

Gabriele Dietze; Encarnación Gutiérrez Rodríguez; Leander Scholz; Vanessa E. Thompson; Maja Figge; Jana Mangold; Stephan Trinkaus; Brigitte Weingart

Corona und Care

2021

<https://doi.org/10.25969/mediarep/15765>

Veröffentlichungsversion / published version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dietze, Gabriele; Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Scholz, Leander; Thompson, Vanessa E.; Figge, Maja; Mangold, Jana; Trinkaus, Stephan; Weingart, Brigitte: Corona und Care. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*. Heft 24: Medien der Sorge, Jg. 13 (2021), Nr. 1, S. 116–138. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/15765>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

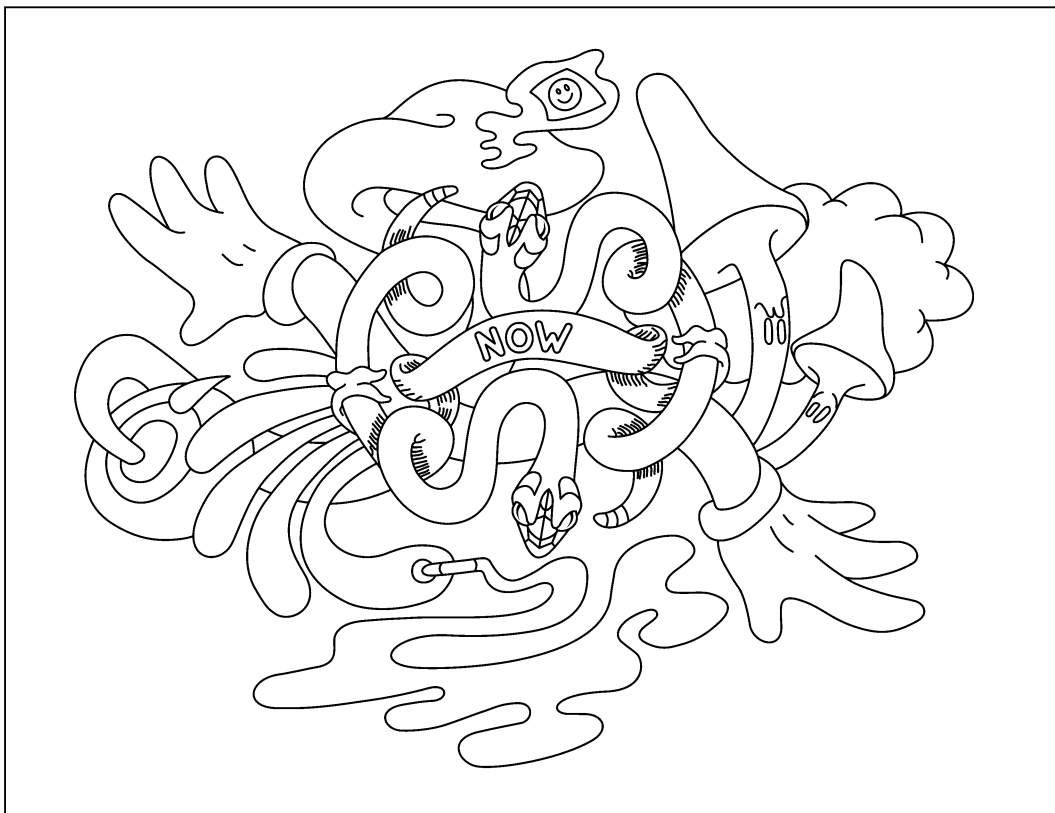
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Corona und Care



Zuzanna Czebatul: *Coloring Quarantine Nr. 14*

«Coloring Quarantine» ist ein Projekt der Exile Gallery (Wien) und entstand in Reaktion auf den Lockdown im Frühjahr 2020. Alle Bilder sind im Netz zugänglich und können zum Ausmalen ausgedruckt werden: exilegallery.org/exhibitions/coloring-quarantine/

ZUM VERHÄLTNISS VON SICHTBARKEIT, SORGE UND UNGLEICHHEIT IN DER PANDEMIE

GABRIELE DIETZE / ENCARNACIÓN GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ /
LEANDER SCHOLZ und VANESSA E. THOMPSON im Gespräch mit MAJA FIGGE /
JANA MANGOLD / STEPHAN TRINKAUS und BRIGITTE WEINGART

Wissenschaft steht nicht jenseits gesellschaftlicher Sorgeverhältnisse. Sie ist nicht nur strukturiert von ihnen, sondern selbst ein Bereich des öffentlichen sozialen Lebens, aus dem Sorgearbeit scheinbar ausgegliedert wird. Das betrifft mehr als das, was man die Vereinbarkeit von Beruf und Familie nennt, sind diese beiden Kategorien doch schon Ergebnisse grundlegender gesellschaftlicher und vergeschlechtlicher Sorgebeziehungen. Traditionelle Vorstellungen von wissenschaftlicher Objektivität und Neutralität partizipieren an dieser Aufteilung der Sorgearbeit, ebenso wie die Verfügbarkeit von Kinderbetreuung oder billigen, meist migrantischen Arbeitskräften im Haushalt die Möglichkeiten und Formen wissenschaftlicher Praxis mitbestimmen. Die Trennung zwischen Wissenschaft und Sorge war immer schon ein – wenn auch sehr wirkmächtiges – Phantasma: Wissenschaft funktioniert auch in Beziehungen der Sorge, der Übernahme von Verantwortung für ihre Gegenstände und die Mitforschenden, der Teilnahme und des Teilens.

Wissenschaftler_innen sind derzeit im *double bind* einer Praxis gefangen, in der die Sorge um Forschungsverhältnisse gegen die ausgegliederte Sorge um nichtwissenschaftliche Beziehungen ausgespielt wird. Das war vor Corona schon so, ist aber unter den Bedingungen der Pandemie sicht-

barer und auch schärfer geworden. Zeit also, das Verhältnis von Sorge und (Medien-)Wissenschaft genauer zu betrachten und die Erfahrungen des letzten Jahres in der (Dis-)Kontinuität unserer Sorgeverhältnisse zu verstehen: das Löchrigwerden der Grenzen zwischen privatem und öffentlichem Raum in unseren allgegenwärtigen Zoom-Kacheln, das Eindringen der Diskurse der Virologie und Epidemiologie in unsere ‹privatesten› Praktiken etc. In der Hoffnung, dass diese Situation vielleicht auch eine Transformation der Sorge ermöglicht, eine Neuverhandlung ihrer Transversalität, hat die ZfM-Redaktion Anfang Dezember 2020 Expert_innen dazu eingeladen, sich über ihre Perspektiven auf das Thema auszutauschen: die Kulturwissenschaftlerin Gabriele Dietze, die die medialen Care-Diskurse im Gender-Blog der ZfM analysiert, die seit Langem mit dem Zusammenhang von Sorgearbeit und Migration befasste Soziologin Encarnación Gutiérrez Rodríguez, den Philosophen und Autor Leander Scholz, der sich für die politischen Implikationen familiärer Sorgepraktiken interessiert, und die Sozialwissenschaftlerin Vanessa E. Thompson, deren Arbeiten im Feld von Rassismus, Dekolonialisierung und Schwarzem Aktivismus einen erweiterten Care-Begriff voraussetzen.

Maja Figge Zum Einstieg in unser Gespräch möchten wir gern die seit der Pandemie vielbemühte Metapher des Brennglases aufgreifen, also die Rede von «Corona als Brennglas»¹: Was hat sich, würdet ihr sagen, aus eurer wissenschaftlichen, fachlichen Perspektive, aber eben auch aus der persönlichen und sozialen – mit COVID-19 konkret und darüber hinaus auch im Diskurs über Care verändert? Gab es überhaupt eine Verschiebung? Oder ist das nicht so eindeutig? Ist das als Verhärtung zu beschreiben oder ist da vielleicht auch eine Öffnung erkennbar?

Leander Scholz Ich habe viel mit anderen darüber diskutiert, was eigentlich neu ist unter Corona-Bedingungen. Mir fallen viele Kleinigkeiten ein, aber was gesamtgesellschaftlich neu ist, lässt sich schwer sagen. Ich habe den Eindruck, dass die Pandemie bestimmte Dinge sichtbar gemacht hat, die schon vorher da waren. Dazu gehört eben auch die Sorgearbeit, weil Sorgearbeit speziell sowohl ältere Menschen als auch Kinder angeht und weil bestimmte Einrichtungen wie Schulen und Kitas ausgefallen sind. Für mich persönlich hat das deutlich gemacht, wie wichtig die familiären Beziehungen sind. In der Situation, wo die staatliche Infrastruktur nicht da war, war plötzlich die Familie auf eine ganz andere Weise präsent. Da wurden Dinge sichtbar, die die ganze Zeit da sind, weil all diese Arbeit immer geleistet wird, ob das jetzt Pflegerinnen und Pfleger im Dienstleistungssinne sind oder ob es im privaten Bereich geschieht.

