produktionsweise, aus der Keil seine selbstverständlichen Denkformen bezieht, nicht lassen könnten. Die Rancune aber, mit der Keil seinerzeit das eine faktische Einverständnis der vernünftigen Leute verteidigt hatte, überführt solche Pluralität als Schein; „[nur] wer das Neueste als Gleiches erkennt, dient dem, was verschieden wäre“ (Adorno 2020a: S. 376). Im Sammelband setzte solcher Schein sich fort als Verdikt, „die Corona-Krise zur Bestätigung der je eigenen vorgefassten Globaldiagnose zu missbrauchen“ (Jaster/Keil 2021: S. 8). Tatsächlich kann der Vorwurf Müller nicht gemacht werden. Kein Vorurteil soll legitim sein außer das hinfällige von der Unfehlbarkeit des Betriebs, in den Philosophie sich, sei es auch als fünftes Rad, einzufügen hat.

Immerhin eignet dem funktionslos-funktionellen Denken eine gewisse Harmlosigkeit. Weil es Rationalität eher imitiert als an ihr teilzuhaben, macht es zuweilen weniger sich schuldig. Der angerichtete Schaden ist weitgehend auf die Philosophie selber beschränkt, die um ihre bessere Möglichkeit gebracht, dem blinden Fortschritt zugeführt wird, dessen Opfer sie ist; diesen tangiert sie vielfach gar nicht mehr. Was aber inmitten „der funktionalen Welt“ (Adorno 1970a: S. 26) dieser sich gleichmacht, das drängt es zur Funktion. Damit vergeht jene Harmlosigkeit. Broadbents (2020) Aufruf an die Disziplin – „Let’s get stuck in.“ – war nicht so irrational wie Agambens missliche Polemik, aber auch nicht gewillt, mit Funktionslosigkeit sich zu bescheiden. Er sah eine Chance, vielleicht sogar eine Verantwortung der Philosophie, in die gesellschaftliche Rationalität sich einzuschreiben. Sein eigener Ansatz dazu drehte sich „around cost-benefit analysis of public health interventions, and especially the neglect of the health impact – especially in very different global locations – of boilerplate measures being recommended to combat the health impact of the virus“ (ebd.). Was das für eine Welt sein mag, in der ein möglicher „24% decline in US GDP“ mit geradezu naturgesetzlicher Notwendigkeit „lives in Africa“ (ebd.) fordern dürfte, dafür interessierte er sich so wenig wie irgendein anderer von Sachlichkeit ergriffener Technokrat. Die verwaltete Welt ist ihm schon zur Grundlage geronnen. Was er auf ihr dann beizutragen vermag, ist eine Verrechnung. Diese vom Wert herrührende und am Wert orientierte Vermittlungsleistung, mochte er in ihrem Vollzug auch als Würde sich maskieren, bestimmte den Nutzen der Philosophie in der Pandemie; in dieser ihrer Gestalt, als Ethik, war sie für die Technokratie relevant und durfte am

biopolitischen Kalkül mitwirken. Während die zur Naturwissenschaft der fetischisierten Klassengesellschaft reduzierte Soziologie die Argumente für die Durchseuchung lieferte, war es an Ethik, dieses Wissen mit den beziehungslos danebenstehenden virologischen Erkenntnissen zur abgewogenen Handlungsanleitung zu synthetisieren. So wurden die „voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit“ (Marx 2013: S. 88) fixiert und, nach ihrer Relevanz für den Betrieb der Vernutzung solcher Arbeit, gewichtet. Jeder technokratische Vorschlag bekam seinen price tag, sodass der günstigste eruiert werden konnte. Um aber diese Funktion erfüllen zu können, musste Philosophie die Perspektive des im Dilemma stehenden Souveräns einnehmen, ihr Einverständnis mit dessen Praxis von Naturbeherrschung im Zeichen des smarten Opfers erklären und damit auch mit diesem selbst. Ergebnis der Verrechnung war, welches guten Gewissens, als Teil einer richtigen Praxis, hinzunehmen sei, in der Politik wie in der Intensivmedizin: insofern ist Ethik, nach Ebermanns (2021) mit einigem Material unterfütterter Beobachtung, Philosophie als gesunder Menschenverstand, die Rationalisierung dessen, was den Bürgerinnen und Bürgern naheliegt (vgl. S. 42). Ethischer als das aber wäre keine Ethik. Denn die aus dem Wert gedachte Vergleichung, welche gleichwohl die „hinreichende Differenziertheit [ihrer] Argumentation“ zu rühmen weiß und deshalb dem „Stehenlassen scheinbarer Selbstverständlichkeiten“ (Hack 2020: S. 302) – Selbstverständlichkeiten wie die, niemanden ersticken oder verhungern zu lassen – überlegen sich dünkt, taugt eigentlich nur dazu, den Menschen das Unerträgliche erträglich zu machen, ihre wie auch immer ausweglos erscheinende Praxis als richtige zu bestätigen. Die ethische Diskussion der Triage macht diese zur Institution: damit aber der Gesellschaft kommensurabel, im Augenblick der Gefahr wahrscheinlicher. Schuldig ist Ethik, weil sie das bürgerliche Subjekt von der Pflicht befreit, einen Ausweg zu suchen, wo es keinen zu geben scheint; sein Seelenfrieden selber ist der Gesellschaft manches Opfer wert, während umgekehrt Unversöhnlichkeit diesem gegenüber inmitten der bestehenden Verhältnisse ein unannehmbares Opfer darstellt. Daher das aus jüngster Zeit leidlich bekannte „Achselzucken, mit dem alle Ärzte ihr heimliches Einverständnis mit dem Tod bekundet haben“ (Adorno 2014: S. 72). Resilient wäre erst ein Bewusstsein, dass darin einzustimmen nicht nötig hätte; was heute Resilienz heißt, meint nur die realitätsgerechte Schonung der individuellen Geister, um die individuellen Körper umso hemmungsloser verschleifen zu können. Ethik ist der theoretische Ausdruck solcher Geistesschwäche. In der Pandemie wurde sie, der subjektive Ausdruck eines objektiven Verhängnisses, zum Verhängnis. Gerade als praktische hat Philosophie die Praxis verdorben, auf die

es in der Tat angekommen wäre; ihre lebensnahe Konkretion dürfte konkret zu mehr Verstümmelten und Toten geführt haben. Deshalb muss praktische Philosophie sich negieren, muss den Ernst des Lebens, den sie als verhärtetes Klischee mit sich herumträgt, gegen Keils betriebsames Vorurteil in die theoretische Philosophie hinübernehmen, damit jenes Klischee sowohl wie der mit ihm bezeichnete Sachverhalt sich löse. Vielleicht gelingt so an Theorie selber ein Stück ethische Praxis. Die traditionelle Denkfigur der Ethik, das moralische Dilemma, wäre ihr wohl Anathema. Eine aus deren Negation hervorgegangene würde es verschmähen, sich den falschen gesellschaftlichen Gehalt von der Gesellschaft als Aufgabenstellung aufdrängen zu lassen, hätte kein Interesse, weder theoretischer noch politischer Natur, Leben und Tod anderen Gütern gleich, womöglich noch im Sinne der Gerechtigkeit des Warentauschs, zuzuteilen. In dieser deformierten Form hat Philosophie, zumal als Schulfach, den künftigen Trägerinnen und Trägern des bürgerlichen Geistes die Normalität des Opfers nahegebracht; im Rückblick wirkt der Ethikunterricht wie eine permanente Vorbereitung des Staatsvolks auf die kommende Triage, deren eigene Normalisierung im Namen von Würde wohl teilhat an der nach Stand der Dinge erfolgreichen Beherrschung des Virus. Wo sich Philosophie im falschen Respekt vor der bestehenden Gesellschaft erniedrigte zugleich und anmaßte, diese zu einer guten Praxis anleiten zu können, ist sie selber böse geworden. Trotzdem gewahrt Theorie, der ihr eigener Wahrheitsgehalt mit Ethischem verschmolzen ist, in der Negation von Dilemma auch ein Moment von Widerstand am Negierten. Was geglättet werden muss, ist nicht schon selber glatt sondern artikuliert durch den eigenen Widerspruch hindurch Widerspruch gegen den Zustand, unter dem Dilemma ist. Der Vergleichung, die ihn „konstruktiv“ (Hack 2020: S. 302) beseitigen soll, gelingt es nie spurlos. Allzu deutlich spricht aus ihr die Gewalt des Geistes, der sie ins Werk setzte. Deshalb ist Hacks (ebd.) Kritik der Selbstverständlichkeiten ambivalent, verwirft nicht nur das Eine, das absolut geachtet werden will, sondern auch die gewaltsame Reduktion aufs Eine, in der die auch von ihr anvisierte „Widerspruchsfreiheit bloß suggeriert, nicht hergestellt“ (S. 302) wird. Gegen den Willen der Autorin hält ihr Lob des faulen Kompromisses (vgl. ebd.: S. 302) etwas vom Widerspruch fest. Vollends böse ist das Dilemma dann auch erst dort, wo es erfolgreich, mit technokratischer Engelszunge, abmoderiert wird. Im Gegensatz zur herrschaftlichen Denkübung in Klassenzimmer und Hörsaal bereitet Dilemma, wo real es in der Bewirtschaftung des Menschenmaterials zur Anwendung kommt, reale Verzweiflung, die den verdinglichten Rahmen jener Denkübung zu sprengen vermöchte; das galt es zu verhindern. Schon vor der Pandemie, erst recht in ihr überführte der Diskurs um Würde, durch den die österreichische Bioethikkommission

Individuum und Betrieb widerspruchslos zu synthetisieren vermochte, den Anlass jener Verzweiflung in ein Ästhetisches. Unvergessen ist der Bericht einer Tübinger Kommilitonin, die vor Jahren davon schwärmte, wie unfassbar schön ihr Praktikum in einem Kinderhospiz gewesen sei. Auch die nordrhein-westfälische Technokratie ließ den Übergang vom positivierten Ausdruck des Negativen zum Positiven nicht sich nehmen. Obwohl sie, um der realitätsgerechten Normalisierung des Virus willen, fortwährend „Zielkonflikte und womöglich paradoxe Folgen“ (di Fabio 2020: S. 1) des pandemischen management geltend machte, sollte das angeführte Dilemma nach dem Willen derer, denen es als zentrale Denkfigur diene, gleichwohl „nicht dazu führen, den einen Aspekt gegen den anderen auszuspielen“ (ebd.: S. 1). Jene Zielkonflikte seien ausdrücklich „keine unlösbaren ethischen und epistemischen Dilemmata“, vielmehr „Herausforderungen für komplexe Entscheidungslagen“ (ebd.: S. 1). Die Synthesis gelingt ohne Vorbehalt, weil sie längst gelungen ist, nämlich in „unserem liberalen, auf Freiheitsrechten, aber auch der Verantwortung für die Lebensgrundlagen aller Menschen basierenden Gemeinwesen“ (ebd.: S. 1). Gerade die Rede von den Lebensgrundlagen ist hier nicht als gnädiges Zugeständnis misszuverstehen; sie erinnert noch das renitenteste Individuum daran, dass es sein eigenes Leben vom Kapital empfängt und deshalb nicht sich anmaßen kann, dessen Reproduktionsprozess wegen einer Viruserkrankung – eines, nach Agambens (2021) vom Sein ergriffener Plattitüde, bloßen Risikos (vgl. S. 52f.) – anhaltend auszubremsen. Die Abwägung zwischen Wirtschaft und Leben läuft zuletzt auf den ungeminderten Vorrang der Wirtschaft hinaus, weil, was heute Leben heißt, selber nichts ist als kapitalistische Form, Mimesis, die sich nicht dem Lebendigen angleicht sondern dem Toten (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 64f.). So war Philosophie in der Pandemie, als Ethik, selber Teil des Lebens, zu dessen Opferung sie die sachlichen Anleitungen bereitstellte.

Indem Soziologie und Philosophie die Wunden, die Rationalität ihnen schlug, nicht reflektieren sondern dumpf-selbstzufrieden für ihr Wesen und ihren Sinn nehmen, stellen sie ein trübes Stück Gerechtigkeit her. Dass nämlich „die bürgerliche Ratio [...] Universalität beanspruchen und zugleich zu deren Beschränkung sich entfalten [muß]“ (ebd.: S. 219), ist nicht nur die Anmaßung, die Universalität selber verdächtig gemacht hat, nicht nur der Widerspruch, den rohe Bürgerlichkeit zur Partikularität aufzulösen pflegt, sondern auch der Hintergrund, vor dem die Beschränktheit selber ersichtlich wird. Vernunft ist heute schon mehr, als sie ist. Es bedarf aller technokratischen Rationalität, um sie, als stur identifizierende, von ihrer Identität mit sich selber fernzuhalten, die nicht länger eine mit den Interessen der Besitzenden wäre. Es bedarf, in anderen Worten, eines

irrationalen Moments an Rationalität selber. „Anpassung an die Macht des Fortschritts [involviert] den Fortschritt der Macht, jedes Mal aufs neue jene Rückbildungen, die nicht den mißlungenen sondern gerade den gelungenen Fortschritt seines eigenen Gegenteils überführen“ (ebd.: S. 42): nur deshalb konnten in Rückbildung begriffene Fächer zum Fortschritt das Ihre, Regression, beitragen. Was Rationalität an ihren Opfern verübt hatte, das ereilte sie in der Pandemie durch die blinde Praxis der Beschädigten, die für ihre Beschädigung realitätsgerecht sich desinteressierten, selber. Solcher Beschränktheit kommt wiederum eine spezifische Rationalität zu; der Staat des Privateigentums muss, wenn er fortbestehen will, über sie wachen; sein Personal wollte es nicht anders. Dass der Irrationalität preisgegebene Fächer, nachdem sie als Rationalität sich zurechtgemacht haben, innerhalb des akademischen Betriebs am Tisch interdisziplinärer Zusammenarbeit Platz nehmen dürfen, damit Rationalität nicht sich vergesse: dieses strategisch kalkulierte Zugeständnis korrespondiert mit deren eigener Irrationalität draußen. Nicht zufällig war es Laschet, der seinerzeit, zu Rezos (2021a) maßlosem Ärger, nach wochenlangen Warnungen verkündete, wie er selbst hätten „wir alle“ gehofft, dass es im Frühjahr 2021 wetterbedingt ohnehin keine weitere Infektionswelle geben werde. Die Rezo (ebd.) nicht ohne Grund „Dullis“ nannte, waren dümmer als er und smarter. Dümmer, weil ihr gesunder Realitätssinn die Realität und ihren Ernst verfehlte, sie die Sache nicht wirklich durchdachten, in ihrem Verhältnis zum Virus keine verbindliche Strategie zu erkennen war. Gerade diese Planlosigkeit hat viel Kritik aus der humaneren Technokratie auf sich gezogen (vgl. Baumann et al.: 2021: S. 3; Iftekhar et al. 2021; Rezo 2021a; Zero Covid 2021), wobei gelegentlich der Eindruck entstand, die unmittelbare Durchseuchung sei, um der Konsistenz der Methode willen, einer unzureichenden Seuchenbekämpfung sogar vorzuziehen. Die beanstandete Planlosigkeit selber aber war der Plan. Indem jene Landespolitiker die Sache nicht durchdachten, dachten sie im Sinne der Sache, auf die es ihnen ankam, des Kapitals. Laschets optimistisches Experiment war absurd nur vor dem damaligen naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand. Im Rückblick hat es den realen Gang der Ereignisse – des Fortschritts – nur um ein Jahr vorverlegt: so weit war Laschet seinem livestreamenden Kritiker voraus, hinter dem er bei der Reflexion des Stands der Pandemie Wochen zurücklag. Wenn schon die Fakten selber nicht auszudrücken vermögen, was an sich sei, sondern nur die Welt zum Zweck der Naturbeherrschung zurechtstanzen, braucht ein Bewusstsein, das darin mit ihnen einig ist und deshalb ebenso positiv wie sie, mit Fakten nicht allzu sehr sich aufhalten: ihm geht es um Praxis, nicht um Theorie. Das positive thinking solcher Figuren muss die

Wirklichkeit so wenig begreifen wie die durch das Kapital beherrschte Welt selber, nicht nur Adornos Theorem des Verblendungszusammenhangs sondern auch der Analyse Andersens (2018) zufolge, wirklich eigentlich ist (vgl. S. 13f.). Fakt ist nur, dass Normalität sein, die wie immer auch opferreiche Selbsterhaltung auf der Basis unterdrückter Natur gelingen muss. Trial and error entspricht dem Bewusstsein einer Klasse, die ihren eigenen Fakten nicht glaubt, sobald sie die herrschende Praxis durchkreuzen, für die sie da sind: insofern hat Laschet seine Mitbürgerinnen und Mitbürger nicht ohne jedes Recht für seine persönliche Torheit in die Pflicht genommen. Zumindest vor der Pandemie haben sich zur Pandemie und zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis über die Gefahr in der Tat fast alle verhalten wie er stur noch auf ihrem Höhepunkt; Ebermanns (2021) Einschätzung zufolge „gehört [es] geradezu zum Geschäft der Marktwirtschaft und ihrer Ideologen“, eine Warnung, wie sie mit der „inzwischen [berühmten] Bundestagsdrucksache aus dem Jahre 2013“ vorlag, „beiseite zu legen“ (S. 11). Nicht erst Laschets allzu weitsichtiger Fehler, schon die Pandemie selber war der error, auf den die bürgerliche Gesellschaft nur mit Wiederholungszwang zu reagieren vermag. Ihn hat das Virus dann, nach Konrad P. Liessmanns (2021) Beobachtung, als „einziges großes Déjà-vu“ zurückgespiegelt. „Die Infektionskurven und die Ansteckungswellen, die Maßnahmen und ihre Kritiker, die Lockdowns und die dazugehörigen Ausnahmen, die Modellrechnungen und Prognosen, die Hoffnungen und die Enttäuschungen – alles wie gehabt“ (ebd.). Aber auch das kritische Bewusstsein von der Vergeblichkeit des positive thinking ist mittlerweile durch dessen Fortschritt überholt worden. Vielleicht war es selber noch zu positiv. Was Liessmann (ebd.) spöttisch „Zauberformel“ nannte, die „Verwandlung der Pandemie in eine Endemie, mit der es sich leben lässt“, ist mittlerweile wirklich zum magischen Bann geworden. Sie meißelt den Sieg der Gesellschaft über das Virus ebenso in Stein wie die Opfer, die dafür zu erbringen sind. Kaum vorstellbar, dass die Gesellschaft, die ihre wiedergewonnene Normalität von Leid und Tod nicht sich verderben lässt, einer neuerlichen Eskalation noch einmal begegnen würde wie zu Beginn; das aktuelle Massensterben in China wird jedenfalls eher als Segen für die Weltwirtschaft, weniger als Katastrophe rezipiert. Wenn die Qualität des Humankapitals überall abnimmt, ist der Verlust kein Standortnachteil mehr und damit eigentlich auch kein Verlust. Trial and error, an dessen erfolgreichen Ausgang Hoffnung auch bei Liessmann (ebd.) noch geknüpft war, hat die Maßstäbe abgeschliffen, die einmal über den Ausgang bestimmten: error selber hat sich darüber zum Punkt verflüchtigt, meint lediglich noch den manifesten Zusammenbruch, dessen Verhinderung eigentlich von Anfang an, mehr oder minder, das einzige Ziel gewesen ist. Es war

dann auch die verfügende Gewalt, nicht human gestimmte Wissenschaft, die das Ende der Pandemie verkündet hat. Ob auch die pandemischen Abspaltungsobjekte, denen Körperlichkeit und deshalb Schwäche zugewiesen sind: die vulnerablen Gruppen mit der Endemie leben können, ist für die beschränkte Rationalität nicht von Belang. Ihre Beschränktheit ist das Unethische, zu dem Ethik beigetragen hat, „Intelligenz“ – nicht Smartheit – deshalb, anders als nach technokratischem Selbstverständnis, „eine moralische Kategorie“ (Adorno 2014: S. 225).

Irrationale Beschränkung wie rationale Beschränktheit der gesellschaftlichen Rationalität korrespondieren mit deren eigener Schwächlichkeit: ihrer Unfähigkeit zu einem spekulativen Gedanken, der nicht nur die bloße Spekulation wäre, als die er heute verworfen wird (vgl. Adorno 2014: S. 76, 297ff.). Darin setzt die unstimmige gesellschaftliche Praxis, von der Wissenschaft absieht, sich fort als ungelöstes erkenntnistheoretisches Problem. Altbekannt ist die Schwierigkeit, dass auch das versachlichte Denken auf dieselbe Kausalität verwiesen ist, die es längst unter die Mythen verwiesen hat. Adornos (2015) Rekonstruktion zufolge zergeht sie potentiell schon bei Immanuel Kant und allemal der auf ihn folgenden Wissenschaft zu ebenjener Korrelation (vgl. S. 265f.), die in der Pandemie zur Begründung von Praxis nicht hinreichte. Die humanere Technokratie musste notwendig sich zu der Behauptung versteigen, bestimmte Sparten des Betriebs würden erhöhte Fallzahlen, potentiell die nächste Eskalation der Pandemie verursachen: sonst hätte sie Einschränkungen und Stilllegungen nicht begründen, der Durchseuchung zu keinem Zeitpunkt etwas entgegensetzen können. Sie musste den engsten Begriff von Wissenschaft, in dem „auf Sinn Verzicht“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 11) geleistet, Objektivität der Erkenntnis stattdessen unmittelbar durch standardisierte Methode gestiftet wird, deutend überschreiten, ohne doch auf die Autorität des Fetischs verzichten zu können. Gemessen an ihrem eigenen Fortschritt, dem zufolge „die Materie endlich ohne Illusion waltender oder innewohnender Kräfte, verborgener Eigenschaften beherrscht werden [soll]“ (ebd.: S. 12), schlich dadurch sich ein mythisches Moment ein. Dieses diente den Agenten des Mythos: den in ihrer partikularen Selbsterhaltung befangenen Individuen, deren gesunder Menschenverstand nichts einzusehen geneigt war, was ihrer Betriebsamkeit entgegenstand, als dankbare Angriffsfläche. *Covid-19: Wo ist die Evidenz?*, fragt Sönnichsen (2020), und kommt zu dem Schluss, es sei eigentlich kaum davon auszugehen, „dass [nicht-pharmakologische Interventionen] bei COVID-19 tatsächlich zu einer Verringerung der Gesamtmortalität führen“ (S. 3). Das radikal versachlichte Denken aber war zugleich das magische. Es musste dem Virus, dessen Verbreitung nicht von den physischen Kontakten seiner potentiellen

