

## (C)Ovid, *Metamorphosen* Die Rückkehr ins Goldene Zeitalter

### (C)Ovid, *Metamorphoses* Returning to the golden age

LINDA LILITH OBERMAYR, WIEN

Ein goldnes Geschlecht wurde zuerst erschaffen, das ohne Beschützer aus eigenem Trieb und ohne Gesetz die Treue und Redlichkeit übte. Strafe und Furcht waren fern, man las noch keine drohenden Worte auf ehernen Tafeln, und keine um Gnade flehende Menge bebte vor dem Angesicht ihres Richters: Ohne Richter waren sie sicher.

Ovid, *Metamorphosen* Buch I, 89–93

*Zusammenfassung:* Der vorliegende Text ist der Versuch einer Dekonstruktion der herrschenden ideologischen Annahmen des gegenwärtigen Corona-Diskurses. Er ist der Versuch, diese ideologischen Gedankengänge in ihrer Mangelhaftigkeit darzustellen und ihren ideologischen Charakter zu benennen, sohin der Versuch eines Nachvollzugs des herrschenden Nachdenkens über Corona. Dieses herrschende Nachdenken über Corona und dessen Fortgehen von der einen ideologischen Annahme zur nächsten können als Metamorphosen des pandemischen Bewusstseins bezeichnet werden. Seinen Ausgangspunkt nimmt das pandemische Bewusstsein bei der Diagnose des krisenhaften Charakters der gegenwärtigen Gesellschaft, dem es eine „alte Normalität“ entgegenimaginiert. Hier betreibt es eine Rechtfertigung des alten, in *dessen* Krisencharakter jedoch nicht durchschauten, Zustandes der Gesellschaft. In Sehnsucht nach der Idylle der präpandemischen Gesellschaft entwirft es eine „solidarische“ Gemeinschaft *gegen* die Bedrohung durch einen äußeren Feind und konstituiert sich also negativ als homogenes Ganzes. Seine Sehnsucht wird zur Harmoniebedürftigkeit im Hier und Jetzt, die es sich durch seinen *Glauben an die gute Herrschaft* zu stillen weiß, wenn es sich über die Unverhältnismäßigkeit der staatlich verordneten Corona-Maßnahmen echauffiert. Dabei fühlt es sich durch den

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



staatlichen Appell an den gesunden Menschenverstand im täglichen Umgang mit Corona bestätigt und lauscht in aufklärerischem Ethos seiner ewigen Vernunftfähigkeit. In dialektischer Akrobatik veranstaltet es das pandemische Bewusstsein, in der Isolation eine neue Form der Solidarität, das Glück im Unglück zu entdecken, ohne zu erkennen, dass es damit seine *Rückkehr* zum „Normalzustand“ der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft vollzogen hat. Mit gutem Gewissen enthält es sich eines kritischen Urteils über die Corona-Krise und resigniert staatstreu vor der Einsicht in die Wirklichkeit. So lässt es sich gut regieren.

*Schlagwörter:* Ideologiekritik, Dialektik der Aufklärung, bürgerliches Individuum, Skeptizismus, Corona-Krise

*Abstract:* The present text is an attempt to deconstruct the prevailing ideological assumptions of the current corona discourse. It is an attempt to illustrate these ideological lines of thought in their deficiency and to name their ideological character, hence an attempt to understand the prevailing reasoning about Corona. This dominant reflection on Corona and its ascend from one ideological assumption to the other can be called metamorphoses of the pandemic consciousness. The pandemic consciousness takes its starting point in the diagnosis of the crisis-like character of present society, against which it imagines an “old normality”. Here, it tries to justify society’s past condition, which is, however, not recognized in its own proneness. In longing for the idyll of pre-pandemic society, it designs a “solidary” community against the threat of an external enemy and thus negatively constitutes itself as a homogeneous entity. Its longing becomes a need for harmony in the present, which it satisfies with its belief in good domination, when it gets het up about the disproportion of the state-imposed corona-measures. In doing so, in its daily dealings with Corona, it feels confirmed by the state’s plea to common sense and, in an enlightened ethos, listens to its own eternal capacity to reason. Through dialectical acrobatics the pandemic consciousness accomplishes to discover a new form of solidarity in isolation, a blessing in disguise, without realizing that it has thus completed its return to the “normal state” of the bourgeois society as a commodity producing society. With a clear conscience, it abstains from a critical judgment of the Corona crisis and resigns itself, loyal to the state, to the insight of reality. This way it is perfectly governable.

*Keywords:* ideology critique, Dialectic of Enlightenment, bourgeois individual, skepticism, Corona Crisis

## Einleitung

Die Mannigfaltigkeit, in der die sogenannte Corona-Krise öffentlich diskutiert wird, erschwert eine philosophische Analyse, die sich auf die Suche nach der Wahrheit oder doch nach dem inneren Wesen ebendieser öffentlichen Diskussionen und ihrer herrschenden ideologischen Annahmen be gibt. Der vorliegende Text hat nicht den Anspruch, diese Mannigfaltigkeit darzustellen, sondern verhält sich im Gegenteil kritisch zu ihr: Das heißt, er möchte das Gemeinsame innerhalb der Mannigfaltigkeit der öffentlichen Diskussionen herausstellen bzw. deren herrschende ideologische Annahmen aufzeigen. Herrschend sind diese darin, dass sie den kleinsten gemeinsamen Nenner innerhalb des vielgestaltigen Corona-Diskurses benennen. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um (1) den Begriff der alten und neuen „Normalität“, der im Ausgang von Ovids *Goldenem Zeitalter* entwickelt wird; (2) die idealistische Annahme einer „guten Herrschaft“; (3) den „gesunden Menschenverstand“ als Movens einer „neuen Solidarität“ durch Isolation, in der sich eine Rückkehr ins für verloren geglaubte *Goldene Zeitalter* der „alten Normalität“ vollzieht. Der vorliegende Text verbindet im Ansatz die, um an eine terminologische Unterscheidung von Hans Blumenberg anzuknüpfen, „Arbeit des Mythos“ mit der „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg 1996; Harzer 2000, 48). Die zu begründende These lautet folglich, dass es aufeinander bezogene Grundannahmen gibt, die dem Diskurs um Corona zugrunde liegen. Die Summe dieser herrschenden drei Ideologeme und ihrer wechselseitigen Verwobenheit möchte ich mit dem Begriff des *pandemischen Bewusstseins* erfassen.<sup>1</sup>

Die bereits bestehende Literatur hingegen entwickelt keine solche gemeinsame Basis, sondern hebt einzelne Aspekte des Diskurses hervor, so etwa Gabriel Valladão Silva oder Nikil Mukerji und Adriano Mannino, die sich dem verzweifelnden Denken unter Zeitdruck bzw. der Philosophie in Echtzeit widmen. Insofern hat der vorliegende Text den Anspruch, die bereits bestehende Literatur im Zusammendenken der diskursiven Teilaspekte zu ergänzen. Nicht zuletzt versucht der Text, bestehende Literatur als Form

---

1 Dabei blickt der Text vordergründig auf die öffentliche Diskussion innerhalb der liberalen Demokratien des sogenannten Westens bzw. innerhalb derjenigen Nationalstaaten, in denen *bürgerliche Verhältnisse* walten. Insbesondere bezieht sich die These vom *pandemischen Bewusstsein* daher nicht oder nur teilweise auf den Diskurs in „Entwicklungsländern“, welcher eine eigenständige Analyse notwendig machen würde.

dieses *pandemischen Bewusstseins* zu begreifen, etwa das bei Slavoj Žižek oder Catherine Malabou zum Ausdruck kommende Bedürfnis, in der Krise Lernpotential für eine bessere Zukunft zu entdecken, die Krise daher auch nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern im Hinblick auf ihre Implikationen für die Zukunft zu analysieren.

Der vorliegende Text folgt darin sinnbildlich dem, was Hegel die Geschichte der Erfahrung des Bewusstseins nennt. Sinnbildlich deswegen, weil sich der vorliegende Text nicht mit dem Bewusstsein bzw. dem Denken überhaupt beschäftigt, sondern mit dem Denken im historisch bestimmten Moment der Gesellschaft unter dem Einfluss von Corona, das sich in den drei ideologischen Annahmen kristallisiert. Diese einzelnen ideologischen Annahmen werden als sich auseinander entwickelnd und ineinander *verwandelnd* begriffen, sodass der Prozess, in dem sich das *pandemische Bewusstsein* bildet, auf eine Weise nachvollzogen wird, die den notwendigen Übergang der drei herrschenden ideologischen Annahmen ineinander darstellt. Der Begriff der Verwandlung bzw. der „Metamorphose“ bei Ovid betont dabei die Prozessualität der Entwicklung und das Moment der erinnernden Erfahrung der verwandelnden und verwandelten Gestalten (vgl. Harzer 2000, 66). Das Ovid'sche „omnia mutantur“ ist das Heraklitische „panta rhei“ ist die Hegel'sche Negativität, die den Gang des Bewusstseins antreibt. Dabei verwandelt sich nicht die äußere Gestalt, sondern das Innere als die Seele und das Denken, das vom griechischen Verb *metamorphóō* ebenso umfasst ist (Harzer 2000, 29). So entwickelt sich die Vorstellung von der „alten Normalität“ negativ, das heißt aus Einsicht in ihren Mangel, denn sie macht die Erfahrung, dass sie auf der Voraussetzung eines „Glaubens an die gute Herrschaft“ beruht. Dieser Glaube als neue Form des *pandemischen Bewusstseins* wiederum entwickelt sich zu seinem notwendigen Gegenstück, dem „gesunden Menschenverstand“. Da der Begriff des *pandemischen Bewusstseins* aber bloß die Einheit dieser drei ideologischen Annahmen bezeichnet, ist die Bedeutung der Erfahrung dieses Bewusstseins auch auf das Verhältnis ebendieser Annahmen beschränkt. Die Geschichte seiner Erfahrung ist schlicht der Denkweg, der sich auftut, wenn die ideologischen Annahmen „zu Ende“ gedacht werden.

Diese Auflösung der Unmittelbarkeit der einzelnen ideologischen Annahmen im Nachvollzug ihres wechselseitigen Zusammenspiels soll als immanente Ideologiekritik erfolgen. Diese Kritik trägt keine äußeren Maßstäbe an die Wirklichkeit heran und nähert sich dieser auch nicht von der Warte eines Ideals (Jaeggi 2016, 284; Saar 2016, 263). Sie weist im Gegenteil die

Mangelhaftigkeit eines Gedankens an ihm selbst aus, indem sie dort seine Voraussetzung bzw. Vermittlung aufzeigt, wo er sich als Unmittelbares gibt. Einen solchen Begriff der immanenten Ideologiekritik finden wir insbesondere bei Marx: „Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.“ (Marx 1977d, 345). Vielmehr erfasst diese Kritik die Wirklichkeit *als* Wirklichkeit und ist im Erfassen und Darstellen der Wirklichkeit bereits Kritik (grundlegend auch Theunissen 1980, 16). In diesem Prozess der immanenten Kritik entwickelt sich erst ein Begriff von Ideologie, denn „[d]ass etwas eine Ideologie, ideologisch ist, sieht man ihm, bevor Ideologiekritik auftritt, nicht an“. (Jaeggi 2016, 269). Damit ist die Identifikation der Ideologie gerade *nicht* abhängig von einem äußeren, „objektiven“ Maßstab, sondern entspringt der darstellenden Kritik der Wirklichkeit. Die „wahre“ Kritik ist, um mit Marx zu sprechen, die Darstellung der „innere[n] Genesis“ (Marx 1977e, 296) ihres Gegenstandes. In einer solchen Kritik aber gewinnen wir einen differenzierten Begriff von Ideologie, der über die Seite des bloßen Scheins hinausgeht und die Ideologie als Wirklichkeit und Schein, als wahr und falsch zugleich fasst (vgl. auch Marx 1977a, 88). In dieser Dialektik von Wirklichkeit und Schein wird der unmittelbare Schein in seiner wirklichen Vermittlung begriffen (vgl. zum Begriff des notwendigen Scheins als Vermittlung von Wahrheit und Ideologie auch Menke 2018, 276).

