

Stefanie Graefe, Karina Becker (Hrsg.)

MIT RESILIENZ DURCH DIE KRISE?

**Anmerkungen zu einem
gefragten Konzept**

Inhaltsverzeichnis

Resilienz als Krisenbewältigungsmodus der Gegenwart	7
Zur Einleitung	
Karina Becker und Stefanie Graefe	
Realexperimente, ökologische Grenzen und die Unbestimmtheit des Resilienzkonzepts	15
Matthias Groß	
Die institutionalisierte Resilienz des autonomen Individuums als Gesellschafts- und Theorieproblem	39
Jörg Oberthür	
Individuelle Anpassung statt kollektiver Widerstand	
Resilienz im Arbeits- und Gesundheitsschutz	61
Karina Becker	
Wachstum durch Anpassung an globale Krisen?	
Resilienzdiskurse in der Entwicklungszusammenarbeit und humanitären Hilfe	87
Usche Merk	
Systemrelevanzen	
Zur Biopolitik der Resilienz in Coronazeiten	111
Stefanie Graefe	

Systemrelevanzen

Zur Biopolitik der Resilienz in Coronazeiten

Stefanie Graefe

Während ich an diesem Text schreibe¹, ist Corona. Immer noch Corona. Was sich vor einem Jahr als vorübergehende Unterbrechung des gewohnten Lebens ankündigte, ist inzwischen zu einer Art neuen Normalität geworden – und zugleich alles andere als normal. »Corona« steht für eine Zeit radikaler Verunsicherung, auch wenn das je nach geografischer, ökonomischer und sozialer Lage radikal Unterschiedliches bedeutet. »Corona« ist zugleich eine Zeit, in der sich Affekte wie Verunsicherung, Angst und Zorn gleichsam parallel zum Virus ausbreiten – und in der Regierungen umso hilfloser erscheinen, je mehr sie sich bemühen, ein glaubwürdiges Bild souveräner Krisenkompetenz zu vermitteln.

Um mit dieser Gemengelage zurechtzukommen, brauchen Mensch und Gesellschaft offenkundig eins: eine große Portion Krisenfestigkeit, also Resilienz. Von daher ist nicht erstaunlich, dass seit einem Jahr noch mehr als sonst über Resilienz zu lesen und zu hören ist. Therapeutische Expert*innen klären in Netz, Funk und Fernsehen darüber auf, wie sich die persönliche Resilienz trotz Lockdown, Homeschooling und Zukunftssorgen steigern lässt. So wird beispielsweise dazu geraten, soziale Kontakte aufrechtzuerhalten, Stress durch Bewegung abzubauen, nicht zu oft Nachrichten zu hören und im Zweifelsfall professionelle Hilfe zu suchen (LIR o. J.); man solle sich nicht auf das offensichtlich Problematische der Pandemiesituation, sondern lieber auf »eigene Stärken und frühere Erfolgserlebnisse« besinnen – entlang der Frage, ob es »einem nicht noch vergleichsweise gut geht« (Hussendörfer; Kalisch 2020). Resilienz begegnet uns im Kontext der Pandemie aber auch dort, wo die Krise als neuer Normalzustand definiert wird, in dem sich »unsere Gesellschaft finanziell

¹ Für zahlreiche wichtige Hinweise und Anregungen danke ich Karina Becker.

robust und resilient aufstellen« muss (Mayer 2020), wo »Wachstum und Resilienz« als Erfolg versprechende wirtschaftspolitische Doppelstrategie präsentiert und auf Investitionschancen in der Krise verwiesen (BMWi 2020) oder wo das Prinzip von »Zerstörung und Revision« als Maxime einer zukünftigen »Post-Corona-Ökonomie« beworben wird (Zukunftsinstitut 2020). Statements dieser Art lassen sich in Anlehnung an den Titel der berühmten Kauai-Studie zur Resilienz von Kindern (Werner; Smith 1989) zusammenfassend so formulieren: Die Coronapandemie bietet wertvolle Chancen, »verletzlich aber unbesiegbar« (ebd.) zu werden. Dabei muss nicht unbedingt wortwörtlich von Resilienz die Rede sein; Resilienz als *Denk- und Handlungsstil* kommt überall dort zum Zug, wo die Anpassung von Menschen und Institutionen an unvermeidliche Krisensituationen und die Chancen, die sich daraus ergeben, betont werden.

Im Kontext der Coronapandemie ist die Frage, wer sich mit welchen Erfolgsaussichten auf welche Weise genau anpassen soll, offenkundig umstritten. Und je länger die Krise andauert, umso größer werden die Zweifel am vorherrschenden Krisenmanagement, beispielsweise in Deutschland – auch wenn es bislang von der Mehrheit der Bürger*innen immer noch irgendwie mitgetragen wird. Auch die Frage der Chancen, die sich angeblich aus der Krisensituation ergeben, wird debattiert – auch in dem im weitesten Sinne sozialwissenschaftlich-emanzipatorisch orientierten Spektrum. Optimistischen Statements, die in der Krise den Anfang vom Ende des Neoliberalismus erkennen (z. B. Soly 2021), stehen skeptische Einschätzungen gegenüber, die eine Verfestigung des »nationalen Solidarismus« (Lessenich 2021, S. 147) und der »postdemokratischen Wende« (Blühdorn 2020) wahrnehmen oder die erheblichen »demokratischen Kosten und Kollateralschäden« (Roth 2020, S. 11) der Krise betonen. Insbesondere der letzte Punkt ist umstritten, also die Frage, welche Einschränkungen demokratischer Freiheiten gerechtfertigt, inakzeptabel oder gegebenenfalls sogar unausweichlich sind (z. B. Prantl 2021). Diese Frage wiederum verweist auf eine grundsätzliche, nämlich die nach der Krisenfestigkeit der Demokratie selbst: Inwiefern können oder sollen Demokratien »resilient« sein? Zugleich wird seit Pandemiebeginn öffentlich wie alltagsweltlich intensiv über das Verhältnis von »Leben« und »Überleben« diskutiert, also die Frage, wessen Leben gefährdet ist und geschützt wer-