Wirte abhängen sollte, implizit eine höhere, schicksalhafte Macht unterstellen. Christian Lindner, der als deutscher Liberaler mit dieser Regression sympathisierte, war dann auch gezwungen, seine These von der Wirkungslosigkeit kontaktreduzierender Maßnahmen rasch wieder zurückzunehmen (vgl. Spiegel 2021): im Herbst 2021 kam sie zu früh. Mittlerweile ist sie jedoch, falsch nicht nur sondern notwendig falsch, als sachgemäße Vernunft bestätigt. Schon die von der deutschen Bundesregierung in Auftrag gegebene Evaluierung ihrer Maßnahmen musste „mit entsprechenden Warnhinweisen“ versehen werden, denen zufolge „die entscheidende Brücke von der Berechnung von bloßen Korrelationen hin zu Aussagen über kausale Zusammenhänge“ so wenig auf standardisierter Methode gebaut sei wie diese den „[vielfältigen Elementen]“ und „Einflüssen“ (Allmendinger et al. 2022: S. 35) eigentlich gewachsen. Die Autorinnen und Autoren waren deshalb gezwungen, mit „der biologischen und physikalischen Plausibilität“ (ebd. S. 12) zu argumentieren, die sie beim affektiv aufgeladenen Thema der Schulschließungen schon nicht mehr vorzubringen wagten (vgl. ebd.: S. 12f.). Andere haben daraus die Konsequenz gezogen. Die Ökonomen Steve H. Hanke, Jonas Herby und Lars Jonung (2022) kommen in ihrer Studie zu dem Schluss, die von ihnen durchgeführte „meta-analysis [failed] to confirm that lockdowns have had a large, significant effect on mortality rates“ (S. 40). Sie folgten damit dem Sinn ihres Fachs, denn die Ökonomie ist, Foucaults (2019) Rekonstruktion zufolge, die Wissenschaft, die den Staat, dem sie zu Diensten ist, darüber belehrt, er könne herrschen nur und besser, wenn er von allzu direkter Herrschaft gerade absieht (vgl. S. 386ff.). Dass die Ökonomen dazu aber einigermaßen redlich, wenngleich mit bemerkenswertem Desinteresse für die fernöstlichen Länder und ihre bis zur Omikron-Variante funktionierende Eliminationsstrategie, statistischer Methodik sich bedienen konnten, rührt an die Problematik von Kausalität selber. In ihr hatte aufgeklärtes Bewusstsein sich angemaßt, „ein Verhältnis zwischen Dingen an sich“ (Adorno 2015: S. 266) zu begreifen, ohne damit sich zu bekümmern, wo jene Identitäten herrührten. Dafür präsentiert ihm die verdinglichte Gesellschaft die Rechnung. „Schließlich gibt es ein Maß an System [...], das als universale Abhängigkeit aller Momente von allen die Rede von Kausalität als veraltet überholt; vergebens die Suche danach, was innerhalb einer monolithischen Gesellschaft Ursache gewesen sein soll. Ursache ist nur noch jene selbst. Kausalität hat sich gleichsam auf die Totalität zurückgezogen“ (ebd.: S. 264). Einem Denken, das an sie nicht heranreicht, zergeht mit Kausalität auch die Idee, Leid und Tod durch das Virus abzuwenden; dessen schicksalhafte Macht, wie sie bei Sönnichsen und Lindner verfrüht sich aussprach, ist realer Schein, tatsächlich die der Gesellschaft. Nirgends hat sich das drastischer

mitgeteilt als an einer besonders trüben Phrase, mit der sich der gesunde Menschenverstand übers pandemische Leid hinwegsetzen wollte: der zwanghaft wiederholten Frage, ob die Toten tatsächlich an oder lediglich mit einer Infektion gestorben seien. Der breiteren Öffentlichkeit hat sie imponiert, weshalb die Antwort immer öfter explizit offengelassen wurde. „Mit [der Formulierung ‚an oder mit einer Covid-19-Infektion gestorben‘] kommen seriöse Medien bis zum heutigen Tag jenen entgegen, die es für berichtenswert halten, dass ein Mensch ohnehin in absehbarer Zeit gestorben wäre und bereits vor der Erkrankung geschwächt war“, was Johannes Schneider (2021) zufolge „die Verrohung der Öffentlichkeit [vielleicht viel eher] als das Diktatur-Gekreische [markiert]“. Ihr hat aufgeklärtes Denken die auf der Obduktion statistisch erfasster Coronatoter gegründete Behauptung entgegengesetzt, die große Mehrheit, 85 Prozent, sei in der Tat an, keineswegs nur mit Covid-19 gestorben (vgl. aerzteblatt 2021). Aber die vermeintliche Eindeutigkeit dürfte Schein nicht weniger gewesen sein als der pseudokritische Einwand borniert. Tatsächlich sterben die Menschen wohl nicht an einer spezifischen Ursache; eher wird der Körper kontinuierlich irritiert, beschädigt, verschlissen, bis die Idee aus ihm entweicht, die ihn beseelte nur, indem sie ihn, den zu erhaltenden, unterdrückte. In den kapitalistischen Zentren soll darüber die eine Todesursache auf dem Totenschein hinwegtrösten. Durch sie „wird [der Tod]“, auch erkenntnistheoretisch, „zum Eigentum“ (Adorno 2015: S. 362). In der Identität seiner Ursache erhält er einen wie auch immer kläglichen Sinn, durch den sich die mythische Todesverfallenheit zur Ordnung verklärt. Auf der anderen Seite von Externalisierung, wo die Ordnung selber offen auf den Tod es anlegt, dürfte dessen erweiterte Normalisierung indessen keiner kausalen Engstirnigkeit bedurft haben. Die das Dasein im globalen Kapitalismus ungebrochen als Odyssee des survivals erfahren, waren durch die Pandemie kaum mit einer neuen Qualität konfrontiert: nur mit noch mehr Leid, einem weiter verkürzten Leben. Ihr Alltag gleicht, nach einem Hinweis Lessenichs (2020), ohnehin Agambens Horror (vgl. S. 218f.), dessen Irrationalität nicht zu trennen ist von seinem rationalen Kern; der Horror ist Ideologie, weil er vom Privileg dessen absieht, der ihn hat, und darüber den Mythos fortschreibt, dem der fetischisierte Individualismus sich, zumal in der Identität der Todesursache, entronnen glaubte. Es ist der Betrieb, der die Durchseuchung verursacht; es ist die Totalität, das falsche Zusammenspiel von Natur und Geist, dem sie zum Opfer fallen und dessen Opfer sie bleiben, wenn ihr Körper den Geist aufgibt und „in die Natur, aus der er kommt, mit oder ohne Hoffnung auf Auferstehung [zurückstirbt]“ (Initiative Sozialistisches Forum 2021). Wo aber Bewusstsein vom Schein der einen Todesursache nicht sich löste, war es beim Übergang zur

Normalität geneigt, die alte Frage der Querdenker nun zu beantworten wie diese von Anfang an. Wissenschaft, die zur geforderten Eindeutigkeit konstitutiv unfähig und doch nicht willens war, in der Reflexion auf Kausalität zu bestimmter Einsicht zu gelangen, die nicht gefordert, aber vielleicht wahr gewesen wäre, hat stattdessen Eindeutigkeit als Imperativ von Naturbeherrschung an den Staat zurückverwiesen, dem sie zu Diensten ist. Eine klare Kommunikation des Souveräns gilt ihr als wichtiger Beitrag zur technokratisch erfolgreichen Bewältigung der Krise (vgl. Allmendinger et al. 2022: S. 54f.; Berner et al. 2022b: S. 15). Durch sie soll den Menschen Praxis im Sinne des Betriebs nahegelegt, ein zielführendes „Verhaltensmanagement“ (Berner et al. 2022b: S. 15) realisiert werden. Aber das instrumentelle Verhältnis zu den Körpern, die zu Beginn der Pandemie noch stillgestellt werden sollten, hintertrieb die aufklärerische Intention, dem die Inhalte verpflichtet waren. Nur das hypostasierte, aus seinem reflexiven Zusammenhang herausgerissene, schlecht absolute Urteil hatte die Gewalt, derer es bedurfte, um das Staatsvolk auf Linie zu bringen. „Der negierende Schritt über das einzelne Urteil hinaus, der seine Wahrheit rettet“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 204), galt in der Folge dann nur noch als intellektuelle Enttäuschung und politische Schwäche. Naheliegend ist diese Auffassung als Missverständnis über Wissenschaft kritisiert worden. „[We] must wean ourselves of our addiction to certainty“ (S. 5), fordert in diesem Zusammenhang Lorraine Daston (2020), und Emanuel Viebahn (2021) stellt ihr sein *Lob der Vermutung* entgegen. Einzig die Uneindeutigkeit des Wissens wäre demnach eindeutig zu kommunizieren. Aber der Verzicht aufs verdinglichte Bewusstsein führt so wenig hinaus wie dieses selbst. Ihm fehlt das Moment des Widerstands, das für eine heilsame Intervention in den natürlichen Lauf der Dinge unabdingbar ist. Zurückhaltung, in deren „Klausel sich nur der Anspruch [verschanzt]“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 204), entkommt nicht der dubiosen Festlegung, delegiert lediglich die Entscheidung darüber, welches Urteil am Ende zur handlungsanleitenden Wahrheit es bringt, an den Staat des Kapitals. Er jedenfalls wird den Spalt zwischen Subjekt und Objekt überschreiten; Wissenschaft, die davon überlegen sich zurückzieht, tilgt zugleich die Möglichkeit einer Objektivität, die der gewaltsamen des Staats entgegenstünde. Die Harmlosigkeit der Omikron-Variante ist längst fait social geworden, deshalb die offenbarte Wahrheit. Der Gedanke, der damit nicht sich abfinden möchte, nimmt in sich hinein, was widersteht, Vermutungen, Interpretationen, Tatsachen, und gewinnt an ihrer Bewegung und Vermittlung seine Härte. Dadurch geht Selbstreflexion, die auch deren eigenen Begriff reflektiert, sich nicht zum Disziplinarinstrument erniedrigen möchte, in das über, wogegen sie einmal notwendig sich richten

musste: beschämend ist, worin das Subjekt in die Kultur sich einfügt, nicht seine Differenz zu ihr. An Wissenschaft, dem organisierten Zweifel, ist der Zweifel nicht zu tilgen; eher wäre er, als bestimmte Negation, weiterzutreiben bis zum Zweifel an der Form Staat selber und an der Normalität, die dieser ins Werk setzt.

Die Schwächlichkeit der gesellschaftlichen Rationalität teilt drastisch dort sich mit, wo Rationalität endet und doch erblindet fortwirkt, an der Paranoia, die Adorno und Horkheimer (ebd.) zufolge ihr „Schatten“ (S. 205) ist. Indessen evoziert gerade der innere Zusammenhang Distinktionsbedürfnis. Lydia Benecke zufolge kann „[das] Wort ‚Verschwörungstheorie‘ [...] eine Gleichwertigkeit mit wissenschaftlich fundierten Konzepten [...] suggerieren“, weshalb sie es vorzieht, von Verschwörungsmmythen zu sprechen: „Es ist besser, wenn man direkt mit der Bezeichnung kenntlich macht, dass dahinter keine realistische Deutung von Tatsachen steckt, sondern eben ein Mythos oder gar ein ganzes Glaubenssystem wie eine Ideologie“ (Baum 2020). Einverständene Sachlichkeit, „die eine Leidenschaft: Fakten“ und deshalb „[seit] der Corona-Krise mehr zu tun [hat]“ (ebd.), möchte Theorie, deren Begriff an höhere, durch den Fetisch verbrieft Einsicht gemahnt, nicht sich beschmutzen lassen. Indessen hat Bruhn an ihr das Moment des Zwanghaften gewahrt, das Vernunft und Wahnsinn verbindet. „Theorie ist [...] keineswegs – wie manche von euch, die das Schicksal haben, Akademiker werden zu müssen, denken – etwas Schönes, [das] [...] eine höheren Freiheitsgrad des Denkens bedeutet oder gar Selbstreflexion; nein, es gibt einen permanenten Zwang zur Theoriebildung“ (Bruhn 2016a). Ihm ist Rosa (2020) erlegen, als er darauf drängte, die Soziologie müsse der Gesellschaft in der Pandemie „Vorschläge für einen ‚best account‘“ (S. 206) ihrer selbst zur Verfügung stellen, dessen Telos doch tatsächlich, unverkennbar bei Rosa selber, im Zugriff des Staats auf die zweite Natur liegt, die er pflegt und jätet. Für die Philosophie hat Sascha Benjamin Fink das Ideologem beigetragen, das Bruhns Verdacht bestätigt. „Beispiellose Zeiten wie diese [...] verdeutlichen, dass uns Theorien festeren Halt geben als reine Präzedenzfälle. [...] Dass wir am ehesten in der Theorie Orientierung finden. [...] Dies sind also Zeiten, in denen wir aufgrund der Daten, die wir haben, theoretisieren müssen. Es sind Zeiten des Philosophierens“ (Fink 2020). Die lebenspraktische Notwendigkeit von Theorie soll zugleich auch die ersehnte der Philosophie verbürgen. Die Kritik am Positivismus, die den „permanenten Antagonismus des formallogischen und des empiristischen Flügels“ (Adorno 2020c: S. 286) fortschreibt, bleibt dann auch so positiv wie dieser. Ihr Maß ist die gelungene Naturbeherrschung, zu der die Fakten allein es nicht bringen würden; deshalb bedürfe es der Theorie, eines Fangnetzes

allgemeiner Begriffe, die für jeden möglichen Fall schon den passenden Katastrophenplan implizieren sollen (vgl. Fink 2020), aber vor dem Zustand verstummen, der die Katastrophen ausbrütet. Theorie ist Ideologie als das Kampffeld von Smartheit, und das erstreckt sich hinein ins Psychologische: am smartesten sind die Verschwörungstheorien, deren narzisstische Aufladung, wie sie regelmäßig im Hohn gegen die Schlafschafe sich ausspricht, keine Grenze kennt. Kritisch wird Theorie einzig in der Wendung gegen Theorie, wenn der projektive Apparat der Selbsterhaltung (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 196ff.) nach dem Gattungswesen tastet, dessen Konstitution die Möglichkeit einer unbeschwerten eröffnete. Weil die bessere Möglichkeit in der Pandemie wie an jeder Supermarktkasse sich aufdrängt, heißt zu sagen, was ist, mehr als nur zu sagen, was ist. In einer Gesellschaft, die ihren um Selbsterhaltung bemühten Insassen als Feindliches gegenübertritt, bleibt die affektive Besetzung der je eigenen Theorie indessen psychologische Notwendigkeit: Ausdruck der Lebensnot, in die stets noch gerät, wer im Umgang mit einem Vorgesetzten, Rechtsstreit, Virus sich verkalkuliert. Insofern ist die Tilgung des affektiven Moments ein technokratisches Phantasma, selber das wishful thinking, gegen das sie sich richtet. So hat Christian Budnik (2021) die „Pathologien des Misstrauens in Zeiten von Corona“ darauf zurückgeführt, „dass einige von uns in unserem Verhältnis zu politischen Repräsentanten, unseren Mitbürgerinnen, aber auch zu den Experten aus der Wissenschaft zu sehr dem emotional [...] aufgeladenen Paradigma des Vertrauens verhaftet sind“ (S. 28), weshalb er empfiehlt, jenes Verhältnis in Verlässlichkeit, bloße Kalkulierbarkeit zu überführen, es also zu versachlichen (vgl. S. 27ff.). Solche Sachlichkeit sei, wo eine „Geschichte direkter Interaktionen“ (ebd.: S. 27) fehle, angemessener. Sachlichkeit selber aber ist die ideelle Seite des realisierten Weltmarkts, eben der kapitalistischen Totalität, die längst sämtliche Individuen in ihr nivellierendes Tauschverhältnis hineingezogen hat (vgl. Adorno 2015: S. 309); dass diese mit den anderen, die ihnen ihre konsumptiven Möglichkeiten zur Verfügung stellen, direkt nichts zu tun hätten, deshalb notwendiger Schein. Wovon die Menschen in ihrer materiellen Existenz abhängen, die Gesellschaft, müsste ihnen das Vertraute sein und ist es auch: vertraut ist ihnen, dass zu kurz kommt, wer nicht zur gepanzerten Monade sich verhärtet, also das Misstrauen. „So verfeindet und verschworen wie die Dunkelmänner des Psychic Research ist die Gesellschaft selber“ (Adorno 2014: S. 274); was das Bürgertum als sein gesundes Misstrauen hütet, die verschleppte Krankheit, ohne die sich nicht leben ließe. Deshalb ist die Paranoia, sind die Verschwörungstheorien durchaus nicht so unrealistisch, wie die einverständene Sachlichkeit glauben machen möchte. Sie reduzieren auch nicht unbedingt, wie Keils liberales Theorem von der

vielfältigen Außenwelt es nahelegt, deren Komplexität, sind dem faktischen Einverständnis gegenüber keineswegs immer das schlichtere Wissen, geben, entgegen der Standardanalyse, keine „möglichst einfachen Erklärungen“ (Schmidt 2021: S. 110). Was sie kennzeichnet, ist ein leerlaufender Realismus, in dem die im Liberalismus konservierte und in Zucht genommene Gnadenlosigkeit partikularer Selbsterhaltung, das Innere der paranoiden Charaktere, als stereotypes Schema der Interpretation fungiert (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 199f.). Eben weil die Verschwörungstheorien immer nur sagen, was ist, sagen sie weniger, aber die Komplexität dieses Weniger wird dann ins Absurde gesteigert, um der Smartheit der Feinde Rechnung zu tragen und die maßlose eigene sich zu bestätigen. Komplex sind sie gleich der Technokratie, aus der ihre Subjekte erwachen wie Neo in dem auf die paranoide Zielgruppe zugeschnittenen Kulturprodukt: unendlich und eindimensional, mit Herrschaft als einzigem Fluchtpunkt. Die eine Erfahrung vom Betrug am Bedürfnis, die schon nicht recht erfahren wurde sondern lediglich widerfuhr, unter deren Einfluss die Fähigkeit zur Erfahrung vielleicht nie eigentlich sich bildete, gibt den sinnlosen Sinn ab, der gleich seinem Inhalt „gewalttätig der Welt“ (ebd.: S. 205) oktroyiert wird. An sich banale, kaum denkwürdige Details der Klassengesellschaft werden dadurch vielfach interessanter, als es ihnen zukommt, Milliardäre mit dem Bedürfnis, als Philanthropen sich zu empfehlen, zu sinistren Dirigenten weltumspannender Pläne (vgl. Agamben 2021: S. 109). Deshalb verfehlt der übersteigerte Realismus die Realität des faktischen Einverständnisses; so ist er Wahn. Aber als sich überschlagende Selbsterhaltung, zu der es in der Pandemie jene Ich-AGs hinziehen musste, die der sie sonst autorisierende Staat jäh ausbremste, hat der übersteigerte Realismus auch Rationalität; so ist er Sinn. Wie wohl vor dem Sinn des Wahns Sinn selber fraglich wird, ist dieser sinnlos nicht unmittelbar: das muss sich nur jene Mitte der Gesellschaft einreden, die, wenn sie hinhörte, an der Paranoia auch des nach ihrem Maß erkrankten Einzelnen leicht vernehmen könnte, was ihr selber keineswegs fremd ist, „Lust auf Verschwörung, Hass auf die Juden“ (Initiative Sozialistisches Forum 2021). Wer nach Maß des Weltmarkts unterliegt, hat, seit niemand mehr an dessen Aufhebung denkt, nur die Wahl, wie die eigene Mittelmäßigkeit als Wahrheit so das besiegelte Schicksal anzunehmen oder aber sich zu exponieren, Selbsterhaltung ohne Rücksicht auf Selbsterhaltung zu verfolgen. Mit Schrecken registrierten die restlos auf das Allgemeine verpflichteten Individuen ihre Differenz zum Allgemeinen; ihr projektiver Apparat wies radikalisierte Opferbereitschaft als Ausweg und markierte, wo das prekäre Tabu ihn nicht zurückzuhalten vermochte, den alten Feind der Paranoia als feindliches Hindernis. „Gleichgültig

wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen, ihr Bild [...] trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todfeind sein muss: des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 208f.). Wahnsinn, die sich überschlagende Selbsterhaltung, hasst den Gedanken an die Möglichkeit einer unbeschwerten: muss ihn hassen, um auch zum bitteren Ende hin, wie seinerzeit die Kamikaze-Piloten, nicht sich irritieren zu lassen, will ihn – mittlerweile, wo jener geschichtliche Grund längst im Sinn des Wahns aufgegangen sein dürfte, vielleicht nur noch zum Ruhme seiner Einheit und Kontinuität – stets noch am Bild des ewigen Juden hassen. In der Paranoia verschließt sich das Individuum, weil das perennierende Geheimnis, die Herrschaft konkurrierender Machtgruppen, ein offenes ist, das seine Anpassung erfordert; sie wird ihm zum Allgemeinen, Allgemeines zum Schein ohne Inhalt, jene Differenz zur feindlichen Machenschaft, deren eigentlich Böses darin bestehen soll, im Allgemeinen über das Allgemeine, die Notwendigkeit der Gewalt und des Opfers hinwegzutäuschen. Indem das Individuum dergestalt zur reinen Identität sich verhärtet, schlägt seine von keinem anderen, auch keinem Fakt mehr affizierte Subjektivität in Natur um, deren Gewalt „wie über alle Verfolgten [...] sinnlos [herein-]“ (ebd.: S. 209) so hervorbricht zum Platz an der Sonne. Dergestalt versucht die sich überschlagende Selbsterhaltung, an die Spitze zu gelangen; dadurch erst geht Normalität in den Ausnahmezustand über, der ihr zugehört. Der Staat aber ist der Kopf „der antisemitischen Gesellschaft“ (ebd.: S. 209) und managt den Wahn, dessen Sinn sein eigener ist, so elegant wie das Virus, an dem er einmal öfter sich entzündete. Als Sucharit Bhakdi, der Querdenker mit Professorentitel, „das Schlimme an den Juden“ darin erblickte, dass sie von Deutschland „das Böse jetzt gelernt und umgesetzt“, durch Israels Impfkampagne „die lebende Hölle“ (Stuht 2023) verwirklicht hätten, vermochte die deutsche Justiz darin zunächst, wieder einmal, nur die Ablehnung eines fremden Staats zu erkennen. Soweit die Entscheidung den inneren Zusammenhang zwischen Bhakdis Hass auf diesen spezifischen Staat, Israel, und dem auf Jüdinnen und Juden dort noch verleugnete, wo die Gesprächspartner selber eine solche Verschleierung explizit von sich wiesen, stattdessen „das erste Mal [...] wirklich die Dinge auch beim Namen [...] nennen“ (ebd.) wollten, war sie irrational. Rational aber war sie als Dienst an der Ordnung, auf die „[das] System selbstgemachter Begriffe, das die ausgereifte Jurisprudenz vor den Lebensprozeß der Gesellschaft schiebt“, Adorno (2015) zufolge „vorweg“ (S. 305) verpflichtet ist. Inhaltlich hatte Bhakdis pathische Projektion, die in der israelischen Impfkampagne einen Betrug an der Normalität und Notwendigkeit des Opfers witterte, ihren Urheber als produktiven und loyalen Staatsbürger

ausgewiesen. Der Staat würdigte es, indem sein rechtsprechender und strafender Apparat dem Paranoiker die Ausflucht, eben den unvermittelten Gegensatz von Antisemitismus und Antizionismus, geradezu aufnötigte. Das reflexionslos verdinglichte Bewusstsein, dem auch die vorurteilsfreie Prüfung der – sei es juristischen, sei es einer anderen technokratischen Sparte entsprechenden – Sachlage zugehört, kommt wiederum nur der Herrschaft zugute, deren Denkform es ist. Einverständene Philosophie, die der Parallelen zwischen den gesunden und den paranoiden Theorien innewird (vgl. Schmidt 2021: S. 111ff.), kündigt dann auch nicht etwa aus Vernunft das Einverständnis von Vernunft und Wahnsinn, sondern erfreut sich an wiedergewonnener diskursiver Einheit: die Einsicht in den Sinn des Wahns könne „uns dabei helfen, unsere Wissensgemeinschaft insgesamt durch wiedergefundenes Vertrauen in die menschliche Vernunft zu stärken“ (ebd.: S. 112). Dass Vernunft heute dem Wahnsinn gleicht, der alles seinem Willen zur Macht gleichmacht, gilt solcher Philosophie als positiver Anknüpfungspunkt fürs Gespräch unter der Prämisse von Herrschaft. Nur in seiner äußersten antisemitischen Spitze wird der Wahnsinn mit Repression beantwortet, nicht zuletzt um der Marke des Wirtschaftsstandorts willen. Unter dieser Schwelle fordert sein smartes management indessen, ihn durch Anerkennung, Besänftigung, gutes Zureden in den Schoß des faktischen Einverständnisses zurückzuholen (vgl. Ebermann 2021: S. 76), aus dem die Erwachten einmal gekrochen waren. Der ist wirklich fruchtbar noch.