Encarnación Gutiérrez Rodríguez Was die Pandemie noch einmal ganz deutlich zeigt, sind die globalen wie die lokalen Ungleichheiten und ihre Verstärkung: die Feminisierung, die Rassifizierung und das Outsourcen der Arbeit. Hier im Norden und im urbanen Kontext, in dem ich mich bewege, und auch in der Wissenschaft hat die Pandemie mich als Lehrende in eine andere Position versetzt. Wenn man

alle Veranstaltungen online macht, dann stellt sich für mich die Frage, wie ich in der Lehre soziale Beziehungen und den Gedanken von «gemeinsamem Lernen», oder überhaupt des Gemeinsamen, aufrechterhalte. Dieses Gemeinsame kann sich in der Situation, in der wir gerade stecken, sehr schnell vaporisieren und das hat natürlich auch Konsequenzen für politisches Handeln. Ganz konkret auch in der Lehre: Was bedeutet es, wenn nach der Pandemiekrise Online-Lehre zum Grundstein in der Lehre wird? Was bedeutet das für die Prekarisierung einer großen Gruppe von Kolleg_innen, die unter diesen Bedingungen arbeitet? Was bedeutet es auch für uns oder die Generationen, die nach uns kommen? Und was bedeutet es überhaupt für die Wissenschaft und die Universität als Ort der Begegnung, des Sich-Kennenslernens? Was bedeutet es für diese Kommunikation, die Formen des Hinterfragens, der kritischen Auseinandersetzung und der eventuellen politischen Transformation? Die rechtsextreme Ecke – Gabriele wird sicher noch darüber sprechen – ist da ziemlich flink und organisiert. Was bedeutet das für ganz viele Länder und ganz viele Orte auch innerhalb Europas, wenn man sich beispielsweise die Situation in Spanien anschaut, wo die Haushalte mit sehr wenig auskommen müssen, die Kurzarbeit nicht funktioniert etc.? Aber was bedeutet das auch für die Akkumulation des Kapitals? Das Finanzkapital steht ja eigentlich ganz gut da. Das stellt uns vor viele, viele Fragen, über die wir nachdenken müssen.

Gabriele Dietze Danke, Encarnación, dass du zu Recht diese Querverbindung angesprochen hast. Was mich besonders irritiert, ist die Usurpation des Freiheitsbegriffs durch die Corona-Leugner_innen oder die sogenannten Querdenker_innen. Ein früher progressiv verstandener Begriff wird jetzt zum Lackmusktest oder zur Scheideflüssigkeit für das richtige rechtspopulistische Bewusstsein. Diese

Umdeutung des Freiheitsbegriffs hat große Auswirkungen, z. B. auf die Universität: Mit diesen Klagen über eine sogenannte *cancel culture* wird ja behauptet, dass eine rechte Freiheit des Ausdrucks durch unsere Wissenschaftlichkeit behindert würde. Abgesehen davon: Wenn man Corona-Probleme über einen Freiheitsbegriff diskutiert, stellt man praktisch Care in Abwesenheit. Jede_r, die_der über Freiheit und Corona diskutiert, thematisiert die Selbstsorge, also dass es *mein Ich* oder *meine Familie* ist, die entscheiden muss, wie sie leben will und die links und rechts keine Verantwortlichkeiten hat. Insofern wird der Freiheitsbegriff oft pervertiert und die Dimension der <Freiheit der Anderen> als Grenze der eigenen Freiheit unterschlagen.

Vanessa E. Thompson Ich würde dem zustimmen, dass sich nicht so viel geändert, sondern eher verschärft hat, bzw. ich glaube auch, wie Encarnación gesagt hat, dass es zu einer brutalen Verschärfung der intersektionalen Ungleichheiten gekommen ist. Weil gerade mehrfach marginalisierte, prekarierte Gruppen, die schon vorher den Konditionen frühzeitiger Tode ausgesetzt waren, also beispielsweise rassifizierte, deprivilegierte Gruppierungen – unter anderem in den USA, aber auch in Europa –, massiv von sogenannten *underlying health-conditions* betroffen sind. Das hat viel mit Umwelt-Rassismus, mit den Krankenversicherungssystemen, also bestimmten Care-Strukturen zu tun. All diese Gruppen, die vorher schon in ihrer Lebenserwartung und ihren Alltagspraktiken davon betroffen waren, sind in der Pandemie noch vulnerabler geworden. Es ist sehr deutlich geworden, wie diese Kategorie von *essential*, *essential worker* zusammenläuft mit der Vulnerabilität oder der Nähe zu frühzeitigen Toden, auch auf globaler Ebene. Die Gruppen, deren Arbeit grundlegend ist für das Funktionieren der Gesellschaft, sind gleichzeitig die Exponiertesten in Bezug auf die Gefahr durch diese Pandemie. Und

diese Verschärfung hat Proteste evoziert, weil wir gesehen haben, dass Gruppierungen, die sowieso schon vulnerabel sind, dann auch noch poliziert werden.² Was auch vorher schon so war, aber selbst in dieser Situation sind gerade das die kriminalisierten Gruppen.

Wir haben auch schon transnationale Protestformationen gesehen und entsprechende Lösungen gehört: «Die Pandemie macht uns nicht alle gleich». Aber ich finde, dass trotzdem nur bestimmte Ungleichheiten sichtbar geworden sind. Da kann uns eine intersektionale Perspektive helfen: Es wurde wenig über die illegalisierten Sexarbeitenden gesprochen, es wurde wenig über mehrfach marginalisierte Positionen gesprochen in diesem Ausdifferenzieren der Ungleichheiten durch die Pandemie. Und da ist es auch wichtig zu gucken, wie diese intersektionalen Aufmerksamkeitsökonomien eigentlich verlaufen. Auf welche Gruppierung wird diesbezüglich geschaut, sich Sorgen gemacht, und was wird verhandelt? In Bezug auf die Universität ist es, glaube ich, ganz ähnlich. Ich hatte das Gefühl, dass viel darüber gesprochen wird, was für Formen der Mehrarbeit, die natürlich auch vergeschlechtlicht ist, weiter in den Haushalt gedrängt werden, aber dann oft entlang der heterosexuellen, *weißen* Dimensionen, und dass nicht gefragt wird, was eigentlich mit denjenigen von uns ist, die sich nicht in ein *weißes*, bürgerliches, heterosexuelles Privates zurückziehen und im Home-office arbeiten können, das natürlich auch entlang von Ungleichheitsdimensionen verläuft. Oder was ist mit Studierenden, die sich realiter ganz massiv Sorgen machen müssen über ihre Eltern, wenn diese nicht zu Hause arbeiten können, oder sich um sie kümmern und unterstützen müssen/wollen. Oder mehrfach marginalisierte Studierende, die von heute auf morgen nicht mehr wissen, wie sie ihre Miete bezahlen können, etc. Bezogen auf die Uni-Diskurse hat mir die Verhandlung dessen gefehlt, was es eigentlich bedeutet, die Universität als eine solidarische Institution zu denken.

L.S. Ja, vielleicht, ich denke aber, dass man auch differenzieren muss. Wir sprechen hier über eine globale Perspektive, aber wenn man das politisch-ökonomisch betrachtet, gerade was die Frage der Gesundheitsversorgung angeht, ist es ja doch von Land zu Land sehr unterschiedlich. Man konnte beobachten, dass die Länder, die ein sehr stark neoliberalisiertes Gesundheitssystem haben, viel mehr gelitten haben. Gerade die USA und auch Großbritannien stehen eben doch ganz anders da als die kontinentaleuropäischen und auch asiatischen Nationen. Das macht nicht alle gleich, das ist sowieso klar, aber es ist auch unterschiedlich bewältigt worden. Gerade was Care angeht, finde ich, hat sich die Politik sehr viel Mühe gegeben, die Nicht-Überlastung des Gesundheitssystems zu gewährleisten. Das finde ich bemerkenswert. So ging es in Deutschland um einen relativ gleichen Zugang zur Gesundheitsversorgung. Es gibt auch Länder mit privilegierten Zugängen, wo jemand mit Geld die bessere Versorgung bekommt. Hier ist es eben nicht so gewesen und das ist ein Unterschied. Mein Eindruck ist, dass die politische Verschiebung zwischen der Zeit vor der Krise und heute darin besteht, dass der sogenannte neoliberale Diskurs, gerade was die Daseinsfürsorge des Staates angeht, doch einen starken Knacks bekommen hat. Ich glaube, es gibt keine Partei, die sich jetzt noch trauen würde, das Gesundheitssystem weiter zu privatisieren. Auch die globalen Lieferketten, also die Versorgungssicherheit war natürlich eine große Frage. Ich würde aber darauf bestehen, dass es unterschiedliche Gesellschaften gibt, die die Krise unterschiedlich bewältigt haben, und dass hier die Gesundheitsfürsorge bislang, soweit ich das beobachten kann, relativ gleichmäßig zugänglich gemacht wurde. Das hat mich schon beeindruckt, was man bereit ist, dafür zu zahlen. Das ist ja keine geringe Summe.

E.G.R. Wenn ich noch mal zurückgehen kann auf das, was Vanessa benannt hat, nämlich die

Prekarisierung und die unterschiedliche Ausdifferenzierung der Bereiche von Care: Wir haben das Gesundheitssystem im Sinne der aktuellen Versorgung in den Krankenhäusern – und da steht natürlich Deutschland anders da als Spanien oder Großbritannien, wo der National Health Service (NHS) ziemlich abgebaut wurde. Und wo auch einige der Gesundheitsarbeiter_innen, also die Krankenschwestern, das Pflegepersonal, bis hin zu den Ärzt_innen, prekariert arbeiten, outgesourct werden, also nicht direkt eingestellt werden von den Krankenhäusern. Diese Arbeitskräfte waren und sind mehrheitlich rassifizierte Personen, viele Migrantinnen aus Afrika z. B., die als Krankenschwestern eingestellt wurden. Einige von ihnen sind gestorben bei dieser Pandemie. Auch in Spanien zeigt sich genau diese Austeritätspolitik: Abbau des Gesundheitssystems, Nichtverlängerung von Arbeitsverträgen, Nichteinstellung von neuem Personal.

Wenn wir uns Deutschland anschauen, dann sehen wir gerade im Bereich der Altersheime und des Pflegebereichs, ein Bereich, das mehrheitlich von einer feminisierten, rassifizierten und migrantisierten Arbeitskraft bedient wird, dass es da nicht so gut aussieht. Die Arbeiter_innen dort – und die sind sehr lange gewerkschaftlich organisiert und haben viele Streiks durchgeführt in den letzten Jahren – haben darauf hingewiesen, dass ihre Bezahlung weder ihrer Qualifizierung entspricht noch der Zeit, die es erfordert, Personen zu pflegen. Dieser Bereich ist in den letzten Jahren nicht weiter ausgebaut worden: weder auf der Ebene des Personals noch auf der Ebene der Infrastruktur.