Im Anschluss an eine solche immanente Ideologiekritik wäre die Rede von einer spezifischen „Methode“, derer sich der vorliegende Text bedient, irreführend. Denn sie ginge von der Trennung zwischen Gegenstand und Erkenntnis, das heißt auch davon aus, dass das Verhältnis von erkennender Methode und Gegenstand kontingent ist. Diesem Methodenpluralismus liegt also die Vorstellung zugrunde, dass Wahrheit nur die Gültigkeit von Aussagen in Relation zur gewählten Methode bezeichnet. Aber diese Relativierung der Wahrheit aus der „Furcht zu irren [ist] schon der Irrtum selbst“ (Hegel 2016, 66), denn sie setzt etwas „als Wahrheit voraus und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten“ (ebd.): „nämlich die *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen*“ (ebd.). Der immanent-ideologiekritische Nachvollzug der Mangelhaftigkeit und wechselseitigen Verwiesenheit der drei ideologischen Annahmen ist aber keine „Methode“, die vom zu erkennenden Gegenstand – eben dem *pandemischen Bewusstsein* – unabhängig ist. Erst in der Kritik des Gegenstandes im Modus *bestimmter Negation* legitimiert sich die Kri-

tik durch diesen ihren „historischen Index“ (Jaeggi 2016, 289f.). Das Prädikat „wahr“ vom Gegenstand zu lösen und in diesem Sinne einen „objektiven Maßstab“ oder gar einen „Wahrheitsbegriff“ an ihn heranzutragen, widerspricht diesem Unterfangen grundsätzlich.

Nicht zuletzt geht es darum, die Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft neben der Autorität der Naturwissenschaft im Corona-Diskurs zu bestimmen. Die Naturwissenschaft kann uns über die Genetik, die Replikation oder die Morphologie von SARS-CoV-2 informieren, sie kann sich mit seiner medizinischen Bekämpfung und Prävention beschäftigen, seine Symptomatik und seine Übertragungswege ergründen. Was sie aber nicht kann, ist das Verhältnis von SARS-CoV-2 zu einem Gemeinwesen zu erklären – das kann auch die Epidemiologie nicht, die sich im Grunde auf die Bestimmung seiner Prävalenz beschränkt. In dem Moment aber, in dem SARS-CoV-2 nicht als seuchenmedizinischer Krankheitserreger, sondern als *soziales Phänomen* Gegenstand der Betrachtung ist, befinden wir uns (auch) im Bereich der Philosophie.

## 1. „Die neue Normalität“

### 1.1 *Normalität und Rechtfertigungslogik*

Nostalgisch und melancholisch ist die Rückbesinnung auf die alte Normalität, wenn die vielbeschworene Forderung an die Duldung einer „neuen“ Normalität ergeht. In der Binsenweisheit, dass nichts mehr wie früher wird, steckt jedoch nicht bloß die formallogische Tautologie, sondern es manifestiert sich darin eine spezifisch bürgerliche Ideologie; sohin eine Ideologie innerhalb des historisch bestimmten Zustandes der *bürgerlichen Gesellschaft* (Hegel 2009, 327f., §182), in der sich das gegenwärtige Individuum als *bürgerliches Individuum* in der Spaltung von *bourgeois* und *citoyen* bewegt. Das romantisch verklärte „Früher“ der präpandemischen Gesellschaft ist das Idealbild, wie es auch in Ovids *Metamorphosen* hyperbolisch gezeichnet wird. Dort ist es das Zeitalter bedingungsloser Freiheit, ursprünglicher Gleichheit, das Zeitalter der Unschuld und Genügsamkeit, einer Harmonie, die dem innersten Guten der Menschen entspringt. Ein ideales Zusammenleben, das keiner äußeren Regelung durch Recht und keiner äußeren Durchsetzung durch Zwang bedarf (Ovid 2004, 15).

Ganz im Gegensatz zu den prominent durch Hobbes und Locke formulierten Vertragstheorien, verkehrt Ovid in seinen vier Weltzeitaltern das

pessimistische Bild des Naturzustandes und formuliert eine entschiedene Gegenwartskritik (vgl. auch Blumenberg 1996, 10). Darin wird das Goldene Zeitalter dem Eisernen Zeitalter als letztes und gegenwärtiges Weltzeitalter gegenübergestellt, um dieses im Hinblick auf jenes Goldene Zeitalter zu diskreditieren. In diesem Vergleich mit der Vergangenheit als normativem Ideal treffen sich Ovids *Metamorphosen* und die Rede von der neuen Normalität in der pandemischen Gesellschaft. Einer solchen idealistischen Gegenwartskritik inhäriert eine doppelte Rechtfertigungslogik: Erstens muss die präpandemische Gesellschaft gegenüber dem gegenwärtigen, als mangelhaft diagnostizierten Zustand als verlorene Idylle, eben als *Goldenes Zeitalter* erscheinen. Darin liegt die euphemistische Verteidigung dieser Vergangenheit in Relation zur Gegenwart. Zweitens, und das ist die problematischere Dimension, betont die Rede von der *neuen* Normalität ihren anormalen Charakter gegenüber einer *eigentlichen* Normalität vor Corona. Zwar gilt auch für die Vergangenheit die Diagnose diverser Krisen – so die „Klimakrise“, „Flüchtlingskrise“, „Wirtschaftskrise“ oder „Arbeitslosenkrise“ –, doch werden diese Krisen als *Verstöße* gegen den *eigentlichen* Normalzustand der präpandemischen Gesellschaft, das heißt nicht als notwendige Folge eines kapitalistisch wirtschaftenden Nationalstaates in internationaler Konkurrenz begriffen.<sup>2</sup> Krisenhaftigkeit als solchen Verstoß gegen die präpandemische Gesellschaft zu fassen, bedeutet, rückblickend das Ideal einer guten Gesellschaft anzulegen und die Diagnose zu stellen, dass dieses Ideal in der Vergangenheit nur mangelhaft erfüllt war. Beide Male wird gegen die krisenhafte Gegenwart das Ideal der vergangenen, guten Gesellschaft vorgebracht, in der zweiten Dimension diese aber zusätzlich mit dem bedenklichen Prädikat „normal“ versehen; beide Male bedarf es dazu keiner inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der vergangenen Gesellschaft, dieser wird vielmehr eine ideale Welt „erlogen“ (Nietzsche 2002, 258). Der bloße Vergleich mit dem gegenwärtigen Übel ersetzt jedoch nicht die argumentative Pflicht auszusprechen, ob, warum und worin die Vergangenheit gut und normal war (Somek 2020). Diese Rechtfertigungslogik des rhetorischen Spiels in der „neuen Normalität“ zu durchschauen, heißt auch, den Schleier der Notwendigkeit vor der „alten Normalität“ zu lüften und konsequent all ihre Konventionen und Werte in Frage zu stellen.

---

2 Mit Rahel Jaeggi könnte man in Bezug auf die Krisenhaftigkeit des Kapitalismus von einer „Struktur funktionaler Defizite“ (Jaeggi 2017, 326) sprechen; siehe darüber hinaus etwa in Bezug auf die deutsche Flüchtlingspolitik Freerk Huiskens, *Abgehauen*, Hamburg 2016, 24–38.

Einen zynischen Beigeschmack bekommt die Rede von der neuen Normalität auf Seiten der Regierenden, die den Inhalt dieser Normalität rechtlich, das heißt auch mit Zwangsandrohung festlegen; denn obgleich die Gewöhnung an die neue Normalität als individuelle Tugend erscheinen mag – man denke an die moralischen Appelle an die Bevölkerung auf Pressekonferenzen, Plakaten, Werbungen<sup>3</sup> –, so tritt sie doch in Form von Verordnungen und Gesetzen als rechtliche Pflicht auf.

## 1.2 Neue und alte Feinde

Der Kulturpessimismus in Ovids *Metamorphosen* bzw. das Umschlagen der ursprünglichen Harmonie in die zivilisatorische Dystopie wird überraschenderweise nicht mit einer egoistischen oder triebhaften, also negativen und zu überwindenden Menschennatur begründet. Im Gegenteil wird das Eiserner Zeitalter durch eine von Zeus bzw. lat. Jupiter bewirkte Veränderung des Weltklimas, daher auf eine äußere Naturgesetzlichkeit zurückgeführt. Denn Saturn war der Gott der Aussaat und des Ackerbaus und also die Kraft, die das Goldene Zeitalter als Schlaraffenland auszeichnete. Nachdem Saturn von seinem Kind Jupiter gestürzt wurde, geht das Goldene Zeitalter seiner fruchtbringenden Kraft verlustig (Ovid 2004, 17). Der Wandel des Klimas hat den Bau von Häusern, das Ziehen von Grenzen, eine Vervielfältigung des Arbeitsaufwandes zur Reproduktion sowie das Unterjochen des Viehs zum Arbeitstier zur Folge. „Heimtücke, Gewalt und heillose Habsucht“ (ebd.) unterwanderten die nunmehr errichteten Städte, Segel wurden gespannt, um eine neue Welt zu entdecken, Waffen geschmiedet, um sie zu erkämpfen. Wir kennen diese bekannte Vorstellung einer Menschheitsentwicklung von Rousseau, der ganz nah bei Ovid den Übergang vom *homme sauvage* in den *bourgeois* schildert.

3 So *bittet* etwa der österreichische Bundeskanzler Sebastian Kurz auf der offiziellen Facebook-Seite des Bundeskanzleramts am 1. September um die Reduktion sozialer Kontakte, um am 21. September diesen Appell auch mit rechtlicher Zwangsgewalt auszustatten (<https://www.facebook.com/Bundeskanzleramt.gv.at/photos/a.1640350472711450/3404712322941914/?type=3&theater>; Zugriff 30.9.2020); vgl. auch die Werbung zur Einhaltung des Ein-Meter-Abstandes, die mit der Symbolik des Babyelefanten die Rechtspflicht zur Einhaltung verharmlost (<https://www.youtube.com/watch?v=C4P15eHuMck>; Zugriff 29.9.2020) bzw. die Grenze zwischen moralischer Pflicht und Rechtspflicht verschwimmen lässt.