den muss und wer auf der anderen Seite welchen Preis für den Lebensschutz zu zahlen hat. Es ist daher kein Zufall, dass gleich zu Beginn der Pandemie auf gesellschaftstheoretischem Terrain der Begriff »Biopolitik« auftauchte und eine kontroverse Debatte auslöste (EJP 2020 a, b; Sfectu 2020). Tatsächlich liegen beide Begriffe, »Resilienz« und »Biopolitik«, in der aktuellen Situation so deutlich auf der Hand, dass es sinnvoll scheint, ihre Beziehung zueinander zu untersuchen.² Eben dies möchte ich im vorliegenden Beitrag in einer ersten Annäherung versuchen. Meine Überlegung läuft darauf hinaus, dass Resilienz die Form ist, die Biopolitik in Zeiten der »Vielfachkrise« (Demirovic et al. 2011) annimmt, was sich unter anderem im Begriff der »Systemrelevanz« abbildet, der wiederum auf die Frage nach der Demokratie und ihrer Resilienz zurückverweist. Entsprechend dieser Überlegung wird im Folgenden zunächst die bereits erwähnte Diskussion um Biopolitik in Zeiten der Coronakrise rekonstruiert (1). Im Anschluss an einige grundlegende Anmerkungen zu Resilienz als Denk- und Handlungsstil (2) wird die Kontur von Biopolitik in der gegenwärtigen Situation nachgezeichnet (3), woraufhin entlang zweier aktueller Papiere aus dem deutschen linksgrünen Spektrum die Idee einer »resilienten Demokratie« diskutiert wird (4), bevor die Überlegungen schließlich vorläufig bilanziert werden (5).

1

Corona als biopolitischer Ausnahmezustand?

Es war der italienische Philosoph Giorgio Agamben, der im Frühjahr 2020 die Frage nach dem Zusammenhang von Demokratie und Coronakrise unter Zuhilfenahme des Terminus »Biopolitik« in einigermaßen markigen Worten zu beantworten suchte. Im Zeichen von Corona hätten wir es mit einer radikalen Form von Biopolitik vor dem Hintergrund eines auf Dauer gestellten Ausnahmezustands zu tun: »Die Menschen«, so Agamben, »scheinen nicht zu bemerken, dass sich ihr Leben auf eine rein biologische Funktion reduziert hat und nicht nur jeder sozialen oder poli-

2 Für eine Vor-Corona-Analyse des Zusammenhangs von Resilienz, Neoliberalismus und Biopolitik vgl. Mavelli 2016 sowie Collier; Lakoff 2015.

tischen, sondern auch menschlichen oder affektiven Dimension verlustig gegangen ist.« (Agamben 2020) Die Politik des Pandemiemanagements würde der stets vorhandenen totalitären Unterströmung westlich-demokratischer Gesellschaften Tür und Tor öffnen, demokratische Grundrechte würden im Namen des Überlebens der Bevölkerung ausgehebelt; radikale Begrenzungen von Freiheit würden unter Berufung auf einen fiktiven Gesundheitsnotstand durchgesetzt und allgemein akzeptiert, was wiederum den biopolitischen Ausnahmezustand festige (EJP 2020b, vgl. Sfectu 2020).

Biopolitik (oder auch: Biomacht) ist ein vor allem durch die Arbeiten Michel Foucaults aus den 1970er-Jahren (Foucault 2014, 2004) bekanntes Konzept, das einige Jahrzehnte später unter anderem von Agamben aufgegriffen und neu interpretiert wurde (Agamben 2002). Foucault wollte zeigen, dass und inwiefern Politik in der kapitalistisch-westlichen Moderne darauf zielt, das biologische Leben der Bevölkerungen wie der Einzelnen zu steigern und zu optimieren. Dabei war es aus seiner Sicht nicht zuletzt der Rückgang von Epidemien und Pandemien, der der modernen Biopolitik zum Durchbruch verhalf: Im Übergang zur Moderne höre der Tod auf, eine ständige Bedrohung zu sein; im Gegenzug werde das biologische Leben selbst zum Gegenstand von Politik, und es komme zu einer »Verstaatlichung des Biologischen« (Foucault 2014, S. 88). Die absolute Macht des vormodernen Souveräns, »sterben zu machen und leben zu lassen«, so Foucaults bekannte Formulierung, wandelt sich im Übergang zur Moderne immer mehr in die Macht, »leben zu machen und sterben zu lassen« (ebd., S. 90). Mit »leben machen« meint Foucault moderne Bevölkerungspolitik im engeren und weiteren Sinne, aber auch staatliche Gesundheitspolitik, genauer: alle Formen von Politik, die quantitativ auf die Steigerung von Lebenserwartungen oder auf die Optimierung der »Qualität« der Bevölkerung (beispielsweise durch eugenische und »rassenhygienische« Praktiken) zielen. Im Namen des »Lebensschutzes« oder des »Lebensraums« der einen würden die anderen, so Foucault, dem Tod ausgeliefert. Die Reichweite von Biopolitik beschränkt sich jedoch nicht auf totalitäre Systeme, sie existiert auch in liberalen Gesellschaften fort, nimmt hier jedoch meist eher indirekte Formen an; »sterben lassen« meint dann, so Foucault, beispielsweise Vertreibung oder Abschie-

bung beziehungsweise alle Praktiken, die »für bestimmte Leute [...] das Todesrisiko erhöhen« (ebd., S. 106).