Ich sehe nicht, dass der Diskurs sich gewandelt hat. Ich wünsche mir, dass gesehen wird, dass wir vielleicht woanders investieren sollten, aber das passiert noch nicht. Neben vielen anderen Fragen, die aufgeworfen werden, geht es dabei auch um das Altern, was Altern bedeutet, wie die Gesellschaft damit umgeht.

V.E.T. Mir ging es nicht darum zu sagen, dass in Deutschland dieselbe Situation herrscht wie in den USA oder Großbritannien. Das ist selbstverständlich nicht so. Es ist dennoch wichtig zu sehen, dass auch in Deutschland oder in kontinentaleuropäischen Kontexten diese intersektionalen Ungleichheiten wirken, wenn auch kontextuell. Und das sehen wir daran, wer diese Arbeit eigentlich leistet: dass es, wie Encarnación gerade ausgeführt hat, hauptsächlich feminisierte, migrantisierte oder auch rassifizierte Arbeiter_innen sind – auch in Deutschland oder Frankreich. In Frankreich wurde es nicht statistisch erfasst, aber auch da waren die sogenannten <Banlieues>, was ja vor allem rassifizierte verarmte Stadtteile sind, sehr stark von Toden wie auch schweren Verläufen durch Corona geprägt, und auch in Deutschland haben wir sogenannte <vergessene Hotspots>, Camps, Geflüchtetenheime, migrantisierte Arbeitsbereiche. Es gibt jetzt eine Kampagne in Berlin, <Legalisierung jetzt>, in der illegalisierte Migrant_innen, besonders Haushaltsarbeiter_innen, und Unterstützer_innen sich zusammengetan haben.³ Sie haben keinen Zugang zu dem, von dem wir denken, dass es in Deutschland so gut funktioniert, nämlich zum Gesundheitswesen oder zum Wohnungsmarkt. Das ist natürlich anders als in den USA, aber es ist nicht so, dass es intersektionale Ausschlussprozesse nicht auch in kontinentaleuropäischen Kontexten gibt. Und ich glaube, da ist es wichtig, wenn wir über Care sprechen, noch mal zu sagen, von wo aus wir das denken und was es heißt, die Stimmen ernst zu nehmen, die außerhalb dieser Versorgungsstrukturen stehen und gleichzeitig damit beschäftigt sind, diese, oft unter sehr prekären Bedingungen, aufrechtzuerhalten.

L.S. Ganz kurz dazu: Dass es soziale Ungerechtigkeiten gibt, war auch vor der Corona-Pandemie schon so, und dass Ungleichheiten durch bestimmte Bedingungen verschärft werden, ist klar. Aber ich habe in Deutschland nicht gesehen,

und das würde ich doch noch mal gerne wiederholen, dass unter bestimmten Migrant_innen mehr Todesfälle als bei Nicht-Migrant_innen vorgekommen sind, wie es in New York war. Oder dass es im Zusammenhang von bestimmten Stadtvierteln und sozialem Status signifikante Unterschiede gab. Zumindest gibt es darüber keine Daten, die ich kenne. Ich glaube schon, dass das Gesundheitssystem in Deutschland eben doch unabhängig vom Geldbeutel für alle offensteht. Man kann an den Toten in Deutschland nicht abzählen, welche ethnische Herkunft oder migrantische Herkunft sie haben. Das kann man nicht alles über einen Kamm scheren.

V.E.T. Das hat ja auch niemand gemacht. Es geht nur darum, auch auf die intersektionalen Ungleichheiten in den hiesigen Kontexten zu schauen, nicht darum zu sagen: <Das ist genau dasselbe wie in den USA>. Natürlich ist die Gesundheitspolitik und auch die Dimension sowie die Geschichte des Rassismus eine andere. Wir haben aber auch in Deutschland im Sommer gesehen, dass Rassismus ein Thema ist. Es gab auch hier migrantisierte Personen, die sich fragen mussten: <Wenn es hier eng wird: Welche Körper werden behandelt und welche nicht?> Und bevor diese Debatte überhaupt anfangen konnte, wurde sie zum Schweigen gebracht und damit die Erfahrungen, die Menschen mit dem Rassismus im Gesundheitssystem gemacht haben.

Brigitte Weingart Ist die Frage, wem die Privilegien, die das noch nicht komplett neoliberal ausverkaufte deutsche Gesundheitssystem zur Verfügung stellt, eigentlich zugutekommen, denn präsent genug? Das ist ja auch eine Medienfrage: Welche Fälle, welche Probleme kommen vor und ist z. B. das, was du gerade beschrieben hast, Vanessa, in derselben Weise präsent, wie die von Leander wiedergegebene Erfolgsgeschichte des deutschen Gesundheitssystems? Über die faktische Ungleichheit sind



Philip Hinge: *Coloring Quarantine Nr. 154*

wir uns wahrscheinlich tendenziell einig, aber wie wird deren Corona-bedingte Sichtbarkeit zum Ausgangspunkt für Transformationen? Kann man das schon irgendwo ablesen?

L.S. Es gab in Deutschland Pläne, sehr viele Krankenhäuser zu schließen; diese Pläne sind jetzt erst einmal verschwunden. Das ist ein ganz konkreter Effekt dieser Pandemie. Und soweit ich die Gesundheitspolitiker_innen der verschiedenen maßgeblichen Parteien kenne, wird sich jetzt keine_r hinstellen und Privatisierungen fordern, im Gegenteil, die Daseinsvorsorge des Staates wird verstärkt, die Bereitstellung von Medikamenten wird verstärkt; das sind ganz konkrete Vorhaben gegen die Abhängigkeit von bestimmten Märkten und Lieferketten. Ich sage ja nicht, dass alles prima ist im deutschen Gesundheitssystem; es gibt aber bestimmte Elemente, die durch diese Pandemie in eine eher kommunale und nicht nur privatwirtschaftliche Richtung gehen. Wenn es eine Lehre gibt, was zumindest das Gesundheitssystem im ganz klassischen politischen Sinne angeht, dann die, dass ein weniger privatisiertes Gesundheitssystem höhere Chancen für die gesamte Bevölkerung bietet, diese Pandemie einigermaßen zu überstehen. Das wird auf jeden Fall Konsequenzen haben, auch für die EU-Politik. Ob das weltweit gilt, wage ich zu bezweifeln. Es ist ja gar keine Frage, dass es hier um recht reiche Nationen geht, die sich das eben auch leisten können.

E.G.R. Ich denke, was die Pandemie auch zeigt, sind die globalen geografischen Verschränkungen. Ich glaube, wir können Deutschland nicht ohne die EU diskutieren oder ohne die Verschränkung mit anderen Regionen der Welt. Deswegen ist die Frage, ob das Gesundheitssystem auch sozialstaatlich organisiert ist. Es stellt sich dann aber die Frage, warum das gerade nicht verfolgt wird, warum es eher zu Austeritätspolitiken, zu Einsparungen im Staatshaushalt kommt und wie das zusammenhängt mit den

unterschiedlichen Zirkulationen von Finanzkapital und den damit verbundenen Effekten. Wir können das, was im Gesundheitssystem passiert ist, nicht unabhängig von der Finanzkrise 2007/2008 in Europa diskutieren, und daher finde ich es schwierig zu sagen: Hier ist es wunderbar und woanders sieht es nicht so gut aus. Stattdessen muss man diese Verschränkung denken und das Ganze nicht nur auf der lokalen Ebene sehen. Um noch mal auf die intersektionalen Formen von Gewalt zurückzukommen, die in der Pandemie deutlich werden: Ein anderes Beispiel ist die Fleischindustrie, in der Tügelöhner_innen, also Vertragsarbeiter_innen aus Osteuropa für Mindestlöhne arbeiten und in miserablen Wohnverhältnissen leben. Verabschiedet worden ist jetzt, dass diese Arbeitsverhältnisse in großen Betrieben beendet werden sollen, in kleinen Betrieben nicht. Das wird aber nicht thematisiert.

Mit dem Care-Bereich in den privaten Haushalten, der zum Teil in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland von Frauen aus Osteuropa gestemmt wird, ist es ähnlich. In Form einer zirkulären Migration im Rahmen von Touristenvisa verbringen sie drei Monate bei ihren Arbeitgeber_innen,⁴ dann fahren sie wieder weg, um drei Monate später zurückzukommen. Für diese Frauen hat die Corona-Pandemie bedeutet, dass einige von ihnen nicht nach Hause und andere nicht zu ihrem Arbeitsplatz zurückgehen konnten. Dies bedeutet wiederum, dass einige von ihnen festsäßen und nicht zu ihren Familien zurückkehren konnten. In Spanien gibt es zurzeit große Auseinandersetzungen darum, wie die Corona-Krise vor allem die migrantisierte Bevölkerung trifft. Einige Migrant_innenorganisationen und Haushaltsarbeiter_innengewerkschaften organisieren zurzeit eine Legalisierungskampagne.⁵ Auch hier in Deutschland findet dies statt. In Spanien ist es möglich sich zu legalisieren, wenn man nachweisen kann, dass die Person einer entlohnten Vollzeitbeschäftigung im Privathaushalt für den Zeitrahmen von drei Jahren nachgegangen

ist. Wenn die Person jedoch über ein befristetes Arbeitsvisum verfügt, riskiert sie bei Verlust des Arbeitsplatzes den Aufenthaltsstatus. Dies führt zu einer Prekarisierung nicht nur auf der Ebene des Beschäftigungsverhältnisses, sondern auch auf der Ebene des Aufenthaltsrechts. Doch insgesamt verschärft die Corona-Krise die Prekarisierung der Arbeit für den größten Teil der Bevölkerung. Viele Menschen sind in Kurzarbeit beschäftigt und machen sich Sorgen über ihre berufliche Zukunft. Viele Menschen müssen sich auch Sorgen über die Verlängerung ihrer Aufenthaltserlaubnis, ihres Visums oder die Bewilligung ihres Asylantrags machen. Für die Gruppen, die bereits unter diesen prekären Arbeitsbedingungen arbeiten, also migrantisierte, feminisierte, rassifizierte Menschen, arme Menschen, ist die Situation schwierig. Wenn die Person irregulär beschäftigt ist, z. B. als Putzfrau oder als Pflegerin, und das ist auch hier in Deutschland der Fall, ist das Angebot, auf Kurzarbeit zu gehen oder irgendeine Form staatlicher Unterstützung zu bekommen, kaum vorhanden. Was bedeutet das konkret hier in Europa, wenn diese Möglichkeiten, das eigene Leben zu erhalten, nicht gegeben sind?