Ebenso begegnete Corona in den ersten eisernen Monaten<sup>4</sup> wie die Laune einer erbosten Natur. Interessant ist dabei die herrschaftsfunktionale Dimension dessen, ein Problem als „natürlich“ zu qualifizieren (Adorno und Horkheimer 1969, 9, 12; Barthes 2010, 294f.), selbst wenn dies *unmittelbar* zutreffen mag; *mittelbar* benennt die Corona-Krise keine Naturkatastrophe, sondern nicht minder katastrophale Handlungen der staatlichen und außerstaatlichen EntscheidungsträgerInnen im internationalen Kontext. Denn jene Probleme, die sich im Laufe der Corona-Krise zugespitzt haben – Erwerbsarbeitslosigkeit, stressbedingte psychische Erkrankungen, Wirtschaftseinbrüche, demokratische und rechtsstaatliche Defizite usw. – werden medial zu Problemen der Corona-Krise inszeniert. Das geschieht insbesondere dadurch, dass diese Probleme erst in der Krisensituation eine derart breite öffentliche Diskussion erfahren, so etwa prekäre Arbeitsbedingungen in sogenannten „systemerhaltenden Tätigkeiten“ oder die psychische Deprivation alleinstehender älterer Menschen. Die Metapher der ersten oder zweiten „Welle“ indiziert diese Herrschaftsfunktionalität bereits in ihrem zynischen Euphemismus – sie beschönigt die Corona-Krise, indem sie sie auf ihre seuchenmedizinische Dimension reduziert und daher den Zusammenhang zwischen Corona als sozialer Krise und den gesellschaftlichen Verhältnissen übermalt. Die präpandemische Gesellschaft, die durch das Naturereignis namens SARS-CoV-2 in die Krise gestürzt wird, stellt sich auf diese Weise als unbefleckte und unschuldige Vergangenheit dar.

Demgegenüber wird seit der Diskussion um eine „zweite Welle“ das Bild eines neuen, inneren Feindes gezeichnet: Der Feind ist nicht mehr ein äußeres Naturereignis, sondern diejenigen Menschen, die sich dem Maskentragen und dem „Social Distancing“ verwehren, die die pandemische Gesellschaft von innen her bedrohen. Die Symbolik<sup>5</sup> des Nicht-Maskentragens

---

4 Die Zeitangaben beziehen sich auf Österreich und also auf den Zeitraum zwischen März und Mitte Juni 2020, wo es zur Lockerung der Maskenpflicht kam. Am 24. Juli 2020 wurde die Maskenpflicht erneut für Lebensmittelgeschäfte, Apotheken, Krankenanstalten, öffentliche Verkehrsmittel etc. eingeführt.

5 Unabhängig davon, ob die Maske aus medizinischer oder infektiologischer Sicht sinnvoll ist oder nicht, kommt ihr im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang als *Zeichen* eine entscheidende Rolle zu. Das gibt die Regierung zu, denn sie fordert explizit, „Zeichen [zu] setzen“. Siehe <https://www.wien.gv.at/video/2888/Zeichen-setzen-Abstand-halten> (Zugriff 15.8.2020). Ausschließlich als dieses *Zeichen* werden die Maske wie auch ihr Gegenstück, die verweigerte Maske, im gesamten Text behandelt.

(Frey 2020) wie auch die Symbolik der Gleichmachung im Maskentragen, das Sichtbarmachen des gemeinschaftsbedrohenden Feindes, der soziale Druck auf und die soziale Ächtung der Masken-KritikerInnen ist eine beängstigende Entwicklung. So bedroht die Gruppe der Maskenverweigerer nicht *als* Maskenverweigerer die vermeintliche Gemeinschaft, sondern als Repräsentant einer überlegenen, unberechenbaren, ja mythischen Mysteriösität, der Naturgewalt einer omnipräsenten Infektionsmöglichkeit oder eines weltverschwörerischen dunklen Plans. All die Unsicherheit über Ursprung, Entwicklung und Verlauf der Corona-Krise manifestiert sich im Bild des Nicht-Maskentragens. Diese Symbolik kippt, denn sie vermittelt eine verschwörungstheoretische Dimension, die umgekehrt auch von Seiten der Maskenverweigerer dem Symbol des Maskentragens zugeschrieben wird. Die Maskenverweigerer werden ironischerweise zu „Charaktermasken“ (Marx 1977a, 100), das heißt zur Personifikation der gesellschaftlichen Verhältnisse oder, um mit Roland Barthes zu sprechen, zu „Akteure[n], die je nach Lage der Dinge oberflächliche Rollen zu spielen haben und deren Mission darin liegt, die essentialistische Trennung der sozialen Zellen voneinander aufrechtzuerhalten“ (Barthes 2010, 174). Aber die Imagination eines Feindes, sei dies die virale Naturgewalt oder die Gruppe der Masken-GegnerInnen, erlaubt nicht zum ersten Mal die Konstitution einer falschen Gemeinschaft. Dabei geht es nicht um die Kriterien der Ausgrenzung wie Religion oder Herkunft, sondern um den Charakter einer Gemeinschaftlichkeit, die sich über die Negation – verschärfte rechtliche Maßnahmen, permanente mediale Polarisierung, soziale Ächtung – eines im Grunde beliebig bestimmbar Feindes setzt. Die *bestimmte Negation* (Hegel) der Masken-Gegnerschaft als eines inneren Feindes fixiert die derart konstituierte Gemeinschaft auf das Objekt der Negation; das Negierte ist weiterhin in ihr „aufbewahrt“ (Hegel 2016, 91). So begegnet sie ihm kontinuierlich wieder, weil sie sich ausschließlich negativ in der Abhebung *von etwas* konstituiert, und wiederholt sisyphosartig die Negation an ihm in einem endlosen Zirkel; die Mangelhaftigkeit ihrer Selbstbestimmung führt sie auf den inneren Feind als Ursache ihrer Probleme zurück. Eine ideologiekritische Diskussion um Begriffe wie „Gemeinschaft“ wie auch eine Reflexion der Unmittelbarkeit der emotionalen Betroffenheit der Menschen – die in dieser Unmittelbarkeit ja durchaus berechtigt ist, jedoch auch medial pro- und reproduziert wird – ist daher unerlässlich. Eine aufmerksame Kritik an all den Corona-Maßnahmen darf nicht dem sozialen Druck erliegen, der gegenwärtig auf ihr lastet.

### 1.3 Der Bewusstwerdungsprozess der neuen Normalität

Die Zurückführung gesellschaftlicher Probleme und Missstände auf einen äußeren oder inneren Feind – hier wieder beide, das Virus als Naturgewalt und die Masken-Gegnerschaft als ihr Agent – bedeutet immer zugleich, dass die Gesellschaft als in ihrem Kern harmonisch vorgestellt wird. Weil es aus ihrer Sicht erst des externen Hinzutretens an sie bedarf, um sie aus dem Gleichgewicht zu bringen, sind ihr ihre gegenwärtigen Probleme, von der sozialen Deprivation ihrer Mitglieder bis zum Zusammenbruch der Wirtschaft und der Verelendung breiter Massen, äußerlich. Sie ist blind gegenüber dem Umstand, dass sie sich selbst ihre Feindin ist und dies auch immer schon war, dass sie sich in ihrem präpandemischen Zustand im Kern nicht so sehr von ihrem gegenwärtigen Zustand unterscheidet. Das mag zynisch anmuten, doch soll im Folgenden gezeigt werden, dass im Gegenteil die staatlich erzwungene – weil rechtlich durchsetzbare –, medial inszenierte und zivilgesellschaftlich einverlebte Forderung nach *Solidarität durch Isolation* nicht nur paradox ist, sondern selbst von höchstem Zynismus zeugt.

Die rechtliche und moralische Einforderung einer Solidarität im Modus der Isolation und der Abkapselung ist fundamental antisolidarisch (vgl. auch Žižek 2020a, 56), nicht zuletzt weil sie äußerlich – durch die rechtlichen Maßnahmen zur Beschränkung sozialer Kontakte – verordnet ist. Solidarität muss als freier Willensakt gedacht werden, aus welchem heraus sich Menschen zur Durchsetzung gemeinsamer Interessen zusammenschließen. Die sich jetzt manifestierende Abhängigkeit der eigenen Gesundheit von der Gesundheit aller anderen entbehrt hingegen einer gemeinsamen, über die blanke Überlebensangst hinausgehenden Basis (vgl. auch Agamben 2020). Es ist zweifelhaft, ob in der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft, in der sich die Individuen als private Wirtschaftssubjekte im Verhältnis der Konkurrenz begegnen (zum bürgerlichen Individuum als privates Interessenssubjekt siehe Hegel 2009, 332, §187; zur Interessengegensätzlichkeit siehe Engels und Marx 1977, 127), die Geburt des Altruismus durch eine Pandemie eingeläutet wird. Der Egoismus der Menschen ist in der bürgerlichen Gesellschaft systemisch, weil die kapitalistische Produktionsweise und die politische Gewalt des Staates, die diese Produktionsweise garantiert, einzelne, isolierte, eben egoistische (Rechts-)Subjekte gleichzeitig voraussetzen und hervorbringen (Menke 2018, 252; Loick 2017, 161). Die freien und gleichen WarenbesitzerInnen und Rechtssubjekte sind in *dieser* Gesellschaft darauf verwiesen, im eigenen Interesse gegen die Interessen aller anderen zu handeln; und das ist keine Frage der moralischen Qualität der BürgerInnen

und Regierenden. Was in der „neuen Normalität“ als moralische Tugendhaftigkeit beworben wird, ist nicht nur paradox, sondern auch in dem Sinne zynisch, dass 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. Das ist aber keine grundlegende Neuerung der pandemischen Gesellschaft, sondern schlicht die „Normalität“ ihres präpandemischen Zustands. Nicht einmal der konkrete Inhalt dieser Abhängigkeitsbeziehungen hat sich geändert, denn dass ökonomische Abhängigkeit stets Überlebenskampf bedeutet, steht für all diejenigen fest, die kein Eigentum an Produktionsmitteln besitzen, sich also doppelt freie LohnarbeiterInnen (Marx 1977a, 183) nennen müssen.

Hegelianisch gesprochen handelt es sich im obrigkeitlichen Aufruf zur kollektiven Solidarität durch Abkapselung um eine Rückkehr zu dem, was schon *ist*; eine Rückkehr also ins als „alte Normalität“ imaginierte Goldene Zeitalter. Die „Rückkehr“ (Hegel 2017b, 26) ist bei Hegel allerdings als Bewusstwerdungsprozess gedacht, in dem Sinne, dass das Setzen – das Fordern der Selbstisolation – nur das, was ohnedies schon ist – die Unmittelbarkeit des Bestehenden bzw. das egoistisch wirtschaftende Subjekt der bürgerlichen Gesellschaft –, wiederholt. Im Setzen des Gesetzseins, in dieser Wiederholung also vermittelt sich bei Hegel die Erkenntnis über die Vermitteltheit der Unmittelbarkeit bzw. darüber, dass die Unmittelbarkeit nur *als Rückkehr* ist (ebd.). Hegel weist dabei in der *WdL* für das Denken insgesamt aus, dass die Denkbestimmung der Unmittelbarkeit als solche illusionär ist, ja die Unmittelbarkeit nur als vermittelte gedacht werden kann (Hegel 2017a, 65ff.). Eine solche „*Reflexion*“ (Hegel 2017b, 24) liegt der öffentlichen Rede von der „neuen Normalität“ nicht zugrunde, wird aber im Nachvollzug des Bewusstwerdungsprozesses des *pandemischen Bewusstseins* begreiflich. Es selbst verweist nämlich in seiner Rückkehr auf seine unausgesprochene Voraussetzung als Vermittlung: den Glauben an die gute Herrschaft.