Foucault weiterführend hatte Agamben in seiner Studie zum »Homo Sacer« (Agamben 2002) argumentiert, der Zentralbegriff jeglicher Biopolitik sei der deutsche Terminus »Lebenswert«, genauer gesagt: »Lebensunwert« (ebd., S. 146), der die für Biopolitik charakteristische Selektionslogik fasst (vgl. Graefe 2007, S. 117 ff.). Gegen Foucault wiederum hatte er stark gemacht, dass Biopolitik kein spezifisch modernes Phänomen sei, sondern auf die bereits in der Antike existierende Unterscheidung des bloßen, »nackten Lebens« (oder *zoe*) vom sozialen und politischen Leben (*bios*) zurückverweise. »Nacktes Leben« meint nach Agamben eine Reduktion des Daseins auf seine pure biologische Dimension, ein Zustand, in dem soziale Ansprüche und Bürger*innenrechte vollständig suspendiert sind. Diese Reduktion sei demokratischen Bedingungen jederzeit möglich, und zwar durch die explizite oder stillschweigende Installation von Ausnahmezuständen, wie Agamben unter Bezugnahme auf Carl Schmitt argumentiert (Schmitt 2015). Auch in Demokratien würden demokratische Grundrechte vorübergehend oder dauerhaft außer Kraft gesetzt, etwa im Falle von Geflüchteten ohne anerkannten Aufenthaltsstatus (vgl. Agamben 2017). Unter Coronabedingungen, so Agamben aktuell, werde das »nackte Leben« nunmehr zum allgemeinen Regelfall und die Demokratie zur bloßen Fassade: »Eine Gesellschaft, die im ständigen Ausnahmezustand lebt, kann keine freie Gesellschaft sein.« (Agamben 2020)

Agambens düsterer Diagnose der Coronakrise ist, wenig verwunderlich, widersprochen worden. Das Gefährliche der gegenwärtigen Situation liege weniger, so etwa Roberto Esposito, in einer geheimnisvollen, nunmehr ans Licht tretenden totalitären Unterströmung, als vielmehr in der sichtbar werdenden Fragilität der staatlichen Institutionen und Krisenverwaltung (EJP 2020b)³. Zwar könne es langfristig tatsächlich zu einer Tendenzverschiebung Richtung Ausnahmezustand kommen, von einer gefährdeten Demokratie zu reden sei jedoch übertrieben. Regierungen, so auch Jean-Luc Nancy, seien letztlich nicht mehr als grimmige Ver-

³ Alle Paraphrasen und Übersetzungen aus dem Englischen im vorliegenden Beitrag wurden durch die Verfasserin vorgenommen.

walter eines nicht politischen, sondern viral verursachten Ausnahmezustands (ebd.), der wiederum nicht exzeptionell, sondern angesichts einer rasant wachsenden Weltbevölkerung und digitalen Vernetzung bereits vor der Pandemie zur Regel geworden sei. Diese »Nicht-Exzeptionalität der Ausnahme«, so Divya Dwivedi und Shaj Mohan, sei außerdem nicht nur ein Merkmal der biopolitischen Moderne, sondern dem Leben selbst eingeschrieben (ebd.).

Vor dem Hintergrund dieser Kritiken erscheint Agambens These als fast naiv: Die Coronasituation ist nicht bedrohlich, weil in ihrem Untergrund der Totalitarismus lauert, sondern weil es gar keinen Totalitarismus braucht, um den Ausnahmezustand Regel werden zu lassen – er ist es bereits und deshalb auch keiner großen Aufregung wert. Andere Kritiker betonen stattdessen die politischen Möglichkeiten, die sich aus der gegenwärtigen Situation ergeben und fordern dazu auf, sich »das Zwischenspiel der Epidemie und sogar die – absolut notwendige – Isolation zunutze [zu] machen, um an neuen Figuren der Politik zu arbeiten« (Badiou 2020, vgl. Žižek 2020). Panagiotis Sotiris wiederum verbindet beide Typen von Einwänden, wenn er einerseits zur Entdramatisierung des biopolitischen Ausnahmezustands auffordert und andererseits empfiehlt, eher die positiven Aspekte der Situation wahrzunehmen: Auch eine »demokratische Biopolitik«, eine Biopolitik von unten sei schließlich möglich (Sotiris 2020) – in Form einer von sozialen Bewegungen verantworteten Aneignung und Umsetzung von Hygieneregeln und Infektionsschutz.

Die Reaktionen auf Agambens Diagnose fallen also mit Verweis auf den realen Bedrohungscharakter der Pandemie sowie auf das eigentlich emanzipatorische Potenzial der Krise nahezu einhellig kritisch aus. Statt wie Agamben auf den *totalitären* Charakter und den die Einzelnen als Subjekte entmündigenden Autoritarismus der demokratischen Krisenbewältigungspolitik zu verweisen, betonen seine Kritiker den *pragmatischen* Charakter der Krisenpolitik und die Notwendigkeit individueller bzw. kollektiver Verantwortungsübernahme. Angesichts dieser Frontstellung lässt sich das Deutungsangebot des Schweizer Historikers und Foucault-Experten Philip Sarasin als Kompromissvorschlag lesen (Sarasin 2020). Obwohl Sarasin die Coronapolitik nicht als Biopolitik verstanden wissen will (ähnlich auch Gehring 2020), schlägt er vor, sich für ein besse-

res Verständnis der aktuellen Situation auf Foucaults Analysen der großen Epidemien zu beziehen. Demnach lassen sich im historischen Rückblick drei Modelle des Umgangs mit Epidemien unterscheiden: das »Lepramodell« des Mittelalters, bei dem die Kranken aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und vor die Tore der Stadt verbannt werden; das »Pestmodell« der frühen Neuzeit, bei dem man versucht, mittels Disziplinierung und Überwachung der Bevölkerung das Sterben zu begrenzen und schließlich das moderne, liberale »Pocken-Modell«, bei dem gerade so viel regiert wird, wie nötig, um die weitere Ausbreitung der Epidemie zu begrenzen (ebd.). Die gegenwärtigen Coronapolitiken stellen sich, so Sarasin, als eine Kombination aus Pestmodell (hier: China) und Pockenmodell (hier: Europa) dar, jedoch lauere im Hintergrund immer die Möglichkeit des totalitären Lepramodells (ebd.) – etwa in Gestalt jener »da und dort auftauchende[n] Idee, man könne doch die Alten jetzt einfach sterben lassen, ›to save the economy‹« – oder da, wo »Alten- und Pflegeheime aufgegeben werden und die Insassinnen und Insassen darin eingeschlossen alleine sterben«, wie es in der ersten Welle der Pandemie in Spanien oder Großbritannien der Fall war (ebd., vgl. Graefe et al. 2020). Das liberale Modell der Pandemiebekämpfung ist dieser Sichtweise zufolge also nicht sowieso schon *totalitär*, sondern vielmehr *fragil*, und genau darin liegt die Möglichkeit seines Umschlags oder Abgleitens in autoritäre Formen des Krisenmanagements.