G.D. Mir scheint noch eine andere Dimension wichtig. Encarnación, was du sagst, ist völlig richtig, aber ich erinnere mich, wie zutiefst verblüfft ich war, dass wir aus dem ersten Lockdown⁶ mit antirassistischen Massendemonstrationen in Solidarität mit George Floyd und der Black-Lives-Matter-Bewegung herausgekommen sind. Das war eine ausgesprochen seltsame Kombination. So gesehen hatte die Corona-Epidemie wohl ein Bedürfnis nach sozialer Gerechtigkeit erzeugt. In den Vereinigten Staaten hat die Black-Lives-Matter-Bewegung, darauf hat Vanessa hingewiesen, als Metapher einer gesellschaftspolitischen Sorge eine gewisse Anerkennung des historisch fortdauernden Rassismus in der *weißen* amerikanischen Bevölkerung nach sich gezogen. Wie nachhaltig das ist, ist eine andere

Sache. Ähnliches passierte auch in Deutschland. Ohne Pandemie in den Fleischfabriken hätten wir die dortigen unmenschlichen Arbeitsbedingungen der osteuropäischen Arbeiter_innen, obwohl weitgehend bekannt, nicht als unerträglich anerkannt und keine Gesetzesänderungen gehabt. Corona hat auf bestimmten Ebenen eine ethische Sensibilität angeregt. Es scheint also möglich, durch dieses gesellschaftliche Todesbewusstsein eine gewisse Kommunalität für soziale Ungerechtigkeit zu erzeugen.

B.W. Eine meiner Fragen für heute war, wie differenziert man mit diesem Care-Begriff überhaupt arbeiten kann. Er lässt sich ja einerseits ganz eng fassen und ruft im Alltagsverständnis so etwas wie Pflegearbeit auf, daran gekoppelt die traditionelle vergeschlechtlichte Hausarbeit, die Reproduktionsarbeit etc. Andererseits laufen seit Jahren über die Idee der Gouvernementalität und der Selbstsorge Achtsamkeitsdiskurse unter dem Care-Begriff. Und jetzt sind wir damit konfrontiert, dass die Pandemie uns die Vernetztheit, die globale Interdependenz von Care-Konstellationen und vor allem von sozialen Ungerechtigkeiten vor Augen führt. Was taugt dieser Begriff überhaupt noch, wenn er so breit gefasst wird?

In unserem Gespräch zeichnet sich schon ab, dass gerade diese Verschachtelungen aufschlussreich sind. Wir sollten uns vielleicht fragen, wie Mikropolitiken von Care mit diesen globalen Interdependenzen so in Zusammenhang gebracht werden können, dass sie politisierbar werden. Eine Politisierung, die sich offenbar eingestellt hat, war ja die gerade von Gabriele benannte: das Zusammentreffen von Corona und Rassismus in der Frage des Atmen-Könnens, aber auch die Isolation, die offenbar dazu beigetragen hat, dass es ein Begehren nach Demonstrationen gab, danach, sich mit anderen zu treffen, um ein politisches Kollektiv zu erleben (was es,

Stichwort <Hygiene-Demos>, leider auch in anderen Ausprägungen gab). Das scheint ja ein Symptom zu sein, aber wie kriegt man das alles unter diesen einen Begriff?

L.S. Vielleicht erst mal ganz generell: Care-Arbeit ist ja schon länger im Fokus, das ist nichts Neues. Ich würde Care auch nicht ganz so weit fassen wie ihr. Das hat meines Erachtens mit der Krise des Arbeitsbegriffs zu tun: In der Finanzkrise 2007 bis 2011 sind mehr Industriejobs als Dienstleistungsjobs verloren gegangen, vor allem in den USA, und das hatte den interessanten Nebeneffekt, dass tatsächlich auch viel über Männer und Fürsorge gesprochen wurde, weil eben zahlenmäßig mehr Männer arbeitslos geworden sind, die dann gezwungen waren, zu Hause zu bleiben und vielleicht auch unfreiwillig Hausarbeit zu übernehmen.

Über Care-Arbeit wurde natürlich schon seit Aristoteles nachgedacht. Aber ich denke, die Krise des industriellen oder des rein an Produktion ausgerichteten Arbeitsbegriffs hat auch mit dem Aufstieg von Dienstleistung zu tun, ob das jetzt privat oder professionell ist, gewerblich, beruflich oder eben einfach Kinderbetreuung. Ich glaube, dass unsere Gesellschaft überhaupt gar keinen Begriff von dieser Art von Arbeit hat, weil unser Arbeitsbegriff mit seiner Unterscheidung zwischen produktiver und reproduktiver Arbeit sehr stark an den Bedingungen des 19. Jahrhunderts ausgerichtet ist. Das, was wir als Berufsarbeit oder Arbeit im echten Sinne begreifen, ist natürlich bestimmten Arbeitsformen geschuldet, die dominant waren. Wir werten andere Arbeitsformen ab, weil sie nicht so präsent sind. Das Hauptproblem ist aber, das überhaupt erst einmal zu beschreiben. Wenn man die Geschichte der politischen Philosophie anschaut, dann gehört die Hausarbeit von Aristoteles bis Hannah Arendt zu den niedrigsten Tätigkeiten. Das ändert sich auch im 20. Jahrhundert nicht. Es gibt auch noch gar nicht so lange eine philosophische Reflexion darüber, was das für ein Subjekt ist, das

dahintersteht. Das ist tatsächlich eine große Aufgabe, das neu zu denken und einen anderen Arbeitsbegriff zu entwickeln, weil das ganz eng auch mit unserem Freiheitsbegriff zusammenhängt. Die ganze europäische Philosophie ist am autonomen Subjekt ausgerichtet, und da werden solche verletzlichen Verbindungen wie Vater – Kind, Mutter – Kind oder andere Sorge-Beziehungen ethisch nicht reflektiert. Außer der christlichen Caritas-Lehre gibt es da extrem wenig, was solche Beziehungen überhaupt erfasst.

Stephan Trinkaus Wenn ich das richtig verstehe, wundert es dich nicht, dass sich die Corona-Demonstrationen – wie Gabriele vorhin konstatiert hat – auf den Freiheitsbegriff beziehen, weil der tatsächlich mit einer Vorstellung von menschlicher Handlungsfähigkeit und Arbeit zu tun hat, der in Spannung steht zu dem, was du mit Care meinst?

L.S. Ich glaube, die sogenannten Querdenker_innen sind schwer einzuschätzen; es ist nicht einfach, das schon als Bewegung zu beschreiben. Da muss man auch ein bisschen Distanz haben, weil das eine sehr, sehr heterogene Bewegung ist und der Freiheitsbegriff da ein sehr liberaler ist, der sich aus der Angst vor einem totalitären Staat speist. Die behaupten, wie es ja leider auch manche Linke machen, die das eben als problematische Biopolitik beschreiben, der Staat werde jetzt totalitär. Das ist eigentlich ein anarcho-liberaler Freiheitsbegriff, den die <Querdenker_innen> in Anspruch nehmen. Nein, das passt nicht zu dem, was ich eben gesagt habe. Was ich kritisiere, ist eine liberale Tradition, die von Kant bis zur Gegenwart reicht und auch Teile des Feminismus bestimmt, deren einziges Ideal das emanzipatorisch-autonome Individuum ist und die andere Aspekte des Lebens komplett ausblendet, nämlich die Verbundenheit und die Gebundenheit. Es gibt extrem wenig in der Philosophiegeschichte zu Beziehungen zwischen Kindern und Eltern oder zu Beziehungen zwischen Kranken

und Gesunden, woraus sich ethische Entscheidungen begründen. Wenn Hannah Arendt über politischen Aktionismus spricht, dann ist das für sie eine heroische Tätigkeit, die findet auf einer Bühne statt, die ist sichtbar – und Care-Arbeit ist eben privat, oft nicht sichtbar, der Öffentlichkeit entzogen. Sie ist anstrengend, wiederholt sich immer, sagt Hannah Arendt, das ist furchtbar, sie macht dumpf und stumpf. Das ist eine ganz lange Geschichte von Vorurteilen, und ich glaube, dass diese Art von Arbeit und auch die Art des Egos, das diese Arbeit vollzieht, und die Selbstbilder, die damit einhergehen, wirklich ganz anders funktionieren als ein beruflicher oder öffentlicher Erfolg, wo man immer eine Art von Applaus auf einer Bühne bekommt. Es ist interessant, das erst einmal zu beschreiben – und die Gesellschaft kommt jetzt darauf, weil bestimmte Formen der Arbeit sowieso gerade in der Krise sind und wir uns nicht mehr nur über Berufsarbeit definieren können.

E.G.R. Das stimmt, solange man sich auf die okzidentale Philosophietradition bezieht und auf die griechische Antike, wo bestimmte Männer sprechen durften in der Polis. Man musste ja auch Besitz haben und das konnte nur ein Mann, der von Frauen und von der versklavten Bevölkerung bedient wurde. Der Feminismus hat allerdings schon sehr früh etwas anderes gezeigt, z. B. wenn Silvia Federici über die Haushaltsarbeit schreibt und Alexandra Kollontai, aber auch Sylvia Pankhurst darüber berichten, was es bedeutet als Frau für die Reproduktionsarbeit zuständig zu sein, oder Sojourner Truth, die über die versklavte Arbeit und die Position der Schwarzen Frau in der Plantagenökonomie spricht. Diese Theoretikerinnen thematisieren die andere Seite der europäischen Moderne, nämlich den Kolonialismus und die Plantagenökonomien, die die Industrialisierungen und die Idee des bürgerlichen autonomen Individuums ermöglichten.