Eben weil die Paranoia nicht nur Wahn sondern auch Sinn, falsches Bewusstsein falscher Verhältnisse ist, erweisen sich ihre alternativen Fakten zuweilen als sachlicher als die sachlichen. Das ist der Moment ihres narzisstischen Triumphs, ihre auch theoretische Rehabilitierung, nachdem die gesellschaftliche Praxis die Normalität des Opfers bereits verifiziert hat. Die lab leak theory über den Ursprung der Pandemie ist längst keine Tatsache, aber auch nicht mehr die fringe conspiracy theory, als die sie dem fortschrittlichen Hauptstrom, linken wie liberalen Progressiven lange gegolten hatte (vgl. Stevenson 2020; Schmidt 2021: S. 109). Seit in den Vereinigten Staaten einige Behörden vorsichtig ihr zuneigen, wird die Demarkationslinie zum Wahnsinn dort erst gezogen, wo das Virus als chinesische Biowaffe gedeutet wird. Gerade dieses Motiv aber verzeichnet ein Ernstes, das sich im Wahnsinn nur verzerrt ausdrücken kann, weil er sonst auch an sich selber zweifeln, seiner selbst innewerden müsste. Tatsächlich dürfte die chinesische Regierung zu Beginn vor der Frage gestanden haben, ob sie eine Pandemie zu riskieren bereit sei oder aber einen relativen Verlust an Macht und Marktanteilen. Diesen hätte der Versuch wohl mit sich gebracht, tödliche Gefahr von eben der Menschheit abzuwenden, die es nicht gibt und die deshalb

Chinas Offenheit und Solidarität vergolten hätte wie später, bei der Entstehung der Omikron-Variante, die Südafrikas (vgl. BBC 2021): mit erbaulichen Worten und wirtschaftlichen Einbußen. Die in stetiger Brutalisierung begriffene Kommunistische Partei Chinas hat, als sie das realistisch einschätzte und deshalb die humanere Alternative in den entscheidenden Januarwochen 2020 wohl ernsthaft nicht erwog, das Virus in diesem Sinn tatsächlich als biologische Waffe einkalkuliert: die Konkurrenz durfte es nicht leichter haben als China selber. Erst sollte das Virus, um der inneren Stabilität willen, gar kein Problem sein, dann eher noch das Problem aller, jedenfalls aber kein Standortnachteil; der am 23. Januar in Kraft tretende Lockdown Wuhans nutzte bereits nicht mehr der Welt, sondern nur noch China, das sich alsbald – nicht einmal unbegründet – für sein überlegenes management zu empfehlen begann. Darüber schweigt Sachlichkeit sich aus, die mit dem Weltmarkt auch das strategische Kalkül der einzelnen Staaten als Natur akzeptiert; unsachlich wäre, einem drastisch zum Vorwurf zu machen, was alle verbindet. Weil Sachlichkeit, zumal als internationale Institution, den Staaten stets noch unterlegen ist, richtet sie den Blick konstruktiv nach vorne: meidet finger pointing, da es das management erschwert. Die Paranoia hingegen, welche die chinesische Reaktion mit dem Sinn sich überschlagender Selbsterhaltung belehnte, konnte das absichtsvoll Böse an ihr gar nicht drastisch genug herausstreichen. Statt einer Naturkatastrophe, in deren Begriff menschliche Anteile unter die natürlichen Tatsachen eingereiht werden, sollte es sich bei der Pandemie um einen sinistren Plan handeln. Dafür wurde die lab leak theory, besonders in den Vereinigten Staaten, zur Chiffre, aufgeladen in der Tat mit dämonischen Vorstellungen über den Weltmarktkonkurrenten, auf dessen Territorium das Virus entstanden war, und die Wissenschaft, deren Erkenntnisse den fetischisierten Individualismus temporär um seine Rationalität brachten. So sehr aber der Überschuss der Paranoia nicht schlechthin irrational sondern Funktion des survivals ist (vgl. Adorno 1970c: S. 151), so wenig trägt umgekehrt ihre adaequatio rei atque cogitationis, in der das Dunkel auf beiden Seiten des Pazifiks sich berührt, zu dessen Aufhellung bei. Pathische Projektion, die im Gegenüber die eigene Bereitschaft zum Bösen wiedererkennt, erkennt es doch nur als Agenten des Bannes, der Entfremdung, die den identisch verhärteten Charakteren so vertraut ist wie folgerichtig das ihnen Fremde, das Gattungswesen und damit sie selber, feind. Wer in den Vereinigten Staaten die These von der chinesischen Biowaffe am lautesten herumreichte, Figuren wie die berühmte Marjorie Taylor Greene, wäre am wenigsten bereit gewesen, um des Auslands willen innezuhalten; sie waren es ja nicht einmal, als es dann später um das Leben der fellow Americans ging. Die Pandemie musste nicht nur als chinesische

Absicht sondern als Diabolisches schlechthin theoretisiert werden, weil sonst der unreflektierte Eigenanteil der pathischen Projektion als kollektives mindset der Weltmarktkonkurrenten und universelles Verhängnis durchsichtig würde, in das die Paranoia stur, verblendet sich verbeißen möchte. Diese war selber die bloße Natur, die die Weltgesundheitsorganisation auf der chinesischen Seite beschwichtigen wollte, indem sie listig deren talking points wiederholte (vgl. AP 2020). So fügen sich die abstrakten Antipoden, die rationelle, aus überlegener Vogelperspektive vorgebrachte These von der Naturkatastrophe und ihr mimetischer Gegensatz, das situierte Wissen des paranoiden Charakters, zum Mythos ineinander. Ihre Einheit, in der sie je für sich und im wechselseitigen Zusammenspiel die Durchseuchung zum Schicksal des gesamten Planeten machten, liegt darin begründet, „daß die Welt des Zwanges gerade immer die von Freiheit, Verfügung, Setzung war und der Freie der, welcher sich etwas herausnehmen darf“ (Adorno 2020a: S. 388). Die Pandemie, zumal in ihrem Ursprung, ist eine Katastrophe der zweiten Natur, gleich, welche Hypothese über diesen am Ende verifiziert wird.

Vollends feiert die Paranoia dort ihren sachlichen Triumph, wo sie am unsachlichsten war, an der Impfung und den nun ins öffentliche Bewusstsein rückenden, schweren Nebenwirkungen, die sie in einigen Fällen nach sich gezogen hat. Damit präsentiert die Paranoia der humaneren Technokratie für deren Verstrickung in Normalität die Rechnung. Um Leben zu retten, musste die Impfquote maximiert werden: das rationalisierte die unsachliche Suggestion von der sicheren Impfung, die im Sinne klarer Krisenkommunikation dazu beitragen sollte, als weiße Lüge. Indessen blieb der Zweck von dem Mittel, zu dem der abstrakte Gegensatz das eigene Verhältnis zu den Adressatinnen und Adressaten ebenso wie diese selbst erniedrigt, nicht unberührt. Lebensrettend war die Impfung im Rahmen der Durchseuchung, gegen die sie spätestens seit der Omikron-Variante nicht das Geringste mehr vermochte: der Normalisierung des Virus also, durch die Normalität wieder wurde, was sie immer war, Totalität. Gerettet wurde der Betrieb, nur mittelbar, relativ zur Inhumanität des Wahnsinns, auch die Anhängsel, deren Manipulation durch jene weiße Lüge selbst dem Betrieb zugehörte: deshalb war sie schwarz. So rasch Technokratie mit der Durchseuchung als Schicksal sich abfand, so leicht fiel ihr der „Betrug der Massen“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 49) bei dessen management. Auch vorher, als die Impfung die Pandemie noch hätte beenden sollen, war er eher Botschafter der kommenden Regression als verantwortliche Praxis: antizipierende Konzession an den Betrieb, als es noch um mehr als ihn hätte gehen sollen. Der Bundesrepublik ist ein auf dem Weg zum „Staatsziel Volksgesundheit“ (Initiative Sozialistisches Forum 2021) zerstörtes Leben

monatlich eine dreistellige Summe wert. Weil alle wissen, dass in dieser Gesellschaft preisgegeben, wer getroffen ist, musste den Menschen eingeredet werden, es könne sie nicht treffen. Die Paranoia, die das für Long Covid stets und für schwere Impfnutzenwirkungen nie geglaubt hat, kann ihr realitätsgerechtes Misstrauen nun als narzisstisches Surplus verrechnen. Adorno (1970c) hat auf die Problematik hingewiesen, dass mit der Annäherung „[der objektiven] Welt“ an das „Bild, das der Verfolgungswahn von ihr entwirft“, die „Treue zum gesunden Menschenverstand“ (S. 168) ihrerseits – auf eigenen Territorium, dem von Smartheit – zunehmend sich zu blamieren beginnt. Begriffen hat die Paranoia das von ihr zutreffend Prognostizierte indessen am wenigsten. Wie nämlich politisch das Herrschaftliche und Böse der Impfung gerade nicht in einem Angriff auf die Freiheit des bürgerlichen Individuums, sondern in deren besinnungsloser Wiederherstellung besteht, die dem besitzlosen die Rückkehr zum Arbeitsplatz ermöglicht zugleich und drohend nahelegt, so vollzog sich das Unheil im wohl einkalkulierten Unglücksfall auch medizinisch nicht durch irgendeine unmittelbare Böswilligkeit jenseits von Sachlichkeit: so wenig durch implantierte Chips wie eine planvoll manipulierte DNA. Vielmehr ähneln die schweren Impfnutzenwirkungen, auf welche die Paranoia stets hindeutete, eben dem Krankheitsbild, das sie verdrängt, Long Covid. Beiden liegt offenbar eine überschießende Reaktion des Immunsystems zugrunde. Besinnungslos individuierte Natur wird sich selber zum Verhängnis. Postmoderne Philosophie, die überhaupt dazu neigt, die Inexistenz von Natur in der Klassengesellschaft als Sein zu verklären oder im Sein zu verleugnen, hat in ihren Beiträgen zur Pandemie die Reflexion darauf mit einem Tabu belegt. Bei Bergmann (2022) illustriert der Gedanke an die blinde Aggressivität des Immunsystems den Hygienediskurs der Moderne, in dem das aus dem Sein sich erhebende, seinen Tod verdrängende Subjekt zum mörderischen Schlag gegen die ausholen würde, welche nicht ebenso rein, mithin Infektionsgefahr sind (vgl. S. 45); auch Gassner (2020) vermag darin, anschließend an Donna Haraway, nur eine reaktionäre Phantasie verschlossener Identität, das Erbe aus Kolonialismus und Imperialismus zu erblicken (vgl. S. 428ff.). Vielleicht wäre an diesen einem Verhängnis nachzuspüren, das in der Tat hinter sie, in den logos des Lebens selber zurückreichen mag. Streeck jedenfalls, den Bergmann zitiert, steht am wenigsten im Verdacht, den Tod durch das Virus in metaphysischem Größenwahn austreiben zu wollen, ist mit dessen Normalisierung vielmehr schon seit April 2020 auch für Deutschlands anhaltende Offenheit gegenüber dem Weltmarkt eingetreten (vgl. Ebermann 2021: S. 84). Als absolut rationaler manager war er Wortführer der dumpfen Seinshörigkeit, seine Beschwörung roher Natur durchaus einig mit deren Verleugnung: in der

Feindseligkeit gegen jeden Versuch, über bloße „Natur, auch wo sie sich“ – wie in Gassners Verletzlichkeitsmotiv – „zum Urgestein des Seins wird“ (Adorno 2015: S. 361), hinauszugelangen. Geist, dem es darum ernsthaft noch ginge, dürfte das Moment blinder Aggression am Immunsystem so wenig wie am Virus selber verleugnen, sondern müsste daran seiner eigenen Naturwüchsigkeit innwerden. Wo er absolut von Natur sich absetzt und in deren Beherrschung sich erschöpft, ist er, als Kapital, selbst nichts anderes mehr als prozessierende Identität, schrankenlose Expansion, exponentielles Wachstum: „wie etwas, das einen eigenen Willen hat“, tatsächlich nur „Biostrategie“ (Grünbein 2021: S. 40). Der Widersinn zweiter Natur, den Marx (2013) im automatischen Subjekt und seiner „[okkulten] Qualität, Wert zu setzen, weil [es] Wert ist“ (S. 169), aufgespießt hat, ist falsch auch an der ersten: Ausdruck der „[kranken] Einsamkeit [...], in der die ganze Natur befangen ist“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 198). Natur neigt zum Pathischen, weil sie zwangsläufig immer schon Strategie, Theorie, Geist sein muss. It which does not have something going for itself does not exist: keine Natur ohne Versöhnung, deshalb hat die unversöhnte stets etwas von Amok laufendem Idealismus. Leicht sind Kriegserklärungen an das Virus dieses Gewaltsamen zu überführen (vgl. Bergmann 2022: S. 45; Gassner 2020: S. 430). Aber die pathische Projektion ist der bewussten Selbsterkenntnis des Geistes, auf die es ankommen würde, doch näher als die Ontologisierung der glücklosen Konstellation von Seiendem zu jenem Sein, in dessen Namen Agamben dann das bloße Leben, das es nicht gibt, für seine Schwäche nochmals zum Tod verurteilt hat. Die progressivere Auslegung desselben Seins war mit der irrwitzigen indessen nicht zufällig einig im Mythos, der Akzeptanz der Durchseuchung. Ihr Verletzlichkeitsmotiv insinuiert, bloßes Leben sei schon, während verletzlich doch erst wäre, was nicht länger von Verletzung bedroht ist. „Wieviel Gewalt ist eingewoben in die Netze des Lebens?“ (Thomas 2021: S. 300), fragt reflektierte Theologie, die der Wahrheit damit, eben weil diese nicht als positives Fundament fixiert wird, sehr viel näher sein dürfte als die sich selbst kaum noch durchsichtige, zum akademischen Usus geronnene Heidegger-Rezeption in ihrer Seinsbejahung. Die realen, einsamen, verschlossenen Körper werden dann auch, trotz und wegen der Idee „einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität“ (Gassner 2020: S. 421), sich selbst überlassen. Autoimmunstörungen gelten Gassner (ebd.) als notwendige Konsequenz hochmütiger Seinsvergessenheit (vgl. S. 431), nicht als dumpfe Gewaltreaktion eben des verletzlichen Körpers, der darin die umliegende Gewalt spiegelt; wenig fehlt von dort zu Schuberts Anpreisung fundamentalontologischen Denkens als überlegener Medizin. Ohne jene Gewalt vermöchte kein Säugetier heute zu überleben; Aids hat offengelegt, was

radikale Verwundbarkeit in praxi bedeutet. Weil das, die Negation von Verletzlichkeit an sich selbst ausgeblendet, Offenheit, gerade in der Pandemie, zur Wahrheit des Körpers erklärt wird, ist die angestrebte Ethik der Gewaltlosigkeit (vgl. ebd.: S. 432) ihm gegenüber so blind und gnadenlos wie die bürgerliche Kultur überhaupt. Er wird preisgegeben gleich den Jüdinnen und Juden, die bloß nicht vor ihrem gesellschaftlichen Schicksal hinter Stacheldraht und Merkava-Panzern sich verschanzen sollen. Kein Geist soll rettend eingreifen, die Konstellation verändern, unter der Sein ist: Natur, die „noch [...] nicht ist“ (Adorno 2019: S. 115), zu sich selber verhelfen (vgl. ebd.: S. 99, 104). Der aber, als aufgeklärte Naturwissenschaft, durch die Impfung eingriff, hat es nicht vermocht: hat durch seine Verstrickung in den mythischen Kreislauf von Herrschaft und Opfer mythisches Denken verifiziert, von Bergmanns (2022) reaktionärer Kritik der neuen mRNA-Vakzine, in denen sie eine sich vergessende Aufklärung wittert (vgl. S. 47f.), über Heideggers und Agambens Ressentiment bis zur Paranoia der Querdenker. Vielleicht war der Einspruch nicht nachdrücklich genug. Auch die Impfung folgt noch dem gesunden Menschenverstand, der sie skeptisch beäugt, in der Weisheit, der zufolge stärker mache, was nicht töte. Ihre sei es selten auftretenden, drastischen Nebenwirkungen zeigen, dass die Versöhnung misslang, von der die Paranoia am wenigsten etwas wissen wollte. Anstatt dem verhärmten, unversöhnten, sich selber bösen Körper im Augenblick der Gefahr zu Hilfe zu eilen, hat die Impfung ihn weiter abgehärtet; anstatt die „durch Reflexion [ungebrochene] Selbstbehauptung“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 209) an ihm selber, dem Immunsystem, aufzulösen, hat sie ihn als dumpfe, manipulierte Natur gesetzt und zu einer nicht minder debilen Gewaltreaktion gereizt. Preisgegeben und verdrängt ist der Anspruch aus der Anfangszeit, die Impfung müsse besseren Schutz bieten als die Infektion: er hätte nicht nur, quantitativ, einer höheren Erfolgsquote, sondern eines qualitativen Unterschieds in der Sache bedurft, während mittlerweile der faschistische Wunschtraum von der Infektion als natürlicher Impfung weitgehend sich erfüllt hat. Denen dann die Unzulänglichkeit der Technokratie zum Verhängnis wurde, auf die war sie schlecht zu sprechen: in der Tat ist es günstiger für den Betrieb, seine Kollateralschäden auf bloßen Zufall zurückzuführen als aufs eigene management, ehe noch ein Besitzender mit geringerer Marge leben muss. Am Ende haben Vernunft und Wahnsinn zusammengefunden im Vertrauen auf das Immunsystem und der Gleichgültigkeit den Körpern gegenüber, die ihr eigenes, nach Infektion oder Impfung, zerstört hat. Aus solcher mythischen Einigkeit führt am wenigsten die handelsübliche, seit jeher antisemitisch durchsetzte Impfgegnerschaft hinaus, die ihre Brutalität schon vor der Pandemie als Masernparty zu zelebrieren

pflegte. Aber an den leuchtenden Augen, mit denen Johnny Harris (2021) dem belgischen Kolonialmassaker im Kongo – wie auch immer innerlich zerrissen – ein glanzvolles Ende bescheinigt, wäre doch eine Kritik der Impfung zu gewinnen, die deren Erfolge in der Vorgeschichte nicht vergisst sondern über Vorgeschichte hinauszutreiben versucht. Wie der Zweck der Firma Janssen ursprünglich einmal darin bestand, schwarze Körper widerstandsfähiger zu machen, um sie desto hemmungsloser vernutzen zu können, so brachte auch ihr Coronaimpfstoff keineswegs die rettende Wendung, als die Harris ihn anpreist: lediglich ein Mittel unter vielen auf dem Weg zum erfolgreichen management, das vereinzelt mit einer lebensgefährlichen Gehirnthrombose bezahlt wurde. Unter dem Bann ist die Impfung produziert nicht nur und verteilt, sondern auch erfunden worden. Dem hätte human gestimmte Naturwissenschaft mit Ernst sich zu stellen: nicht als Konzession an den Mythos, den die Philosophie mit Begeisterung Sein nennt, sondern um seiner einmal ledig zu werden.

Die Beschränktheit gesellschaftlicher Rationalität, die in der praktischen Ausbeutung des Körpers fundiert ist, erscheint auf dem ihr eigenen Feld der Theorie prägnant als unzulängliches Wissen desselben. Eben weil sie ihn nur als Ding: als corpus zu greifen vermag, begreift sie ihn nicht an sich und erreicht ihn nicht in seiner verhärmtten Einsamkeit, vermag ihn aber ebenso wenig – wie es etwa Bergmanns (2022) restaurative Absicht zu sein scheint (vgl. S. 45) – in den Leib zurückzuverwandeln (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 248). Ans Ernste hat, wie so oft, Nietzsche gerührt. „Verschweigt die Natur [dem Menschen] nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Fasererzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschließen!“ (Nietzsche 1988: S. 877), heißt es in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Der Mensch ruht demnach „gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend“ (ebd.: S. 877). In „dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen“ (ebd.: S. 877), das diese tierische Gewalt kennzeichnet, entfaltet sich das Lebendige und gleichwohl Herrschaftlich-Instrumentelle des Leibes (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 247f.) zu dem Toten, auf dessen smartes management die Individuen heute verwiesen sind: der Selbsterhaltungs- ist wirklich insoweit Todestrieb (vgl. Freud 1940: S. 17f.), als der Körper doch nur Ruhe geben soll, und der Andere, dessen sexueller Sprache die Psychoanalyse am Einen nachgeht, dessen unversöhnte Natur, die in der Kultur auf ewige Vampire und Juden projiziert wird. So natürlich Nietzsche zufolge schon die Trennung von Körper und Bewusstsein selber ist, so sehr hat der

seinerseits in Selbsterhaltung sich erschöpfende, gewissermaßen seiner natürlichen Bestimmung verhaftete Geist sie immer weiter verfestigt bis zu ihrer Operationalisierung in der modernen Medizin (vgl. Adorno/Horkheimer 2013: S. 249). Dieser vollends wird der Körper zu dem Ding, das am Ursprung der Klassengesellschaft in der Vermittlung der Unterworfenen und der Unterwerfenden Identität als Denkform gestiftet haben mag. Solche Verdinglichung hat Erkenntnis vom Körper, die rettend einzugreifen vermag, überhaupt erst ermöglicht, markiert aber zugleich die Schranke, die sie in der Pandemie hätte überschreiten müssen: konkret und ethisch zwingend an denjenigen Individuen, deren Leiden sie auf Psychosomatik zurückführte, die sie deshalb fortschickte. Dass Menschen, denen es offenkundig zunächst körperlich nicht gut geht, beschämt werden, weil ihr Geist womöglich nicht so absolut souverän vom Körper losgelöst diesem gebietet, wie Medizin in ihrer Vorstellungswelt irre es zu perpetuieren geneigt ist, ist selber das Beschämende. Dagegen hat Schuberts Ablehnung der von ihm so bezeichneten „Maschinenmedizin“ (Kaiser 2021) ein Wahrheitsmoment. Was er aber, unter dem Titel „Ganzheitsmedizin“ (Stuht 2022), der Trennung entgegensetzt, perpetuiert sie mit gesteigerter Gewalt. Denn die Kategorien, die eben den Gegenentwurf hin zur Eigentlichkeit tragen sollen, den Heidegger seinerzeit im Bündnis mit dem Nationalsozialismus zu realisieren hoffte, „Selbstwirksamkeit“ und „Kontrollerleben“ (Kaiser 2021), sind wiederum unmittelbar solche des naturbeherrschenden Geistes. Dessen schaurige Spitze ist erreicht, wo Schubert dem paranoiden Gesprächspartner, der an anderer Stelle Bhakdi zum Klartext in der Judenfrage ermuntert, seine Entschlossenheit mitteilt, teilzuhaben „an etwas Gesamtem, einer gesamten sozialen Plastik, an einem Kunstprojekt, einem großen Kunstprojekt, das rückwirkend [...] unglaublich gesund ist“ (Stuht 2022). Es ist die mörderische Fantasie vom Gesamtkunstwerk, das nicht Versöhnung will sondern totale Herrschaft mit Tiefsinn. „[Wir] schaffen gemeinsam Kultur, und Kultur speist zurück in einer ganz großen, kräftigen Gesundheitsaktion, in einer Heilungsform: Gesundheit für uns“ (ebd.). Mit ihrem anderen meint solche Kultur gut es nur, wo es so böse ist wie sie selber: tatsächlich konnten die beiden Querdenker schon zu Beginn ihres Gesprächs darauf sich einigen, dass das Virus durch eine sich vergessende Aufklärung, der sie die humanere Technokratie zu Unrecht bezichtigten, jedenfalls um sein natürliches Recht gebracht werde. Der Gesprächspartner sieht einen „Millionen Jahre alten Zyklus“ (ebd.) gefährdet und Schubert stimmt ihm, der postmodernen Kritik an der Idee eines sich durch das Immunsystem abgrenzenden Individuums nicht unähnlich, zu mit der gleichsam zum Naturgesetz verdinglichten These, dass „Virus und

Mensch [zusammengehören]“ (ebd.). Heideggers (1967) rhetorische Frage, der zufolge „Krankheit und Tod überhaupt – auch medizinisch – primär als existenziale Phänomene begriffen werden [müssen]“ (S. 247), kommt so zu ihrer pandemischen Konkretion. Der Körper soll dann auch nicht gerettet werden sondern – in der von Gassner verkannten Konsequenz – gerüstet sein, und das Rüstzeug selber ist Geist: ein durch Entschlossenheit des Daseins gestärktes Immunsystem. Schuberts Denken, das am Ende noch den Unterschied zwischen Placebo und Heilmittel als modernistischen Dualismus verwirft und die manifeste Scharlatanerie seines Gesprächspartners als schamanisches Genie zu würdigen weiß (vgl. Stuht 2022), kulminiert in positive thinking, wie ja tatsächlich der chronisch kranke Körper Reflexion auf die Krankheit, selbst die Nennung ihres Namens, mit Verschlimmerung strafen mag. Ironisch verhält sich Schuberts ganzheitlicher Ansatz zu den Bedrohten und den Getroffenen nicht anders als vielfach noch immer die gescholtene Schulmedizin, die es mittlerweile besser wissen müsste. Empfohlen wird, hier wie dort, ein verändertes, vitaleres Bewusstsein: „[to] exercise and see a shrink“, wie Rebecca Watson (2023) den Umgang britischer Gesundheitsbehörden mit dem jahrzehntelang verkannten chronischen Erschöpfungssyndrom zusammenfasst. Tiefsinn und Betrieb sind sich einig im Lob des naturbeherrschenden und ebendeshalb natuverfallenen Geistes; schon in *Jargon der Eigentlichkeit* hatte Adorno (2015) auf den heimlichen Idealismus Heideggers aufmerksam gemacht (vgl. S. 490ff.), der in der Pandemie, bei Ergriffenen wie Agamben, geradewegs in den verhärteten Individualismus der Querdenker mündete. Nicht so überraschend ist dann auch die schlagende Ähnlichkeit Schuberts mit einem Werbetexter des technischen Fortschritts, Peter Spork (2020), der ebenfalls einer neuen Medizin auf der Spur ist. Zwar beschwört die liberalistische Apologie das Positive unmittelbar, anstatt gegen dessen Abwesenheit im Seienden einen revolutionären Positivismus des Seins anzustrengen, wie er am drastischsten vielleicht sich in Grund-Wittenbergs (2021) Interpretation des Bilderverbots mitgeteilt hat: nicht länger soll dieses die Vergötzung des Absoluten verhindern sondern ehrfürchtigen Christenmenschen auf Sinnsuche den Anblick überlasteter Intensivstationen und sterbenskranker Körper ersparen (vgl. S. 293). Sporks (2020) Version des positive thinking – „Alles wird gut.“ – ist kaum weniger böse, steht nur, weil es die Technokratie ohnehin auf dem richtigen Weg sieht, weniger zwiespältig zur freiheitlich-demokratischen Grundordnung, in deren Namen allerdings noch der Mord in Idar-Oberstein begangen worden sein dürfte; für die würdevoll Erstickten wird jedenfalls nichts mehr gut, mögen sie auch nicht zur anvisierten Zielgruppe des Wissenschaftsjournalisten gehören. Das Grauen der

selbst jüngsten Vergangenheit, über das Spork beinahe so schamlos hinweggeht wie der gesamte Besinnungsdiskurs bis in die philosophischen Höhen, erbt sich dann auch an die Idee von Naturwissenschaft fort, von der er sich die Rettung erwartet. Wie bei Schubert ist sie aufs Positive verpflichtet, dürfe sich „nicht immer wieder von der Krankheit in die Irre leiten lassen, wenn sie doch in Wirklichkeit der Gesundheit auf der Spur ist“ (ebd.). Die beziehungslose Trennung aber, in der bereits Einverständnis mit Krankheit sich andeutet, gleitet mit dieser auch über den Sachverhalt selber hinweg. Ist Gesundheit wirklich Prozess, so doch gerade keiner, „der uns anpassungsfähig und vital erhält“ (ebd.): vielmehr die negative Bewegung, in der Natur zur Ordnung und, wenn sie einmal nicht länger einer feindlichen Außenwelt vital und anpassungsfähig begegnen muss, vielleicht zur Ruhe kommt. Solche Negativität verfehlt Sporks (ebd.) technokratisches Phantasma von der vollständigen Erfassung des Körpers durch biologische Daten und medizinische Faktoren, welches diesen nochmals als Totes bestätigte. Das stur Positivierte, für das die Ideologie Gesundheit unterschiebt, kennzeichnet dann nach G. W. F. Hegel (1970) auch vielmehr den „[Zustand] der Krankheit, insofern eines seiner Systeme oder Organe, im Konflikt mit der unorganischen Potenz erregt, sich für sich festsetzt und in seiner besonderen Tätigkeit gegen die Tätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurchgehender Prozeß hiermit gehemmt ist“ (§ 371). Krankheit ist die Revolte der unversöhnten Natur, im unversöhnten Zustand mithin Normalität, über die keine Querdenkerparole, die ihr zur Normalität drängendes Subjekt seiner Gesundheit rühmt, hinwegtäuscht. Spork hingegen, der geradeaus denkt, kommt beim selben besinnungslosen Vitalismus heraus wie Schubert. „Wir“, prophezeit er, „werden *mit* dem Altern, den Schmerzen und Krankheiten und sogar dem Sterben leben, nicht *gegen* sie“ (Spork 2020). Wessen Leben zu Ende geht, soll das heute schon als Tipp der Selbsterhaltung sich zu Herzen nehmen. „Die alten Menschen, die mit ihren Gebrechen positiv umgehen, die es in ihren Alltag einbauen, die weiterhin eine Möglichkeit finden, ihr Leben darin optimal zu gestalten, sich daran anzupassen: das sind die Menschen mit der höchsten Lebenserwartung“ (Milton Erickson Institut 2018). Kaum anders hat die Nummer Zwei der Eigentlichkeit Jahrzehnte zuvor solchen Zwang zur existentiellen Angelegenheit verklärt. „Der Patient muß, um der Krankheit Herr zu werden, die Krankheit in sein Leben einbeziehen. Er muß sie als Tatbestand annehmen, in seine Pläne und Berechnungen eingliedern, um im bleibenden Raum des Möglichen zu leisten, was er kann“ (Jaspers 1967: S. 131). In der Tat bleibt, wenn Medizin nicht rettend eingzugreifen vermag, wenig sonst übrig: deshalb Ideologie, dass der Autor Krankheit in der Konsequenz zum positiven

Konstituens seiner Person erhebt (vgl. ebd.: S. 141). Allemal näher an der Wahrheit ist demgegenüber ein Bewusstsein, welches das Todesurteil der unversöhnten Natur zur Kenntnis nimmt, sich zu ihm verhält und doch „mit Beten [...] jetzt [...] auch nicht mehr [anfangen]“ (Burkhardt 2023) möchte, Negativität ohne Verdrängung. Das Lob der Integration hingegen, in dem Eigentliche und Uneigentliche zusammenfinden, weil die ihnen gemeine Trias des Normalen, Gesunden, Positiven darauf abzielt, hat in der Pandemie zur smarten Biopolitik ohne jede Rücksicht auf den Körper an sich, jenseits seiner Rolle als vitaler Arbeitskraftbehälter, sich entfaltet. Es meint – nach Maßgabe Heideggers, nach Maßgabe des Betriebs – die des Todes. Hingegen hängt der Wahrheitsgehalt von Kritik, die im *accelerando* spätkapitalistischer Krisendynamik weder dem management zuarbeiten noch Wahn in Tiefsinn kleiden geschweige denn eine trübe Synthese aus beiden vollbringen möchte, davon ab, ob sie „die Integration des physischen Todes in die Kultur [theoretisch zu widerrufen]“ (Adorno 2015: S. 359) vermag.