## 2. Irrwege eines Glaubens an die gute Herrschaft

### 2.1 *Von Heldentaten und Opferritualen*

Die „neue Solidarität“ trägt ihren individualistischen Kern offen zu Tage, denn sie ist stets begleitet von der epischen Abwandlung des *American Dream*: „Ihr könnt alle Helden sein!“. Das Narrativ einzelner Heldinnen und

Helden, die sich ehrenhaft für das Gemeinwesen aufopfern, ist das Gegenbild zu den gemeinschaftsbedrohenden Masken-GegnerInnen. Die Heldentaten der pandemischen Gesellschaft lauten „Social Distancing“ und „systemrelevante Tätigkeit“, ihnen galt der mittlerweile abgeflaute „18-Uhr-Applaus“. Dass dieser Applaus weniger der gemeinschaftsstiftenden Bekundung von Solidarität und mehr der individuellen Gewissenspflege dienlich ist, wurde von vielen Seiten ausgesprochen (Leitner 2020; Körner 2020; Thaler 2020; satirisch *Tagespresse* 2020). Ginge es um die Interessen der prekär Beschäftigten, fragt sich, wieso ausgerechnet erst die Corona-Krise Anlass zur Solidaritätsbekundung ist. Es ist überdies befremdlich, den Betroffenen durch die wertschätzende Geste des Applaudierens für ihre Dienste an demjenigen Gemeinwesen zu danken, welches sie zuvor in ebendiese Prekarität getrieben hat. Denn der liberaldemokratische Rechtsstaat ist die Gewalt, die die bürgerliche Konkurrenzgesellschaft durch Recht und Zwang durchsetzt und aufrechterhält, die das Profitinteresse zum allgemeinen Interesse der Gesellschaft erhebt. Indem der bürgerliche Staat den Schutz des Privateigentums und die Eigentumsfreiheit garantiert, perpetuiert er gleichzeitig die über das Privateigentum an Produktionsmitteln vermittelte Ausbeutung (Marx 1977a, 334). Dass den meisten Lohnarbeitenden in dieser Gesellschaft die soziale Anerkennung für gewöhnlich versagt wird, bestätigt sich in Krisenzeiten umso mehr. Jedoch löst eine allgemeine, symbolische Respektsbezeugung nicht den Kern des Problems, welcher in der Form der Lohnarbeit selbst zu verorten ist (Marx 1977a, 183). Der in der Heldenmetaphorik zum Ausdruck kommende Fokus auf die individuelle Verantwortung Einzelner fungiert dabei nach Žižek insofern als Ideologie, als die Probleme der pandemischen – aber dadurch auch der präpandemischen – Gesellschaft zu Problemen ebendieser individuellen Praktiken stilisiert werden und dadurch die gesamtgesellschaftliche Dimension verschleiert wird, vor deren Hintergrund sich die Corona-Krise abspielt (Žižek 2020a, 88).

Der Blick muss sich daher auf einen überwiegend unbeachteten Umstand richten: Die Maßnahmen treffen die Menschen nicht *als* Staatsvolk, *als* die ideologische Fiktion eines homogenen Ganzen, sondern sie treffen auf eine Gesellschaft, die durch Klassengegensätze bestimmt ist (*Gegenstandspunkt 2–20*, 135), welche sich in der Krise radikal verschärfen. Ohne eine solche kapitalismuskritische Einsicht ist auch die Debatte um den Ursprung der Corona-Krise fehlgeleitet, etwa wenn Wildfleischmärkte ohne Berücksichtigung entsprechender Kapitalinteressen in rassistisch-kulturalistischer Manier auf „kulturelle Praktiken“ der einheimischen Bevölkerung

zurückgeführt werden (Wallace, Liebman, Chaves und Wallace 2020, 5). Es ist erstaunlich, dass Žižek in seiner Mitte Mai erschienenen Streitschrift *Panic! Covid-19 Shakes The World* keine einheitliche Position zu diesem Problem vertritt, es hingegen bewerkstelligt, folgende zwei Widersprüche zusammenzudenken: einerseits „class divisions have acquired a new dimension in the coronavirus pandemic“ (Žižek 2020b, 26) und andererseits, Irans stellvertretenden Gesundheitsminister Iraj Harirchi affirmativ zitierend, „[t]his virus is democratic, and it doesn't distinguish between poor and rich“ und „we are all in the same boat“ (Žižek 2020b, 42; dagegen insb. Han 2020). Vielleicht hat Žižek einfach nur vergessen, dass wir alle im selben *sinkenden* Boot sitzen, die einen aber Rettungsboote besitzen, welche den anderen fehlen. Es ist nicht zu übersehen, dass Žižeks Schrift vom unermüdlich materialistischen Anspruch getrieben ist, Formen der Solidarität und kommunistische Momente innerhalb der Corona-Krise und -Krisenbewältigung ausfindig zu machen. So schreibt er auch durchaus im Einklang mit dem Anliegen des vorliegenden Textes – und vielleicht ist dies auch die Vermittlung der obigen Gegensätzlichkeit –, dass „[t]he struggle against coronavirus can only be fought together with the struggle against ideological mystification, and as part of general ecological struggle“ (Žižek 2020a, 89); man möchte ergänzen „and class struggle“.

Befremdlich ist der Dank für heldenhafte Dienste am Gemeinwesen aber dann nicht, wenn die Vorstellung herrscht, dass Staat und Wirtschaft das Gemeinwohl als oberstes handlungsleitendes Prinzip hätten. Doch wo es Helden gibt, dort gibt es auch Opfer, denn Erstere erhalten eine Auszeichnung für einen besonderen Verdienst an einem Gemeinwesen, das sich an Letzteren negativ konstituiert. Das Opfer ist etwa in der klassischen antiken Tragödie eine „Institution der regenerierenden Sicherung des sozialen Bandes“ (Lehmann 1991, 173) oder, wie Hans-Thies Lehmann René Girard paraphrasiert, „[d]as Opfer hat keine andere Funktion [...], als die im Inneren der Gesellschaft lauernde Gewalt, die fortwährend die Mitglieder der Gesellschaft selbst bedroht, zu kanalisieren und zu bändigen, indem die Gewalt auf einen ‚äußeren‘ Feind abgewälzt wird“ (Lehmann 1991, 174). Das Opferritual ist ein Gewaltakt, für den die Gefahr der Rache ausgeschlossen ist (ebd.), weil sich im Akt der Opferung die Gemeinschaft bereits konstituiert hat, der in der Racheaktion ersehnte Ausgleich also logisch ausgeschlossen ist. Ich denke, es ist nicht vollkommen verkehrt, in der Erklärung der Masken-GegnerInnen zum inneren Feind ein solches Opfer zu erblicken, durch dessen Negation sich die pandemische Gesellschaft als *Gemeinschaft* setzt. So ima-

giniert diese Gemeinschaft das Virus als *Wirus*.<sup>6</sup> Am sozialen *Sparagmos* (= das Zerreißen von Tieren und Menschen bei lebendigem Leibe durch die sogenannten Bakchen bzw. Bacchantinnen des Dionysos) der Masken-Verweigerer ergötzt sich diese Gemeinschaft *omophagisch* (= das auf den Sparagmos folgende Verspeisen der Zerrissenen) am kollektiven Zunicken ihrer Mitglieder zur geglückten Denunziation. Auch in diesem Fall ist eine Rückbesinnung an die antike Mythologie hilfreich: Eine Reflexion über die soziale Funktion des Opfers findet etwa im Opferkult der Bakchen des Dionysos statt, welcher als implizite Kritik an dieser gemeinschaftsstiftenden Funktion staatlicher Opferpraxis zu verstehen ist (Bruit Zaidman und Schmitt Pantel 1994, 178). Demgegenüber liegt der pandemischen Opferungspraxis die unhinterfragte Affirmation des *Staates* zugrunde, die gelebte „neue Solidarität“ ist bloße *Staatstugend*.

## 2.2 Die gute Herrschaft ...

Die prinzipielle Affirmation des Gewaltverhältnisses *Staat* (Preuß 1979, 71; Held 1979, 8) – es ist ein Gewaltverhältnis, denn der Staat behält sich nicht nur das ausschließliche Gewaltmonopol gegenüber seinen BürgerInnen vor, er demonstriert seine Zwangsgewalt auch durch insbesondere seit der Corona-Krise radikal erhöhte Polizeipräsenz – äußert sich in der Entrüstung über Überschreitungen oder den *Missbrauch* von Befugnissen der Exekutive, über die moralische Integrität ihrer Agenten oder die guten oder schlechten Zwecke ihres Handelns; es geht folglich um die Frage des *guten Regierens* bzw. der *guten Herrschaft*. Auch die Diskussion um die Corona-Maßnahmen wird überwältigend oft entlang des Grades der *Verhältnismäßigkeit*, also blind gegenüber einer fundamentalen Herrschaftskritik geführt. Mit einem Rekurs auf die epidemiologische Vernunft bzw. den allgemeinen Menschenverstand, der weiter unten verhandelt wird, rechtfertigt die Staatsgewalt ihr Handeln als Handeln im Interesse der Allgemeinheit. Dabei „zeugt die *Gewalt*, die sie aufwendet, davon, dass der Zweck, den sie mit ihren Vorschriften verfolgt, *nicht* der der Betroffenen ist“ (*Gegenstandspunkt 2-2020*, 120). Hier ist eine diffizile Unterscheidung zwischen der „*Volksgesundheit*“, das heißt der Gesundheit der Bevölkerung als materielle Basis des Staates, und der „Allgemeinheit des allgemein-menschlichen Interesses“ (ebd.) an ihrer Gesundheit zu treffen. Weil die Gesundheit für den Staat kein Zweck an sich ist, sondern Mittel zur kapitalistischen Reproduktion, ist sein Gesundheits-

6 Danke an meine Mutter für dieses geistreiche Wortspiel.

begriff nur der der „Volksgesundheit“. Die Identifikation dieser beiden Begriffe von Gesundheit wäre erst zu begründen und würde ihrerseits die Vorstellung vom Staat als Institution der Allgemeinheitfürsorge voraussetzen; das aber steht nicht nur in eklatantem Gegensatz zur globalen gegenwärtigen Situation – etwa in den USA –, sondern widerspricht der durch Gewalt im Äußeren wie im Inneren dominierten Geschichte von Nationalstaaten, innerhalb welcher Minderheitenschutz, Antirassismus, Antisexismus usw. erst zu erkämpfen waren und sind. Es ist daher nicht so, wie die aus Angst vor wirtschaftlichen Rezessionen geführten Debatten um die Verhältnismäßigkeit staatlicher Corona-Maßnahmen suggerieren, dass zwei Zielgrößen – Gesundheit und Wirtschaft – gegeneinander abgewogen werden. Vielmehr verhalten sich Volksgesundheit und Wirtschaft dialektisch zueinander, denn die Beschränkungen des Wirtschaftsverkehrs, die der Staat zum Erhalt der Volksgesundheit setzt, dienen ebendiesem Wirtschaftsverkehr, dessen Agent ja das Volk ist (*Gegenstandspunkt 2-2020*, 120f.): Die Beschränkung wird zur Beförderung.