Es gibt zudem viele Traditionen, die eigentlich ganz anders denken als wir, <wir> Europäer_innen. Dabei geht es weniger um Care, sondern eher um planetarische Kosmologien, um vielfache Verbindungen zwischen verschiedenen Spezies und unsere Beziehung zum Planeten. In diesen Debatten werden Beziehungen anders gedacht. Das erweitert den Bezug auf Care. Denn es geht nicht nur um interpersonelle Beziehungen, die mit emotionaler Arbeit im Sinne von persönlicher Aufmerksamkeit und Fürsorge einhergehen. Vielmehr geht es hier um planetarische Fragen im dem Sinne, wie sich der Mensch in Beziehung und Verantwortung zu seiner Umwelt setzt. Es geht hier eher darum, uns in Beziehung zu unserer kolonialen Geschichte, der Herstellung globaler heteronormativer, rassifizierter, ableistischer und vergeschlechtlichter Ungleichheiten zu setzen; das Nord-Süd- und Ost-West-Verhältnis, die geopolitischen Verschränkungen, die daraus erwachsen, zu denken. Aber es geht auch um unsere Beziehung zum Planeten. Wir leben nicht von, sondern mit dem Planeten, mit den Pflanzen, mit den Flüssen, mit den Insekten. Und ich glaube wir sind an einem Punkt – und mit <wir> meine ich die *weißen* Europäer_innen, die so aussehen wie ich –, an dem die unendliche kapitalistische Wertschöpfung, der Extraktivismusdrang und die Verdinglichung unserer kollektiven Ressourcen und Arbeit durch individuelle Kapitalmaximierung so nicht mehr weitergehen kann.

In dieser Debatte ist für mich die Frage nach der gesellschaftlichen Organisation der Haushaltsarbeit zentral.⁷ Das, was diese Arbeit ausmacht, Putzen und Waschen und Kochen usw., wird als Routine-Arbeit angesehen, und gesellschaftlich wird diese Arbeit als minderwertig betrachtet. Diese Arbeit ist jedoch konstitutiv für die Herstellung und Bewahrung des Lebens. Sie ermöglicht die Herstellung des Lebens. Und wenn wir als Gesellschaft dies nicht begreifen, verstehen wir auch nicht, dass diese Arbeit

unmittelbar an der Produktion unserer sozialen, affektiven und planetarischen Beziehungen beteiligt ist. Diese unmittelbare Arbeit als den zentralen Angelpunkt unserer Beziehungen zu denken, nicht nur in der Fürsorge für die_ den anderen, sondern in der Form eines kollektiven, aufeinander angewiesenen und voneinander abhängigen Lebens,⁸ ist zentral für das gesellschaftliche Zusammenleben oder für das Streben nach Konvivialität.⁹ Diese Interdependenzen, diese Abhängigkeiten, in denen wir leben und existieren, werden gerade sehr sichtbar. Darin liegen die Grenzen der Projekte, die so stark auf eine liberale Logik des unabhängigen autonomen Subjekts setzen. Das ist jetzt keine Gegenrede, sondern ein Nachdenken über die Narrative, in denen wir uns bewegen. Und übrigens spielen die Medien da eine wesentliche Rolle.

G.D. Die Überlegung, Care-Arbeit zu einem Vitalzentrum von Konvivialität zu machen, finde ich absolut wichtig, möchte aber dafür plädieren, das immer im Zusammenhang mit der vorhergehenden Vergeschlechtlichung von Care-Arbeit zu diskutieren. Care ist eine feminisierte, eine als feminisiert gedachte Praxis, die die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung als Habitus nicht herausfordert. Deswegen kann man auf Care als revolutionäres oder wenigstens evolutionäres Prinzip unter dem Gesichtspunkt von Geschlechter-Gerechtigkeit nicht setzen, wenn man, wie gesagt, nicht gleichzeitig die Feminisierung von Care-Arbeit herausfordert. Im Zusammenhang von Vanessas Argumentation wollte ich noch einmal auf Maria Lugones' Überlegungen zur *coloniality of gender* hinweisen, wo sie darauf aufmerksam macht, dass der Kolonialisierungsprozess in bestimmten anthropologischen Zusammenhängen gleichzeitig ein Domestizierungs- und Unterwerfungsprozess von indigenen Frauen unter indigene Männer gewesen ist.¹⁰ Das finde ich wichtig, weil es zu denaturalisieren hilft.

S.T. Bezogen auf das, was Encarnación eben eingeführt hat, stellt sich die Frage, ob Sorge oder Care etwas beitragen kann zu einer Kollektivität oder Konvivialität, die über das Menschliche hinausgeht. Also gibt es Sorge für etwas, das uns so wenig ähnlich ist, dass wir uns in keiner Weise damit identifizieren können? Kann man diese Verbindungen mit Sorge bzw. Care denken? Das scheinen mir wichtige Fragen, gerade was die Gegenstände der Wissenschaft, auch der Medienwissenschaft, betrifft.

L.S. Natürlich gibt es in allen Kulturen auch Gegengeschichten – zum Glück. Auch in der europäischen natürlich, das ist ja nicht nur ein außereuropäisches Phänomen. So gibt es mit der christlichen Caritas-Lehre eine ganze Tradition, die das Politische nicht als Bühne, sondern als Nächstenliebe, als Sorge um die_ den Nächste_n denkt; das ist eine komplett andere Tradition als die der Aufklärung. Und das ist seit der Antike – ich kann nur für die europäische Geschichte sprechen, weil ich die anderen einfach nicht ausreichend kenne – auch immer gegendert, und natürlich hängt Autonomie dann mit Männlichkeit zusammen. Aber eben auch mit einer Männlichkeit, die einer bestimmten Art von Arbeit, nämlich der notwendigen Reproduktion und Ernährungsarbeit, enthoben war. Deswegen ist ja das, was sich gerade abzeichnet, so ein großer Umbruch.

Die International Labour Organisation (ILO) hat die Einbeziehung von Vätern in die Familienarbeit im Sinne von *active fatherhood* als den vermutlich größten gesellschaftlichen Umbruch für das 21. Jahrhundert beschrieben, zumindest in den Industrieländern. Das produziert dann tatsächlich auch andere Formen von Subjektivität.

Das ist es, was mich interessiert, weil natürlich die ganze Vorstellung, dass ich rausgehe, das Haus verlasse – als großer Akt, der als Eintritt in das Politische beschrieben wird –, eine ganz andere Form von Selbstentwurf ist, die von einem

Publikum produziert wird, als die Familienarbeit. Das weiß jede_r, die_der sich länger mal um ein kleines Kind oder einen anderen Menschen gekümmert hat. Es gibt kein Publikum, vor dem diese Leistung dann erbracht wird. Und ich bin mir sicher, dass das auch eine Übung für bestimmte Tugenden ist. Es gibt Tugenden, die werden im Haus erworben, und das sind andere als die, die außerhalb des Hauses wichtig sind. Ich glaube tatsächlich, dass es große gesellschaftliche Veränderungen bringen würde, wenn es eine signifikante Teilhabe von Männern und Frauen an dieser gemeinsam getätigten Familienarbeit gibt. Insofern würde ich sagen: Natürlich sind das ganz zentrale Genderfragen.

B.W. Nun hat unter COVID-19 die klassische Geschlechter-Arbeitsteilung einen Aufschwung erfahren, also wir sind mal kurz in die 1950er Jahre zurückgebeamt worden ...

L.S. Also das gilt nicht für alle, das muss ich jetzt mal sagen. Ich habe zu Hause Homeschooling gemacht, deswegen kann ich das nicht so allgemein akzeptieren.

B.W. Ja, natürlich, aber haben wir es nicht auch verstärkt mit Backlash-Phänomenen zu tun, oder jedenfalls noch nicht mit der Situation, die du gerade in Aussicht gestellt hast? Im selben Maße vielleicht, wie die Einsicht in globale *interconnectedness*, die durch die Pandemie beflügelt wurde, noch nicht das Sensorium für nachhaltiges Konsumieren ausgeprägt hat oder für die alltäglichen Interventionsmöglichkeiten gegen soziale Ungerechtigkeit?

L.S. Nein, dass es dieses Phänomen gab, will ich gar nicht bestreiten.

B.W. Ich habe hier auch deshalb ein, weil ich mich frage, ob diese Transformationen tatsächlich so präsent sind, wie wir sie vor Augen haben. Das sind ja Themen und

Veränderungen, die wir sehen wollen. Oder trägt mich der Eindruck, dass z. B. über migrantische Care-Arbeiter_innen im ersten Lockdown und auch jetzt in der Tagesschau herzlich wenig zu sehen war?