Was lässt sich nun aus der Debatte um Agambens Thesen gewinnen? Die Kritik an Agambens Diagnose trifft insofern einen wichtigen Punkt, als kaum bestritten werden kann, dass im Kontext der Coronapandemie Grundrechte außer Kraft gesetzt werden und die Exekutive mit mehr Befugnissen ausgestattet wird. Um einen biopolitischen Ausnahmezustand, wie ihn Agamben skizziert, handelt es sich aus meiner Sicht trotzdem nicht. Vielmehr herrscht eine Form von Politik vor, die vorrangig darauf abzielt, Schlimmeres zu verhindern, und die dabei bisher mehr oder (vor allem) weniger erfolgreich ist.⁴ Insofern stellt sich die gegenwärtige

4 Hier wäre eine sehr viel genauere Analyse vonnöten – zur komplexen Wechselbeziehung von Krise und Ausnahmezustand im Abgleich mit Schmitts Souveränitätstheorie vgl. Schottdorf 2017, van Laak 2019 sowie Thiele 2018.

tige Krisenregulation nicht per se als antidemokratischer Versuch der Stabilisierung autoritärer Souveränität dar, sondern eher als Ringen darum, ein wenig kontrollierbares Krisengeschehen politisch kontrollierbar zu machen. Davon ausgehend *kann* die aktuelle Situation, wie die Entwicklung in Ungarn, der Türkei, Brasilien usw. zeigt, freilich autoritär genutzt werden (vgl. Stock 2021). Für Deutschland und andere Länder lässt sich das bislang jedoch nicht behaupten: Die Souveränität der hier Regierenden stellt sich nach einem Jahr Pandemie viel eher als hilflos denn als exzessiv souverän dar. Sofern darin eine Strategie liegt, entspricht diese am ehesten der bekannten Merkel'schen Losung vom »Fahren auf Sicht«. Man könnte auch sagen: Sie zielt weniger auf den Ausbau von Souveränität⁵ als vielmehr auf die Herstellung und Sicherung von *Resilienz*.

2

Zur Paradoxie von Resilienz als Denk- und Handlungsstil

Was aber meint Resilienz in diesem Zusammenhang? Mit Resilienz ist eine flexible Widerstandsfähigkeit gemeint, die Menschen, aber auch Ökosysteme und Finanzmärkte in die Lage versetzt, mit chronischem Stress, Krisen und Schocks so umzugehen, dass es zu keiner nachhaltigen Beeinträchtigung kommt. Wer resilient ist, ist, so jedenfalls der Tenor der auch schon lange vor Corona wuchernden Forschungs- und Ratgeberliteratur zu diesem Thema, zwar keineswegs unverletzlich, kann aber mit seiner/ihrer Verletzlichkeit so umgehen, dass Wachstum und Entwicklung möglich bleiben (vgl. Bösch et al. 2020, S. 146). Resilienz lässt sich somit auch als eine Art Handlungsanleitung für das (Über-)Leben in der sich zuspitzenden ökologisch-politisch-sozial-ökonomischen Vielfachkrise verstehen und gilt nicht zufällig als »Schlüsselkonzept des 21. Jahrhunderts« (Bröckling 2017). Wo von Resilienz die Rede ist, liegt zugleich

5 Womit nicht gesagt sein soll, dass nicht auch eine Kombination denkbar wäre: Fahren auf Sicht plus Souveränitätsexzess. Dies wäre an anderer Stelle und mit genauerem Blick auf die bereits erwähnten explizit autoritären Krisenregulationsversuche zu diskutieren; hier geht es mir vor allem darum, dass die berechtigte Kritik an Agambens Totalitarismusthese nicht zu einer Unterschätzung der Problematik »pragmatischer« Krisenpolitik führen sollte.

die Verheißung in der Luft, dass sich auch in radikal unsicheren Arbeits- und Lebensverhältnissen ein gutes, zumindest aber halbwegs handhabbares Leben führen lässt. Inmitten der Pandemie gewinnt ein solches Versprechen aus nachvollziehbaren Gründen erheblich an Attraktivität.

Der Begriff Resilienz wird um die Mitte des 20. Jahrhunderts auf zwei Weisen produktiv gemacht: als psychologisches Konzept, mit dem versucht wird zu ergründen, warum manche Menschen besser mit schwierigen Lebensumständen klarkommen als andere, und als revolutionäres Paradigma der Ökosystemtheorie (vgl. den Beitrag von Matthias Groß in diesem Band). Resilienz verweist in diesem Zusammenhang auf die Fähigkeit von Wäldern, Flüssen und Gesellschaften, selbst radikale Disruptionen langfristig gut zu überstehen (Holling 2001). Die gemeinsame Schnittstelle beider Perspektiven, der psychologischen wie der ökologischen, liegt im Begriff der *Adaption*: Resilient ist, egal ob Regenwald oder Burn-out-Betroffene, wer oder was in der Lage ist, sich auf unvorhergesehene, belastende oder sogar lebensbedrohliche Umstände so einzustellen, dass es zu keiner nachhaltigen Beeinträchtigung kommt. Resilienz empfiehlt somit eine Normalisierung von Krisenerfahrungen; das Unsichere, Brüchige und Unkalkulierbare ist nicht länger unerwünschte Ausnahme, sondern Normalzustand.