Den Lockdown-Maßnahmen der Regierung scheint nicht nur die *Volksgesundheit*, sondern ebenso die je individuelle Gesundheit der einzelnen BürgerInnen, deren Interesse an der lohnarbeitsförmigen<sup>7</sup> Teilnahme am Wirtschaftsleben entgegenzustehen. Weil diese Teilnahme die materielle Existenz bestimmt, tritt für die/den Einzelne/n die eigene Gesundheit nicht selten hinter die Arbeitsbereitschaft zurück. Dabei handelt es sich um eine der kapitalistischen Wirtschaftsweise entspringende Notwendigkeit, denn, wie der Begriff der doppelt freien Lohnarbeit (Marx 1977a, 183) euphemistisch bezeichnet, *können* die Lohnarbeitenden nicht anders, als ihre Arbeitsfähigkeit, die die unabdingbare Voraussetzung für ihr Fortkommen in dieser Gesellschaft bildet, unbedingt aufrechtzuerhalten. Dazu besucht das gestresste neoliberale Individuum in seiner „Privatsphäre“ Meditations- und Yogakurse, dazu geht es, wenn überhaupt, erst bei hohem Fieber in den Krankenstand. Ebendies beklagt nun der von seinem Lohnerwerb existentiell abhängige Teil der Bevölkerung und insofern stehen die Adressaten der staatlichen Maßnahmen „schon auf dem Standpunkt der *Funktion* ihrer gesundheitlichen Verfassung für ihr Durchkommen in der Marktwirtschaft“ (*Gegenstandspunkt 2-2020*, 121). Die Adressaten der staatlichen Maßnah-

7 Unter die Lohnarbeit fallen auch all die freien DienstnehmerInnen, WerkvertragsnehmerInnen und freien Selbstständigen, sohin all diejenigen Personen, die kein Eigentum an Produktionsmitteln haben.

men halten dem Staat also ein Interesse entgegen, das dieser nicht nur durch die zwangsweise Durchsetzung der Eigentumsordnung zum allgemeinen Interesse der Gesellschaft erklärt, sondern insbesondere eines, das dem staatlichen Zweck der Maßnahmen, der *Volksgesundheit*, gegenübersteht. Die selbstbewussten neoliberalen Individuen schießen gewissermaßen über das durch den Staat initiierte Ziel der Profitmaximierung und der individuellen Selbstverwirklichung hinaus und vereiteln *sein* Interesse an einem gesunden Volk als seiner materiellen Basis. So verwandeln sich die KritikerInnen an den Lockdown-Maßnahmen zu Apologeten der Staatsräson.

An diesem Punkt begegnet zum zweiten Mal die Hegel'sche Figur der *Rückkehr*, allerdings wiederum abzüglich des bewusstseinsgeschichtlichen Erkenntnisgewinns, da sich die Bevölkerung ja nicht darüber im Klaren ist, dass sie in ihrer Kritik an den staatlichen Maßnahmen das wirtschaftliche Interesse des Staates an einem gesunden Volk vorwegnimmt. Das könnte als eine besonders fein gesponnene Internalisierung von Herrschaft bezeichnet werden, da sie immer noch Raum für objektiv begründete, also gerechtfertigte Kritik an dieser Herrschaft bei gleichzeitiger performativer Beförderung dieser Herrschaft lässt. Gerade weil die Ideologie richtig und falsch zugleich ist, sohin nicht auf den *bloßen* Schein reduziert werden kann (Marx 1977a, 86ff.), ist eine Kritik an den staatlichen Maßnahmen aus dem materiellen Interesse des Lohnerwerbs heraus objektiv begründet; sie rekurriert ja auf ein wirkliches und notwendiges Interesse innerhalb dieser Gesellschaft. So lesen wir zur Dialektik von Herrschaftskritik und Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft auch bei Christoph Menke: „Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Herrschaft, nur *weil* und *indem* sie eine Gesellschaft der Freiheit ist. Also ist sie, *indem* sie die Gesellschaft der Freiheit ist, *zugleich* eine Gesellschaft der Herrschaft.“ (Menke 2018, 268). Wenn aber die Herrschaftskritik als Herrschaftsaffirmation und umgekehrt sowie die Herrschaft als Freiheit und die Freiheit als Herrschaft auftreten, wird es äußerst schwierig, diesen Verschleierungszusammenhang aufzudecken und einen Prozess der Bewusstwerdung über das Unterworfensein unter diese Herrschaft anzuregen.

Selbst die autoritären Entwicklungen geben keinen Anlass zu einem Überdenken der Form *Staat*, dem Andenken einer Gesellschaft *jenseits* eines solchen Gewaltverhältnisses, sondern lediglich dazu, der autoritären Wirklichkeit das „perennierende *Sollen*“ (Hegel 2017a, 155) immer hartnäckiger aufzuoktroyieren. Eine Kritik am staatlichen Handeln im Zeitalter von Covid-19 darf daher nicht dabei stehen bleiben, die konkreten *Personen* des

staatlichen Handelns anzuzweifeln. Sie muss die tieferliegende Frage stellen, ob der Staat als Staat überhaupt ein geeigneter Krisenmanager sein kann, ob er adäquate Antworten auf die Corona-Krise haben kann, die er ja nicht zuletzt selbst wesentlich mitgestaltet. Ich halte die floskelhafte Antwort, nur ein starker Staat sei in der Lage, eine Pandemie wirksam zu bekämpfen, da nur er die zwangsweise Durchsetzung von Ausgangssperren und Quarantäne durchsetzen kann, für völlig verfehlt.<sup>8</sup> Im Gegenteil manifestiert sich in einer Krisensituation wie der gegenwärtigen, dass der Staat gerade aus seinem Schicksal als *bürgerlicher* Staat heraus ein gänzlich *ungeeigneter* Behüter der Gesundheit ist, weil er seine polit-epidemiologischen Entscheidungen stets aus einer Abwägung zwischen Wirtschaft und Gesundheit heraus treffen muss. Das ist, ich wiederhole mich, kein Urteil über die Person der Regierenden, sondern eine Sache des Zwangs eines globalen Systems kapitalistisch wirtschaftender Nationalstaaten. Indessen ist es derselbe Hobbesianismus, der davon ausgeht, die Menschen bräuchten eine ordnende Staatsgewalt, um ihr sicheres Zusammenleben zu gewährleisten, der diesem unreflektierten Ruf nach dem Staat, dem Bedürfnis – gerade in der Krise – *regiert zu werden*, zugrunde liegt. Es ist zugleich das Herbeisehnen der guten, weil *gerechtfertigten* Herrschaft.

### 2.3 ... und ihr Glaube

Wieso aber ist diese Überzeugung von der guten Herrschaft ein *Glaube*? Es ist nicht nur Aufgabe der Philosophie, etwa als angewandte Ethik die Rechtswissenschaft in der Verhältnismäßigkeitsprüfung zu ergänzen, sondern insbesondere die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Güterabwägung überhaupt zu thematisieren. Das bedeutet auch aufzuzeigen, dass die Verhältnismäßigkeitsprüfung auf dem Vertrauen darauf beruht, dass die rechtlichen Maßnahmen die Beförderung des Gemeinwohls intendieren; denn dieses Gemeinwohl ist der Zweck, an dessen Erreichung die Verhältnismäßigkeit der Mittel – die Grundrechtseingriffe – geprüft wird. Die Möglichkeitsbedingung dieser Prüfung aber ist eine bloße Annahme, die dadurch

---

8 Der Entwurf einer alternativen, staatsfreien Gesellschaftsordnung ist an diesem Punkt naheliegend, jedoch selbst nicht unproblematisch. Dass etwa Marx die sozialistische Gesellschaft nicht als „konkrete Utopie“ im Sinne Ernst Blochs ausgeführt hat, liegt daran, dass ein solcher Entwurf immer auch ein Moment der autoritativen Setzung beinhaltet, da er die Ausgestaltung des Sozialismus nicht den Menschen selbst überlässt.

zum *Glauben* wird, dass sie sich auch durch die radikalste Wirklichkeit nicht erschüttern lässt (vgl. schon Obermayr 2020b, 22). Man könnte das, wie schon so oft, eine Krise der Demokratie nennen und von allgemeiner Politikverdrossenheit sprechen; ich hingegen möchte dieses Phänomen umfassender als eine Krise des *Denkens* und der Fähigkeit zur *Urteilsbildung* behandeln.

Jürgen Habermas stellt in einem Interview die Diagnose, dass es noch nie so viel „Wissen über unser Nichtwissen“ (Schwering 2020) gab wie bisher. Und tatsächlich fühlt sich das Denken durch den Einbruch der Krise und den Drang zu denken, wie Gabriel Valladão Silva so pointiert heideggerianisch formuliert, „über-rascht“ und genötigt, nach der moralischen Empörung als schnellste und einfachste Be- und Verurteilung einer Sache zu greifen; dabei „ent-rüstet“ es sich, „richtet sich ärgerlich wieder empor“ und tritt rachsüchtig als „gedankenlose[s] Wüten des Denkens gegen das, was es entrüstet hat“, das heißt an die Krise als Ausgangsproblem heran (Silva 2020). Der moralische Aufschrei gegen die Corona-Krise in ihrer Gesamtheit ist eine naheliegende Reaktion, die nicht zuletzt dem Denken unter krisenbedingtem Zeitdruck, also dem Charakter einer „Philosophie in Echtzeit“ (Mukerji und Mannino 2020, 105) entspringt; jedoch kann die Denkbewegung nicht bei der moralischen Ent-Rüstung verweilen. Im Gegenteil ist die moralische Entrüstung ein Ruf des verzweifelnden Denkens und, auch dies erfasst Silva treffend, als solcher ein Moment einer Geschichte der Erfahrung des Bewusstseins, in welcher der „Weg des *Zweifels*“ (Hegel 2016, 69) als Weg der *Verzweiflung* auch der Weg der Wahrheit ist (vgl. Silva 2020). „Dieser sich vollbringende Skeptizismus“ (Hegel 2016, 69) beschreibt das Denken in der Krise bzw. das krisenhafte Denken, das sich an der Überwindung mangelhafter Bewusstseinsstufen zur Wahrheit entwickelt. Wahrheit ist dann nicht ein starres Prinzip, sondern das „Ganze“ (Hegel 2016, 22) der Denkbewegung oder, was dasselbe ist, die Geschichtlichkeit (Hegel 2016, 10, 26, 76, 77) dieser Denkbewegung. Denken in der pandemischen Gesellschaft ist skeptisches Denken, weil es permanent die Erfahrung des eigenen – und auch des fremden – Nichtwissens macht und diese Erfahrung in die eigene Denkbewegung einschließen muss.

Und dennoch muss die Philosophie sich hüten, aus ihrer *Verzweiflung* den Schluss zu ziehen, sich aus der Diskussion um den Gegenstand Covid-19 zugunsten einer Autorität der Naturwissenschaft herauszunehmen. Wenn sie das tut, begegnen wir der bitteren *Dialektik der Aufklärung*. Es ist das, was Theodor W. Adorno und Max Horkheimer das Prinzip der Im-

manenz nennen, nämlich die Wiederholung des Mythos in der Aufklärung durch Erklärung jeden Geschehens mit der Begrifflichkeit naturgesetzlicher Kausalität (Adorno und Horkheimer 1991, 18). Die „Entzauberung der Welt“ (Adorno und Horkheimer 1991, 9) hat den naturwissenschaftlichen, das heißt „mathematischen Formalismus“ zur Folge, der in der bloßen Beschreibung und also Wiederholung des Tatsächlichen „den Gedanken [...] zur bloßen Tautologie [macht]“ (Adorno und Horkheimer 1991, 33). Jedoch steht der Naturwissenschaft als alleiniger Sphäre der Wahrheit – die in ihrem Begriff fallibles, induktiv generiertes Wissen ist – nicht die Philosophie als ominöser Dunstkreis des Glaubens entgegen.