V.E.T. Jetzt hast du eine weitere wichtige Frage gestellt. Ich wollte aber noch mal zurückkommen zu der nach dem Care-Begriff und danach, was der leisten kann und was nicht: Ich würde auch sagen, dass es total wichtig ist, an feministische Genealogien anzuknüpfen, weil die ja schon ganz lange diese, auch Arendt'sche, Trennung der Bereiche der Notwendigkeit und der Freiheit hinterfragt haben und damit auch die Trennung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten etc. Gewisse Feminismen denken nicht erst seit María Puig de la Bellacasa eine Beziehung zur *non-human world* als eine Form von Care,¹¹ also die ökologischen Feminismen oder indigene und antikoloniale Bewegungen, für die das kolonial-kapitalistische Projekt immer auch eines war, das die Erde zerstört. Ich würde z. B. sagen, Fanons *The Wretched Of The Earth* bezieht sich nicht nur darauf, dass Kolonialismus *non-humans* produziert oder gewisse Menschen zu Nicht-Menschen erklärt, sondern auch die Erde *wretched*: Wir haben es da mit Projekten der Ausbeutung zu tun, der Überausbeutung, die Menschen entmenschlichen, aber auch die Erde zerstören. Da gibt es eine lange Genealogie, das in Frage zu stellen, zu kritisieren, herauszufordern und auch über Alternativen nachzudenken, und ich denke, dass der Care-Begriff hier Potenzial hat. Nicht in dem Sinne, dass er willkürlich oder beliebig werden soll. Ich würde es ähnlich sehen wie Encarnación: Es geht darum, ihn um gewisse Konfigurationen entwerteter Arbeit zu spinnen. Es gab die Kampagne *<wages for housework>*,¹² aber auch die intersektionalen Feministinnen, die die Leerstellen der Kampagne kritisiert haben, wie die *<Black Women for Wages for Housework>* (BWfWfH), und darauf hingewiesen haben, dass es auch um diejenigen gehen



Anne Meerpohl: *Coloring Quarantine* Nr. 16

muss, die im System der Plantagenökonomien die Hausarbeit für andere machen mussten, um diejenigen, die mittellos sind oder von der Gesellschaft als <unwürdig> stigmatisiert und kriminalisiert werden.¹³

Als jemand, die zu staatlicher Kriminalisierung und Polizieren arbeitet, frage ich mich aber auch, inwiefern mit dem Wandel der Arbeit viele der sogenannten <entwerteten> Bevölkerungsgruppen nicht mehr für Ausbeutung und Überausbeutung gebraucht werden. Ich denke an die sogenannten *surplus-populations*, meist rassifiziert und arm gehalten, und daran, wie sich eine gewisse Entwertung der Arbeit dadurch artikuliert, dass es gar nicht mehr darum geht, die Arbeitskraft bestimmter Gruppen (womöglich doppelt oder intersektional) auszubeuten, sondern dass diese eigentlich <überflüssig> gemacht, kriminalisiert und sterben gelassen werden – wie die Menschen, die auf dem Mittelmeer «ertrunken gemacht» werden oder sogar durch Pushbacks direkt in den Tod geführt werden, oder in die Lager in Libyen und andere mörderische Kontexte. Was hieße es also, in Bezug auf Care über Arbeit hinauszudenken?

Ein anderer Gedanke betrifft den Freiheitsbegriff, QAnon und die Corona-leugnerischen Bewegungen. Ich frage mich, was das für ein Freiheitsbegriff ist, mit dem da gearbeitet wird? Ich weiß nicht, ob ich sagen würde, dass der liberale Freiheitsbegriff immer per se progressiv war. Aus der postkolonialen oder Schwarzen radikalen Theorie gibt es eine starke Kritik an diesem liberalen Freiheitsbegriff, der einhergeht mit der systematischen Entmenschlichung und Ausbeutung eines Großteils der Bevölkerung der Welt. Wir haben auf jeden Fall ein Problem mit diesen Bewegungen, aber ich frage mich: Wird hier wirklich etwas Progressives vereinnahmt?

Und zu der Frage der Medien: Über welche Erfahrungen sprechen wir eigentlich und welche Erfahrungen werden in der Pandemie repräsentiert? Wenn es um Hotspots geht, dann geht es

selten um die Lager, die in Antira-Politikreisen als die vergessenen Hotspots bezeichnet werden, oder darum, dass die Menschen dort unter Massenquarantäne gestellt und teilweise poliziert werden, die Lager nicht verlassen dürfen. Das findet alles gerade statt und auch schon seit Anfang des Jahres 2020. Deshalb ist es jetzt so wichtig (wie vor der Pandemie auch schon) zu gucken, welche Geschichten und Erfahrungen eigentlich repräsentiert werden und wer aus diesen Anerkennungsökonomien herausfällt, und Solidarität von dort aus zu praktizieren. Was kann unsere Aufgabe sein als Wissenschaftler_innen und Personen, die in Sorgeverhältnissen zueinander, aber auch mit der Welt stehen und zu denken versuchen? Was muss fortgesetzt oder vielleicht auch anders gemacht, gedacht werden? Diese Pandemie stellt uns vor neue Herausforderungen.

Jana Mangold Was die Selbstreflexion als Wissenschaftler_innen angeht, so haben wir uns in der Vorbereitung gefragt: Ist es eigentlich in Ordnung, angesichts all dieser Problematiken, die sich um die Frage derjenigen, die jetzt besonders verletzlich sind und um die sich gekümmert werden muss, drehen, über die Vereinbarkeit von Beruf und Familie zu sprechen? Ich fand es sehr aufschlussreich, dass es in unserer Diskussion sofort nicht mehr um diesen häuslichen Kontext ging, dass sehr schnell klar wurde, die gravierenden Fragen dieser Care-Debatte liegen tatsächlich stärker in den Verschränkungen, in diesem Bezogen-sein aufeinander, welches aber politisch oder ökonomisch immer wieder unterdrückt wird. **L.S.** So sympathisch mir es ist, den Care-Begriff so auszuweiten, so finde ich es doch auch problematisch, ihn auf alles zu beziehen. Das hat auch mit der Karriere des Sorge-Begriffs zu tun: Ökologische Sorge um die Erde, Sorge um die Natur, Sorge um den Mitmenschen – kann man natürlich alles machen, aber ich würde das nicht nur deswegen kritisch sehen, weil es

schwammiger wird, sondern vor allem deswegen, weil mit der Sorge ja auch ein bestimmtes Regime einhergeht. Sorge hat damit zu tun, dass es um andere Maßnahmen geht als in einer symmetrischeren Begegnung. Man kann z. B. sehen, dass im Zusammenhang der ökologischen Fragen mehr kuratorische und regulatorische als beispielsweise normative oder andere Maßnahmen des klassischen Politikbereiches getroffen werden. Das heißt, die Sorge produziert ihr eigenes politisches Verhältnis – und wenn die Sorge das Oberleitmotiv wäre für alles Politische, dann wäre ich besorgt, um es mal so auszudrücken: weil die Sorge natürlich immer ein bestimmtes Verhältnis darstellt, das auch eine Entgrenzung der dem anderen gegenüber produziert. Und das fände ich, so sehr ich eben für eine Ethik der Sorge plädiert habe, schwierig. Denn dann unterschätzte man doch, dass die Sorge eben auch andere Zugriffsmodelle auf die den andere_n impliziert, die ihre eigenen Probleme mitbringen. Mit der Sorge ist nicht alles gut. Man übernimmt z. B. extrem viel Verantwortung für jemand anderen. Eine Sorge ist meist um jemanden, die der eben nicht in dem Maße zur Selbstsorge fähig ist, und das kann leicht auch Paternalisierung bedeuten. Wenn ich sage, ich stelle die Natur unter die Sorge, stelle das und das unter die Sorge, dann sehe ich mich als denjenigen, der das produziert. Umgekehrt gibt es ja auch Philosophien, die das gemacht haben und eine Position derer dessen bezogen haben, die der sich sorgt. Das ist dann eben nicht mehr Demokratie, das ist auch nicht mehr Austausch, Zirkulation oder Wettkampf oder all diese anderen Modelle, sondern das ist dann eben der die, der die die Macht über alles hat. Eine sorgende Person hat sehr viel Macht.

S.T. Aber nicht die, die sorgen, haben am meisten Macht, sondern die, um die sich am meisten gesorgt wird. Das haben wir doch auch in der Pandemie erlebt. Sorge ist ein

nicht auflösbares, zugleich reziprokes und asymmetrisches Verhältnis. Die Frage ist, wie man Sorge denkt. Wenn man Sorge als <Sorge für jemanden> denkt und als ein paternalistisches Herrschaftsverhältnis, dann versteht man, glaube ich, schon die Beziehung zwischen Mutter und Kind falsch. Das ist ja nicht einfach ein einseitiges Verhältnis, in dem das eine über das andere Macht hätte. Dass Sorge auch beherrschend sein kann, ist etwas anderes, aber grundsätzlich kann man sich Sorge nur als ein reziprokes Verhältnis, als einen relationalen Prozess vorstellen, würde ich sagen.

L.S. Ja klar, alle Verhältnisse sind in irgendeiner Art und Weise dialektisch und natürlich haben die Kinder in der Eltern-Kind-Beziehung sehr viel Macht. Das ist mir alles klar. Aber ich würde trotzdem sagen, dass die Sorge eine bestimmte Art von Zugriff produziert, der zwar nicht souverän ist, aber eben auch nicht reziprok wie z. B. das Anerkennungsverhältnis.

S.T. Aber Sorge ist ja eben kein Anerkennungsverhältnis – sondern das Andere der Anerkennung.

L.S. Ja, das meine ich. Jedes Verhältnis kann in eine bestimmte Richtung ausarten. Aber mir ist wichtig, sich zu überlegen, dass Sorge eben eine andere Art von Relation als <Ich und Du>, als das Anerkennungsverhältnis, als politische Demokratie bedeutet und dass man sich das klarmachen muss, wenn man die Sorge auf alle Naturverhältnisse ausdehnt.

E.G.R. Was ich spannend an der Diskussion gerade finde, ist, dass wir immer in Übersetzungen arbeiten. Und der Begriff <Sorge> hat im Deutschen ja auch etwas mit <worrying> im Englischen zu tun, während der spanische Begriff <cuidado> eher mit Achtsamkeit zu tun hat, mit achten. Was <care> im Englischen angeht, bin ich jetzt etymologisch nicht so aufgestellt, aber so wie das zumindest umgangssprachlich verwendet

wird, geht es ja um *caring*, und ich weiß nicht, ob das gleichzusetzen ist mit *worrying*. Das deutsche <Sorge> und Formulierungen wie <er sorgt sich> oder <es wird gesorgt> setzen ja schon so eine Form von autonomem Handeln voraus, was noch mal dieses Dialektische produziert oder diese_n andere_n, zu der_dem man in Beziehung steht, die_den man zugleich auch negiert, um sich selber zu konstituieren. Während wir <cuidado> eher relational denken: Da ist alles miteinander verbunden und man ist eher auf der Ebene, sagen wir mal: der *actor-network theory* (ANT), nämlich das eine kann ohne das andere gar nicht existieren.