4. Leben und Tod

Im universellen Einverständnis, dessen die Phrase sich erfreute, dass der Tod zum Leben nun einmal dazugehöre, war der Ausgang der Pandemie politisch von Beginn an vorentschieden. Die Weisheiten, in denen die Durchseuchung, entlang der Grenze von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, sei es als Imperativ des Seins, sei es als Naturgesetz fixiert wurde, waren nur noch die daraus mit fast deduktiver Sicherheit gefolgerten Ableitungen. Vor der Gewalt dieser logischen Operation schrumpfte die Aufklärung, die sie besorgte, bestenfalls noch zum retardierenden Moment zusammen, etwa bei Marten (2021), der management und Eigentlichkeit zu verbinden sucht, indem er die „Anstrengungen, der Bedrohung durch die Corona-Pandemie Herr zu werden“, zur „feierlichen Gestaltung der eigenen Endlichkeit“ (S. 105) erklärt. Endlichkeit, die als Unendliches: als ontologisch geweihte Nachfolgerin der verworfenen Metaphysik fungiert, sollte sich durchsetzen und hat sich durchgesetzt, zuletzt in jenen Anstrengungen selber und gegen sie. Avantgardistischerer Tiefsinn war dann auch geneigt, die von der staatlichen Seuchenbekämpfung vorgezeichneten „Umwege zum Tode“ (Freud 1940: S. 17) als falsche, von einer sich vergessenden Aufklärung oktroyierte Verlängerung abzuweisen. „Immer wieder wird [...] bemängelt, die Maßnahmen würden etwas künstlich aufhalten, was zum Leben schlicht dazugehöre: den Tod“ (S. 266), fassen Amlinger und Nachtwey (2022) die von ihnen erforschte Haltung im Querdenker-

Milieu zusammen. So denken Individuen, deren dinghaft verhärtetes Freiheitsideal Wundmal des Gegenteils von Freiheit ist, der Anpassung. Als „Life-Coaches, Sozialarbeiter:innen, Masseur:innen, Heilpraktiker:innen“ (ebd.: S. 269) haben sie ihre Nische gefunden, wie einmal alles organische Leben die seine finden musste, um der universellen Bedrohung zu entgehen, die ontologisches Denken, von Heidegger bis Butler, „mit supranaturalistischen Worten verewigt“ (Adorno 2015: S. 516). Leben, das sich in einer Nische reproduziert, reproduziert sich strategisch, reproduziert sich in unendlich wiederholenden Schleifen, deren theoretische Reflexion Freud auf seine These vom Todestrieb geführt hat. Er ist der Schatten der libidinösen Beziehung auf die Außenwelt gleich der Paranoia, die Schatten der erkennenden ist und damit wohl eine seiner Ausdrucksformen. Explizit wird das als Todestrieb gefasste Moment, die „[konservative] Natur des Lebendigen“ (S. 16), bei Freud (1940) als Sediment jener Schleifen eingeführt (vgl. S. 16); der von ihm registrierte Wiederholungszwang ist das organische Urbild verdinglichten Bewusstseins. Die darin liegende Denunziation des Ursprungs, durch die das seiner falschen Dignität entkleidete Sein zum Tode als ungemilderte Naturverfallenheit, die ebenso zwanghafte wie aus Zwang geborene Suche nach einer „Abgleichung chemischer Spannungen“ (ebd.: S. 26) kenntlich wird, dürfte Freud den antisemitischen Hass Heideggers eingetragen haben, der in Freiburg am 24. Juni 1933, nach Heiko Wegmanns Recherche, in einer Feuerrede bei der nachgeholten Verbrennung seiner Werke kulminierte (vgl. Blum 2019). Aber an der Faschisierung vieler Selbstständigen in der Pandemie gibt jene Denunziation ihren Wahrheitsgehalt frei. Die sich selbst zu Proletinnen und Proleten wurden, fühlen sich als die Eigentlichen, aber die Freiheit, derer sie sich rühmen, ist nur der staatliche Auftrag an die Ich-AG, das eigene Leben in einer Nische des Weltmarkts rentabel zu reproduzieren. Kultur hat die alte Naturwüchsigkeit, die Freud in seiner Spekulation denunzierte zugleich und voraussetzte, in den reproduktiven Schleifen des Kapitals konserviert, nicht aufgehoben. Bei aller dynamischen Betriebsamkeit ist die Triebstruktur jener Ich-AGs daher „reaktionär – sowohl im wörtlichen wie im übertragenen Sinn“ (Marcuse 1967: S. 37), und die Apologie des Todes, „[in] dessen Metaphysik [...] all das Unheil sich [zusammenbraut], zu dem die bürgerliche Gesellschaft physisch kraft ihres eigenen Bewegungsprozesses sich verurteilt“ (Adorno 2015: S. 518), die Spitze dieses eingefleischten, zur körperlich-geistigen Normalität geronnenen Konformismus, der gegen Fauci und Brinkmann die heftigsten Affekte entwickeln musste. Weil Leben bis heute durch eine Nische bedingt und deshalb „vom Fluch der ewigen Wiederkehr gezeichnet“ (Liessmann 2021) ist, weil es also noch nicht begonnen hat, wollen sie

leben und sterben wie bisher, eigentlich in aller Vorgeschichte. Je totaler das Leben dem Imperativ der Selbsterhaltung unterstellt ist, desto lapidarer wird diese am Ende preisgegeben.

Im Rahmen solcher Statik hat auch Dynamik, Freuds Lebenstrieb, ihren festen Platz. Denn zur universellen Todesdrohung, die durch die Nischen von Selbsterhaltung erweitert sich reproduziert, gehört auch die Suche nach der je eigenen: nach Beruf und Familie. Dass „einstmals Fühler nach neuen Richtungen ausgestreckt waren und nicht zurückgeschlagen wurden“, Freiheit, hat sich inmitten der „Unterdrückung der Möglichkeiten durch unmittelbaren Widerstand der umgebenden Natur“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 274) zur Strategie verhärtet. Einmal gelungen, muss es ewig reproduziert werden: das ist der Preis, den die „entfalteteren Tiere“ für ihre „[größere] Freiheit“ (ebd.: S. 274) bezahlen müssen. Was am Leben ausschweift, ist unter dem Bann erstarrt, schweift deshalb nicht mehr aus. Das Verlassen der Komfortzone, zu dem die Ideologie permanent ermuntert, wird selber zur Bedingung und zum Teil des Nischendaseins: Leben zum Bösen. Günter Thomas (2021), der in nachdrücklicher Differenz zu Grund-Wittenberg es meidet, „aus dieser globalen Krise theologisch Honig zu saugen oder kulturelle Geländegewinne anzustreben“ (S. 297), und deshalb, in der kritischen Reflexion auf das eigene Fach, zu mehr als absehbarer Ideologieproduktion in der Lage ist, hat das registriert. Ihm zufolge sind es insbesondere „soziale und kulturelle Formen der Sünde“, die sich „mit Vorliebe auch an Menschen und Ereignissen der Verwerfungen und Zerklüftungen des biologisch-leiblichen Lebens festmachen“ (ebd.: S. 306). Was, als Vulnerables, hinausdrängt, nimmt keine Rücksicht auf vulnerable Gruppen; „[die] Macht des Vitalismus tobt sich stets an den Schwachen aus“ (ebd.: S. 306). Zumal der Eros, der das Ich besetzt, damit es etwas werde und den Körper ruhigstelle (vgl. Freud 1940: S. 24), hat in der Pandemie diese seine Rolle gespielt. Nicht zu bestreiten ist, dass die Zeit der staatlichen Versiegelung der Nischen glücklicher durchlebte, wessen eigene die Möglichkeit sexueller Triebbefriedigung einschloss, wiewohl ein Hedonismus suspekt bleiben muss, dessen Problematisierung dieses Sachverhalts so fraglos in die Bejahung eben des Todes mündet, in dem die Möglichkeit aller Triebbefriedigung erlischt (vgl. Kaiser 2020: S. 327f.). Am Tod rächt sich, was urbane Lebensphilosophie, wenn schon nicht diesen selber, vergessen musste: dass hedonistische Nischen in der bürgerlichen Gesellschaft das Vorrecht privilegierter Milieus sind, die sich einer angemessenen Versorgung mit den „[Grundgütern] des täglichen Lebens“ sicher sein können, solange es nur „keine Einschränkungen bezüglich des Erwerbs dieser Güter gibt“ (ebd.: S. 327). Leicht vermöchte die verdrängte Hölle, der die Bewohnerinnen und Bewohner jener Nischen

entronnen sind, Normalität, die ihr abgerungenen Residuen relativen Glücks zu zerstören. Dem wird bewusstlos nur Rechnung getragen in der Anpassung der eigenen Ansprüche an die sich verdüsternde Realität; stoische Hinnahme – zunächst des Todes, dann der Verhältnisse, die ihn in die hedonistische Nische, die ihnen zugehört, hineintragen – soll retten, wo der Gedanke an Rettung preisgegeben ist (vgl. ebd.: S. 315, 331). Dieser eben steht dem sich durchs Privateigentum hindurch perpetuierenden Partikularismus von Nische entgegen; würde einmal der ganze Planet zur Nische der Gattung im Universum werden, ihr Glück wäre noch immer fragil genug. Einstweilen aber ist Gattung der Name für das Verhängnis unendlicher Endlichkeit. Was Hegel (1970) primär den Tieren zuschreibt, dass nämlich „[die] Gattung [...] sich nur durch den Untergang der Individuen [erhält], die im Prozesse der Begattung ihre Bestimmung erfüllt [...] und, insofern sie keine höhere haben, damit dem Tode zugehen“ (§ 370), wäre gegen ihn als kritische Wahrheit über die „uralte und stets als Besitz neu erworbene Vertiertheit der Menschen“ (Adorno 2015: S. 341) festzuhalten. Wohl schwebt diesen ein solches Höheres vor: traditionell den Männern die Verewigung im eigenen Samen, die Fortführung des Geschlechts, das den eigenen Namen trägt. Ein solcher Geist unterscheidet sich von der tierischen Besinnungslosigkeit aber nur dadurch, dass er den „Prozeß der Fortpflanzung“ samt seiner „[schlechten] Unendlichkeit des Progresses“ (Hegel 1970: § 370) zur eigenen Sache macht, Bewusstlosigkeit bewusst reproduziert und das zur Freiheit erklärt. Als strategisch eingebundene Ausschweifung im Dienst der jeweiligen Nische ist der Lebenstrieb seinem abstrakten Gegensatz nicht so fern; zumal die männliche Sexualität trägt ihn, als Sadismus, ins sich (vgl. Freud 1940: S. 25). Die erotische Kränkung durch die staatliche Seuchenbekämpfung reichte dann auch weit über die hedonistische Problematik hinaus. Im Bezug auf „lustvollen Austausch, fröhliches Wagnis, Nähe und Solidarität“ (Guanzini et al. 2022: S. 9), der die libidinöse Seite der Proteste für einen unmittelbaren Übergang zur vorpandemischen Normalität ausmachte, ist diese als erotischer Jagdgrund zur Verewigung des todesverfallenen Ichs gesetzt. Lust ist solche Lust schon weitgehend nur noch für die Reklame, weil sie narzisstisch, mehr Ich- als Objekttrieb, zudem „auf die Vorbereitung und Durchführung des genitalen Geschlechtsverkehrs [in der Freizeit beschränkt]“ (Marcuse 1967: S. 197) ist. Auch wo die Weitergabe des erlesenen Erbguts unmittelbar nicht angestrebt wird, kommt ihr die Rationalität des healthy sex life, der Sinn einer Verjüngungskur zu. Vor dem Einverständnis mit solcher Naturwüchsigkeit, der falschen Versöhnung von Leben und Tod in der Gattung, ist es dann allerdings der pandemische Übergang zu „steriler Keimfreiheit“ (Guanzini et al. 2022: S. 9), der als eigentliche Todesdrohung erscheint. Leben, zu

dem der Tod dazugehört, begreift nicht diesen selbst sondern jedweden Eingriff in seinen natürlichen Kreislauf als Tod. Nach ihrer erotischen Seite rührte die Irritation des bürgerlichen Individuums durch die staatliche Seuchenbekämpfung daher, dass diese ihm mit der Begattung auch die Selbstintegration in die Gattung versperrte (vgl. Hegel 1970: § 369); das erklärt die nun lautwerdende, affektiv aufgeladene Forderung nach einer Aufarbeitung der Pandemie, die kaum je auf die mythische Bereitschaft der Aufklärung zum Menschenopfer zielt sondern fast ausschließlich auf diese selber. Insbesondere die Maske dürfte implizit wie als oktroyiertes Eingeständnis körperlicher Schwäche so als Zeichen von Desexualisierung verstanden worden sein. Agamben (2021) zufolge ist sie dafür verantwortlich, dass Italien zum „leeren Raum“ wurde, in dem „sich voneinander isolierte Individuen [bewegen], die den Anschluss zum unmittelbaren, sinnlichen Fundament ihrer Gemeinschaft verloren haben“ (S. 138). Der ausschweifende, „zu immer größeren Einheiten“ (Freud 1940: S. 19) drängende Eros erstarrt hier in der Nation; er steht im Dienst einer Nische wie ehemals. Deren libidinöse Besetzung ist aber vom Todestrieb nicht zu trennen, weil die Normalisierung des Todes ihren Erfolg bedingt, zumal in der Pandemie der durch das Virus Italiens Offenheit gegenüber dem Weltmarkt. Was postmoderne Philosophie dem paranoiden Zwangscharakter als unhintergehbare Wahrheit des Seins entgegenhält, zeichnet diesen gerade aus; er ist offen für das Virus, die Liebe, den Tod: nur nicht für den Gedanken, „daß das Entsprungene den Bann des Ursprungs zu brechen vermöchte“ (Adorno 1990: S. 47 zit. n. Stögner 2022: S. 113). Die kopfstehende Gattung, die das evolutionäre Nischendasein ihrer ebenso zwanghaft offenen wie verschlossenen, stets noch und gerade im enthemmten Vitalismus vom Todestrieb beherrschten Mitglieder bewusst reproduziert: Gattung also, die sich „in ihr Gegenteil verkehrt, in dem sie erscheint“, hat Marx, nach Bruhns (2016b) Rekonstruktion, als *Kapital* kritisiert.

Die Kultur der Gattung homo besetzt heute die eine Nische, welche Natur ihr einmal gelassen haben mag, die nämlich, dieser keine Nische mehr zu lassen; „dem Tauschverhältnis [...] subsumiert“, wurde sie „zum Naturschutzpark und zum Alibi“ (Adorno 2019: S. 107). Um aber auch seinerseits dieser triumphalen Integration zugeführt werden zu können, musste der Tod selber zur Sache, virtuell schon zur Ware geworden sein, als die Joachim Schumacher (1937) im Vorfeld des zweiten Weltkriegs verzweifelt ihn denunzierte (vgl. S. 119f.). Sohn-Rethels Urszene, in der Gewalt und Versklavung den geschichtlichen Moment stiften, in dem erstmals Selbsterhaltung über die Bewegung von Dingen sich vollzieht, führt zugleich den Umstand ins menschliche Dasein ein, dass das Ableben eines ihnen fremden Individuums relevant wird für die Selbsterhaltung der nunmehr

Herrschenden; folglich dürften die beiden Denkformen: die Sache als Totes und der Tod als Sache gleichen Ursprungs sein. An sich ist der Tod also von Beginn an, qua Tathandlung, in die Klassengesellschaft integriert. Mit der Ausdifferenzierung und Vervielfältigung der Macht realisiert sich diese Voraussetzung. „Der Tod wird autonom“ (Illich 1992: S. 188), geht ein in das Bewegungsgesetz der Gesellschaft, in das er einstmals – weder integriert noch begriffen – willkürlich nur, etwa als Resultat des bösen Blicks, eingriff. Die Entfaltung dieser Autonomie, wodurch die kopfstehende Gattung ihr bürgerlich-naturwüchsiges Selbstbewusstsein erlangt, trägt indessen das Zeichen ihres Widerspruchs. Wie jede Ware zerfällt auch der Tod, den die Mitglieder der Waffen-SS nach ihrem Leitspruch zu geben und zu nehmen versprochen, in Gebrauchs- und Tauschwert. Die Gattung, die noch keine ist, muss ihren Exemplaren das als bestechende Einzigartigkeit verkaufen, wovon alle wenigstens ahnen, wie es längst selber am Fließband produziert und in Zahlentabellen verwaltet wird. So steht besorgte Technokratie heute vor der Frage, wie eben dem Tod, über den das medizinische Fachpersonal sachlich verfügt, noch zukommen kann, was das Individuum mit ihm versöhnen sollte, Würde (vgl. Bioethikkommission 2015: S. 9ff.). Dem sekundiert Eigentlichkeit, der die sei es sachlich verwaltete Einmaligkeit des Lebens und Lebensendes unmittelbar als Unterpfand von Einmaligkeit im Sinne eines Höheren gilt, die deshalb im „Pflegen und Therapieren, [...] Gesunden und Sterben“ während der Pandemie deren „eigenen Ernst und [...] eigene Würde“ (Marten 2021: S. 105) erblickt. Ursprünglich war Eigentlichkeit radikaler. Heideggers Philosophie, seine Fehde gegen das Man, ist nichts anderes als der Versuch, den objektiven Widerspruch der kopfstehenden Gattung zur Seite des Gebrauchswerts des Todes aufzulösen. Vor diesem „scheitert“ die aus dem Alltag bekannte „Vertretungsmöglichkeit völlig“ (Heidegger 1967: S. 240). Das Unnütze, das für die Herrschenden einmal zum nützlichen, fungiblen Ding wurde, soll als radikal verinnerlichte Herrschaft das Telos eines jeden Lebens abgeben. Der Schein von Sachlichkeit wird mit antibürgerlichem Gestus zerstört, ihre Gewalt aber an den Konkretionen als Wesen fixiert; zumal der „Tod ist, sofern er ‚ist‘, wesensmäßig je der meine“ (ebd.: S. 240). Was Jean-Paul Sartre (1992) Heidegger als Taschenspielertrick vorgehalten hat: dass der nämlich zunächst „den Tod [individualisiert]“, um dann „diese unvergleichliche Individualität, die er dem Tod vom ‚Dasein‘ aus verliehen hat, dazu [zu benutzen], das ‚Dasein‘ selbst zu individualisieren“ (S. 83), hat als Tautologie gleichwohl tödlichen philosophischen Gehalt, wie nach Freuds Einsicht in den Todestrieb das dumpf sich Wiederholende – Sein – nicht zu trennen ist vom Zerstörerischen des darauf verpflichteten, eben „eigentlichen Seinkönnens“ (Heidegger

1967: S. 233). Bei Heidegger hebt die Denkbewegung an, die im nationalsozialistischen Vernichtungslager als „Fabrik zur ‚Vernichtung des Werts‘“ (Postone 1979) ihre Vollendung gefunden hat. Heidegger wie der politischen Bewegung, der er sich verschrieben hat, geht es darum, „das Konkrete vom Abstrakten zu ‚befreien‘“ (ebd.); weil in der Apologie des Gebrauchswerts des Todes der Gebrauch derjenigen, die Gebrauchswerte produzieren, zu ihrer eigentlichen Bestimmung verklärt ist, geht sie über in die des Gebrauchswerts überhaupt: der uneigentlichen Gestalt der Dinge im Bann von Klassenherrschaft. In der Moderne ist sie so total wie fraglich geworden; Heideggers Fragen, der Protest im Namen des Gebrauchswerts, der sich im deutschen Gesamtkunstwerk durch die Vernichtung des Jüdischen unmittelbar zur eigenen Metaphysik wird, ist es um die Tilgung dieses Fraglichen zu tun. Kulturkritik, die ihren Gegenstand dafür verdammt, dass er den Tod nicht spur- und widerspruchslos, gewissermaßen nur abstrakt zu integrieren vermochte, bejaht die Kultur und ihren herrschaftlichen Sinn: zielt deshalb darauf, ihrem Geist letztgültig die Hoffnung austreiben, er, der den Tod heute verwaltet, vermöchte rettend einzugreifen und das mit diesem bezeichnete Verhängnis zu lösen. Dass die Unterlegenen und Versklavten, deren Tod einmal zum *fait social* wurde, zwar allein, aber für andere starben, hat einen Prozess in Gang gesetzt, an dessen Ende die Gattung ihrer Naturwüchsigkeit innwerden könnte. Ist die gesellschaftliche Integration des Todes im Zeichen der Ware das Verhängnis, so liegt im Abstrakten, in das der Gebrauchswert: der Tod als an sich Unnützes, für die Klassengesellschaft jedoch nützliches Ding hinüberspielen muss, weil er es stets schon voraussetzt, die Möglichkeit der Gattung, den Tod als Gegenstand sich vorzunehmen, die Einzelnen nicht länger ihm zu überlassen. Nicht der Tod ist notwendig für „die Fähigkeit zum [Verständnis der Wortbedeutungen menschlicher Sprachen]“ (Apel 1992: S. 226), sondern die mit ihm ins Dasein getretene Verdinglichung, die in ihrer kritischen Selbstreflexion seinen Dingcharakter zu lösen, ihn statt der ewigen Verdrängung vielleicht einem Vergessen zu überantworten vermöchte, in dem die Fähigkeit zur Erinnerung erst sich regte. Durchaus ist denkbar, was Heidegger per Kursivdruck aus der Welt weisen wollte, dass die „jedem Lebenden durchsichtige Solidarität“ (Adorno 2015: S. 204) zuletzt doch voll erst sich verwirklichte, indem sie „*dem Anderen sein Sterben [abnimmt]*“ (Heidegger 1967: S. 240). Heideggers nationalsozialistischer Individualismus ist demgegenüber die Beteuerung, dass sich die Gattung eigentlich nur als Volksgemeinschaft darstellen kann. Das Sein, das er gegen die moderne Gesellschaft geltend macht, ist nichts anderes als deren barbarisches Wesen, das Heidegger am Nationalsozialismus bewundert hat: die zum Transzendentalsubjekt

erwachte Nische, die keinen Schein duldet außer den ihrer Unmittelbarkeit. Leben, das einmal vor dem Tod in seine Nische flüchten musste, der er dann zur Sache wurde, soll dieser seiner Bedingung niemals mehr ledig werden, weil es sich um seine Nische handle und deshalb um seine Sache: deren restlose Verinnerlichung, das auf den Tod abgerichtete Leben, verpflichtet dieses auf Volk, Tradition, Sinn (vgl. Heidegger 1967: S. 384f.). Das dementiert die bequeme Gegenüberstellung von Kollektiv und Individuum, in der sich das Bürgertum seiner Distanz zur faschistischen Vergangenheit versichert; wo das Individuum im Tod radikal sich zur Eigentlichkeit wird, erlischt die dialektische Spannung, an die Hoffnung geknüpft ist, mutiert der eigensinnigste Denker zum Volksgenossen. Der pandemische Besinnungsdiskurs – ein staatlich geförderter Heidegger-Kreis nach dem Krieg hieß wohl mit vollem Ernst: Kreis der Besinnung – war dann auch selten mehr als Propaganda für den Wirtschaftsstandort und seine Anforderungen: besonders dort, wo es, wie in Schäubles Exkurs über Würde, der Tod war, der den Platz existentieller Wahrheit einnahm. Kulminationspunkt ist das Zitat Michel de Montaignes, das Agamben (2021) aus der Frühzeit des Bürgertums in seine Gegenwart transplantiert: „Die Besinnung auf den Tod ist Besinnung auf die Freiheit. Wer sterben gelernt hat, hat das Dienen verlernt“ (S. 62). Die gemeinte Freiheit mag einmal eine von der Nische gewesen sein; im Kontext spätkapitalistischer Krisen schlägt sie um in Freiheit zur Nische, wie eben schon Heidegger selber, in dessen Philosophie sich Nische zur befehlgebenden Instanz aufschwingt, mit *Sein und Zeit* den impliziten Sinn des ersten Weltkriegs, gewissermaßen die innere Größe Erich Ludendorffs herausgearbeitet hat (vgl. Ebeling 1992: S. 12). In der Freiheit zur Nische verewigt sich, parallel zur naturwüchsigen Norm der Anpassung, die Beherrschung der Natur in Form der Gebrauchswerte, unter die der Tod als vornehmster sich einreihet.