Der Glaube an die gute Herrschaft betrifft in diesem Sinne nicht bloß die Regierungskunst der gewählten VolksvertreterInnen, sondern auch die Autorität der Naturwissenschaft, konkret der Virologie und Epidemiologie. Das Problem an der Konsultation von NaturwissenschaftlerInnen im Hinblick auf politische Entscheidungen besteht aber darin, dass diese gerade *weil* sie sich auf einen Bereich ihrer Disziplin spezialisieren, diesen permanent überschreiten, wenn sie *als* ExpertInnen konsultiert bzw. um ihre ExpertInnenmeinung gebeten werden. In dem Augenblick, in dem sich etwa die Virologie mit Empfehlungscharakter am politischen Entscheidungsfindungsprozess beteiligt, tritt sie über die Grenzen ihrer eigenen Disziplin hinweg, weil sie das sozialphilosophische Urteil, dass *ihre* naturwissenschaftliche Erkenntnis für die Organisation und Verwaltung eines politischen Gemeinwesens relevant ist und der Adressat ihrer Botschaft der *Staat* ist, bereits gefällt hat. Das kann, aber es muss nicht so sein. Dass eine seuchenmedizinisch durchaus begründete Maßnahme etwa auf dem Feld der Pädagogik und Psychologie erheblichen Schaden anrichtet, bestätigt das. Dazu gesellen sich allerlei ökonomische, pädagogische, ökologische und sprachwissenschaftliche Stellungnahmen, die auf die negativen Konsequenzen in dem von ihnen beschriebenen Teilbereich der Gesellschaft verweisen. Umgekehrt ist die Heranziehung von ExpertInnen *durch* den Staat ein Merkmal dessen, was Michel Foucault *Biopolitik* nennt und woran sich ein Netz von Machtverhältnissen jenseits der traditionellen Regierungsinstrumente des klassischen liberalen Staates, eine umfassende *Gouvernementalität*, entspinnt (siehe etwa Foucault 2018, 304, 334).

Gleichwohl sind ExpertInnen-Meinungen Teil einer „kognitiven Arbeitsteilung“ und als solche „Teil einer vernünftigen Urteilspraxis“ (Mukerji und Mannino 2020, 44). Nikil Mukerji und Adriano Mannino weisen zwar darauf hin, dass Laien ExpertInnen-Urteile falsch verstehen können oder

ExpertIn *E* kein/e ExpertIn in dem Bereich ist, zu dem das Urteil *p* zählt (Mukerji und Mannino 2020, 45), jedoch vergessen die beiden zwei zusätzliche Risikoquellen in der Heranziehung von ExpertInnen: Erstens gehen sie von der idealistischen Annahme aus, ExpertInnen würden im reinen Erkenntnisinteresse agieren, was die faktische Abhängigkeit ihrer Forschungstätigkeit von einer Finanzierungsquelle – im konkreten Fall überwiegend Pharma-Konzernen – ignoriert; bei bester Absicht wird sich diese Abhängigkeit auf die eine oder andere Weise im Forschungsergebnis niederschlagen und sei es die bloße Tatsache, dass genau *diese* Studie zulasten einer anderen, vielleicht ebenso erfolgsversprechenden Studie gefördert wird; zweitens führt die Konzentration der Erkenntnisautorität im naturwissenschaftlichen ExpertInnenkreis dazu, dass die Corona-Krise primär als eine seuchenmedizinische Krise, weniger als eine soziale, politische, gesellschaftliche Krise verstanden wird. Die Konsultation von bestimmten ExpertInnen bewirkt demnach eine Schwerpunktsetzung in der Problembewältigung. Die Aufgabe der Philosophie besteht hingegen nicht nur in dem Versuch, all diese pluralen Stimmen in einem größeren Zusammenhang zusammenzuführen, also das Problem in seiner umfassenden Mannigfaltigkeit zu erfassen und zu eruieren, wo die Grenze zwischen Wissenschaft und politischem Handeln zu ziehen ist bzw. ob eine solche Grenze überhaupt besteht, sondern insbesondere darin, das Virus als soziales Phänomen, das heißt, das Virus im Verhältnis zum Menschen, zur Gesellschaft, zum Staat und zu dieser historisch und gesellschaftlich bestimmten Form des Denkens zu denken.

Sie muss sich aber auch mit der Frage beschäftigen, wieso das empirische Wissen über das Virus, das zwar medial verzerrt vermittelt wird und auch in sich nicht einheitlich ist, insgesamt von der Bevölkerung nur mangelhaft wahrgenommen wird. So stellte etwa das Meinungsforschungsinstitut KEKST CNC in einer Befragung von je 1000 Erwachsenen in Großbritannien, Schweden, Deutschland, Frankreich, den USA und Japan fest, dass deren Schätzungen massiv von den offiziell bestätigten Fallzahlen abweichen; in Deutschland etwa schätzten die Befragten, dass elf Prozent der deutschen Bevölkerung an Corona erkrankt und drei Prozent daran gestorben sind, das ist im einen Fall 46 mal und im anderen 300 mal mehr, als vom Robert-Koch-Institut offiziell bestätigt (vgl. KEKST CNC 2020, 24). Dieses Ergebnis spricht im Rahmen der genannten Studie für den *Glaubenscharakter* der Meinungen der BürgerInnen. Wenn Habermas daher schreibt, dass es noch nie so viel Wissen über unser Unwissen gab, dann muss es aus der Perspektive der Bevölkerung umgekehrt heißen, dass es noch nie so viel

Unwissen über unser Wissen gab. Gleichzeitig ist die Bereitschaft, dieses Unwissen in Wissen zu überführen, verloren; störrisch begegnet das „apokalyptische“ (Lynch 2019) oder „verzweifelte“ (Silva 2020) Bewusstsein der mathematisch beschreibbaren Realität von SARS-CoV-2.

Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, worin das Festhalten am Unwissen oder in der Weigerung der Urteilsbildung gründet. Diese mag aus den unterschiedlichsten Gründen herrühren, wie persönliche Neigung, Bildungsstand, Zeit, Sprachkenntnis, psychische Verfassung, Familienstand usf. Karl Marx liefert hingegen in *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral* eine andere Erklärung:

Die *Unwissenheit* gilt im allgemeinen als ein Mangel. Man ist gewohnt, sie als eine *negative* Größe zu betrachten. Sehen wir, wie die Zauberrute der biederemännischen Kritik ein Minus der Intelligenz zu einem Plus der Moral umschlägt. [...] Das wahre moralische Verhalten besteht aber darin, den *Anlaß* zum unmoralischen Verhalten zu vermeiden, und wie kann man sich besser vor dem unmoralischen ‚zu gut tun‘ auf eine Sprache sichern, als indem man vorsichtig ist, diese Sprache nicht zu verstehen! (Marx 1977b, 336)

In Rücksicht des unmoralischen Verhaltens, sich über die Naturwissenschaft hinwegzusetzen und über einen Gegenstand zu urteilen, der vorweg als ausschließlich zu dieser gehörig vorgestellt wird, schweigt das pandemische Bewusstsein und zieht sich in die Ataraxie seines glaubenden Unwissens zurück. Unmoralisch scheinen vor diesem Hintergrund hingegen all diejenigen zu sein, die sich anmaßen, sich von einer anderen Warte aus, gar der Philosophie, dem Gegenstand Covid-19 anzunähern. Das Totschlagargument des unmoralischen Verhaltens ist die Immunisierung der Corona-Krise in ihrer Gesamtheit vor Kritik jenseits der Naturwissenschaft. So bewerkstelligt die Autorität der Naturwissenschaft als Konglomerat all der Hoffnungen und Erwartungen, die an sie herangetragen werden, in den Köpfen der Menschen die umfassende Affirmation des Glaubens. Zum dialektischen Umschlagen der Autorität der Naturwissenschaft in den bloßen Glauben schreibt schon Hegel polemisch: „Aber die Wahrheit kann durch ein solches Heiligen der Endlichkeit, die bestehen bleibt, nicht hintergangen werden, denn die wahre Heiligung müßte dasselbe vernichten“ (Hegel 1986b, 299f.).

### 3. Was der gesunde Menschenverstand mit Hegel zu tun hat

Die Vorsicht vor dem unmoralischen Verhalten eröffnet dem Glauben an die gute Herrschaft das Fenster in die Innerlichkeit des gesunden Menschenverstandes als allgemein-menschlicher Vernünftigkeit, welcher gemäß den Appellen durch Staat, Medien und Mitmenschen als kognitive Basis der „neuen Solidarität“ und all ihrer Heldentaten fungieren soll. Den weiter oben mit dem Marx'schen Ideologiebegriff und der Dialektik von Freiheit und Herrschaft skizzierten „gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang“ (Adorno und Horkheimer 1991, 48) zu durchbrechen, wird umso schwieriger, wenn mit dem Begriff des gesunden Menschenverstandes eine allgemeine praktische Vernunftfähigkeit, eine moralische Qualität mobilisiert werden soll. Denn in dieser erscheint das Unterworfenheit unter äußerliche staatliche Zwangsmaßnahmen als Befolgung selbstgesetzter moralischer Pflichten. Der Inhalt dieser selbstgesetzten Pflichten wird darin vorgestellt als Produkt der reinen praktischen Vernunft, so also, als wäre das Handeln nach Moralgesetzen vollkommen unabhängig vom historischen Kontext der bürgerlichen Gesellschaft, in welcher die Handlung doch vollzogen wird. Die Naturalisierung des menschlichen Denkens und Handelns im *allgemeinen* Begriff des gesunden Menschenverstandes (siehe hierzu etwa die Auflösung der *sinnlichen Gewissheit* in Hegel 2016, 79–89 oder Hegels kurzen Essay „Wer denkt abstrakt?“; siehe weiters Nietzsche 2012, 29, Nr. 16; Marx 1977b, 331f.; oder auch Bacons Idolenlehre im *Novum Organum*) ist jedoch die ideologische Verklärung eines *besonderen*, weil der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft entspringenden, Interesses (Marx 1977c, 90).