In diesem Sinne ist Resilienz, trotz aller Betonung von Wandel, Transformation und Flexibilität, ein strukturell *konservatives* Konzept, es zielt auf den »Systemerhalt« und befürwortet – gegebenenfalls durchaus auch radikale – Veränderungen dort, wo diese überlebensnotwendig sind; »Fortschritt« oder auch »Emanzipation« ist aus Perspektive der Resilienz kein Zweck an sich. Vielmehr ist Resilienz ein Konzept, das vorgibt, normativ vollkommen neutral zu sein. Es geht um das Überleben eines Systems unter unsicheren Umweltbedingungen, wobei die Unterscheidung von System und Umwelt nie eindeutig zu treffen ist. So können etwa auch Machtverhältnisse, Interessengegensätze, Ausbeutung und Ungleichheit aus der Perspektive von Resilienz sowohl als *Systemeigenschaften* (deren Überleben gesichert werden soll) wie auch als *Umweltbedingungen* (die letztlich nicht veränderbar sind) aufgefasst werden, wobei beide Auffassungen am Ende auf dasselbe hinauslaufen – nämlich darauf, dass Prozesse kollektiver Willensbildung potenziell zu Hindernissen auf dem Weg

zur Resilienz werden, sind sie doch langwierig, kompliziert und nicht allein vom *Notwendigen*, sondern – eben – vom *Wollen* bestimmt. Indirekt stellt sich Resilienz somit durchaus als ein normatives und sogar potenziell antidemokratisches Programm dar: Statt um die traditionellen Werte der Aufklärung wie Gleichheit, Freiheit, Mündigkeit oder Emanzipation, geht es bei Resilienz um grundlegende *Akzeptanz* des (angeblich) *Unvermeidlichen*.

Wie eingangs schon erwähnt, muss nicht überall, wo es um Resilienz geht, auch explizit von Resilienz die Rede sein. Resilienz als Denkfigur taucht etwa auch dort auf, wo von Arbeitnehmer*innen mehr »Agilität« und Eigeninitiative bei der Bewältigung von Arbeitsbelastungen eingefordert (vgl. den Beitrag von Karina Becker in diesem Band) oder Bürger*innen zwecks Reparatur der sozialen Folgekosten staatlicher Austeritätspolitik für unbezahltes Engagement mobilisiert werden (van Dyk 2019). Überall dort, wo Krisenerscheinungen durch gezielte politische Interventionen und Verhaltenssteuerungen so aufgefangen oder zumindest abgemildert werden, dass eine Infragestellung des Status quo vermieden werden kann, ist die Denkfigur der Resilienz im Spiel. Konzeptionell steht dabei, den umfänglichen Handreichungen und Empfehlungen zur Steigerung individueller Resilienz im Alltag zum Trotz, nicht der Mensch als Individuum im Mittelpunkt, sondern der Mensch als *Systemsubjekt* (Graefe 2019, S. 86 ff.), das unter selbst unverfügbaren Bedingungen von Krise und Unwissenheit agiert (Schmidt 2014). Resilienz als Denkstil und Handlungsmodell basiert somit auf einer konzeptionellen Paradoxie: Während Resilienz einerseits die erfolgreiche *Bewältigung* von Krisen in Aussicht stellt, bleibt sie andererseits auf Krisen, Schocks und Katastrophen *angewiesen*:⁶ ohne Krise keine Resilienz.

Ein anschauliches Beispiel für diese Logik findet sich in einem Artikel des *New Yorker* zur Coronapandemie (Wright 2020). Der Text zitiert den Anthropologen Samuel Paul Veissier, der im Zuge der Coronapandemie

6 Wie Mitchell Dean präzise analysiert hat, handelt es sich dabei ebenso um ein Kernelement neoliberaler Theorie (Dean 2014), demzufolge Krisen und Katastrophen notwendiger Teil ökonomischer Wachstumszyklen sind und Schocktherapien ein »Rebooting« namentlich von wohlfahrtsstaatlichen Institutionen ermöglichen (sollen) (vgl. O'Malley 2010).

vor einer Erosion von Resilienz durch übertriebene Sicherheitsorientierung warnt. Die Menschen hätten sich, so Veissier, von Bedrohungen regelrecht entwöhnt und darüber vergessen, dass schwierige Lebensbedingungen, Krisen und Katastrophen wichtige Bedingungen für Wachstum und Entwicklung darstellen. Vor diesem Hintergrund könne eine Naturkatastrophe wie die Coronapandemie regelrecht heilende Wirkung entfalten und »wunderbare« Dinge wie Altruismus und Kooperation erzeugen: Darwinismus sei keinesfalls per se schlecht (ebd.).

Der evolutionäre Überlebenskampf verbindet sich, dieser Sicht zufolge, mit dem spezifisch menschlichen Anspruch auf Glück, Entwicklung und Erfüllung. Voraussetzung dafür ist, dass Menschen Katastrophen als ebenso unvermeidlich wie notwendig *begreifen*: Resilienz ist immer auch ein psychologisches Konzept; es geht um die mentale und emotionale Anpassung in schwierigen und bedrohlichen Situationen (Graefe 2019). Zugleich gerät das für moderne Wohlfahrtsstaaten grundlegende Versprechen auf Sicherheit unter Verdacht, die Weiterentwicklung von Mensch und Gesellschaft unter dem Einfluss von Krisen, Schocks und Katastrophen zu blockieren. Nicht Gestaltung von Verhältnissen, sondern Anpassung an Umstände ermöglicht soziales Verhalten. Dem Virus, so könnte man zuspitzen, müssen wir dankbar dafür sein, dass er uns von der beschränkenden Illusion befreit, die Welt um uns herum sei politisch gestaltbar. Die zweifelsfrei menschengemachten Ursachen für die Pandemie (Wallace 2020; Hürtgen 2021) bleiben dabei nicht zufällig meist ausgeklammert.

Resilienz als ein im Kern strukturkonservativer Denk- und Handlungsstil ist also in doppelter Weise paradox: Krisen sollen ebenso bewältigt werden wie sie als Begründung des Handelns gebraucht werden. Zugleich zielt Resilienz auf die Bewältigung von Krisen, die das zu schützende System laufend selbst (re-)produziert. Beide Paradoxien laufen darauf hinaus, dass im Zuge der Verallgemeinerung von Resilienz als Denk- und Handlungsstil die Krise ihr zentrales Charakteristikum, ihren *Ausnahmecharakter* verliert. Es kommt zu einer Ontologisierung von Unsicherheit, vor deren Hintergrund auch die biopolitische Frage nach dem Verhältnis von »Überleben« und »Leben« neu aufgeworfen wird.