Zu Heideggers Glück lässt sich seine dunkle Hingabe an einen Herrschaftszusammenhang ohne Verdunkelung und einen Sinnzusammenhang ohne Entzweiung kaum in ein durchführbares Regierungsprogramm übersetzen. Solange die kopfstehende Gattung durch Ausbeutung sich reproduziert, solange entwickeln ihre Sachen „Grillen, viel wunderlicher, als wenn [sie] aus freien Stücken zu tanzen [begännen]“ (Marx 2013: S. 85); für das Rettende – die Wahrheit – steht eher ein endlich sich vergessender, nämlich seiner Verwurzelung in der Nische, der Warenproduktion, ledig gewordener Warenfetsch als jenes umgekehrte, barbarische Ideal. Es ist so unmöglich wie Gewalt im Allgemeinen, das sie bis heute zusammenhält, nicht als sie selbst sondern nur als ihr anderes, Sinn, erscheinen kann. An seinen Ursprung gebunden, potenziert dieser die Gewalt, die er, sich

vergessend, abzuschaffen vermöchte; nicht aber vermag Gewalt unmittelbar ihr eigener Sinn zu werden, weil „das leibhafte Moment [...] der Erkenntnis [anmeldet]“ (Adorno 2015: S. 203), Gewalt, und damit den Tod, nicht leiden zu wollen. Irgend muss die Spaltung der Gattung, ihre Entzweiung, erscheinen. Auch der Nationalsozialismus hat deshalb seinen auf Vernichtung abzielenden Kampf gegen jüdische Entfremdung, der nicht weniger Heideggers war, zu dessen großer Enttäuschung als Technokratie geführt. Dadurch sind, zumal für die Pandemie, folgenreiche Missverständnisse entstanden. Durchwegs fast ist deren kritische Theorie als existentielle Bejahung der Kultur konzipiert worden, wider eine derselben Kultur unterstellte Tendenz zu metaphysischer Selbstvergessenheit. Zumal bei Bergmann geht die fragwürdige Analyse des Nationalsozialismus, die implizit Heidegger rehabilitiert, bruchlos über in eine schlechterdings reaktionäre der Pandemie. Hier wie dort sieht sie einen „Feldzug gegen die Sterblichkeit“ (Bergmann 2022: S. 45) am Werk, der als Kernproblem „unserer fortschrittsgläubigen Kultur“ (ebd.: S. 47) verstanden wird. Schon die von Bergmann (ebd.) angeführte Eugenik (vgl. S. 38f.) zielte allerdings nicht auf die Abschaffung des Todes sondern auf die Optimierung des zur Verfügung stehenden Menschenmaterials. Die „[neuen] Menschen“ (ebd.: S. 38), um die es angeblich, dem vertrauten antikommunistischen Diskursfragment folgend, gegangen sein soll, waren tatsächlich die alten: nur smarter, härter, edler, grausamer. Nische, in deren Dienst die Eugenik stand, war ihr gegenwärtig genug, dass sie die Minderung des Leids nur als Dezimierung der Leidenden denken konnte. Sie wollte nicht zu viel sondern zu wenig: nur einen gestählten Volkskörper. In dem Zitat, mit dem Bergmann (ebd.) abschließend die Seinsvergessenheit der Eugenik zu zeigen beabsichtigt (vgl. S. 39), ist dann auch nur von der Überwindung der Krankheit – und zugleich des aufgeklärten Denkens über Krankheit, der Pathologie – die Rede; ein utopischer Impuls, der zur Abschaffung des Todes drängte, fehlt. „Der Kampf gegen die Krankheit“, schreibt Herbert Marcuse (1992), „ist nicht identisch mit dem Kampf gegen den Tod. Jener scheint nämlich von einem bestimmten Punkt an nicht mehr seine Fortsetzung in diesem zu finden. Irgendeine tiefverwurzelte psychische Barriere scheint dem Willen Einhalt zu gebieten, noch ehe die technische Barriere erreicht ist“ (S. 111). Der Tod als Naturgesetz und Schicksal ist die selbstgesetzte Grenze des naturbeherrschenden Denkens; solange es am Menschen auf dessen Wiederherstellung und Optimierung als Gebrauchswert zielt, solange verfißt es seine Sache: die der Nische also, die es selber ist. Smarte Technokratie wollte den Tod durch das Virus nicht verhindern; die Technokratie der Vernichtung am wenigsten das Verhängnis lösen, das durch sie, blind und frei, sich vollstreckte. „Der Gedanke ‚Den Tod geben, den Tod nehmen‘, um

auf den Leitspruch der SS zurückzukommen, wird [...] zur ‚ars moriendi‘ [...]. Für diese Sichtweise war es auch nicht zwingend notwendig, ein Leben nach dem Tod zu propagieren, da dem Tod selbst [...] eine sinnvolle Deutung beigemessen wurde. Den Nationalsozialisten lag nichts [...] daran, eine theologische Diskussion über diverse Jenseitsvorstellungen zu initiieren. Diesen Part sollte die Volksgemeinschaft übernehmen, die mehr und mehr in eine Schicksals- und Opfergemeinschaft umgedeutet wurde, in der das persönliche Ableben nur natürlich ist und einen Nutzen für das Kollektiv mit sich bringt“ (Liebrandt 2017: S. 63). Der Historiker, der Heidegger in seinem gesamten Buch nicht nennt und vielleicht auch im Detail nicht kennt, gibt mit der Rekonstruktion der nationalsozialistischen Todesapologie en passant eine fachphilosophisch zufriedenstellende Zusammenfassung seiner Thanatologie. Bergmanns Versuch, den Nationalsozialismus in ihre kulturfetischistische Kulturkritik einzugemeinden, musste dann auch eine eigentümliche Wendung nehmen. Dessen Analyse als Spitze „der Illusion der Moderne, unsere Sterblichkeit überwindbar machen zu können“ (S. 44), gelingt nur um den Preis, das nationalsozialistische Ideal vom tausendjährigen Reich darzustellen, als meinte es das nach Bergmanns (2022) Urteil seinsvergessene Verhältnis zum Tod, das sie befiehlt (vgl. S. 41ff.). Tatsächlich ging es um das Gegenteil, die Verewigung des individuellen Todes in der Ewigkeit der Volksgemeinschaft. „Das Fleisch stirbt, der Geist aber lebt“ (S. 64), zitiert Liebrandt (2017) einen Funktionär. Gerade der Nationalsozialismus hat das Leben als natürlichen Kreislauf von Leben und Tod bestimmt, in dem Lebensborn, Konzentrationslager und Weltkrieg zum ewigen Verhängnis sich zusammenschlossen. Unter ihm, der das Einverständnis mit dem Tod so radikal wie sonst nur Heideggers Philosophie zur Grundlage des Daseins machte, wilderte der Tod am meisten: das dementiert die Dichotomie vom gezähmten und verwilderten Tod, die Bergmann (2022) gegen *die desinfizierte Gesellschaft* geltend macht (vgl. S. 22ff.). Er war wohl nie gezähmt, im vormodernen Ritual so wenig wie im modernen der Hygiene, worin die Kultur „den Gestank [perhorresziert], weil sie stinkt; weil ihr Palast, wie es an einer großartigen Stelle von Brecht heißt, gebaut ist aus Hundsscheiße“ (Adorno 2015: S. 359). Solange das Menschliche durch Externalisierung bedingt ist, solange ist der Mensch des Todes, weil er sich dann nur dadurch aus der unterdrückten Tierheit herauszuheben vermag, dass er die Sache des Todes, die bei Heidegger (1967) den Unterschied verbürgen soll (vgl. S. 240f.), gegen sich und andere vertritt. Schon in Sohn-Rethels Urszene begegnet der siegreichen Gruppe an der, wie einverständene Sachlichkeit zu sagen pflegt: gesellschaftlichen Relevanz des Todes der Unterworfenen nur ihre eigene, von der Nische

geforderte Selbsterniedrigung zu denen, die später Soldaten der Arbeit heißen sollten. Gediegene Herrenmenschen, die in der Hygiene Krankheit lediglich von sich selbst fernhalten wollten, haben damit zugleich die falsche Egalität der kopfstehenden Gattung: den Tod eingepreist; der Nationalsozialismus hat deshalb beide – ihn und die Externalisierung, durch die er einmal *fait social* wurde – existentiell bejaht und im sozialdarwinistischen Kampf der Völker zusammengeschlossen. In der Pandemie hat die Kritik am Hygienediskurs der Moderne, die schon an den Nationalsozialismus nur zum Teil heranreichte, ihren Wahrheitsgehalt beinahe ganz eingebüßt. Lahrens Monolog zu Beginn markiert den Umschlag und damit auch die ideologische Verstrickung der postmodernen Seinslehre, die von ihm absieht. Selbstverständlich hat Lahren viel zum Schmutz vor ihrer Haustür zu sagen: zu Menschen, die obdachlos sind oder über die Grenze kommen, weshalb „trash, rats, needles and feces [...] our streets and beaches“ (Media Matters 2020) prägen würden. Dieses, das eigentliche Hygieneproblem fungiert aber bereits nur noch als Kontrastfolie, vor der dann der Versuch, die Durchseuchung zu verhindern, als Überreaktion und Doppelmoral zurückgewiesen werden kann. Die Verschlussenheit, mit der Lahren um der „basic hygiene“ (ebd.) willen Obdachlosen ebenso wie Migrantinnen und Migranten begegnet, ist von ihrer relativen Offenheit dem damals neuen Virus gegenüber nicht zu trennen, denn die Nischenbewohnerin weiß eben, dass ihr reines Amerika durch seine Stellung auf dem Weltmarkt bedingt ist: noch ihre Hygieneprodukte wahrscheinlich von irgendeiner armen Seele produziert wurden, deren schmutzigen Körper die Kommunistische Partei Chinas den Zentren zur Vernutzung überlassen hat, um bald selbst eines anzuführen. Unter dem Aspekt von Hygiene bezeichnet Externalisierung die Reproduktion von Schmutz und Krankheitsherden in der Peripherie, wo dann die Bewährungsproben für den sportlichen, hygienischen Körper entstehen, den die Bewohnerinnen und Bewohner der Zentren als ihr Eigentum schätzen. Die den Schmutz vor ihrer Haustür als unerträgliche Zumutung empfindet, sieht deshalb das – wie sie betont – in China entstandene Virus eher als Herausforderung nach dem Muster: *what doesn't kill you makes you stronger*, und auch die Toleranz für Tote in den Vereinigten Staaten ist durch den höhnischen Hinweis auf das Alter Bidens und Bernard Sanders – „[who] should consider taking it easy, because when it comes to most vulnerable, that's a race they both fit in“ (ebd.) – mehr als nur angedeutet. Haraway (1988) hat einmal, mit dem Gestus unbestechlicher Kritik, verkündet, „[immortality] and omnipotence“ seien „not our goals“ (S. 580). Gegen die verstrickte Aufklärung behält die postmoderne Verstrickung auch recht; kaum dürfte die Abschottung Australiens gegen Viren und Flüchtende in ihren Motiven

allzu sehr sich unterschieden haben. Indessen spricht durch Lahren eine zeitgenössische Rechte, deren Machtgelüste im Einverständnis mit eben dem Tod durch das Virus ausgelebt werden, den allzu unnachgiebig verhindern zu wollen Bergmann (2022) seinsvergessener Aufklärung vorwirft (vgl. S. 25f.); einer, der, gebildet und wohlhabend, mit den Querdenkern sympathisierte und in einem esoterischen Magazin publizierte, spottete, ob in Australien der Tod denn bekannt sei. „Gerade vom naturbeherrschenden Geiste“, schreiben Adorno und Horkheimer (2013), „wird die Superiorität der Natur im Wettbewerb stet vindiziert. Alle bürgerliche Aufklärung ist sich einig in der Forderung nach Nüchternheit, Tatsachensinn, der rechten Einschätzung von Kräfteverhältnissen“ (S. 64). Spätestens an seiner selbstgesetzten Grenze, dem Tod, pflegt er sich an sein Nischendasein zu erinnern, bedarf dazu keiner freundlichen Ermunterung aus der Philosophie. Diesen Übergang von der Omnipotenz in den dumpfen Realismus des Todes, der Aufklärung ist und ihr Ende, verkennt die Kritik am Hygienediskurs; halbbewusst befördert sie ihn, der doch, mehr als jede Blamage der humaneren Technokratie, das in der bürgerlichen Gesellschaft „fest verankerte Prinzip des ‚Kollateralschadens‘“ (Bergmann 2022: S. 48) zur mörderischen Spitze treibt. In der Tat „endet jede Pandemie [...], ob man das akzeptieren möchte oder nicht, mit der Durchseuchung“, solange Ideologen wie Klaus Stöhr (2022) der kopfstehenden Gattung ihr tätig reproduziertes Nischendasein als Natur zurückspiegeln. Der blinde Fleck musste Verwirrung stiften. Agambens laxer Gebrauch von Vergleichen mit dem Nationalsozialismus rührt theoretisch wohl daher, dass er mit just diesen postmodernen Selbstverständlichkeiten an den Gegenstand herangetreten ist. In existentieller Bejahung der Kultur bestimmt er „die nationalsozialistischen Konzentrationslager“ als Ort, wo die Menschen, analog zum Lockdown, „auf ihre rein vegetative Substanz reduziert wurden“ (Agamben 2021: S. 61). Nicht ihr Leben, sondern ihr Sein zum Tode soll das deutsche Erwachen seinen Opfern genommen haben. Aber die Konzentrations- waren eben doch Vernichtungslager, und vernichtet wurde nicht die Kultur des Opfers sondern, durch Mangelernährung, Zwangsarbeit, Zyklon B, sein Körper. Insofern hat der praktische Nationalsozialismus eben den Kitsch von Sinn und Würde demoliert, den der geistige aus derselben Unmittelbarkeit des Gebrauchswerts gewinnen wollte, deren Bild die Praxis der Vernichtung festhalten sollte. Jener Kitsch ist so bürgerlich wie der Nationalsozialismus selbst es war und seine unverdrossene Anpreisung das sich perpetuierende Verhängnis. In der Pandemie auf seine eigene Übereinstimmung mit der Rechten angesprochen, war Agamben (ebd.) mit einem Mal nicht mehr so versessen darauf, Parallelen zum Nationalsozialismus herauszuarbeiten; stattdessen ist ihm das blamable Klischee von der mathematischen Gleichung

eingefallen, deren Wahrheitsgehalt davon nicht tangiert, dass sie von einem Faschisten vorgetragen werde (vgl. S. 112). Einmal sollte die Figur des rechnenden Nationalsozialisten Heidegger der mörderischen Praxis seines politischen Projekts entrücken, nun die endlich auch den Liberalismus umschließende Querfront für eine rasche Durchseuchung als normale Meinung des gesunden Menschenverstands empfehlen. Diesem ist das Ziel, aus dem Mythos partikular sich herauszuarbeiten, so evident wie die universelle Verfallenheit an ihn, in welche die ontologisch orientierte Kritik am Partikularismus der Selbsterhaltung immer wieder einstimmt. Wie es konkret aussieht, wenn Unsterblichkeit nicht das Ziel postmoderner Linker ist, lässt sich dann auch an etwas unerwarteter Stelle besichtigen. Eine Innenwand des Wiener Museums moderner Kunst informiert die Besucherinnen und Besucher über den Sinn der Ausstellung *mixed up with others before we even begin*, den die Werke offenbar nicht aus sich heraus darzustellen vermochten. „[Gegen eine] zuletzt auf den globalen Bühnen von Politik und Wirtschaft wieder verstärkt propagierte Idee von Reinheit“ soll hier, der notdürftig hinzugezogenen Theorie zufolge, an das fundamentale „Miteinander-in-Beziehung-Stehen“ (Thalmair et al. 2023) der Warenmonaden erinnert werden. Bejaht werden „Momente [...] des spannungsreichen Aufeinanderprallens von Gegensätzen“ sowie „des lustvollen Zusammenschlusses“ (ebd.). Aber das Gespinst aus „Verknüpfungen, Verkettungen und Verquickungen“ (ebd.) heute ist Vermittlung durch den Wert, die angepriesene Offenheit ein Zwang, in der Pandemie eine Todesfalle. Der auch hier gegen sterile Keimfreiheit ausgespielte Eros verbürgt so wenig ein Lebendiges wie die ausgestellten Kunstwerke selber, die Natur und Technik eher zusammenklumpen als versöhnen. Um Partei für das Lebendige zu ergreifen, müsste Kunst schon die Auseinandersetzung mit dem eigenen Tod auf sich nehmen, anstatt – als Zombie – dem technokratisch erfolgreichen Übergang zur Normalität, das Blutopfer für den Staat gleichsam antizipierend, „etwas Positives“ (ebd.) voraus und zur Seite zu stellen. Kulturschaffende, die sich in der Pandemie für ihre Nische einsetzten, anstatt umgekehrt zu fragen, ob diese, in der „die Technik in entgegengesetzter Richtungstendenz als [von der] Herrschaft [mobilisiert]“ (Adorno 2019: S. 86) wird, vor den allorts aufgehäuften Leichenbergen nicht von sich aus zurückschreckt, haben sie eben damit um ihre bessere Möglichkeit gebracht, den Einspruch gegen das Nischendasein. Kunst wird auf den Betriebsablauf einer Gesellschaft eingeschworen, als deren pandemische Avantgarde sich die Querdenker nun einmal erwiesen haben; es ist kaum verwunderlich, dass dann umgekehrt die künstlerische Avantgarde im Querdenken sich übt.

Kultur ist Leben, das den Tod – an sich: im Reproduktionsprozess der Gesellschaft, und für sich: in

der Autonomie des Todes – zur eigenen Sache gemacht hat. Damit aber auch bereits, wie es in seiner Autonomie anklingt, zur fremden. Was Heidegger (1967) dem Dasein mit Befehlen wie dem austreiben wollte, dass es sein „Noch-Nicht [...] als das Seiende, das es ist, zu sein hat“ (S. 244), repräsentiert Adorno (2015) zufolge „ein queres, versprengtes Stück Hoffnung: gerade weil der Tod nicht, wie bei Heidegger, die Ganzheit des Daseins konstituiert, erfährt man, solange man nicht debil ist, den Tod und seine Boten, die Krankheiten, als heterogen, ichfremd“ (S. 362). Wie der Gebrauchswert des Todes seine Normalisierung anzeigt, die restlos, ohne Ausflucht den Menschen einzuhammern den Gehalt von Heideggers Thanatologie ausmacht, so liegt in seinem Fetischismus die Forderung, ihm standzuhalten. Wo die Kultur des Todes sich annahm, im Ritual, hat sie das kaum vermocht. Denn sein Zweck besteht darin, den Überlebenden ihren Weg zurück in den Alltag zu ebnen. Die institutionalisierte Erinnerung an den Menschen, der nicht mehr ist, dient eigentlich seinem Vergessen; zumindest soll der Todesfall, nachdem er adressiert worden ist, nicht länger den Betrieb stören. „Das Nichts, das schon im Leben seine jederzeitige Ersetzbarkeit ahnt, wird feierlich verscharrt, und man geht wieder zur Arbeit“ (Ebermann 2021: S. 62). Zumal die sich modernistisch gerierende These, der Tod sei das Problem der Lebenden, gibt die Toten um der Normalisierung des Todes willen preis. Erst wo das Ritual sich vergisst, in der Kunst, mag der Einstand gelingen; diese „ist ein Stück veranstalteter Unsterblichkeit, Utopie und Hybris in eins“ (Adorno 2019: S. 209). Charakteristisch für die existentielle Bejahung der Kultur, die zur Normalisierung des Virus drängte, war dann auch die Forderung, das Todesritual nicht zu vergessen. Agamben (2021) zufolge ist dort, wo eine reguläre Bestattung staatlich untersagt worden ist, die Schwelle zwischen Menschlichkeit und Barbarei überschritten worden (vgl. S. 52); auch nach Bergmann (2022) stellt die Verbrennung „ohne Bestattungszeremonie“ den „schlimmsten Fall“ (S. 26) dar. Für Laschet war der einsame Tod in den abgeriegelten Altenheimen ein „Schaden, den wir nicht wiedergutmachen können“, auch ein Anlass, „um Verzeihung [zu] bitten“ (RND 2020); keine Entschuldigung forderte indessen sein Anteil daran, dass es nicht gelungen ist, die Durchseuchung der Heime zu verhindern. Gemein ist diesen Positionen, dass sie – getreue Abbilder einer Kultur, die ihre Mittel stets wieder als Zwecke fixiert – das Todesritual ungleich höher gewichten als die Verhinderung des Todes selber. Der Einspruch dagegen meint indessen nicht Einverständnis mit den Bedingungen, unter denen der Tod während der Pandemie in Alten- und Pflegeheimen stattfand. Sie waren selbst unmittelbares Resultat der auf Durchseuchung zielenden Propaganda. Nachdem der Gedanke, mit dem Virus nicht zu leben, als sei es unsachlich, sei es seinsvergessen verworfen worden war, blieb gar keine Wahl

mehr, als solche Einrichtungen verzweifelt und meist vergeblich abzuriegeln, sofern nicht unmittelbar zur Ideologie der rüstigen Alten übergegangen werden sollte, die, weil sie schon gelebt habe, den Tod nicht mehr zu fürchten brauche und sich deshalb zu exponieren gedenke wie ehemals. Laschets Entschuldigung markiert den Übergang zu einer solchen Sichtweise; Schäuble hat sie sich in dem Interview, das seine ideologische Versöhnung von Würde und Tod enthält, selbst zu eigen gemacht (vgl. Birnbaum/Ismar 2020). Statt all dem wäre zu fragen, wie überhaupt dem Tod ohne Einverständnis begegnet werden könne: in einer Weise also, die im Angesicht seiner Allmacht seine Abschaffung antizipiert. Die Pandemie hat die Antinomien offengelegt, mit denen ein solches Tasten konfrontiert ist. Das Todesritual läuft mittelbar, es durchzustreichen unmittelbar aufs Vergessen hinaus; das einsame Sterben gibt den sterbenden Menschen schon im Leben preis, während den Verwandten, die am Totenbett sich versammeln, doch selten mehr einfällt als eben das Einverständnis mit dem Tod, sodass dieser – ein „biologisches factum brutum voller Schmerz, Schrecken und Verzweiflung“ (Marcuse 1992: S. 108) – den Schein des Friedens und der Schönheit annimmt. Die Gegensätze sind sich deshalb so ähnlich, weil sie jeweils im Dienst des zur Vernichtung der Zeit tendierenden Kapitals stehen, und haben in der Konsequenz ihren Teil zur Brutalisierung des Umgangs mit dem Virus beigetragen: hier als Propagandaphrase vom Schutz vulnerabler Gruppen, die den Betrieb der vitaleren Warenmonaden wiederherstellen sollte, dort als umstandslose Fortführung der alten Normalität. Es gibt wohl inmitten des Falschen unmittelbar auch keinen richtigen: keinen negierten Tod. Denn keiner vermag den Betrieb zu stören, der die Menschen zur Betriebsamkeit und zum Tod verurteilt. Der Geist des Betriebs selber, staatlich autorisierte Ethik, hat an Negation kein Interesse, sieht deshalb „das Sterben als letztendlich normalen Prozess, den es zwar nicht zu beschleunigen, aber auch nicht zu behindern, zu verzögern gilt“ (Bioethikkommission 2015: S. 24). Einer mittlerweile veralteten Gestalt erschien die Sache noch ambivalenter, wiewohl ihre Kraft zu jener Negation fraglich ist. Theologie, die sich weiterhin verbissen als das Herrschaftswissen hypostasiert, das sie nicht mehr ist, erinnert an ihr jenseitiges Versprechen einzig noch, um sich als technokratisch nützliches Hilfsmittel zur realitätsgerechten Normalisierung des Todes im Diesseits zu empfehlen (vgl. Grund-Wittenberg 2021: S. 281). Indem, was einmal objektive Ideologie war, sich bar jeden Scheins selbst als solche bestätigt, vergeht der Wahrheitsgehalt, der immerhin den jungen Heidegger zum Bruch mit dem Christentum bewogen haben mag. Die reflektierte Theologie spricht zumindest aus, worum es gehen müsste, wenn sie an Jesus Christus das Moment der rettenden Intervention des Geistes in die Sphäre der chaotischen

Zufälligkeit, leidenden Leiblichkeit, unversöhnten Natur hervorhebt, die am leeren Grab – der „Auferstehung des Fleisches“ (Adorno 2015: S. 207) – ihren Kulminationspunkt hat (vgl. Thomas 2021: S. 308f.). Im Einverständnis mit „[ausgrenzenden] Solidaritätsgemeinschaften“, deren smarte leader „keine [moralischen] Rat-Schläge“ (ebd.: S. 319) brauchen würden, hat aber zuletzt auch sie ihr Siegel unter den Mythos des Todes gesetzt, der deshalb Sache der Nischen ist, weil sie schon selbst nicht von Solidarität sondern von neuem Privateigentum und alter Gewalt zusammengehalten werden und ebendeshalb ihre Bewohnerinnen und Bewohner als strategische Ressource in der Nischenkonkurrenz betrachten müssen. Erst wenn die Menschheit dem Nischendasein, zu dem die universelle Todesdrohung sie einmal verurteilt haben dürfte, die Gefolgschaft kündigt, könnte das richtige Bewusstsein vom Tod denkbar werden.