Der gesunde Menschenverstand verdient sohin nur dann das Prädikat „gesund“ – das heißt nach der dem Ausdruck innewohnenden naturrechtlichen Logik auch „gut“ –, wenn er sich in Übereinstimmung mit den staatlich gesetzten Zwangsnormen und den gesellschaftlichen Konventionen betätigt, er zu ihnen *zurückkehrt*. Das bedeutet nicht, dass der gesunde Menschenverstand die Denkungsart der Unmündigkeit wäre, sondern bloß, dass er begrifflich in dem Sinne an die Unmittelbarkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit geknüpft ist, dass er „die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip“ (Hegel 2017c, 152, §63 Anmerkung) hat. Genau diesen Aspekt, diese Aufbewahrung der Positivität – der bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit in ihrer bloßen Unmittelbarkeit – im moralischen Urteil bekämpft Hegel in seiner Kritik am Formalismus und der Geschichtslosigkeit der kantischen Ethik. Dort nämlich werden die äußerlich erfahrenen Widersprüche der bürgerli-

chen Gesellschaft ins Innere verlegt, wo sie als Zerrissenheit von vernünftig-moralischem und sinnlichem Menschen, als Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung ewig wüten (vgl. auch Georg Lukács 1973, 247). Damit kritisiert Hegel insbesondere die herrschaftsinternalisierende Funktion des Kategorischen Imperativs, in dem der äußerlich erzwungene Akt der Pflichtbefolgung zu einem innerlichen Akt der Freiheit stilisiert wird. Hegel spricht schon in seinen frühen Schriften von der kantischen Moralität als der „Unterjochung des Einzelnen unter das Allgemeine“ (Hegel 1986a, 299; vgl. auch 301) und von der „teilweise[n] Knechtschaft unter einem eigenen Gesetze, de[m] Selbstzwang der Kantischen Tugend“ (Hegel 1986a, 359). Dabei entwickelt er einen Begriff von Herrschaftskritik und Freiheit, der nicht gleichzeitig in die Selbstknechtung führt und durch die Vergeschichtlichung des gesunden Menschenverstandes entschieden gegen die Resignation vor der Wirklichkeit gerichtet ist. Der gesunde Menschenverstand als je historisch bestimmtes Phänomen ist hingegen *begrifflich* nicht in der Lage, über diejenige Gesellschaftsordnung hinauszudenken, welcher er als „gesund“ gilt. Vielmehr beweist er sich seine Gesundheit an der Übereinstimmung mit den äußerlichen Zwangsmaßnahmen und Konventionen permanent selbst; denkt er hingegen über diese Grenzen hinaus, kippt er ins Ungesunde, Anormale, er wird zur feindlichen Bedrohung *dieser* Ordnung. In diesem Moment ist er jedoch nicht mehr *gesunder* Menschenverstand. Der innerliche Akt der Freiheit durch die Befolgung der Gesetze des gesunden Menschenverstandes, zu der der Staat in der Corona-Krise regelmäßig aufruft, entpuppt sich folglich als das, was die bürgerliche Freiheit bereits ist: ein Herrschaftsverhältnis zum Staat, der die Grenzen dieser Freiheit immer schon abzustecken weiß, indem er die Form der Freiheit auf das *Privateigentum* festlegt. Auch darin kehrt das *pandemische Bewusstsein* in seiner letzten Gestalt zu dem zurück, was schon ist bzw. zu dem, was es sich als „alte Normalität“ vorstellt.

#### 4. Die Konsequenzen und die pyrrhonische Skepsis

Die entscheidende Frage, die bislang nur indirekt beantwortet wurde, richtet sich an das Potential der Corona-Krise für die Organisation der Zukunft. Regelmäßig wird an die Adressaten der Corona-Maßnahmen die Plattitüde herangetragen, aus der gegenwärtigen Krise zu lernen und neue Formen der Solidarität zu erfahren, um ein gelungeneres Miteinander in der Zukunft zu veranstalten. Es wurde gezeigt, dass diese Formen der Solidarität vom ideologischen Glauben an die gute Herrschaft getragen werden, daran also, dass

jede/r Einzelne einen festen Platz in dieser Gesellschaft hätte, nicht aber aus Einsicht in einen gemeinsamen *Interessenstandpunkt*. Eine Solidarität auf dem Standpunkt des Klasseninteresses bzw. die Konstitution der „Klasse für sich“ (Marx 1983, 181) als Bewusstwerdung der „Klasse an sich“ (Elbe 2008, 96) unterscheidet sich fundamental von der „neuen Solidarität“ der pandemischen Gemeinschaft. Denn sie ist die Konsequenz der radikalen Erkenntnis, dass das Proletariat das „*Abjekt*“ (Žižek 1998, 87) bzw. das „Symptom“ (ebd.) der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ist. Das Proletariat ist dieser zwar inhärent – seine Ausbeutung ist die Bedingung der Mehrwertproduktion –, transzendiert diese aber immer auch zugleich, weil es „die fundamentale Unausgewogenheit und Inkonsistenz des kapitalistischen Ganzen verkörpert“ (Žižek 1998, 89). Die Solidarität der Arbeiterklasse formiert sich also exakt in der Erkenntnis, dass es eine Gemeinschaft in der kapitalistischen Produktionsweise nicht geben kann, dass eben *nicht* jedem/r Einzelnen ein fester Platz zugeteilt ist. Zu diesem „*Punkt der inhärenten Ausnahme*“ (Žižek 1998, 87) der Gesellschaftsordnung zählt aber nicht nur das Proletariat, sondern all diejenigen, die die Unordnung der existierenden Ordnung markieren, sohin „Obdachlose“, „illegale Einwanderer“, aber auch die Maskenverweigerer.

Gegen die Wirklichkeit, die täglich Gegenteiliges lehrt, rüstet und verhärtet sich jedoch der Glaube an die gute Herrschaft zunehmend. Die „neue Solidarität“ ist im Sinne einer Verelendungstheorie von der Hoffnung geleitet, existentielle Not, Furcht und Elend wären in der Lage, politisch zu mobilisieren. Es ist fraglich, ob dieser Optimismus, der sich im Kern aus der politischen Passivität und der Urteilsenthaltung des verzweifelten Denkens nährt, die Corona-Krise als *soziale* Krise überwinden kann. Thomas Lynchs Konzept des „active pessimism“ (Lynch 2019, 4) scheint mir eine alternative Lebens- und Denkweise zu sein, die im Hinblick auf die Überwindung oder die Bewältigung der Krise fruchtbar ist. Dieser aktive Pessimismus ist die Art und Weise, *negativ* in einer Welt zu leben und *dadurch* über sie zu reflektieren, anstatt darüber nachzudenken, was diese Welt normativ für die Zukunft bedeutet oder bedeuten soll: „This refusal [of the world] entails a strange hope rooted in the end rather than an investment in what would come after.“ (ebd.). Negativ oder im Modus des „refusal“ in dieser Welt zu leben, heißt, die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft wie auch die Widersprüche der pandemischen Gesellschaft praktisch werden zu lassen, also nicht mit einem versöhnenden Gestus an die Wirklichkeit heranzutreten, etwa um aus ihr zu lernen. Von dieser Wirklichkeit zu lernen, müsste hingegen heißen, ihre Wi-

dersprüche zu denken und aus *dieser negativen Erfahrung* heraus ein Urteil über den Charakter dieser Wirklichkeit zu fällen. So schließe ich mich auch Andreas Gelhards Interpretation des Hegel'schen „sich vollbringenden Skeptizismus“ als eines *praktischen* Skeptizismus an, der „die Konflikte zwischen politischen Machtansprüchen, divergierenden Weltdeutungen und moralischen Forderungen ebenso umgreift wie den Widerstreit zwischen Satz und Gegensatz“ (Gelhard 2018, 179). Dabei ist die Corona-Krise zunächst als die Negation des Vorhergehenden eine bloße Entwicklung, doch „*Verneinen* in die Sprache der Moral übersetzt, heißt: *Verleugnen*“ (Marx 1977b, 336). Diese *Verleugnung* der präpandemischen Gesellschaft durch die pandemische Gegenwart findet ihren Ausdruck in den unterschwellig Lobreden an die „alte Normalität“, welche zu Beginn des Textes verhandelt wurde.

Catherine Malabou und mit ihr auch Žižek vertreten im Gegenteil die These, dass Distanz in Nähe, Isolation in Solidarität und Individualität in Alterität umschlagen. So schreibt Žižek, dass das körperliche „Social Distancing“ den Fokus auf den *Blick* als solidarische Geste und treibende emanzipatorische Kraft innerhalb dieser Krise richtet (Žižek 2020, 2f.) und es ist fraglich, ob er darin tatsächlich im materialistischen Sinn ein „Umwälzungsmoment[] der alten Gesellschaft“ (Marx 1977a, 526) entdeckt. Malabou wiederum „glaub[t], dass eine *epoche* [sic!], eine Aussetzung, eine Einklammerung der Sozialität manchmal der einzige Zugang zur Alterität ist, eine Möglichkeit, sich allen isolierten Menschen auf der Erde nahe zu fühlen“ (Malabou 2020). Sie scheint in der Einklammerung der Sozialität als Alterität ein solches Moment der Umwälzung zu erkennen, jedoch ist der Begriff der *epoché* seinerseits nicht unproblematisch. Die *epoché* ist ein Begriff der pyrrhonischen Skepsis und bedeutet die „Zurückhaltung“ des Urteils aus Einsicht in die *Isosthenie* als der „Gleichwertigkeit [...] der unverträglichen Argumente“ (Sextus Empiricus 1985, 95). Die *epoché* steht in untrennbarem Zusammenhang mit dem Ziel der *ataraxía*, der Seelenruhe, und bedeutet den Rückzug in die Innerlichkeit aus Resignation vor der Wirklichkeit (Hegel 2016, 155). Die *epoché* als Vorstufe zur *ataraxía* entlarvt den Begriff des Skeptizismus als die Lehre des Zweifels in seiner Selbstwidersprüchlichkeit: Denn der Zweifel ist gerade *nicht* das Ruhen, er ist das Hin und Her zwischen zwei Argumenten, eine Bewegung, die sich letztlich bei dem einen oder bei dem anderen beruhigen soll (Hegel 1986c, 371). Der Standpunkt der Ataraxie ist also gerade keine Kritik an der Welt aus Einsicht in ihre Negativität. „Der Skeptizismus zieht kein Resultat oder drückt seine Negation nicht als etwas Positives aus“ (Hegel 1986c, 401), sondern enthält sich seines Urteils

gänzlich, ganz so wie das pandemische Bewusstsein an seinem Denken verzweifelt. Die Ataraxie ist die reine Innerlichkeit, die ihren Frieden mit sich und der gesellschaftlichen Realität geschlossen hat. Ob es das ist, was uns die Corona-Krise lehren soll, ist fraglich.

## 5. Fazit

Es war zu zeigen, dass die drei ideologischen Annahmen, nämlich die Vorstellung einer „alten Normalität“, der „Glaube an die gute Herrschaft“ und der „gesunde Menschenverstand“, dem Corona-Diskurs nicht isoliert zugrunde liegen, sondern in einem wechselseitigen Verhältnis stehen. Das Fortschreiten von der einen zur nächsten Annahme war metaphorisch als Metamorphosen des *pandemischen Bewusstseins* nachzuvollziehen. Dabei stand die Auflösung der Illusion von der *Unmittelbarkeit* der Corona-Krise als Gesamtheit aller mit dem Virus einhergehenden sozialen, aber auch epistemischen Probleme im Mittelpunkt, welche erst vor dem Hintergrund der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft voll bestimmbar sind. Die Corona-Krise ist in diesem Sinne keine universelle, dem Menschen immer schon gegenüberstehende Naturgewalt, die derzeit ihr Urteil über uns spricht, sondern in einem ganz bestimmten historischen Zustand der Gesellschaft situiert, aus dem heraus sie zu begreifen ist. Gegen den versöhnenden Auftrag, aus der Krise zu lernen, war im vorliegenden Text ein Denken vorzustellen, das sich negativ auf die Wirklichkeit bezieht, indem es ihre Widersprüche nicht auflöst, sondern die Wirklichkeit *als* widersprüchliche begreift.