Was leben und was überleben soll

Die Frage nach dem Verhältnis von »Leben« und »Überleben« hat im Frühjahr 2020 Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble (CDU) in einem viel beachteten Interview mit dem *Berliner Tagesspiegel* aufgeworfen, das im Hinblick auf den Zusammenhang von Biopolitik und Resilienz aufschlussreich ist. Zwar müsse der Staat in der Coronapandemie, so Schäuble, »die bestmögliche gesundheitliche Versorgung gewährleisten«, es würden aber dennoch »Menschen [...] weiter auch an Corona sterben«; nicht alles dürfe »vor dem Schutz des Lebens zurücktreten« (Birnbaum; Ismar; Schäuble 2020). Schäuble kontrastiert hier den »Schutz des Lebens« mit einem zunächst nicht näher benannten »alles«, das im zu schützenden Leben *nicht* aufgeht. Der einzig absolute Wert, so der Politiker weiter, sei laut Grundgesetz die Menschenwürde, und die schließe eben »nicht aus, dass wir sterben müssen« (ebd.). Es gibt demnach keinen absoluten Lebensschutz, kann ihn gar nicht geben und zwar aus doppeltem Grund: Menschen *sind* sterblich – und der Lebensschutz muss sich einem höheren Wert, dem der Menschenwürde, unterordnen. Dabei entspricht die Kontrastierung von »Menschenwürde« und »Sterbenmüssen« exakt der biopolitischen Unterscheidung von *bios* und *zoe*: auf der einen Seite ein »menschenwürdiges«, sozial bedeutsames Leben, auf der anderen das bloße, »nackte« Leben, das sterben muss. Wenn Schäuble dann noch hinzufügt, »mit allen Vorbelastungen und bei meinem Alter bin ich Hochrisikogruppe. Meine Angst ist aber begrenzt. Wir sterben alle. Und ich finde, Jüngere haben eigentlich ein viel größeres Risiko als ich. Mein natürliches Lebensende ist nämlich ein bisschen näher« (ebd.), wägt er auch sein eigenes (biologisches) Leben ausdrücklich gegen das (soziale) Leben der Jüngeren ab.⁷ Zugleich ordnet er sich selbst und mit ihm alle Alten unisono dem Bereich des Lebensschutzes und die Jüngeren dem der

⁷ Man könnte einwenden, dass diese Unterscheidung nicht von Schäuble, sondern vom Virus unternommen wird. Im Sinne Foucaults ist es jedoch gerade der Bezug auf die angebliche Objektivität der Biologie, der biopolitische Entscheidungen begründet. Zur Problematik der Konstruktion von Risikogruppen vgl. auch Graefe et al. 2020.

Menschenwürde zu, die damit umso mehr als voneinander zu trennende Sphären markiert werden.

Wolfgang Schäubles Position liest sich auf den ersten Blick fast ähnlich zu Giorgio Agambens Kritik der Pandemiepolitik; beide kritisieren die Unterordnung von Freiheitsrechten unter die Regeln des Infektionsschutzes. Die Ähnlichkeit beider Positionen endet jedoch da, wo es um die Gesamteinschätzung geht. Denn Schäuble kritisiert ja gerade nicht den *Umschlag* in einen latent sowieso immer schon vorhandenen, nunmehr im Gewand der Krisenregulation sich offen zeigenden autoritären Totalitarismus. Wovon er warnt, ist vielmehr ein *Ungleichgewicht* innerhalb der Krisenpolitik, das deren eigentlich vernünftige normative und rechtliche Grundlagen zu untergraben droht. Während Agamben also einen *Exzess* an (totalitärer) Souveränität beklagt, der westliche Demokratien und ihre Verfassungen immer schon konstituiert, befürchtet Schäuble einen *Mangel* an (demokratischer) Souveränität; zu drastische Lockdown-Maßnahmen könnten die Demokratie, die auf der in der Verfassung verbürgten Irreduzibilität der Freiheitsrechte basiert, schwächen. Dabei betont er die Dringlichkeit und Unsicherheit der gegenwärtigen Lage: »Wir alle wissen nicht, was unser Handeln für Auswirkungen hat, aber die Politik muss trotzdem handeln.« Handeln auf der Basis von Unsicherheit stellt Regierungen, so Schäuble weiter, vor große Herausforderungen, eröffnet aber auch Chancen auf eine Stärkung der Demokratie. Wenn sich »die Menschen weiterhin verstanden fühlen und nachvollziehen können, warum das alles notwendig ist, dann habe ich die Hoffnung, dass wir das bewältigen. Vielleicht gibt es sogar ein neues Vertrauen in Politik. Krisen haben immer auch Chancen« (ebd.).

Schäuble ist, ähnlich wie Agamben, massiv kritisiert worden, etwa von Wolfgang Thierse, der seinem Amtsnachfolger gar eine Nähe zur »moralischen Katastrophe der Nazi-Ideologie vom ›unwerten Leben‹« unterstellt (vgl. Ismar; Thierse 2020). Die Frage ist allerdings, ob diese Kritik den entscheidenden Punkt in Schäubles Statement trifft. Denn Schäuble geht es weniger um explizite Wertzuschreibungen als vielmehr um das, wie er es formuliert, »richtige Maß für den Weg hinaus« aus der Krise (Birnbaum; Ismar; Schäuble 2020). Seine Abwägung von Menschenwürde und Lebensschutz erfolgt somit im Rahmen der Frage, wie eine er-

folgreiche Pandemiepolitik aussieht – und wessen grundrechtlichen Ansprüchen bei konfligierenden Zielstellungen unter diesem Gesichtspunkt der Vorrang gebührt. Schäuble argumentiert somit primär in der Logik von Notfallplanung und Katastrophenschutz und weniger moralisch im engeren Sinne. Genauer gesagt, ergibt sich die moralische Bewertung aus seiner Einschätzung der Bewältigungskapazitäten, worunter aus seiner Sicht nicht bloß Infrastruktur und Notfallversorgung, sondern auch die politische Kommunikation und das daraus resultierende Staatsvertrauen der Bürger*innen fällt. Damit folgt sein Argument im Kern der Maxime von Resilienz: Es geht um die Bewältigung einer Notsituation, in der es keine Sicherheit über die Richtigkeit von Maßnahmen gibt, zugleich aber eine unmittelbare Dringlichkeit des politischen Handelns, dessen Erfolg wiederum zentral von den Einstellungen und Haltungen der Beteiligten abhängt. Nicht zuletzt betont Schäuble, analog zur skizzierten Grundparadoxie von Resilienz, die »Chancen«, die sich aus der Krisensituation für die Demokratie ergeben.