Während dies richtige, seine Negation, überhaupt erst nach der großen Aufgabe zur Aufgabe werden mag, vermauert die Allgegenwart des falschen den Ausweg. Unter der Herrschaft ist jeder Tod, der vermieden wurde, ihr Verdienst, und jeder, der gestorben wurde, notwendig: zumal der Tod als solcher. „Einvernehmen mit dem Tod ist Einvernehmen mit dem Herrn über den Tod: der Polis, dem Staat, der Natur oder dem Gott“ (Marcuse 1992: S. 114f.); dass Figuren wie Trump oder Jair Bolsonaro überhaupt als übermäßig brutale Verwalter in den Blick geraten konnten, war jener Sachlichkeit geschuldet, deren ontologische Ausarbeitung Habermasens Philosophie ausmacht, und sie hat die sei es hinausgezögerte und smart gemanagte Durchseuchung stets mitgemeint. Im medizinischen Bereich, wo Sachlichkeit den Tod unmittelbar wie sonst nur auf dem Schlachtfeld verwaltet, gewinnt die in und nicht nur neben ihr fortdauernde Gewalt Kontur an der Gestalt des – oft jahrelang unerkannt agierenden – Todesengels. Wie es kommen musste, hat die Pandemie in Deutschland eine weitere Figur dieser Art hervorgebracht (vgl. Herber 2022); in Reinform ist das zugehörige Bewusstsein indessen am vorpandemischen Prototypen Niels Högel zu studieren, dem die eigenen Tatmotive nach eigener Aussage rückblickend „selbst nicht mehr nachvollziehbar [sind]“ (Ramm 2019). Was im Todesengel denkt, ist der Betrieb: das Leben der kopfstehenden Gattung. In ihren Diensten betätigt er sich als inoffizieller Liquidator derer, die in der Bilanz als rote Posten aufscheinen. Seine Resilienz vor dem Tod ist, nach Maß eines unter kapitalistischen Bedingungen operierenden Gesundheitssystems, grenzenlos und vorbildlich; keiner tangiert ihn, er teilt ihn nur großzügig zu. In der Gestalt des Todesengels wird, was der „Sachwalter des Todes“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 254) an sich ist, für ihn. Damit schlägt Resilienz in ihre eigene Parodie um. Sie exekutiert nur noch, narzisstisch, die Autonomie des Todes, lässt jede eigene

vermissen. Aus dem Widersinn solcher Resilienz wäre erst das Bild einer ernsthaften herauszulesen, die ihren Sachgehalt am Widerstand gegen Sachverwaltung entfaltet. Ist das richtige Bewusstsein vom Tod einstweilen nicht möglich, so wäre immerhin die Erinnerung an das Falsche zu bewahren: „der Stachel“ festzuhalten, „ohne den Erlösung nicht gedacht werden konnte“ (Adorno 2015: S. 423). Marcuse (1992) zufolge „kann [oder besser: sollte es] kein Leben ohne Angst geben [...], solange der Sieg über den Tod nicht errungen ist, ein Sieg nicht in dem Sinne, daß der Tod bewußt antizipiert und hingenommen wird, wenn er denn ohnehin kommt, sondern so, daß er seines Schreckens beraubt wird und seiner unberechenbaren Gewalt ebenso wie seiner transzendenten Unberührbarkeit“ (S. 111); das widerspricht den Gegensätzen, der betriebsamen Unfähigkeit zur Angst so nachdrücklich wie dem tiefsinnigen Einverständnis mit dem Tod, die in der Pandemie, drastisch bei Agamben, zur Sehnsucht nach der Durchseuchung verschmolzen sind. Bürgerliche Ideologie drängt es zum positive thinking, das den Tod notdürftig bedecken oder selber zum Positiven erheben soll. Resilient ist einzig dasjenige Bewusstsein, das sich dem in der Praxis verweigert. Medizin heute vermag den Tod letztlich nicht aufzuhalten; sie braucht deshalb aber nicht, wie seine staatlich autorisierte Apologie es nahelegt (vgl. Bioethikkommission 2015: S. 23), zu seiner Einflüsterin werden. Wenn die Niederlage wirklich nicht sich abwenden lässt, muss sie wohl eingestanden werden; das aus dem Jargon der Eigentlichkeit in die Technokratie transplantierte Mantra aber, der Tod sei gar keine sondern müsse „als mit dem menschlichen Leben verbundene Konsequenz akzeptiert werden“ (ebd.: S. 21), verleugnet und verewigt sie. Solche Verewigung weist, als Hoffnungslosigkeit, auf die Gegenwart zurück, hat Högels jahrelang andauernde Mordkampagne ebenso ermöglicht wie die Normalisierung des Virus durch die Normalisierung der Triage. „Die stillschweigende ‚ärztliche Zustimmung‘ zu der Tatsache von Tod und Krankheit ist vielleicht der verbreitetste Ausdruck des Todestrieb – oder besser, seiner sozialen Brauchbarkeit“ (Marcuse 1967: S. 232). Mit Hoffnungslosigkeit korrespondiert ein spezifischer, allzu hoffnungsvoller, nämlich praktizistisch-zuversichtlicher Begriff von Trauer. Diese soll ihre nützliche Kraft entfalten: menschlichen Gebrauchswerten, die Kollateralschäden eines Todes wurden, zur Reparatur ihrer selbst ermächtigen. Mit ihr lasse der Tod sich verarbeiten, womöglich zu einer Persönlichkeit, die aus ihrer Krise gestärkt hervorgeht. Damit aber gilt Trauer weniger den Toten als den Trauernden selber: vollends dort, wo die Nische um ihre Opfer trauert, der deutsche Bundespräsident angesichts einer „das Volksempfinden beunruhigend hohen Zahl“ (Initiative Sozialistisches Forum 2021) sterbender Arbeitskraftbehälter *ein Lichtlein für die Toten* spendet. In

den Nachfolgestaaten des dritten Reichs sind solche Rituale gut eingeübt. Die offiziell den ermordeten Jüdinnen und Juden gelten, sollen gerade so viel Taktgefühl vermitteln, dass die Bewohnerinnen und Bewohner der Nische dem Standort keine internationale Schande bringen. Was darüber hinausreichte: Trauer, die nicht dem eigenen Nationalgefühl sondern den Opfern gelten würde, wäre dem Standort weniger zugeneigt. Nichts ist wahr an Israel als der Einstand, der in Deutschland und Österreich ausblieb. Ihn eben macht die postmoderne Seinslehre gegen den jüdischen Staat geltend, der zur Pandemie, bestenfalls, die antirassistisch einwandfreie Verwaltung der Durchseuchung eingefallen ist.

In der Sache des Todes ist impliziert, was die Bewohnerinnen und Bewohner der Nische als Zeit kennen: Natur, die sich aufreißt. Für sich wird die Autonomie des Todes daher als „Vergöttlichung der Zeit“ (Marcuse 1967: S. 121); was einmal Ordnung ins Chaos unversöhnter Natur gebracht hat, wird selber als ungreifbare Macht gedacht, deren Zahn kontinuierlich, und manchmal abrupt, zerstören würde, was die Menschen ihrem Dasein abrangen, zuletzt dieses selbst. In der traditionellen Metaphysik hat der Geist der Selbsterhaltung sein Einverständnis mit dieser seiner Voraussetzung erklärt, das Wahre dem Ewigen – sich selbst also – vorbehalten und den Körper als vergänglichen Gebrauchswert bestätigt. Schließlich hat diese Konzeption in Gestalt des Kapitals: des sich selbst durch die vernutzten Gebrauchswerte hindurch erhaltenden Tauschwertes Weltgeschichte geschrieben. Unter ihm, das die Zeit zum Nullpunkt zusammenpressen möchte, nagte sie am meisten. Von der Zeit soll einzig ihr Zahn noch übrigbleiben; mit Zeit selber wussten die Menschen in der oktroyierten Pause wenig anzufangen, als auf ihn: die Vergänglichkeit aller Gebrauchswerte, sie selbst eingeschlossen, und komplementär die Ewigkeit des smarten, naturbeherrschenden Geistes erneut sich zu besinnen. Der jüngeren Metaphysik, „die keine sein will“ (Adorno 2015: S. 277), ist die Ewigkeit des Todes in der vorangegangenen nicht unmittelbar genug festgeschrieben. Denn was diese seine Ewigkeit ausdrückt, die als Wert öffentlich aufgebahrte, tote Arbeitszeit (vgl. S. 65, 247), ist eins mit dem Fetischismus, jener von Marx (2013) in Anführungsstriche gesetzten Gegenständlichkeit (vgl. S. 65f.), durch welche die Sache des Todes – Verdinglichung – einmal dessen eigene Endlichkeit einzuläuten vermöchte. In der Krise der bürgerlichen Gesellschaft behauptet sich deren Subjekt, indem es sich, als Dasein, auf den Mythos: *Sein und Zeit* verpflichten lässt. Politisch stellt sich diese Selbstbehauptung stets wieder als Angriff auf den Schein dar, der tatsächlich so böse ist wie die Herrschaft, die in ihm immerhin verkehrt erscheint; dafür liquidiert ihn Eigentlichkeit. Ihr ist Wahrheit nicht mehr das Himmlische und

Ewige, das die Nische fürs Dasein einmal, nach seiner diesseitigen Vernutzung, scheinbar bereithielt. Als *situiertes Wissen* wird sie dem Dasein selber zugeeignet, „wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit“ (Heidegger 1967: S. 366). Das Subjekt lauscht, was seine Nische ihm eingibt; es war die Durchseuchung. Ohne Schein, den Haraway (1988) als „god-trick“ (S. 581) verhöhnt, ist kein Einstand möglich, zu dem die Autorin dann auch tatsächlich weder fähig noch gewillt war. „We will never exterminate the virus and thinking in terms of exterminism is a really bad idea“ (Haraway 2021). Stattdessen ergeht einmal öfter der Imperativ an die kopfstehende Gattung, sich in den natürlichen Lauf der Dinge einzuschmiegen: „Figure out how to live in relative balance with this new virus and the others to come in such a way that [...] the food markets, the wild and domestic animals, the human beings [with their labour and medical practices] can live in relative balance [...] without the fantasy of immortality and killing them“ (ebd.). Sein, das den künftigen Tod in jeden einzelnen Augenblick einschreibt, beerbt die alten Ewigkeiten: fixiert das in ihnen wesende Verhängnis – Haraway (ebd.) wollte dem Virus „tiny, stingy meals“, ein maßvolles Menschenopfer auf dem Niveau von Sachlichkeit nicht vorenthalten – ohne den Schein von Erlösung. Kein Endliches soll die Kraft haben oder auch nur daran denken, dem Zahn der Zeit zu widerstehen. Das aber, nichts anderes, ist die Intention hinter der These vom Zeitkern der Wahrheit. Keineswegs sollte diese auf Innerzeitliches: „the politics and epistemology of partial perspectives“ (Haraway 1988: S. 584) verpflichtet, das Innerzeitliche mithin seinem Tod überantwortet werden. Das unterzeichnete nur, modernistisch, das Urteil, das die traditionelle Metaphysik längst gefällt hat und an den Gebrauchswerten täglich vollstreckt. Vielmehr wendet Wahrheit sich dem Innerzeitlichen zu, um durch es und um seiner willen die Kraft zum Widerstand zu finden: gegen das vernichtende Prinzip selber, Zeit als Mythos. „Bild“, schreibt Benjamin (2011b), „ist Dialektik im Stillstand“ (S. 875). Der Zeitkern der Wahrheit opponiert der Zeit: bis eine anbricht, die nicht mehr abnutzt. Das gelingt einzig durch den „Tod der Intentio“ (ebd.: S. 875); die geschichtliche Bedingtheit der Erkenntnis ist so wenig zu verdrängen wie zu hypostasieren sondern in dieser aufzulösen. Adorno (2019) zufolge wird künstlerische Subjektivität erst „durch Objektivation“ zur „[ästhetischen] Qualität“ und damit zur Bürgin des Einstands; „insofern ist Subjektivität im Kunstwerk sich selbst entäußert und verborgen“ (S. 253). Wahrheit in der Kunst ist ästhetisch, im begrifflichen Denken theoretisch geglückte Seinsvergessenheit, die von demselben neuralgischen Punkt wie die Philosophie handelt, die sie verdammt. Was in der Objektivation zu lösen: ohne Verdrängung zu vergessen ist, Rolle, Interesse, Wut, ist letztendlich der Tod, dem einstweilen zu

entkommen jene Momente von Selbsterhaltung voraussetzt. Das Modell der bornierten Verhaltensweise im Erkennen hat DeSantis geliefert, als er es sich der Einschätzung anschloss, der virologische Nutzen der Maske am Arbeitsplatz sei nicht erwiesen, und diese deshalb aus dem biopolitischen Kalkül Floridas herausstrich (vgl. FOX 13). Durch einen dazu befragten Arzt ist diese Behauptung sogleich als Falschaussage zurückgewiesen worden (vgl. ebd.). Tatsächlich hat DeSantis wohl nicht den wissenschaftlichen Erkenntnisstand zur Maske im Allgemeinen verleugnet sondern, ohne Hemmung den Abgrund zwischen Plausibilität und Objektivität ausbeutend, seine spezifische Gültigkeit am Arbeitsplatz bezweifelt: gewissermaßen zum Ruhme des gesunden Menschenverstands, des Geschäfts, den seinen ausgeschaltet. Nur durch den Verkauf von Waren lässt das Leben sich erhalten; die Kundinnen und Kunden aber wollen ans Negative nicht erinnert werden; also muss Leben auch geopfert werden. Wo die anhaltende Todesdrohung so unmittelbar ins Erkennen tritt, gebiert sie notwendig die läppische Rationalisierung einer hoffnungslos in die Irrationalität von Herrschaft verstrickten Praxis. Wissenschaft pflegt sich den daraus resultierenden Angriffen, gerade als radikal entpolitisierte, unter Schlagworten wie Populismus und antisience zu erwehren. Aber sie ist dem, was ihr auf den Leib rückt, selber nicht unähnlich: klammert sich an den Fetisch, die Sachlichkeit der Klassengesellschaft, der Selbsterhaltung auch in rohen Zeiten garantieren soll. Damit Wissenschaft in ihrem Begriff sich vergesse und dadurch erst ihn realisiere, hätten die Bewohnerinnen und Bewohner dieser Nische dem Meer aus Irrationalität, das sie überfluten könnte, inhaltlich sich gewachsen zeigen müssen. Sie hätten in der polemischen Wendung gegen und zur Sachlichkeit „der Möglichkeit [innewerden]“ müssen, ihre eigene „Selbsterhaltung unter sich sich zu lassen“ (Adorno 2019: S. 364), um Selbsterhaltung vor dem Virus nicht um ihrer selbst willen so lapidar preiszugeben wie die naturwüchsige Gesellschaft und ihre rohe Avantgarde. Nur in scheinbarer Unsterblichkeit gelingt der rettende Einstand.

Unsterblichkeit, die als Vorschein sich täuschen muss, ist dem, worum „es eigentlich [geht]“ (vgl. Adorno/Bloch 1964), näher nicht nur als das eigentliche Sein zum Tode sondern auch als ihre realistische Verwirklichung durch den reflexionslos naturbeherrschenden Geist. Spork hat einen Diskurs, der besonders in den Vereinigten Staaten floriert, in den deutschen Sprachraum gebracht und später dann auf die Pandemie bezogen. Alles ist größer auf der anderen Seite des Atlantiks: allemal der ideologische Aberwitz der Pendants, die – etwa auf Tom Bilyeus Youtube-Kanal – vor einem Millionenpublikum sich tummeln. Im fortschrittlichsten Land der vom Kapital beherrschten Erde treten die regressiven Züge des Fortschritts scharf hervor, dasselbe Barbarische, dem

andernorts antiamerikanisches Ressentiment zum unmittelbaren Durchbruch verhilft. Die Besinnung auf den Tod ist eher Sache der Zweitligisten des Weltmarkts, auch in den Vereinigten Staaten selber, während der Pandemie, die der unterlegenen republikanischen Landbevölkerung gewesen; smarte Charaktermasken kündigen indessen von seiner technischen Überwindung. Nicht aber deshalb von Rettung. Vielmehr geben Bilyeus Gäste nützliche Tipps zur partikularen Selbsterhaltung. Vom Standpunkt der im Zentrum strategisch, fern der körperlich verrichteten Arbeit, sich reproduzierenden Monade scheint jeder Tod dumm zu sein, jeder einen Darwin-Award zu verdienen; in Abgrenzung dagegen verpflichtet smarte Individualität zur permanenten Verjüngungskur. In sie fügen sich naturwissenschaftliche Erkenntnisse über biologische Prozesse so selbstverständlich ein wie Fragen der Fitness oder einer gesunden, selbstverständlich positiven Einstellung; Beiträge zur Pandemie handeln vorrangig von der Überwindung der Angst. Die Befangenheit in liberalistischer Ideologie verpflichtet den Versuch a priori auf das Ich; der Körper kommt einzig als Objekt der Manipulation in Betracht, soll, wie es sein Schicksal in der Klassengesellschaft stets gewesen ist, durch sachte Folter zu einer vitalistischen Reaktion ermuntert werden. Ihr eigener dient den Gästen – life coaches im unmittelbaren Sinn – als Reklame; durch sie demonstrieren die Gurus ihre Sachlichkeit. Ihre Ideologie ist mehr Sein als Schein. Was aber ist, Leben, ist noch nicht. Thea Dorns These, der zufolge „ein Leben, das sich nur noch dem Imperativ der Todesvermeidung verschreibt, kein richtiges Leben mehr ist“ (Kühlem 2021), geht fehl, weil sie die vorpandemische Normalität als solches verklärt und deshalb zu ihrer opferreichen Fortsetzung tendiert; der liberalistische Schein aber, Leben heute sei mehr als eingefleischte Selbsterhaltung und Todestrieb, denunziert doch den liberalistischen Aberwitz, der unter Ewigkeit die des eigenen Humankapitals versteht. „Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 62); deshalb konservieren jene life coaches dieses als Totes. Ihr Körper ist ein herrschaftliches Artefakt, welches das Publikum in seinen mythischen Bann schlagen soll, ein umhergeisterndes Lenin-Mausoleum: nicht besser und eigentlich nicht anders als das Ideologem vom würdevollen Tod, der mit jeder Verjüngungskur erneut hinausgezögert, erneut gestorben wird. Überhaupt ist es üblich geworden, den eigenen Körper spiritualistisch zum Tempel zu erklären; die Anbetung der Natur dürfte

tatsächlich ihrer Beherrschung gelten, vor der Natur zum Stein erstarrt. Vollends dort, wo die Bilder von Unsterblichkeit in science fiction hinüberspielen. Diese ist „von prästabiliertter Allgemeinheit eingefangen“ (Adorno 2019: S. 129), jenem Fortschritt, der Benjamins (2011a) „[Engel der Geschichte] unaufhaltsam in die Zukunft [treibt], der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst“ (S. 961). Haraways (1995) *Manifest für Cyborgs*, in dem sie ebendiese Nähe von gesellschaftlicher Realität und science fiction, deren Langweiliges, zum Spannenden verklärt (vgl. S. 1), war mit diesem Ausgangspunkt wohl prädestiniert zur Apologie dessen, „was wir den Fortschritt nennen“ (Benjamin 2011a: S. 961), das, wie K-Gruppen aus den siebziger Jahren zu sagen pflegten, Chancen und Gefahren birgt (vgl. Haraway 1995: S. 5): ein frühes Dokument der Nähe zum progressiven Neoliberalismus. In ihm ist, trotz der späteren Opposition gegen den Gedanken an Unsterblichkeit, die Vermutung zu finden, „daß Cyborgs stärker mit Regeneration verbunden sind und der reproduktiven Matrix und dem Gebären als solchem eher skeptisch gegenüberstehen“ (ebd.: S. 16). Die Kritik am patriarchalen Ideologem von der Selbstverewigung im eigenen Samen endet bei der Begeisterung „[für] Molche“, die zur „Regeneration nach einer Verletzung“ (ebd.: S. 16) fähig sind. Diese Begeisterung ist aber keine andere als die jener life coaches für ihre nachweislich geglückte Verjüngungskur, in der sie solche Mechanismen aus der Biologie technisch anzuwenden trachten, wenngleich Haraway im Monströsen den Fortschritt der Naturbeherrschung nicht nur sondern auch seine schrecklichen Nebenwirkungen bejaht, die sonst verdrängt werden. Nur dann muss Natur sich regenerieren, wenn sie der permanenten Abnutzung preisgegeben ist. Keineswegs „[vollzieht sich die] Inkarnation der Cyborgs [...] außerhalb der Heilsgeschichte“; nicht das Schlechteste wäre „eine Welt ohne Ende“ (ebd. S. 2); nur verspricht die Verwischung von Natur und Technik um der Regeneration des Gebrauchswerts Körper willen kein solches Heil: dass Nische nicht zuletzt von ihrem zur Allgemeinheit gelangten Partikularismus überflutet werde. Mehrheitlich deshalb sind die unter dem Titel *mixed up with others before we even begin* ausgestellten Kunstwerke misslungen. Kein Richtiges erscheint und keine Irritation entsteht, weil science fiction in der Tat die Nachrichtenlage prägt, die mehr und mehr an einen misslichen dystopischen Roman erinnert. Als ins Absurde gesteigerte Naturbeherrschung ist science fiction die Normalität, der Kunst und Philosophie sich zu entwinden hätten. In der durch Naturbeherrschung verursachten Naturkatastrophe dürfte der Cyborg sein Telos dann auch eher an der grenzenlosen – unendlichen – Adaptionsfähigkeit an den verwüsteten Planeten haben; einer, dessen gesellschaftliche Selbstverortung auf dem Höhepunkt der