Und wenn wir so weit gehen würden, dass wir das auch im Sinne von Kosmologien auffassen, so wie Vanessa vorhin ja indigene Narrative, indigene Formen der Auseinandersetzung mit unserem Kosmos, mit unserem Planeten erwähnt hat, dann ist es ja nicht so, dass ich über den Fluss verfüge, sondern der Fluss verfügt auch über mich. Zoe Todd, eine Métis aus Edmonton, Alberta, in Kanada, hat eine sehr gute Kritik auch an Latour und dem Konzept des Anthropozäns formuliert, in der sie darüber spricht, wie wichtig dieser Fluss in Edmonton für die Métis war. Fluss bedeutet, mit ihm, mit den Fischen zusammenzuleben. Der Ort, an dem sie lebte, war Teil ihres Seins und des Seins ihrer Community und so weiter.¹⁴ Das hört sich alles sehr romantisiert an, aber ich finde, das ist eine ganz andere Form zu sprechen, mich in der Welt zu denken. Und in Lateinamerika thematisieren die Kämpfe der Frauen des Amazonas und die feministische Auseinandersetzung um Territorium – Land – Körper Politiken der kolonialen heteropatriarchalen kapitalistischen Extraktion gerade diesen Blick.¹⁵

Care hat also auf der einen Seite eine Dimension, die mit Arbeit zu tun hat, mit konkreter Arbeit, da geht es um die Materialität von Care. Es gibt aber auch die Seite der Care-Ethik. In meiner Studie zu Haushaltsarbeit habe ich

gerade die dekoloniale Care-Ethik thematisiert. Dabei ging es mir nicht nur darum, die Care-Ethik auf der konkreten Ebene der Pflege- und Betreuungsarbeit in der Familie, in personellen Beziehungen oder in Pflege- und Betreuungseinrichtungen in den Fokus zu bekommen. Vielmehr ging es mir um Care als Siedepunkt gesellschaftlicher Verhältnisse wie Rassismus, Kolonialität, das Geschlechterverhältnis und Kapitalismus. Im Sinne von Amaya Perez Orozco, einer feministischen Ökonomin aus Madrid, geht es um das Verhältnis von Kapital und Care. Mit der Radikalisierung des Widerspruchs zwischen Arbeit und Kapital macht Perez Orozco deutlich, dass Care-Arbeit kein partikulärer Arbeitsbereich im Kapitalismus ist.¹⁶ Vielmehr steht Care als zentrale Drehachse für die Organisation von Arbeit in der gegenwärtigen Gesellschaft. Zugleich verweist Care im Sinne von Precarias a la Deriva¹⁷ auf das Kontinuum von Produktions- und Reproduktionsarbeit. Care bedeutet ja nicht nur Arbeit im Sinne der entlohnten Arbeit, sondern die Tätigkeit, die *vita activa* im Grunde genommen, die im Zentrum unseres Daseins steht. Und das wäre natürlich eine radikale Wendung in der Form, wie wir uns in Beziehung zu dem Ort, an dem wir leben, und der Welt, in der wir leben, denken.

V.E.T. Ich würde widersprechen, dass Ethiken oder Politiken von Care nicht demokratisch sein können. Und Anerkennung hat nie für alle funktioniert, das hat Fanon eindrücklich in seiner Kritik an Hegel gezeigt. Wie Encarnación gerade ausgeführt hat: Es geht um Formen des Zueinander-in-Beziehung-Seins und Politiken der Angewiesenheit, die natürlich auch demokratisch sind, und ich würde das schon auch als *ethics of care* bezeichnen. Ich muss in Bezug auf Haushaltsarbeit überlegen, weil in abolitionistischen Kreisen auch über Care als das gesprochen wird, was z. B. Harriet Tubman gemacht hat, wenn sie Menschen auf der Plantage zur Flucht verholfen

und darüber gesagt hat: «I go to prepare a place for you», was auch ihre letzten Worte waren. Oder wie Assa Traoré, die Schwester von Adama Traoré, der in Paris von der Polizei getötet wurde, die für Gerechtigkeit kämpft. Oft sind damit auch ganz materielle Fragen von Arbeit verbunden, sich um Angehörige kümmern, auch um die Kinder, von kriminalisierten oder getöteten Menschen. Da frage ich mich schon, ob wir das nicht vielleicht verknüpfen können mit Care als Zueinander-in-Beziehung-Sein, auch als Form des Aufeinander-Aufpassens. Das sind aber für mich noch offene Fragen, weil es nicht darum gehen kann, den Begriff inflationär zu verwenden, sondern unterschiedliche Traditionen der Care-Politiken ernst zu nehmen in unserem Nachdenken über Care. Ethiken und Politiken von Care als Form des Miteinander-in- und -zueinander-Welt-Seins sind ganz grundlegende Formen, Prozesse der Ermöglichung, die hoffentlich auf Alternativen anderer Gesellschaftsformationen und eine andere Beziehung zur Welt verweisen als die, die immer nur über Biopolitik mit Nekropolitik funktionieren oder die uns dahin gebracht haben, wo wir jetzt sind. Da würde ich nicht einfach sagen, dass Care-Politiken nicht demokratisch sind, sondern eher anzweifeln, inwiefern bisherige Lebensweisen es eigentlich sind oder inwiefern wir uns die ganze Zeit schon in der Krise der Demokratie befinden.

B.W. Ich komme nicht umhin zu glauben, dass ihr da auf *common ground* seid und dass es eher um diese Begriffsfrage geht, oder Leander?

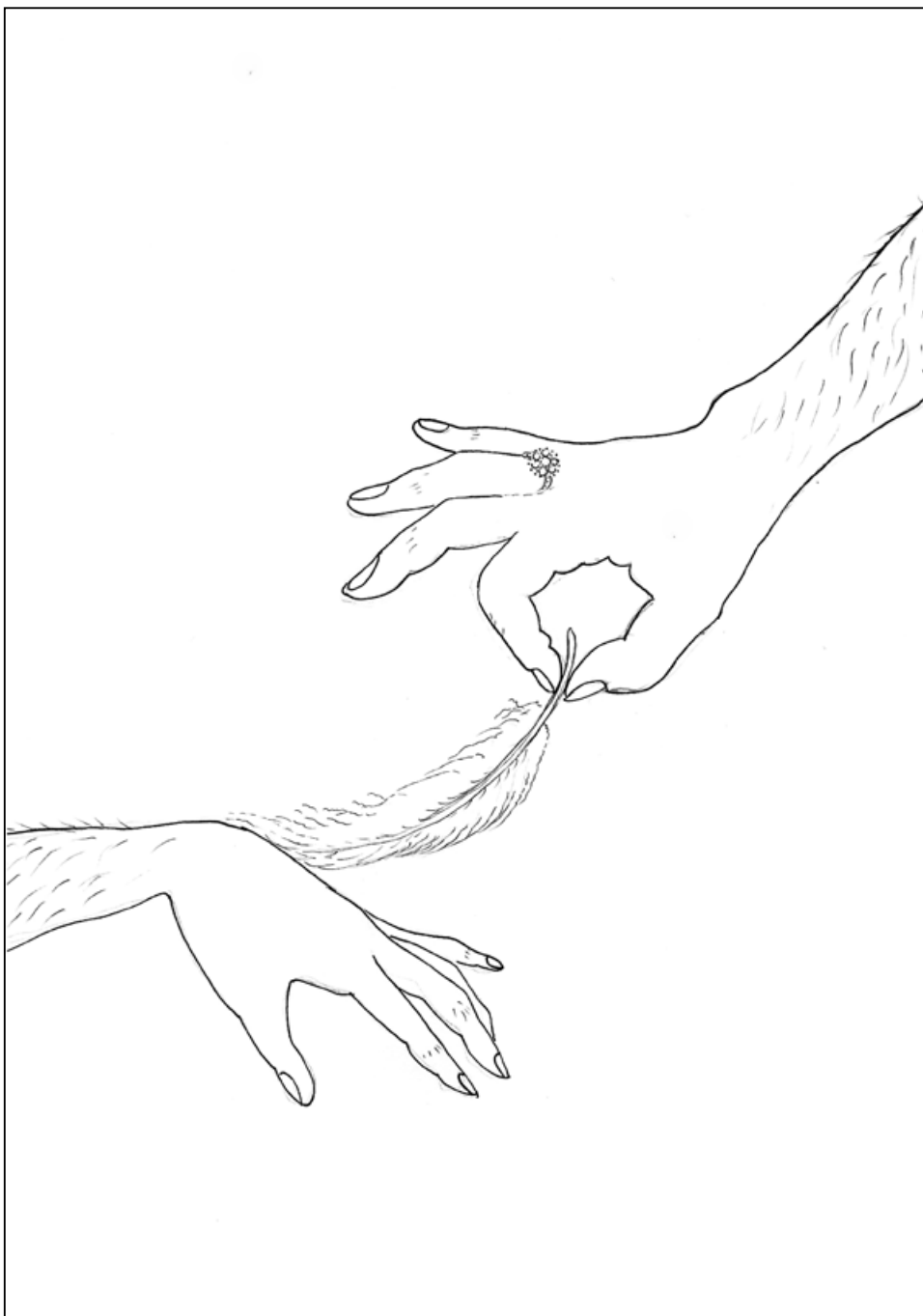
L.S. Ja, ich verstehe das alles. Ich kann auch das Ansinnen gut verstehen. Ich kann auch die Geschichte mit dem Fluss und den Fischen verstehen. Das hat Heidegger auch schon über den Rhein gesagt. Da gibt es ganz ähnliche Ausführungen über das In-der-Welt-Sein. Das gibt es von allen politischen Richtungen. Das hat auch immer eine romantische Note. Aber was für mich problematisch ist, warum ich eben

doch skeptisch bleiben würde, den Care-Begriff in so eine große politische Dimension zu heben, ist, dass für meinen Geschmack da viel zu wenig Konflikt und Streit und Abgrenzung vorkommt. Also das, was Politik eben auch ausmacht, was essentiell für sie ist. Ich glaube, dass Care eine Art von Nähe-Beziehung voraussetzt. Ich bin Kommunitarist, also ich habe kein Problem damit, Gemeinschaft auch von starken Idealen her zu denken. Aber wenn die Sorge-Arbeit die gesamte politische Sphäre erreichen würde, dann bliebe zu wenig übrig für den Streit. Was das In-der-Welt-Sein angeht, das ist ja nun einmal leider für jede_n etwas anderes, oder für sehr viele etwas anderes, und es ist nicht so leicht, sich darauf zu einigen. Das kann man abstrakt natürlich super sagen, auch die Beziehung zwischen Menschen und Nicht-Menschen, wie etwa in der ANT. Aber auch in der ANT gibt es überhaupt keinen wirklichen Konflikt. Die Sorge wäre mir zu harmonisch, und um die Harmonie durchzusetzen, bedarf es dann eben doch sehr starker politischer Mittel.