Auch sein Rückgriff auf die offenkundig biopolitische Unterscheidung von Alten und Jungen folgt eher der im Katastrophenschutz üblichen Abwägung von Überlebensaussichten – der sogenannten »Priorisierung«, wie sie auch in den Triage-Empfehlungen im Zusammenhang mit der Coronapandemie Anwendung findet (vgl. Marckmann et al. 2020) – als der Logik einer expliziten »Lebenswert«-Zuschreibung, wie Thierse behauptet. Es geht nicht darum, dass der »Lebenswert« verschiedener Bevölkerungsgruppen gegeneinander abgewogen und das »lebensunwerte« Leben »sterben gelassen« wird, wie in dem von Foucault beschriebenen, älteren Modell von Biopolitik. Ebenso wenig handelt es sich um das neuere, »neoliberale« Modell, in dem das individuelle Subjekt seine je eigene Lebensqualität im Abgleich mit seinen (noch) erwartbaren Autonomiepotenzialen abschätzt (um auf dieser Basis gegebenenfalls präventiv in eine Verkürzung des eigenen Lebens einzuwilligen, vgl. Graefe 2007). Die biopolitische Logik der Unterscheidung von *zoe* und *bios* erfolgt hier stattdessen entlang einer Risikoabwägung, die im Blick auf die (nicht zuletzt psychologische) Gesamtbelastung des Systems vorgenommen wird. Das heißt, anders gesagt, Schäubles Unterscheidung von *Leben* und *Überleben* folgt der Logik der Resilienz.

Charakteristisch für die hier am Beispiel des Schäuble-Interviews skizzierte Biopolitik der Resilienz ist der Begriff »Systemrelevanz«, der im Zusammenhang mit staatlichen Bankenrettungen in der Finanzkrise von 2007/2008 erstmalig im öffentlichen Diskurs auftauchte. Der Begriff ist nicht nur deshalb so treffend, weil er im Hinblick auf den Erhalt des Systems mehr oder weniger relevante Bereiche bzw. Bevölkerungsgruppen unterscheidet, sondern auch deshalb, weil er die Frage, wer oder was eigentlich »das System« ist, das es zu schützen gilt, kategorisch offen lässt. Ob Warenproduktion, Gesundheitswesen oder sozialer Frieden, alles ist potenziell relevant und gefährdet. Biopolitik der Resilienz kann somit durchaus auch heißen, dass Arbeit am »bloßen Leben«, etwa Pflegearbeit, symbolisch und materiell aufgewertet wird. Allerdings wird diese Aufwertung wahrscheinlich nur insoweit erfolgen, wie *unbedingt notwendig*, um Care-Arbeiter*innen und Patient*innen einigermaßen bei Laune und das System insgesamt am Laufen zu halten. Genauso gut kann im Namen von Systemrelevanz aber auch die Rettung von Luftfahrtkonzernen mit Steuergeldern schlüssig begründet werden, oder auch, je nach Schwere der Krisensituation, die Isolation, Sonderbehandlung oder auch Selbstüberlassung von Bevölkerungsgruppen. Praktiken der expliziten Priorisierung schließen zudem solche der indirekten Priorisierung oftmals mit ein bzw. verstärken diese – etwa wenn, wie in der Coronapandemie, Triage am Krankenbett unbedingt vermieden werden soll, zugleich aber der »medizinische Notfallbetrieb [...] eine Verschiebung von anderen Behandlungen« erzwingt und sich eine Art faktische »Priorisierung in der Krankenversorgung« durchsetzt (Mezes; Opitz 2020, S. 390 f.).

Andererseits findet die Beliebigkeit der Kategorie der Systemrelevanz eine relativ eindeutige Grenze dort, wo *keinerlei* Systemrelevanz mehr adressiert wird. Die Bewohner*innen der griechischen Flüchtlingslager beispielsweise oder die Millionen Menschen, die von der konkreten Aussicht auf ein »gutes Überleben« der Pandemie dank Patentrecht und Impfnationalismus ausgeschlossen bleiben (vgl. Wulf 2020), werden von Infrastruktursicherung, Rettungsschirmen und Aufwertungsrhetoriken ebenso wenig adressiert, wie psychisch Kranke, Bezieher*innen von Grundsicherung oder behinderte Menschen in politischen Begleitkommentaren zu den Coronamaßnahmen hierzulande allenfalls am Rande auftauchen.

Dass selbst Pflegekräfte, ihrer vielfach wiederholten Anerkennung als »systemrelevant« zum Trotz, bis dato mit kaum mehr als symbolischen Kompensationen bedacht worden sind, während Auto- und Flugindustrie umfangreiche Subventionen erhoffen können oder bereits erhalten haben, erklärt sich einerseits durch das (wohl leider zu recht) als niedrig eingeschätzte Widerstandspotenzial dieser Gruppe, andererseits aber auch damit, dass Pflegearbeit an alten Menschen als eben doch nicht *so* »relevant« gilt und dementsprechend nachrangig priorisiert werden kann. Und solange Politiker*innen immer noch nicht verstanden haben, dass Care-Arbeit auch die imperiale Lebensweise (Brand & Wissen 2017), also den flexibel-kapitalistischen Status quo, grundlegend absichert, solange glauben sie, es bei symbolischen Gesten der Aufwertung und Anerkennung belassen zu können.