Pandemie arg lädiert war, urteilte über die andere, größere Krise, sie werde einmal das Problem der Roboter und insofern kein Problem mehr sein. Eher als danach, die Entstehung und Ausbreitung neuer Viren zu verhindern, sehnt sich Sachlichkeit nach einer Stahllunge. Vollends gereinigt vom Fleisch ist der Gedanke an Unsterblichkeit dort, wo sie durch den Upload des körperlosen Geistes in ein informationstechnologisches Netzwerk realisiert werden soll. Auch heute dürfte der Druck der Apparatur, deren listige Integration des Sexualen wohl beides war: Konzession und Desexualisierung, die Individuen kaum so umfassend verdinglicht, ihre „[Regression] vom Lustprinzip zum Nirwanaprinzip“ (Marcuse 1967: S. 55) so restlos bewerkstelligt haben, dass diese Vorstellung außerhalb des Silicon Valley irgendeine Menschenseele reizen würde. Reize sind Erscheinungen von Körperlichkeit im Bewusstsein; der Verlust der Körperlichkeit reizt nicht; wer nach ihm sich sehnt, wäre mit dem Tod besser bedient, der in all diesen Bildern von Unsterblichkeit fortwest. Adornos im Gespräch mit Bloch (1964) herausgearbeitete Warnung, es gebe keinen isolierten utopischen Inhalt, weil die Utopie eine Veränderung des Ganzen: der Konstellation bezeichnet, in der die einzelnen Kategorien ihr Unwesen treiben, gilt am neuralgischen Punkt offenbar mit gesteigertem, nicht geringerem Nachdruck; ohne das realisierte Glück und die realisierte Freiheit ist die Abschaffung des Todes so wenig sie selber wie jene beiden eigentlich möglich sind ohne diese. Die Kultur selber fasst die Möglichkeit seiner isolierten, nur technischen Überwindung im Bild des Zombies, eines aus Unfreiheit Gewalttätigen, das Projektion ist und ahnungsvolles Eingedenken ihres eigenen Fluchtpunkts. Stereotyp wird dieser, der doch im Drang zur opferreichen Normalität präsent genug war, denen aufgebürdet, die zu viel wollen. Seit Mary Shelleys romantischer Anklage des naturbeherrschenden Geistes zielt die Kritik des Fortschritts meist auf Apologie der Schöpfung und Einverständnis mit Naturverfallenheit, die eben, als smarte Integration des Virus, dem blinden Fortschritt der Klassengesellschaft selber zugekommen sind; allemal im Verdikt, nicht Gott zu spielen, sind sich romantische und postmoderne science fiction einig; übrigens geht es auch jenen Gurus, die damit häufig genug konfrontiert sein dürften, eher ums management des Todes, mit dem zu leben Spork, die Tristesse aus zehntausend Jahren Klassenherrschaft trostlos in die Zukunft pinselnd, als aufregende Techno-Utopie verkaufen will. Am Tod scheint der Fortschritt der Naturbeherrschung, der ihn immerzu reproduziert, in dem Selbsterhaltung als „Mimesis [...] ans Tote“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 64) stets wieder nur sein An sich entfaltet, tatsächlich seine unverrückbare Grenze zu haben. Trotz ihres polemischen Gehalts hat Marcuses Ideologiekritik des Todes vor dieser Verstrickung innegehalten. Zu sehr denkt er

dessen Abschaffung im Sinn eines noch ausstehenden „[Siegs] über [Notwendigkeit]“ (Marcuse 1992: S. 107) am Ende des Kampfes „mit Naturkräften, die nicht bezwungen sind“ (ebd.: S. 108), als dass er der „[planen biologischen] Tatsache“ (ebd.: S. 113) Endlichkeit zuletzt mehr entgegenzusetzen vermöchte als die Weigerung, sie irgend metaphysisch aufzuladen, die ihn mit Sartre (1992) verbindet (vgl. S. 88). „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein“ (Adorno/Horkheimer 2013: S. 19); deshalb ist auch Marcuses (1992) Kritik nicht frei von der Tendenz, ein Leben ohne Altersschwäche zwar, aber doch mit dem Tod als utopischen Fluchtpunkt auszugeben (vgl. S. 113). Indessen hat das Ideologem vom „natürlichen‘ Ende nach einem erfüllten Leben“ (Marcuse 1967: S. 232) in der Pandemie zum Einverständnis mit der Durchseuchung beigetragen. Kaum ist zu sagen, was ein natürlicher Tod, den Marcuse zu recht in Anführungsstriche setzt, eigentlich sein soll. Ein jeder Tod ist natürlich, weil durch ihn der Mythos im *Jenseits des Lustprinzips* diejenigen zu sich ruft, die dessen Sirenengesang listig oder taub widerstanden, ein jeder ist künstlich, weil er am Organismus nur eintritt, wenn ein Gewalttätiges in seine immanente Logik einbricht, und sei es auch sie selber; feststeht nur, dass die Vorstellung, die sich der common sense von einem natürlichen Tod macht, allemal mit dem Ableben eines alten, geschwächten Körpers infolge einer Infektionserkrankung kompatibel ist. Als unnatürlich dürften ihm einzig die Rettungsversuche erscheinen, die unnatürliche Kosten verursachen. Zumal dort, wo das suggestive Angebot eines würdevollen Todes zuhause akzeptiert wird, überhaupt der sich als Leben maskierende Betrieb dem Individuum „die Kraft des Widerstandes gegen Sterben stahl“ (Adorno 2015: S. 362), nimmt der Tod den Schein jener Natürlichkeit an. So wenig Marcuse (1967) das irgend gemeint oder gewollt hat, reicht doch seine Versicherung, „die, die sterben“, stellten per se „[nicht] die große Anklage gegen unsere Kultur dar“ (S. 232), schwerlich ans pandemische Elend heran. Der Tod ist ihre Sache; sie, als Totalität, verantwortlich für einen jeden; dass sie damit so selbstverständlich sich abfindet, ihr Böses. Keineswegs nur „die, die in Todesqualen und Schmerzen“, sondern alle, die an oder mit Covid-19 starben, sind „Zeugen für die untilgbare Schuld“ (ebd.: S. 232) der kopfstehenden Gattung, die das Virus fröhlich mutieren ließ, bis eine – vom liberalen Zwangsoptimismus stets prophezeite – Variante entstand, die über einen vorläufig letzten Leichenberg hinweg den Übergang zur postpandemischen Normalität ermöglichte. Die vergesellschafteten Menschen sterben nur deshalb noch allein, weil irrationale Herrschaft der Inhalt ihrer Vergesellschaftung ist, und eben darüber hat der individuierte Tod, der sich als Eigentlichkeit

verkennende Gebrauchswert, seine politisch bösertige Gestalt angenommen. Als Abkömmling von Naturbeherrschung ist seine Autonomie der des sterbenden Individuums, auf die Marcuse (1992) hinauswill (vgl. S. 113), verschwistert; Rettung verspricht einzig das Gattungswesen, das sich, obgleich es noch nicht ist, in der Kunst ankündigt, ihrem Subjekt „bei jeder geglückten Korrektur [...] über die Schulter [sieht]“ (Adorno 2019: S. 343). Weiter als Marcuses Ideologiekritik des Todes reicht Kunst, wo sie gelingt. Aber auch sie laboriert an der selbstgesetzten Grenze, die sie scheinbar überschreitet. „Indem die Werke das Vergängliche – Leben – zur Dauer verhalten, vorm Tod erretten wollen, töten sie es“ (ebd.: S. 202). Solange der Geist real Bataillone von Arbeiterinnen und Arbeitern, Soldatinnen und Soldaten in die Schlachten der Nationen kommandiert, solange gelingt ihm der rettende Einstand, Versöhnung, auch im Medium des Scheins nur zum Schein. Noch hat niemand an den Tod eigentlich gerührt.

Das Bild, das sich die Kultur von der Politik des Todes macht, ist insofern nicht gar so verkehrt, wie es auf den zweiten Blick, der den ersten – den der Kultur selber – negiert, zunächst sich darstellt. Bei Joanne K. Rowling steht nichts für die Differenz zwischen dem freundlichen Liberalismus, für den sie Partei ergreift, und seiner faschistischen Antipode wie die Stellung zum Tod. Einverständnis mit ihm kennzeichnet die Haltung des mächtigsten Gegners der faschistischen Bewegung, deren Führer ihn zu überwinden trachtet. Dem widerspricht alle Empirie. Von Heideggers *Sein und Zeit* bis zu Hasan al-Bannas *Todesindustrie* waren es faschistische Denker, die den Tod mit letzter Konsequenz zu ihrer Sache machten und damit Ideologie und Praxis der faschistischen rackets, Himmelfahrtskommando, Kamikaze-Angriff und Selbstmordattentat vorwegnahmen. Rowling hätte nicht eben die Rolle der *Ideologie des Todes* in einer kommenden Pandemie antizipieren müssen, um zu ahnen, dass der Sinngehalt, den sie als Kern eines freundlichen Liberalismus vorstellt, tatsächlich schon dessen Übergang in seinen Gegensatz bezeichnet. Mittlerweile dürfte die postmoderne Linke an Rowlings Werk jede erdenkliche Kritik geübt haben: nur nicht die, auf die es angekommen wäre. Versäumt worden ist die Möglichkeit, am bürgerlichen Einverständnis mit dem Tod Johnsons gleichermaßen resignierte wie smarte Hinnahme der Durchseuchung zu bekämpfen, ehe sie geschah; versäumt auch die zur Selbstkritik, die eine solche Kritik mit sich gebracht hätte. Richtig ist dennoch, dass nichts an der Figur Voldemorts hinausführt; er bleibt der Dunkelmann, als der er in den Büchern fungiert. Die Magie in ihnen hat nichts Magisches; sie ist der instrumentelle Vernunftzugriff der Nische, die erfunden zu haben Rowlings Erfolg begründet; eigentlich ist alle fantasy letztlich science fiction. Wie die kapitalistische Rationalität erlaubt Magie in ihrem Werk zu

reisen, zu fliegen, zu foltern, zu morden; wie in der Realität bleiben Hunger und Tod unverrückbare Grundpfeiler der Existenz. Der magische Kampf des faschistischen Führers gegen seine Sterblichkeit kann sich deshalb nur als Selbstexperiment des Avantgardisten grenzenloser Naturbeherrschung darstellen. Seine Mordopfer sind Laborratten, seine Horkruxe Artefakte, die niemals sich vergessen. Der seine Seele aufspaltet, dient indessen selber als bürgerliches Abspaltungsobjekt, wie die Trennung zwischen normaler und schwarzer Magie das Kommando für ordentliche Zwecke rationalisiert. Er allein, der zu viel wollte, soll sich durch seine Taten beschädigt haben; solide Nischenbewohner wie die Hauptfigur, die an diesem ihrem Dasein nichts zu ändern gedenken, gelten indessen als ganz und rein. Voldemort ist sein eigenes Frankenstein-Monster und fungiert gleichermaßen als cautionary tale: nur die Nische nicht vergessen. Drastisch tritt das hervor am Verhältnis zur nichtmagischen Bevölkerung. Diese ihrem Schicksal zu überlassen, wird gleich zu Beginn als einzig vernünftige und durchaus smarte Perspektive eingeführt; ein rettender Eingriff steht grundsätzlich nicht zur Diskussion; ihn je erwogen zu haben, gilt als Hybris und faschistische Jugendsünde des zentralen Gegners der faschistischen Bewegung. Weil Magie bei Rowling mit den Eigenschaften des reflexionslos naturbeherrschenden Geistes ausgestattet ist, kann sich Rettung nur als Unterwerfung und die Abschaffung des Todes nur als Untotes darstellen; für Hoffnung steht lediglich, dass die ideologische Konstruktion in den Büchern noch weniger als in der Realität aufgeht, was sie nicht daran hindert, hier wie dort als wirklicher Schein sich zu setzen. Eines mythischen Sinns ist Rowlings herbeizitiertes Gesetz, das die Beschwörung von Nahrungsmitteln untersagt, und die technokratische Weisheit, der zufolge das Virus sachlich nicht zu eliminieren sei. Das Verdikt über Unnatürlichkeit rationalisiert den natürlichen Lauf der Dinge, in dem Natur getilgt ist, insofern reicht das bürgerliche Einverständnis mit der Durchseuchung, als implizites Wissen, weit hinter das Virus und seine zufällige, aber notwendige Entstehung im Jahr 2019 zurück. Im letzten Band hat Rowling dieses implizite Wissen nochmals expliziert im Gegensatz von Tarnumhang und Stein der Auferstehung. Jener dient dem Smarten als tragbare Nische, die es gestattet, dem Tod einstweilen zu entweichen, um ihn später als alten Freund willkommen zu heißen; dieser erlaubt es dem Tor, seine Geliebte zu erwecken, die das nicht möchte, der er bald nachfolgt. Dass die Toten nicht lebendig sein wollen, wird – wie nicht selten real am Sterbebett – für sie von der Kultur der Lebendigen entschieden, die andernfalls nicht zu ertragen vermöchten, was sie derselben Kultur folgend geben und irgendwann, wenn etwa Externalisierung als Hurrikan oder Pandemie aufs Zentrum zurückschlägt, auch nehmen müssen.

Spätestens durch den nuklearen Armageddon wird der Gerechtigkeit des Tauschs genüge getan, wiewohl nicht wenige Besitzende auch schon für diesen Fall in ihre persönliche Nische investieren; eigentlich bleibt nur die Frage, ob der Tarnumhang denn vor radioaktiver Strahlung schütze. In der erfolgreichsten Romanreihe des einundzwanzigsten Jahrhunderts ist das gesamte ideologische Verhängnis affirmativ ausgebreitet. Ihr Erfolg fußt auf dem Todestrieb, jener Lähmung der jungen Generation, die, soweit sie Thomas de Maizière und ähnliche Figuren in Panik versetzt, ihr Sympathisches hat, stets aber auch – zumal im Lockdown – als Qual empfunden werden muss, während das Lohnarbeiten zum Tode, das den Erwachsenen demgegenüber als Leben vorschwebt, doch auch keines ist. Wenn die Verdrängung des Todes durch die Pandemie wirklich erschwert worden ist, so zeigte seine Eigentlichkeit wohl eher ihre gesteigerte Gewalt an als die verschüttete Wahrheit. „Daran, daß [der Tod die Subjekte] buchstäblich in Dinge verwandelt, werden sie ihres permanenten Todes, der Verdinglichung inne, der von ihnen mitverschuldeten Form ihrer Beziehungen“ (Adorno 2015: 363). Eher als bei den Jungen liegt die Schuld indessen bei den Älteren, die für die Revolution auch schon zu spät geboren wurden; das dürfte den gegenwärtigen Generationenkonflikt – Ok, Boomer. – in Gang gebracht haben, der an Rowling heftig, an der Pandemie längst nicht mehr so stark sich entzündete. Wahrscheinlich ist es unverschämt, von irgendwem noch die Kraft zu fordern, der Nische politisch, mit Ernst, die Gefolgschaft zu kündigen. Bezeichnend ist die Szene am Grab der Eltern der Hauptfigur, dessen Inschrift, wie die Bibel, von der Zerstörung des Todes als eines letzten Feindes kündigt. Dem verkehrten Verständnis der Politik des Todes entsprechend erschreckt sie die Hauptfigur zunächst durch ihren vermeintlich faschistischen Gehalt. Weil aber das Christentum real von der Auferstehung des Fleisches zu seiner Vernutzung übergelaufen ist, kann die Freundin den Verdacht rasch wieder zerstreuen. Nur zum Schein ist die Grenze überschritten worden, und dieser Schein hat zu scheinen aufgehört, weil er allzu offensichtlich im Dienst der alten Klassenherrschaft stand: das eben rechnet die neue entschuldigend ihm an. Bei Rowling scheint nichts als die Unveränderlichkeit des Bestehenden, dafür ist am Ende alles gut. Trotzdem verzeichnet die liberale Ideologie an der Figur Voldemorts, der ebenso einem smarten Zombie gleicht wie, in der die eigene Unsterblichkeit anpreisenden Ansprache vor der Gefolgschaft, jenen Gurus, auch etwas wie den Stand der Reflexion, die zum Stillstand kam. Tatsächlich ist der Tod kein Feind, der zu zerstören, kein Naturding, das zu brechen, sondern ein Verhängnis, das aufzulösen ist. Als Spross und Handlanger der Klassengesellschaft hat der Geist den Tod zur Sache und die Sache zum Toten gemacht; er allein kann die Negation dieses

Ursprungs vollbringen: das Damoklesschwert abhängen, das über allem Lebendigen schwebt. Erst wenn ein Seiendes nicht länger ebenso gut nicht sein kann, mag das Läppische der Philosophie Heideggers durchsichtig werden, an der Kritik heute abprallt, weil sie mit der realen Gewalt der kopfstehenden Gattung ausgestattet und gepanzert ist; ihre Größe eben mag als dies Läppische dann sich offenbaren. Was allen Körpern passiert, passiert unter äußeren und inneren Bedingungen, die Aufklärung zu verändern vermöchte, sobald sie ihrer eigenen Verstrickung in die Bedingungen des Todes gewahr wird. Magie trägt als Wissenschaft der Vorzeit, Wissenschaft als Magie der Gegenwart; weil sie einzig zur Steigerung der Herrschaft taugen, können sie den Körper nur zum Schicksal aller Gebrauchswerte verurteilen; magisch wäre erst das Heraustreten der Wissenschaft aus dem magischen Bannkreis der Vorgeschichte. Im Gegensatz zur öden science fiction der Gegenwart, zu Privatreisen derer, die sie sich leisten können, auf den Mond oder an den Meeresgrund, wäre etwas als möglich zu denken, was heute nicht möglich ist. Noch aus dem entstellten Bild, mit dem die Kultur das einverständene Tabu beschwört, wäre ihre eigene Gewalt herauszulesen, an dieser die „Unmöglichkeit [zu] begreifen um der Möglichkeit willen“ (Adorno 2014: S. 283). Dadurch hält Denken die Idee einer Gesellschaft fest, in welcher der Tod alle angeht und keinen. Sie wäre seiner unmittelbar noch nicht ledig, dessen Abschaffung aber „anerkanntes Ziel [...] gesellschaftlicher Anstrengungen“ (Marcuse 1992: S. 110). Heute hingegen, wo er der Gegenstand allgemeiner Gleichgültigkeit und Verdrängung, das Interesse einiger unmittelbar Involvierter und die Kompetenz des biopolitisch kalkulierenden Staats ist, perpetuiert sich durch die Sache des Todes das ideologische Verhängnis. Krisenmanagement heißt cutting one's losses; nicht das Nichts sondern Sachlichkeit oder was für sie gilt nichtet; darin eben besteht die Krise. Schuldig ist Aufklärung, die sich anmaßt, inmitten der anhaltenden Hölle Nischen der Seligkeit zu errichten, und diese Schuldigkeit hat die durch die Warenform normierte Menschheit stets wieder abzugelten durchs mythische Einverständnis mit Normalität: des Hungers, der Durchseuchung, des Todes. Dass die vor den Toren preisgegeben werden, errettet nicht die drinnen sondern signalisiert mit der Trennung zugleich die Bereitschaft der Nische, auch eigene Verluste an Menschenmaterial abzuschreiben; die aber vor den Toren von Naturbeherrschung sich tummeln, sind die Tiere. Vor und nach dem listigen Betrug an der stärkeren Naturgottheit bleibt auf der Strecke, die der Fortschritt zurücklegte, wer anders ist: zu fremd oder zu schwach. Diesen zur Besinnung auf den Aberwitz seines Sinns zu bewegen, ist das einzige Interesse der Vernunft, die noch nirgends erscheint als in der Durchführung des Versuchs. „Gegenüber der Forderung, die damit an [das

Denken] ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung“ – der Abschaffung des Todes – „selber fast gleichgültig“ (Adorno 2014: S. 283).

5. Literatur

60 Minutes. (2022). President Biden: ‚The pandemic is over‘. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=MIQz0fsX38U>

Adorno, T. W. (1969). Glosse über Persönlichkeit. In: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (1970a). Wozu noch Philosophie. In: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Auflage 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (1970b). Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit. In: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Auflage 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (1970c). Meinung Wahn Gesellschaft. In: Eingriffe. Neun kritische Modelle. Auflage 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (1990). Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2014). Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Auflage 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2015). Negative Dialektik & Jargon der Eigentlichkeit. Auflage 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2019). Ästhetische Theorie. Auflage 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2020a). Reflexionen zur Klassentheorie. In: Soziologische Schriften I. Auflage 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2020b). Soziologie und empirische Forschung. In: Soziologische Schriften I. Auflage 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (2020c). Einleitung zum ‚Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‘. In: Soziologische Schriften I. Auflage 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. & Bloch, E. (1964). Möglichkeiten der Utopie heute. Abgerufen am 6.7.2023 unter: https://www.youtube.com/watch?v=_w5E2-ABxyQ

Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2013). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Auflage 21. Frankfurt am Main: Fischer.

aerzteblatt. (2021). Großteil der Coronatoten ‚an‘ statt ‚mit‘ Covid-19 gestorben. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/120950/Grossteil-der-Coronatoten-an-statt-mit-COVID-19-gestorben>

Agamben, G. (1998). Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <http://abahlali.org/files/Homo+Sacer.pdf>

Agamben, G. (2021). An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik. Wien: Turia + Kant.

Allmendinger, J. et al. (2022). Evaluation der Rechtsgrundlagen und Maßnahmen der Pandemiepolitik. Bericht des Sachverständigenausschusses nach § 5 Abs. 9 IFSG. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <https://www.tagesschau.de/gutachten-sachverstaendigenrat-corona-101.pdf>

Altmann, D. (2022). Vaccines are no match for long Covid. Treating it is science's next great challenge. Abgerufen am 6.7.2023 unter: https://www.theguardian.com/commentisfree/2022/apr/16/vaccines-long-covid-science?fbclid=IwAR2W44SRaqRW5Ze_RAnc32vjeH28HmnyKt5h_r40QfqNOpsRoktoD29DWmU

Amlinger, C. & Nachtwey, O. (2022). Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus. Auflage 2. Berlin: Suhrkamp.

Anders, G. (2018). Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. Auflage 4. München: Beck.

Antonelli, M. et al. (2022). Risk of long Covid associated with delta versus omicron variants of SARS-CoV-2. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

[https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(22\)00941-2/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(22)00941-2/fulltext)

AP. (2020). China delayed releasing coronavirus info, frustrating WHO. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://apnews.com/article/united-nations-health-ap-top-news-virus-outbreak-public-health-3c061794970661042b18d5acaaed9fae>

Apel, K. (1992). Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? (Existentialismus, Platonismus oder transzendente Sprachpragmatik?). In: Ebeling, H. (Hrsg.). Der Tod in der Moderne. Auflage 3. Frankfurt am Main: Hain.

Assheuer, T. (2021). Die Panik der liberalen Geister. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.zeit.de/kultur/2021-05/freiheit-corona-todeszahlen-liberalismus-politik-kulturbetrieb>

Bach, K. (2022). Is ‚long Covid‘ worsening the labor shortage?. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.brookings.edu/research/is-long-covid-worsening-the-labor-shortage/>

Balzer, J. (2020). Querfront der Entschleunigung. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.zeit.de/kultur/musik/2020-04/achtsamkeit-corona-krise-andreas-gabalier-hartmut-rosa>

Baum, C. (2020). ‚Das Virus ist ein unbefriedigender Gegner‘. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.zeit.de/campus/2020-05/falschinformationen-verschwörungstheorien-coronavirus-bill-gates-5g-lydia-benecke>

Baumann, M. et al. (2021a). Eine neue proaktive Zielsetzung für Deutschland zur Bekämpfung von SARS-CoV-2. Heruntergeladen am 6.7.2023 unter:

<https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2021-01/no-covid-strategie.pdf>

Baumann, M. et al. (2021b). Eine neue proaktive Zielsetzung für Deutschland zur Bekämpfung von SARS-CoV-2. 2. Teil: Handlungsoptionen. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

https://www.ifo.de/DocDL/Fuest_et al_2021_proaktive_Bekaempfung_SARS-CoV-2_Handlungsoptionen.pdf

BBC. (2021). Covid: South Africa ‚punished‘ for detecting new Omicron variant. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <https://www.bbc.com/news/world-59442129>

Becker, M. & Müller, P. (2020). Keiner für alle, alles für einen. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/coronavirus-wie-die-solidaritaet-der-eu-staaten-in-der-krise-broeckelt-a-6c8ae659-d717-4f8d-91e5-223c4505ab53>

Benedikter, R. & Fathi, K. (2022). The Coronavirus Crisis and Its Teachings. Steps towards Multi-Resilience. Heruntergeladen am 16.7.2022 unter: <https://brill.com/display/title/60830>

Benjamin, W. (2011a). Über den Begriff der Geschichte. In: Gesammelte Werke II. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Benjamin, W. (2011b). Passagenwerk: Notizen und Materialien. In: Gesammelte Werke II. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Bergmann, A. (2022). Genealogien des Desinfektions- und Hygienediskurses. *Limina* 5, Nr. 1, S. 17-52.