## Literatur

- Adorno, Theodor W., Max Horkheimer. 1991 (1969). „Begriff der Aufklärung“. In *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, herausgegeben v. dens., 9–49. Frankfurt am Main: Fischer.
- Agamben, Giorgio. 2020. „Clarifications“. Übersetzt von Adam Kotsko. *An und für sich Blog*. <https://itself.blog/2020/03/17/giorgio-agamben-clarifications> (Zugriff 17. August 2020).
- Arbeit plus Wien. Dachverband soziale Unternehmen Wien. 2020. „Die Corona-Krise gefährdet die Schwächsten am Arbeitsmarkt.“ *APA*, 29. April 2020. [https://www.ots.at/presseaussendung/OTS\\_20200429\\_OTSO031/die-corona-krise-gefaehrdet-die-schwachsten-am-arbeitsmarkt](https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20200429_OTSO031/die-corona-krise-gefaehrdet-die-schwachsten-am-arbeitsmarkt).
- Barthes, Roland. 2010. *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans. 1996. *Die Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bruit Zaidman, Louise, und Pauline Schmitt Pantel. 1994. *Die Religion der Griechen. Kult und Mythos*. Übersetzung aus dem Französischen von Andreas Wittenburg. München: C. H. Beck.
- Elbe, Ingo. 2008. „Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft‘. *Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx*“. In *Theorie als Kritik*, hrsg. von F. Kettner und P. Mentz, 93–123. Freiburg: Ça ira 2008.
- Engels, Friedrich, und Karl Marx. 1977. „Die heilige Familie, oder die Kritik der kritischen Kritik“. In *MEW 2*, 3–224. Berlin: Dietz.
- Foucault, Michel. 2018 (1978–1979). *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978–1979*. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frey, Peter. 2020. „Die Mund-Nase-Bedeckung steht als Symbol einer ‚neuen Normalität‘ – und muss weg!“. *Ken.fm*. <https://kenfm.de/die-mund-nase-bedeckung-steht-als-symbol-einer-neuen-normalitaet-und-muss-weg-von-peter-frey-2> (Zugriff 10. August 2020).
- Gegenstandspunkt. Politische Vierteljahreszeitschrift*. 2-2020, 105–148.
- Gelhard, Andreas. 2018. *Skeptische Bildung. Prüfungsprozesse als philosophisches Problem*. Zürich: diaphanes.
- Gopinath, Gita. 2020. „The Great Lockdown: Worst Economic Downturn Since the Great Depression“. *IMF Blog*, April 14, 2020. <https://blogs.imf.org/2020/04/14/the-great-lockdown-worst-economic-downturn-since-the-great-depression>.
- Han, Byung-Chul. 2020. „COVID-19 zeigt: Der Tod ist nicht demokratisch“. *Euractiv* 25.5.2020. <https://www.euractiv.de/section/soziales-europa/interview/covid-19-zeigt-der-tod-ist-nicht-demokratisch> (Zugriff 18. August 2020).
- Harzer, Friedmann. 2000. *Erzählte Verwandlung. Eine Poetik epischer Metamorphosen (Ovid – Kafka – Ransmayr)*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hegel, G. W. F. 1986a (1798–1800). „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 1, 274–418. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986b (1802). „Glaube und Wissen“. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 2, 287–433. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986c. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2009 (1820). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Reclam.
- Hegel, G. W. F. 2016 (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.

- Hegel, G. W. F. 1989 (1807). „Wer denkt abstrakt?“. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 2, 575–581. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2017a (1831). *Wissenschaft der Logik I*. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2017b (1831). *Wissenschaft der Logik II*. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2017c (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In *Werke in 20 Bänden*, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Held, Karl. 1979. *Der bürgerliche Staat*. In *Resultate 3*. München: Gegenstandpunkt.
- Huisken, Freerk. 2016. *Abgehauen. Neue deutsche Flüchtlingspolitik*. Hamburg: VSA.
- Jaeggi, Rahel. 2016. „Was ist Ideologiekritik?“. In *Was ist Kritik?*, hrsg. v. R. Jaeggi und T. Wesche, 266–295. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2017. „Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik“. In *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, hrsg. v. R. Jaeggi und D. Loick, 321–349. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lehmann, Hans-Thies. 1991. *Theater und Mythos. Die Konstitution des Subjekts im Diskurs der antiken Tragödie*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Leitner, Tamara. 2020. „Während ihr aus dem Fenster klatscht sterben Existenzen“. <https://www.stadt-wien.at/wien/news/helft-sinnvoll-corona.html> (Zugriff 18. August 2020).
- Loick, Daniel. 2017. *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 1973. *Der junge Hegel. Band I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 1983. „Was ist orthodoxer Marxismus?“. In *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, 58–93. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand.
- Lynch, Thomas. 2019. *Apocalyptic Political Theology. Hegel, Taubes and Malabou*. London, New York, Oxford, New Delhi und Sydney: Bloomsbury Academic.
- KEKST CNC. 2020. *Research Report: Covid-19 Opinion Tracker*. [https://www.kekstcnc.com/media/2793/kekstcnc\\_research\\_covid-19\\_opinion\\_tracker\\_wave-4.pdf](https://www.kekstcnc.com/media/2793/kekstcnc_research_covid-19_opinion_tracker_wave-4.pdf) (Zugriff 19. August 2020).
- Körner, Torsten. 2020. „Eine Kulturgeschichte des Applauses in Zeiten der Coronakrise“. *Tagesspiegel* 2.4.2020. <https://www.tagesspiegel.de/kultur/stille-in-theatern-konzerthaeusern-stadien-eine-kulturgeschichte-des-applauses-in-zeiten-der-coronakrise/25692738.html> (Zugriff 10. August 2020).

- Malabou, Catherine. 2020. „In die Quarantäne aus der Quarantäne. Rousseau, Robinson Crusoe und ‚Ich‘“. Übersetzt von Gerald Raunig. *transversal texts* 03/2020. <https://transversal.at/blog/in-die-quarantane-aus-der-quarantane> (Zugriff 10. August 2020).
- Marx, Karl. 1977a (1867). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. In *MEW* 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1977b (1847). „Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral“. In *MEW* 4, 331–359. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1977c (1857/1858). Ökonomische Manuskripte. In *MEW* 42.
- Marx, Karl. 1977d (1842–1844). *Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘*. In *MEW* 1, 337–346. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1977e. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In *MEW* 1, 201–333. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1983 (1847). „Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ‚Philosophie des Elends‘“. In *MEW* 4, 63–182. Berlin: Dietz.
- Menke, Christoph. 2018. *Kritik der Rechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mukerji, Nikil, und Adriano Mannino. 2020. *Covid-19: Was in der Krise zählt. Über Philosophie in Echtzeit*. Stuttgart: Reclam.
- Nietzsche, Friedrich. 2012 (1886). „Jenseits von Gut und Böse“. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Band 5, 9–243.
- Nietzsche, Friedrich. 2002 (1908). „Ecce homo“. In *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Band 6, 255–374.
- Obermayr, Linda Lilith. 2020a. „Vom Glauben an die ›Gute Herrschaft‹“. *Volksstimme* 2020/6, 21–23.
- Obermayr, Linda Lilith. 2020b. „Solidarität als Staatstugend“. *Volksstimme* 2020/5, 30–31.
- Ovid. 2004. *Metamorphosen*. Herausgegeben und übersetzt von Gerhard Fink. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler.
- Österreichischer Bundesverband für Psychotherapie (ÖBVP). 2020. „PsychotherapeutInnen an BM Ansober: Corona-Auswirkungen durch mehr Psychotherapie auffangen“. APA, 1. Juli 2020. [https://www.ots.at/presseaussendung/OTS\\_20200424\\_OTS0093/umfrage-unter-psychotherapeutinnen-zeigt-psychische-belastung-durch-corona-massnahmen-enorm-oder](https://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20200424_OTS0093/umfrage-unter-psychotherapeutinnen-zeigt-psychische-belastung-durch-corona-massnahmen-enorm-oder) oder <https://idw-online.de/de/news748760>.
- Ploppa, Hermann. 2020. „Selbstgebastelter Corona-Horror“. *Ken.fm* 15.8.2020. <https://kenfm.de/selbstgebastelter-corona-horror-von-hermann-ploppa/> (Zugriff 16. August 2020).
- Preuß, Ulrich K. 1979. „Zum Strukturwandel politischer Herrschaft im bürgerlichen Verfassungsstaat“. In *Rahmenbedingungen und Schranken staatlichen Handelns. Zehn Thesen*, hrsg. v. Elmar Altvater et al., 71–88. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Saar, Martin. 2016. „Genealogische Kritik“. In *Was ist Kritik?*, hrsg. v. R. Jaeggi und T. Wesche, 247–265. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schwering, Markus. 2020. „Jürgen Habermas über Corona: So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie“. *Frankfurter Rundschau* 15.4.2020. <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html> (Zugriff 11. August 2020).
- Sextus Empiricus. 1985. *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Silva, Gabriel Valladão. 2020. „Die Not-Wende. Denken in der Krise“. *Praefaktisch. Ein Philosophie Blog*. <https://www.praefaktisch.de/covid-19/die-not-wenden-denken-in-der-krisis/> (Zugriff 12. August 2020).
- Somek, Alexander. 2020. „Die neue Normalität“. *Verfassungsblog*. 6. Mai 2020. <https://verfassungsblog.de/die-neue-normalitaet> (Zugriff 11. August 2020).
- Statistik Austria. 2020. *Der Arbeitsmarkt während der Corona-Krise – Arbeitsmarktdaten April 2020*. [http://www.statistik.at/web\\_de/presse/123338.html](http://www.statistik.at/web_de/presse/123338.html) (Zugriff 18. August 2020).
- Tagespresse. 2020. *Lohnrunde abgeschlossen: Pflege- und Gesundheitsberufe erhalten 2,7% mehr Applaus*. <https://dietagespresse.com/lohnrunde-abgeschlossen-pflege-und-gesundheitsberufe-erhalten-27-mehr-applaus/> (Zugriff 12. August 2020).
- Thaler, Selina. 2020. „Systemrelevanz: Wie viel ist Arbeit wert?“. *Der Standard* 1.8.2020. <https://www.derstandard.at/story/2000119085144/systemrelevanz-wie-viel-ist-arbeit-wert> (Zugriff 14. August 2020).
- Theunissen, Michael. 1980. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wallace, Rob, Alex Liebman, Luis Fernando Chaves, Rodrick Wallace. 2020. „Covid-19 und die Kreisläufe des Kapitals“. Übersetzt von Christoph Brunner und Brigitta Kuster. *transversal texts* 04/2020. <https://transversal.at/transversal/0420/wallace-et-al/de> (Zugriff 17. August 2020).
- Žižek, Slavoj. 1998. *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen.
- Žižek, Slavoj. 2020a. *Pandemic! Covid-19 shakes the World*. New York und London: OR Books.
- Žižek, Slavoj. 2020b. „Die Logik der Panik“. *Welt* 13.3.2020. <https://www.welt.de/kultur/plus206443829/Slavoj-Zizek-Die-Logik-der-Panik.html> (Zugriff 17. August 2020).