Schäubles viel diskutiertes Statement spricht somit letztlich offen aus, was als implizite Leitorientierung längst Realität ist. Freilich gilt prinzipiell alles menschliche Leben als gleichermaßen schützenswert, unter Krisenbedingungen *muss* jedoch priorisiert werden, wessen Leben und wessen Freiheitsrechte *besonders* schützenswert sind, wessen Leiden es *unbedingt* zu berücksichtigen gilt und wer andererseits nachrangig berücksichtigt, ganz vergessen oder unter die Kategorie der »Vulnerabilität« subsumiert werden und so allenfalls noch auf einen neoliberal zurechtgestutzten Humanitarismus hoffen kann (vgl. den Beitrag von Usche Merk in diesem Band)⁸. Nicht zuletzt lässt sich mit Blick auf politisch unterstellte »Systemrelevanzen« auch erklären, warum Mobilisierungen von Coronaleugner*innen (die sämtliche Sicherheitsvorschriften mit Verweis auf Verschwörungserzählungen unterlaufen) in beachtlichem Ausmaß

⁸ Die beiden Konzepte, Resilienz und Vulnerabilität, schließen sich (was hier nicht weiter verfolgt werden kann) nicht aus, sondern verweisen wechselseitig aufeinander – ohne Vulnerabilität keine Notwendigkeit der Resilienz, und umgekehrt wird Resilienz nur dort gebraucht, wo Menschen, Situationen und Systeme als grundlegend vulnerabel aufgefasst werden. Wo von Vulnerabilität die Rede ist, schwingt somit immer auch das Versprechen auf Resilienz mit, und wer im Horizont von Resilienz denkt und handelt, versucht damit stets, die Drohung der Vulnerabilität bzw. des »nackten Lebens« zu entkräften, was freilich, dem weiter oben skizzierten Paradox der Resilienz folgend, stets nur vorübergehend gelingen kann.

zur Chaotisierung der Pandemiepolitik beitragen können, während links-emanzipatorische Mobilisierungen (die sich an die Regeln der Pandemiebekämpfung halten) einflusslos im Sande verlaufen oder sogar polizeilichen Repressalien ausgesetzt werden: Ersteren traut man zu, »das System« ins Wanken zu bringen, Letzteren nicht.

4

Resilienz durch Demokratie, resiliente Demokratien?

Zurück zur Frage der Demokratie. Wie eingangs erwähnt, existieren seit Beginn der Pandemie hier sehr unterschiedliche Deutungen: eher pessimistische, die eine Intensivierung von Nationalismus und Postdemokratie in Zeiten der Coronakrise diagnostizieren, aber auch solche, die die Krise als Chance für mehr und bessere Demokratie verstehen. Von diesen wiederum arbeiten einige ganz explizit mit dem Begriff der Resilienz und sollen deshalb hier genauer betrachtet werden. Unter dem Titel »10 Denkrichtungen der Krisenresilienz« veröffentlichte die Heinrich-Böll-Stiftung im Frühjahr 2020 ein Papier zum Zusammenhang von Demokratie, Resilienz und Krise (Überschär 2020), demzufolge die Coronapandemie in mehrfacher Weise als Demokratie- *und* Resilienzkatalysator fungiert. Der Grund dafür liege in einer Art wahlverwandtschaftlichen Beziehung von Resilienz und Demokratie. So sei die Demokratie einerseits selbst »Teil der Bewältigungskapazität« (ebd.), insofern Demokratien prinzipiell »lernende Systeme [sind], die ihr Verhalten anpassen, korrigieren und dadurch verbessern können«. Diese umfassenden adaptiven Kapazitäten seien andererseits das, was »autoritäre[n] Systeme[n]« (ebd.) fehlt, woraus sich eine prinzipielle Überlegenheit demokratischer gegenüber autoritärer Krisenbewältigung ergebe. Zugleich böten Krisen wie die Coronapandemie aber auch vielfältige Ansatzpunkte für eine Weiterentwicklung und Vertiefung der Demokratie: Was unter Coronabedingungen realisiert wird, könne auch über die Pandemie hinaus Anreize setzen; beispielsweise für »klimaklage« Investitionen« und damit für eine bessere Klimapolitik (ebd.). Aber auch für andere Anliegen, beispielsweise die Stärkung internationaler Organisationen, die überfällige Aufwertung von Pflegearbeit oder die Abkehr von »populistischem Halbwissen hin zu sachlicher,

Das Konzept der Resilienz hat in den letzten Jahren enorm an Popularität gewonnen. Angesichts der vielfältigen Krisenerscheinungen der Welt ist dies sehr verständlich: Resilienz verspricht, dass Krisen jeglicher Art bewältigt und überstanden werden können.

Die Frage ist allerdings, wie weit dieses Versprechen trägt – und welche Schattenseiten es möglicherweise aufweist: Was bedeutet es, wenn Menschen in Krisengebieten als resilient adressiert werden? Warum und wie sollen Arbeitnehmer*innen resilient (gemacht) werden? Können auch Demokratien resilient sein?

Auch in theoretischer Hinsicht lässt sich danach fragen, welche Vorstellungen von Krise und Gesellschaft der Begriff der Resilienz transportiert – und welche alternativen Denkangebote dabei in den Hintergrund geraten: Wie verhält sich Resilienz zur Logik des Experiments, zur Kunst der Resonanz oder zur Notwendigkeit von Demokratie, gerade in Krisenzeiten? Entlang dieser und anderer Fragen bietet der vorliegende Band vielfältige Anregungen zum Nachdenken und Weiterdiskutieren.

Stefanie Graefe ist Privatdozentin für Soziologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Sie beschäftigt sich in Forschung und Lehre mit dem Zusammenhang von Subjektivität, Gouvernementalität, Arbeit und Biopolitik in aktuellen gesellschaftlichen Transformationsprozessen – und mit den Möglichkeiten emanzipatorischer Kritik.

Karina Becker ist Professorin für Sozialpolitik und Soziale Arbeit an der Dualen Hochschule Gera-Eisenach (DHGE). Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören der Arbeits- und Gesundheitsschutz, der Wandel von Arbeit sowie aktuelle sozialpolitische Herausforderungen.