Berner, R. et al. (2022a). 9. Stellungnahme des ExpertInnenrates der Bundesregierung zu Covid-19. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/bundesregierung/bundeskanzleramt/corona-expertinnenrat-der-bundesregierung>

Berner, R. et al. (2022b). Pandemie Vorbereitung auf Herbst/Winter 2022/23. 11. Stellungnahme des ExpertInnenrates der Bundesregierung zu Covid-19. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <https://www.bundesregierung.de/breg-de/bundesregierung/bundeskanzleramt/corona-expertinnenrat-der-bundesregierung>

Bioethikkommission. (2015). Sterben in Würde. Empfehlungen zur Begleitung und Betreuung von Menschen am Lebensende und damit verbundene Fragestellungen. Stellungnahme der Bioethikkommission. Heruntergeladen am 6.7.2023 unter: <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/themen/bioethikkommission/publikationen-bioethik.html>

Bioethikkommission. (2020). Zum Umgang mit knappen Ressourcen in der Gesundheitsversorgung im Kontext der Covid-19-Pandemie. Stellungnahme der Bioethikkommission. Heruntergeladen am 6.7.2023 unter:

<https://www.bundeskanzleramt.gv.at/themen/bioethikkommission/publikationen-bioethik.html>

Birnbaum, R. & Ismar, G. (2020). Bundestagspräsident zur Corona-Krise. Schäuble will dem Schutz des Lebens nicht alles unterordnen. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.tagesspiegel.de/politik/bundestagspraesident-zur-corona-krise-schaeuble-will-dem-schutz-des-lebens-nicht-alles-unterordnen/25770466.html>

Blum, E. (2019). 24.6.1933: Heidegger spricht bei der Bücherverbrennung. Abgerufen am 6.7.2023 unter: <https://www.swr.de/swr2/leben-und-gesellschaft/aexavarticle-swr-64398.html>

Brecht, B. (2017). Der Jasager und der Neinsager. Heruntergeladen am 6.7.2023 unter:

https://kupdf.net/download/bertolt-brecht-der-jasager-und-der-neinsager_5b0823aae2b6f58075ad2a46_pdf

Broadbent, A. (2020). The role of philosophers in the coronavirus pandemic. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://philosepi.wordpress.com/2020/03/27/jobs-for-philosophers-in-the-coronavirus-pandemic/>

Bruhn, J. (2012). Echtzeit des Kapitals. Über die Zukunft der Krise. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Bruhn_Echtzeit%20des%20Kapitals.pdf

Bruhn, J. (2016a). Die Volkswirtschaftslehre. Die Kunst, das Unbegreifliche des Kapitals zur gefälligen Ideologie zu rationalisieren. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.youtube.com/watch?v=YclGZjUqo7c>

Bruhn, J. (2016b). Warum können Marxisten nicht lesen?. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.youtube.com/watch?v=VEMx6JI6U2w>

Bundesregierung. (2022). ‚Sommerwelle ernst nehmen, aber nicht in Panik geraten‘. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.bundesregierung.de/breg-de/suche/lauterbach-zur-sommerwelle-2054012>

Burkhardt, T. (2023). Eintrag vom 6. März. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<https://www.facebook.com/torsun.burkhardt/posts/pfbid02b1FP6CusPASCnJRMpEZs1Xp63VrTmFLpYwMebphhvVKgLWExfSkKpMWtemMkiMQwl>

Chernilo, D. (2021). Another Globalisation: Covid-19 and the Cosmopolitan Imagination. In: Delanty, G. (Hrsg.). Pandemics, Politics and Society. Critical Perspectives on the Covid-19 Crisis. Berlin: de Gruyter.

Daston, L. (2020). Science and its Public after the Pandemic. Abgerufen am 6.7.2023 unter:

<http://www.iea.usp.br/en/iea/networks/daston>

DGUV. (2022a). Covid-19 als Berufskrankheit oder Arbeitsunfall. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

https://www.dguv.de/de/mediencenter/hintergrund/corona_arbeitsunfall/index.jsp

DGUV. (2022b). Anerkannte Berufskrankheiten. UV der gewerblichen Wirtschaft und der öffentlichen Hand sowie Schüler-UV. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.dguv.de/de/zahlen-fakten/bk-geschehen/anerkannte-bken/index.jsp>

di Fabio, U. et al. (2020). Weg in eine verantwortungsvolle Normalität. Heruntergeladen am 7.7.2023 unter: <https://www.land.nrw/expertenrat-corona>

di Fabio, U. et al. (2021). Das Coronavirus als Teil unserer Lebenswirklichkeit begreifen. Heruntergeladen am 7.7.2023 unter:

<https://www.land.nrw/pressemitteilung/expertenrat-corona-der-landesregierung-nordrhein-westfalen-legt-6-stellungnahme-vor>

Dörre, K. (2020). Die Corona-Pandemie – eine Katastrophe mit Sprengkraft. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s11609-020-00416-4.pdf>

Drury, J. et al. (2022). What can we learn from the language of ‚living with covid‘?. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://www.bmj.com/content/376/bmj.o575.long>

Ducharme, J. (2022). Long Covid Experts and Advocates Say the Government Is Ignoring ,the Greatest Mass-Disabling Event in Human History‘. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://time.com/6213103/us-government-long-covid-response/>

Ebeling, H. (1992). Einleitung: Philosophische Thanatologie seit Heidegger. In: Ebeling, H. (Hrsg.). Der Tod in der Moderne. Auflage 3. Frankfurt am Main: Hain.

Esfeld, M. (2021). Die real existierende Postmoderne. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.philosophie.ch/corona>

Feiner, L. (2020). States are bidding against each other and the federal government for important medical supplies – and it’s driving up prices. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.cnbc.com/2020/04/09/why-states-and-the-federal-government-are-bidding-on-ppe.html>

Feldwisch-Drentrup, H. (2020). Eng an Chinas Seite. Weltgesundheitsorganisation in der Kritik. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.tagesspiegel.de/politik/weltgesundheitsorganisation-in-der-kritik-5361145.html>

Fink, S. B. (2020). Keine Zukunft ohne Theorie. Sars-Covid-19 und unsere Einstellung zum Abstrakten. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://www.philosophie.ch/2020-04-27-fink>

Foucault, M. (2019). Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Auflage 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fox 13. (2022). Ron DeSantis changes Florida’s Covid-19 guidelines, pushes back on corporate masking. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=XN1IrRkaieA>

Freud, S. (1940). Jenseits des Lustprinzips. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

http://www.irwish.de/PDF/Psychologie/Freud/Freud-Jenseits_des_Lustprinzips.pdf

frontal. (2022). Jung, topfit und dann Corona – Abstiegsrisiko Long Covid. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=HxT2d2dNqgE>

Gassner, S. (2020). Entgrenzte Körper. Zur Möglichkeit einer Politik affirmativ geteilter Vulnerabilität. Zeitschrift für praktische Philosophie 7, Nr. 2, S. 417-442.

Grünbein, D. (2021). Die große Überforderung. In: Heidingsfelder, M. & Lehmann, M. (Hrsg.). Corona. Weltgesellschaft im Ausnahmezustand?. Weilerswist: Velbrück.

Grund-Wittenberg, A. (2021). Prophetisches Wächteramt. Eine Erinnerung. In: Heidingsfelder, M. & Lehmann, M. (Hrsg.). Corona. Weltgesellschaft im Ausnahmezustand?. Weilerswist: Velbrück.

Guanzini, I. & Hable, I. & Taschl-Erber, A. (2022). Editorial: Die desinfizierte Gesellschaft. Limina 5, Nr. 1, S. 7-11.

Habermas, J. (1980). Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Apel, K. et al. (Hrsg.). Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (2021). Corona und der Schutz des Lebens. Zur Grundrechtsdebatte in der pandemischen Ausnahmesituation. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.blaetter.de/ausgabe/2021/september/corona-und-der-schutz-des-lebens>

Hack, C. (2020). Ethikberatung und Covid-19: Brauchen wir mehr Ethik, mehr als Ethik oder mehr Ethiker? Zeitschrift für praktische Philosophie 7, Nr. 2, S. 279-306.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. Feminist Studies 14, Nr. 3, S. 575-599.

Haraway, D. (1995). Ein Manifest für Cyborgs. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

http://www.medientheorie.com/doc/haraway_manifesto.pdf

Haraway, D. (2021). Living & Dying in Pandemia. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.youtube.com/watch?v=JsXIUhTMgX8>

Harris, J. (2021). How Belgian Imperialism Gave Us The Covid Vaccine. Abgerufen am 7.7.2023 unter: https://www.youtube.com/watch?v=IMY4UOA7E_w

Hegel, G. W. F. (1970). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://hegel.de/>

Heidegger, M. (1967). Sein und Zeit. Auflage 11. Tübingen: Niemeyer.

Herber, B. (2022). Herr über Leben und Tod. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://www.zeit.de/zeit-verbrechen/2022/18/corona-patienten-arzt-tod-mord>

Horn, E. (2021). Tipping Points: The Anthropocene and Covid-19. In: Delanty, G. (Hrsg.). Pandemics, Politics and Society. Critical Perspectives on the Covid-19 Crisis. Berlin: de Gruyter.

Hunt, J. et al. (2021). Coronavirus: lessons learned to date. Sixth Report of the Health and Social Care Committee and Third Report of the Science and Technology Committee of Session 2021–22. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://committees.parliament.uk/publications/7496/documents/78687/default/>

Iftekhar, E. N. et al. (2021). A look into the future of the Covid-19 pandemic in Europe: an expert consultation. Abgerufen am 7.7.2023 unter: https://www.containcovid-pan.eu/#sec_perspectiveYears

Illich, I. (1992). Tod kontra Tod. In: Ebeling, H. (Hrsg.). Der Tod in der Moderne. Auflage 3. Frankfurt am Main: Hain.

Initiative Sozialistisches Forum. (2021). Ein Lichtlein für die Toten. Bemerkungen zur Pandemie. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://www.ca-ira.net/verein/jourfixe/initiative-sozialistisches-forum-ein-lichtlein-fuer-die-toten/>

Jaspers, K. (1967). Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München: Piper.

Jaster, R. & Keil, G. (2021). Vorwort: Die Philosophie und die Pandemie. In: Jaster, R. & Keil, G. (Hrsg.). Nachdenken über Corona: Philosophische Essays über die Pandemie und ihre Folgen. Stuttgart: Reclam.

Kaiser, C. (2020). Selbstisolation als Therapie – Pandemien aus der Perspektive der hedonistischen Ethik. Zeitschrift für praktische Philosophie 7, Nr. 2, S. 307-334.

Kaiser, G. (2021). ‚Das ist die größte Krise der westlichen Medizin‘ – Prof. Dr. Dr. Christian Schubert im Gespräch. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.youtube.com/watch?v=Riad0QKltd4>

Keil, G. (2017). Wo sind die Philosophen, wenn man sie braucht?. Geert Keil über Philosophie und Öffentlichkeit. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/anthro/mitarbeiter/keil/pdfs/d32volltext.pdf>

Knaack, B. (2021). Mehr Mut zur Normalität. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.spiegel.de/gesundheit/corona-massnahmen-mehr-mut-zur-normalitaet-kommentar-a-ae6bbbf0-ad3e-4d27-b609-f067e8b93cd5>

Krause, G. (2020). Nicht zu starr auf die Opfer fokussieren. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.zdf.de/nachrichten/video/corona-folgen-gerard-krause-interview-100.html>

Krug, U. (2022). Krankheit als Kränkung. Narzissmus und Ignoranz in pandemischen Zeiten. Berlin: Tiamat.

Kühlem, M. (2021). Thea Dorn: ‚Wir sind Weltmeister darin geworden, den Tod zu verdrängen‘. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.berliner-zeitung.de/wochenende/thea-dorn-wir-sind-weltmeister-darin-geworden-den-tod-zu-verdraengen-li.161388>

Landesregierung Nordrhein-Westfalen. (2021). Expertenrat Corona der Landesregierung Nordrhein-Westfalen legt 6. Stellungnahme vor. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.land.nrw/pressemitteilung/expertenrat-corona-der-landesregierung-nordrhein-westfalen-legt-6-stellungnahme-vor>

Lessenich, S. (2020). Soziologie – Corona – Kritik. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s11609-020-00417-3.pdf>

Liebrandt, H. (2017). ‚Das Recht mich zu richten, das spreche ich Ihnen ab!‘. Der Selbstmord der nationalsozialistischen Elite 1944/45. Paderborn: Schöningh.

Liessmann, K. P. (2021). Die ewige Wiederkehr des Gleichen. Ein Rückblick auf das zweite Pandemiejahr bestätigt Friedrich Nietzsche: Wir bewegen uns im Kreis. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.wienerzeitung.at/nachrichten/kultur/mehr-kultur/2132943-Die-ewige-Wiederkehr-des-Gleichen.html>

Marcuse, H. (1967). Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Marcuse, H. (1992). Die Ideologie des Todes. In: Ebeling, H. (Hrsg.). Der Tod in der Moderne. Auflage 3. Frankfurt am Main: Hain.

Marten, R. (2021). Die Pandemie. Eine philosophische Perspektive. Hamburg: Meiner.

Marx, K. (1976). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. Abgerufen am 7.7.2023 unter: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm

Marx, K. (2013). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1. Auflage 40. Berlin: Dietz.

Media Matters. (2020). Fox's Tomi Lahren: ‚I am far more concerned with stepping on a used heroin needle than I am getting the coronavirus‘. Lahren: ‚But maybe that’s just me‘. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.mediamatters.org/tomi-lahren/foxs-tomi-lahren-i-am-far-more-concerned-stepping-used-heroin-needle-i-am-getting>

Meyer, M. (2020). Corona: Tanz der Dämonen in globalisierter Echtzeit. Abgerufen am 7.7.2023 unter:

<https://www.vontobel.com/de-int/impact/corona-tanz-der-daemonen-in-globalisierter-echtzeit-19675/>

Milton Erickson Institut. (2018). Peter Spork über Epigenetik – das Gedächtnis der Zellen. Abgerufen am 7.7.2023 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=ZL3HYr0Ulgg>

MSNBC. (2022). Fauci On Highly Contagious Omicron Subvariant BA.5 And Rise Of Covid Cases. Abgerufen am 7.7.2023 unter: https://www.youtube.com/watch?v=mo1DwGy4c_M

Müller, L. K. (2021). Das Samariterprinzip. Warum der Staat in der Not zwingen darf. In: Jaster, R. & Keil, G. (Hrsg.). Nachdenken über Corona: Philosophische Essays über die Pandemie und ihre Folgen. Stuttgart: Reclam.

Nietzsche, F. (1988). Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In: Colli, G. & Montinari, M. (Hrsg.). Kritische Studienausgabe. Band 1. Auflage 2. München: de Gruyter.

ntv. (2020). Virologe Streeck wirbt für Ampel. ‚20.000 Neuinfektionen pro Tag sind möglich‘. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://www.n-tv.de/panorama/20-000-Neuinfektionen-pro-Tag-sind-moeglich-article22097604.html>

Nuhr, D. (2021). Über den Klimawandel. Abgerufen am 8.7.2023 unter: https://www.youtube.com/watch?v=fJ1TZ0_3Eeo

Obermayr, L. L. (2020). (C)Ovid, Metamorphosen. Die Rückkehr ins Goldene Zeitalter. Zeitschrift für praktische Philosophie 7, Nr. 2, S. 499-530.

Postone, M. (1979). Antisemitismus und Nationalsozialismus. Abgerufen am 10.7.2023 unter: https://www.ca-ira.net/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp/

Ramm, W. (2019). Niels Högel vor Gericht. ‚Ich wünsche Ihnen allen, dass Sie Ihren Frieden finden‘. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://www.spiegel.de/panorama/justiz/niels-hoegel-bittet-vor-gericht-um-entschuldigung-fuer-zahlreiche-morde-a-1270994.html>

Reuters. (2020). Trump urges slowdown in Covid-19 testing, calling it a double-edge sword. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-trump-testing-idUSKBN23S0B4>

Rezo. (2021a). Rezo zerstört Corona-Politik. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.youtube.com/watch?v=o3ksvjoTsgY>

Rezo. (2021b). Reaktionen auf ‚Rezo zerstört Corona-Politik‘. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

https://www.youtube.com/watch?v=AHrx5WZ_y8U

RKI. (2021). Vorbereitung auf den Herbst/Winter 2021/22. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

https://www.rki.de/DE/Content/InfAZ/N/Neuartiges_Coronavirus/Downloads/Vorbereitung-Herbst-Winter.pdf?__blob=publicationFile

RND. (2020). Corona-Tote in Heimen: Laschet entschuldigt sich bei Angehörigen. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.rnd.de/politik/corona-tote-in-heimen-laschet-entschuldigt-sich-bei-angehorigen-C6H2CC5G6LRNW5P6CX4ESPNS4U.html>

Rosa, H. (2020). Pfadabhängigkeit, Bifurkationspunkte und die Rolle der Soziologie. Ein soziologischer Deutungsversuch der Corona-Krise. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s11609-020-00418-2.pdf>

Sartre, J. (1992). Mein Tod. In: Ebeling, H. (Hrsg.). Der Tod in der Moderne. Auflage 3. Frankfurt am Main: Hain.

Schmidt, S. (2021). Wie vernünftig sind Verschwörungstheoretiker?. Corona und intellektuelles Vertrauen. In: Jaster, R. & Keil, G. (Hrsg.). Nachdenken über Corona: Philosophische Essays über die Pandemie und ihre Folgen. Stuttgart: Reclam.

Schmidt-Chanasit, J. & Streeck, H. (2020). Gemeinsame Position von Wissenschaft und Ärzteschaft. Evidenz- und Erfahrungsgewinn im weiteren Management der Covid-19-Pandemie berücksichtigen. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

https://www.kbv.de/media/sp/KBV-Positionspapier_Wissenschaft_Aerzteschaft_COVID-19.pdf

Schneider, J. (2021). Das Jahr der schlimmen Wörter. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.zeit.de/kultur/2021-01/unwort-des-jahres-corona-diktatur-rueckfuehrungspatenschaften>

Schumacher, J. (1937). Die Angst vor dem Chaos. Paris: Asra.

Schwartz, M. (2020). Tätiges Leben und Einsamkeit in Zeiten der Krise. Hoffnung schöpfen mit Hannah Arendt. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.philosophie.ch/beitraege/highlights/schwartz-2020-05-20>

Sohn-Rethel, A. (1978). Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sönnichsen, A. (2020). Covid-19: Wo ist die Evidenz? Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<file:///C:/Users/Jonas/Downloads/Stn-20200908-COVID19-Update-fin.pdf>

Spahn, J. & Kässerlein, P. & Köhne, O. (2022). Wir werden einander viel verzeihen müssen. Wie die Pandemie uns verändert hat – und was sie uns für die Zukunft lehrt. Innenansichten einer Krise. München: Heyne.

Spiegel. (2021). Lindner bedauert missverständliche Aussagen zu Kontaktbeschränkungen. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.spiegel.de/politik/deutschland/corona-christian-lindner-bedauert-aussagen-in-ard-interview-a-f06429d8-340c-44e5-8909-84fa610be8d2>

Spork, P. (2020). Alles wird gut. Warum die Corona-Krise das Ende der Medizin einläutet, und warum das eine gute Nachricht ist. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.riffreporter.de/de/wissen/corona-essay>

Sprenger, M. (2020). Das Corona-Rätsel. Tagebuch einer Pandemie. Wien: Seifert.

Stadt Wien. (2020). 20. Bezirk: Buch und Diskussion ‚Die Biedermenschen‘. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.wien.gv.at/presse/2020/09/28/20-bezirk-buch-und-diskussion-die-biedermenschen>

State of California. (2022). California SMARTER. The next phase of California’s Covid-19 response. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://covid19.ca.gov/smarter/>

State of Florida. (2020a). Executive Order Number 20-244. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

https://www.flgov.com/wp-content/uploads/orders/2020/EO_20-244.pdf

State of Florida. (2020b). Plan for Florida's recovery. Abgerufen am 1.1.2023 unter:

<https://floridahealthcovid19.gov/plan-for-floridas-recovery/>

Statistisches Bundesamt et al. (2021). Auswirkungen der Coronapandemie. Auszug aus dem Datenreport 2021. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

https://www.destatis.de/DE/Service/Statistik-Campus/Datenreport/Downloads/datenreport-2021-kap-14.pdf?__blob=publicationFile

Stevenson, A. (2020). Senator Tom Cotton Repeats Fringe Theory of Coronavirus Origins. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.nytimes.com/2020/02/17/business/media/coronavirus-tom-cotton-china.html>

Stögner, K. (2022). Weiblichkeit und Widerspruch. Spuren einer Kritischen Theorie der Geschlechterverhältnisse bei Adorno, Horkheimer und Benjamin. In: Colligs, A. & Stögner, K. (Hrsg.). Kritische Theorie und Feminismus. Berlin: Suhrkamp.

Stöhr, K. (2022). Jede Pandemie endet mit der Durchseuchung. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.welt.de/politik/deutschland/video236574255/Prof-Klaus-Stoehr-zur-unvermeidlichen-Durchseuchung-zum-Ende-der-Pandemie.html>

Stuht, K. (2022). Prof. Dr. Dr. Christian Schubert – ‚Können 100 Ärzte lügen?‘. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://www.bitchute.com/video/5W9wF8UcLbL4/>

Stuht, K. (2023). Interview mit Prof. Sucharit Bhakdi. Abgerufen am 1.4.2023 unter:

<https://kai-stuht.com/de/alle-videos/im-interview/die-impfung-die-ho-lle-auf-erden-prof-bhakdi>

Süddeutsche Zeitung. (2022). Stoltenberg: Nato muss sich an ‚neue Realität‘ anpassen. Abgerufen am 8.7.2023 unter:

<https://www.sueddeutsche.de/politik/konflikte-stoltenberg-nato-muss-sich-an-neue-realitaet-anpassen-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-220410-99-865750>

tagesschau. (2020). Virologe Hendrik Streeck bei maischberger. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.youtube.com/watch?v=RktGV18jAKY>

tagesschau. (2022a). Wie gefährlich ist Omikron?. Virologin Helga Rübsamen-Schaeff. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=N09bZkzvwEo>

tagesschau. (2022b). Vier Bundesländer kippen Isolationspflicht. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://www.tagesschau.de/inland/corona-isolationspflicht-103.html>

Thalmair, F. et al. (2023). mixed up with others before we even begin. Zur Kenntnis genommen bei einem Besuch des Museums moderner Kunst im Februar 2023.

Thomas, G. (2021). Theologie im Schatten der Coronakrise. In: Heidingsfelder, M. & Lehmann, M. (Hrsg.). Corona. Weltgesellschaft im Ausnahmezustand?. Weilerswist: Velbrück.

Viebahn, E. (2021). Lob der Vermutung In: Jaster, R. & Keil, G. (Hrsg.). Nachdenken über Corona: Philosophische Essays über die Pandemie und ihre Folgen. Stuttgart: Reclam.

von Schlippe, A. (2021). Lachen über Covid-19?. Psychologische Wege des Umgangs mit der Corona-Krise. In: Heidingsfelder, M. & Lehmann, M. (Hrsg.). Corona. Weltgesellschaft im Ausnahmezustand?. Weilerswist: Velbrück.

Watson, R. (2023). Physics Girl & the Devastating Effects of Long Covid. Abgerufen am 10.7.2023 unter: https://www.youtube.com/watch?v=8x3_6YS4sZU

Welt. (2022). Corona-Herbst: ‚Das normale Lebensrisiko des Menschen kann der Staat nicht ausmerzen‘. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=gnqfnwPu8tI>

Werber, C. (2022). Long covid is shrinking the British workforce. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://qz.com/work/2167480/long-covid-is-shrinking-the-workforce?fbclid=IwAR1KywGhUOrzRO6dDYaLhxslnmZw0lkhg4WDp2p0dL3ZAsTe8kXfz8tEb4>

WFP. (2020). WFP Chief warns of grave dangers of economic impact of Coronavirus as millions are pushed further into hunger. Abgerufen am 10.7.2023 unter:

<https://www.wfp.org/news/wfp-chief-warns-grave-dangers-economic-impact-coronavirus-millions-are-pushed-further-hunger>

Wittgenstein, L. (1999). Philosophische Untersuchungen. Abgerufen am 10.7.2023 unter:
http://mickindex.sakura.ne.jp/wittgenstein/witt_pu_gm.html

World Economic Forum. (2022). Covid-19: What's Next?. Davos Agenda 2022. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=O9s8OwBkVt0>

Zartler, U. et al. (2021). Frauen in Wien und Covid-19. Studie im Auftrag des Frauenservice Wien. Abgerufen am 10.7.2023 unter:
<https://www.digital.wienbibliothek.at/wbrup/content/pageview/3140011>

ZDF. (1964). Hannah Arendt – die politische Denkerin. Abgerufen am 10.7.2023 unter:
<https://www.zdf.de/dokumentation/zur-person/hannah-arendt-zeitgeschichte-archiv-zur-person-gaus-100.html>

ZDFheute Nachrichten. (2022a). Welle oder Wende – ändert Omikron die Corona-Politik?. Abgerufen am 10.7.2023 unter: https://www.youtube.com/watch?v=TF0L5v_oNHE

ZDFheute Nachrichten. (2022b). Interview mit Boris Johnson. Abgerufen am 1.11.2022 unter:
https://www.youtube.com/watch?v=JQKkC7_81Tw

ZeroCovid. (2021). Das Ziel heißt Null Infektionen!. Für einen solidarischen europäischen Shutdown. Abgerufen am 10.7.2023 unter: <https://zero-covid.org/>

6. Abstract

Abstrakt ist über die vorliegende Arbeit zu sagen nur, dass wenig über sie abstrakt zu sagen ist. Ihre Wahrheit liegt in der durchgeführten Kritik, nicht beim zusammengefassten Ergebnis. Ihr Resultat ist ihr Anfang, der Einspruch gegen die globale Durchseuchung mit Sars-CoV-2; ihn im Begriff eingeholt und objektiviert zu haben, die Arbeit selber. Dieser ihr Inhalt opponiert Form, wo Form selber Herrschaft zum Inhalt hat: das Besondere nur als Exemplar des Allgemeinen, auch die einzelne Behauptung nur als Station der linearen Beweisführung gelten lässt. Er opponiert also der Abstraktion, deren Geist – als Reproduktionsprozess des Kapitals, Wissenschaftsbetrieb, Tiergattung homo – das Opfer der Durchseuchung, indem es ihm notwendig erschien, unausweichlich machte. Dagegen, dass es immer so weitergeht, bemüht sich die vorliegende Arbeit um einen Einstand, der keiner wäre, ließe er sich auf ein Abstract herunterbrechen.