S.T. Aber ich dachte, du hast Sorge und Familie zusammengedacht, und da würdest du sagen, geht es nur um Harmonie und nicht um Konflikt?

L.S. Doch, aber das ist ein Nähe-Verhältnis, und mir ging es ja darum, Sorge-Elemente in die politische Sphäre einzubringen.¹⁸ Also bestimmte Tugenden, die man aus der Sorge-Arbeit oder aus dem Sozialen Jahr lernen kann, in die politische Sphäre einzubringen. Ich würde aber nicht die politische Sphäre insgesamt als Sorge-Verhältnis beschreiben. Das wäre für mich ein Unterschied ums Ganze, etwas, das man nicht vermischen sollte.

B.W. In diesem Zusammenhang, in dem sich unsere Diskussion so stark auf den Begriff der Sorge konzentriert hat, fände ich es schön, wenn wir dich, Gabriele, noch mal hören



Kinke Kooi: *Coloring Quarantine Nr. 28*

könnten zu einem Aspekt von Sorge oder von Care, bei dem klar wird, dass der Begriff tatsächlich unheimlich wird, nämlich im Zusammenhang mit dem, was du als <Care-Rassismus> identifiziert hast.

G.D. Zunächst muss ich korrigieren: *Care racism* ist nicht mein Begriff, sondern den habe ich von zwei schwedischen Rechtspopulismus-Forscherinnen übernommen, Maja Sager und Diana Mulinari, die die Schwedendemokraten untersucht haben.¹⁹ Schweden hat sich ja sehr lange migrationsfreundlich aufgestellt und musste sich nach dem Anwachsen des Rechtspopulismus erst mal vertraut machen mit dem Argument, dass Migration unwillkommen ist. In diesem Zusammenhang ist Sager und Mulinari aufgefallen, dass es eine Argumentation gibt, mit der Sorge um das Eigene den Ausschluss des Fremden (der Migrant_innen) zu rechtfertigen. Man kann auch bei rechtsradikalen *aryan brotherhoods* in den USA Aussagen finden, die Sara Ahmed so wunderbar zitiert hat: «[...] it's not hate, it's love».²⁰ Da findet eine Umkehrung des Sorge-Verständnisses statt. Prinzipiell beinhaltet das Care-Konzept natürlich auch – Leander hat von Nähe-Beziehungen gesprochen – die Möglichkeit von Gruppenegoismus.

Zur Ausweitung des Care-Begriffs: Ich finde es wichtig, Versorgung und Sorge auseinanderzuhalten. Wenn z. B. Vanessa über das Leuteertrinken-Machen gesprochen hat, dann geht es um eine andere Form von Bezüglichkeit, die ich eher unter <das Leben der_des anderen für wertvoll halten> verbuchen würde. Ihr kennt ja sicher die Überlegungen, dass Unbetrüerbarkeit aufgehoben werden muss oder die Vulnerabilität Menschen zu Menschen macht und deswegen eine Verantwortung oder eine Zugewandtheit entstehen sollte. Darin finde ich eine andere Art und Weise des politischen oder philosophischen Denkens als das, was sich hinter dem Care-Begriff versammelt. Ich schreibe öfter zusammen mit zwei Kolleginnen, Elahe Hashemi Yekani

und Beatrice Michaelis, und wir haben überlegt, ob man nicht eine Kategorie wie *ethical desire*, also ethisches Begehren, praktisch und politisch entwickeln sollte. Das wäre ein Alternativbegriff zu einer Ausweitung des Care-Begriffs, der auf die Verantwortung gegenüber den Leben aller Menschen zielt.

B.W. *Ethical desire* – das scheint mir auch den Geist, von dem dieses Gespräch getrieben war, ganz gut zu erfassen und deshalb kein schlechtes, wenn auch sicher vorläufiges Schlusswort zu sein.

—

1 Vgl. dazu auch das Statement von Thomas Waitz im Panel «Corona: Krise, Care und Kapitalismus» auf der Jahrestagung der Gesellschaft für Medienwissenschaft am 30.9.2020.

2 Vgl. Vanessa E. Thompson: «Hey, Sie da!» Postkolonial-feministische Kritik der Polizei am Beispiel von Racial Profiling, in: Daniel Loick (Hg.): *Kritik der Polizei*, Frankfurt / M. 2018, 197–219; dies., Heike Mauer: Polizieren als intersektional-rassistisches Verhältnis. Vanessa E. Thompson im Interview, in: *Blog Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, 7.7.2020, gender-blog.de/beitrag/polizieren-rassistisches-verhaeltnis (14.1.2021).

3 Vgl. die Webseite der Kampagne, legalisierungjetzt.net/ (26.1.2021).

4 Vgl. Huey Shy Chau: *Brokering Circular Labour Migration. A Mobile Ethnography of Migrant Care Workers' Journey to Switzerland*, Milton Park, New York 2020.

5 Zu den Kampagnen siehe Sindihogar-Sindillar – Trade Union Organization for Household Workers, Barcelona (sindillar.org), SEDOAC, Madrid (sedoac.org) und mujeres supervivientes Sevilla (mujeressupervivientesevilla.org), International Women* Space, Berlin (iwspace.de/2020/11/iws-speech-25-november-2020) sowie Women in Exile, Germany (women-in-exile.net) und die bereits erwähnte «Legalisierung Jetzt»-Kampagne, vgl. Anm. 3.

6 Siehe dazu Gabriele Dietze: Quarantine Culture. Corona-Fernseh-Serien, in: *Zeitschrift für Medienwissenschaft: Gender-Blog*, 30.7.2020, zfmedienwissenschaft.de/node/1537 (13.1.2021).

7 Vgl. hierzu Encarnación Gutiérrez Rodríguez: *Migration, Domestic Work and Affect*, New York, London 2010.

8 Vgl. hierzu Encarnación Gutiérrez Rodríguez: Political subjectivity, transversal mourning and a caring common: responding to deaths in the Mediterranean, *Critical African Studies*, 10:3, 345–360, 2018, doi.org/10.1080/21681392.2019.1610010.

9 Vgl. hierzu Encarnación Gutiérrez Rodríguez: Creolising Conviviality: Thinking Relational Ontology and Decolonial Ethics through Ivan Illich and Édouard Glissant, in: Oscar Hemer, Maja Povrzanovic Frykma (Hg.): *Conviviality at the Crossroads*, London 2019, 105–124.

10 Maria Lugones: The Coloniality of Gender, in: Wendy Harcourt (Hg.): *The Palgrave Handbook of Gender and Development*, London 2016, –33, doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2.

11 María Puig de la Bellacasa: *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minneapolis 2017.

12 Vgl. unter anderem Silvia Federici: *Wages Against Housework*, New York 1975; dies., Nicole Cox: Counter-Planning from the Kitchen, in: Silvia Federici: *Aufstand aus der Küche. Reproduktionsarbeit im globalen Kapitalismus und die unvollendete feministische Revolution*, Münster 2020, 106–127.

13 Vgl. Arlen Austin, Beth Capper, Tracy Deutsch: Wages for Housework and Social Reproduction. A Microsyllabus, in: *Radical History Review*, 27.4.2020, radicalhistoryreview.org/abusable-past/wages-for-housework-and-social-reproduction-a-microsyllabus/ (14.1.2021).

14 Zoe Todd: Fish, Kin, and Hope: tending to water violations in amiskwaciwâskahikan and Treaty Six Territory, in: *Afterall. A Journal of Art, Context and Inquiry*, Bd. 43, Nr. 1, 2017, 102–107.

15 Vgl. Andrea Sempértegui: Indigenous Women's Activism, Ecofeminism, and Extractivism: Partial Connections in the Ecuadorian Amazon, in: *Politics & Gender*, Juli 2019, 1–28, doi.org/10.1017/S1743923X19000023.

16 Amaya Perez Orozco: *Global Care Chains. Toward a Rights-based Global Care Regime*, Santo Domingo 2010.

17 Vgl. Precarias a la Deriva: *A la Deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid 2004.

18 Vgl. Leander Scholz: *Zusammenleben. Über Kinder und Politik*, Berlin 2018.

19 Maja Sager, Diana Mulinari: Safety for whom? Exploring femonationalism and care-racism in Sweden, in: *Women's Studies International Forum*, Bd. 68, Mai/Juni 2018, 149–156.

20 Sara Ahmed: *The Organization of Hate*, in: *Law and Critique*, Bd. 12, Nr. 3, 2001, 345–365, hier 345.