

Um wen sorgen wir uns - und wer ist uns egal?

Die Frage nach der Sorge – was Sorge ist, wer oder was das, was sich Sorge nennt, leistet oder benötigt und warum Sorge scheitert – trat im Jahr 2020 in aller Deutlichkeit zutage. Zwei gleichzeitig auftretende Phänomene machten die so oft marginalisierte, feminisierte und rassialisierte Sorgefrage zu einer politischen Angelegenheit. Der extrem ungleiche und unfaire Zugang zu Fürsorge während der globalen COVID-19-Pandemie, als das Leben der einen vor dem Virus geschützt und das der anderen ihm ausgeliefert war, und die Erinnerung an die allgegenwärtige Gewalt des Rassismus, wie sie die brutalen Tötungen von George Floyd, Breonna Taylor und Ahmaud Arbery allen vor Augen führte, die eine Protestwelle über den Wert Schwarzen Lebens auslöste. Heute ist klar, soziale Benachteiligungen – Armut, mangelnder Zugang zu Gesundheits- und Bildungseinrichtungen, Rassismus, die traumatischen Erfahrungen der Zwangsmigration – machen anfälliger für Krankheiten. Und: Sie sind nicht gleichmäßig über die Bevölkerung verteilt und führen zu einem entsprechend asymmetrischen Sorgebedarf. Wenn uns die gesellschaftlichen Strukturen im Stich lassen, statt uns Halt zu bieten, dann leidet der Körper und stellt dabei mit seinem Sorgebedarf gleichzeitig auch eine politische Forderung. Mit anderen Worten: Menschen sind nicht nur gesundheitlichen Schäden oder dem Tod ungleichmäßig ausgesetzt, sondern ihre Körper leiden unter einer anhaltenden Ungleichheit, die einer Entschädigung bedarf.¹

Deshalb ist die Frage „Um wen sorgen wir uns?“ immer eine Frage nach sozialer Gerechtigkeit, wobei Fürsorge und Gewalt, sei es durch Benachteiligung oder offene Brutalität, in komplexer Weise miteinander verknüpft sind. Für die Philosophin Adriana Cavarero ist Verletzlichkeit nicht mit Hilflosigkeit zu verwechseln. Der menschliche Körper ist verletzt- und verwundbar, solange er lebt, Hilflosigkeit hingegen hängt von bestimmten Bedingungen ab und ist damit den Umständen geschuldet. Aber die andauernde Gefahr, Schaden zu nehmen, ist gleichzeitig eine ständige Möglichkeit, versorgt zu werden: „Verletzbare sind unwiderrufflich der Verletzung wie der

1 Vgl. Judith Butler, *The Force of Non-Violence*, London und New York: Verso, 2020, S. 50.

Fürsorge ausgeliefert und existieren in der Spannung zwischen diesen beiden Alternativen.“² Wird man in dem Moment verletzt, in dem man eigentlich der Sorge bedarf, wird man einer spezifischen Form der Gewalt ausgesetzt, einer Art Horror. Es geht dabei aber nicht nur um soziale und politische Ungerechtigkeit, sondern um einen ontologischen Verstoß. Denn wenn man sich füreinander öffnet oder offen ist, insbesondere wenn man dazu gezwungen ist, setzt man sich nicht nur der Sorge, sondern eben auch der Verwundung aus. Für Cavarero ist das Kleinkind das paradigmatische Beispiel dieser Schutzlosigkeit, aber in einer (Post-)COVID-19-Welt gibt es noch viele andere Gruppen, bei denen Sorge und Verletzbarkeit, Schutzbedürfnis und Schutzlosigkeit eng beieinander liegen: in gesellschaftlichen Schlüsselberufen Tätige, die gezwungen sind, ohne Schutzausrüstung zu arbeiten, inhaftierte Bevölkerungsgruppen mit ohnehin verkürzter Lebenserwartung, Kinder, die für die einzige Mahlzeit des Tages auf die Schule angewiesen sind und diese Schule auf unbestimmte Zeit verschlossen vorfinden, Frauen, die im Lockdown in einer Spirale häuslicher Gewalt gefangen sind, jene, die dauerhaft unter Armut leiden und sich dem Virus aussetzen müssen, um über die Runden zu kommen, und, wie es zunehmend im globalen Norden deutlich wird, People of Color – etwa die, die ihr Leben lang im britischen Gesundheitssystem arbeiten und dort fast die Hälfte der medizinischen Fachkräfte ausmachen, oder auch jene, die in Ballungsgebieten der USA leben und mit großer Wahrscheinlichkeit keinen Zugang zum Gesundheitssystem haben. Wer heute Fürsorge benötigt und in den eben skizzierten Formen verletzlich ist, riskiert Schaden zu nehmen. Und dort Schaden anzurichten, wo Fürsorge benötigt wird, ist ein Akt der Gewalt, der Leben zerstört.

Was bedeutet Sorge? Grundsätzlich wird damit eine Reihe von psychosozialen Tätigkeiten bezeichnet, Formen von Beziehungsarbeit, die nicht nur für die Geburt und Erziehung von Kindern, für funktionierende Communitys in Verwandtschafts- und Nachbarschaftskreisen oder einen ungetrübten Lebensabend notwendig sind, sondern auch zum Erhalt all jener Systeme, deren Arbeit unsere Lebensform schützt. Sorge bedeutet im weitesten Sinn gesellschaftliche Reproduktion und liegt allen Aspekten kapitalistischer Gewinnmaximierung zugrunde.

2 Adriana Cavarero, *Horrorism: Naming Contemporary Violence*, übersetzt von William McCuaig, New York: Columbia University Press, 2009, S. 30.

Man kann und muss zwar genau auf die großen, übergreifenden Strukturen achten, wie Staaten und Volkswirtschaften für ihre Bürger*innen „sorgen“, und selbstverständlich gilt zu verstehen, wie sich darin systematische Gewalt ausdrückt. Dennoch spielt sich Sorge doch immer im Mikrokosmos des ganz normalen Alltags ab. Sorge zu tragen hat auch nichts Glamouröses an sich. Oft dauert alles zu lange, das bringt die angehaltene, stockende und ausgesetzte Zeit des Wartens, Wiederholens, Dableibens, Zurückkehrens, Aufrechterhaltens, Aushaltens und Beharrens mit sich. Sorge bedeutet, bei jemandem zu bleiben, wenn die Zeit nicht vergeht. Wenn wir Formen der Sorge geringschätzen, die Zeit benötigen oder selbst Formen des Wartens sind und sich in Erwartung dessen abspielen, was die Zeit bringen wird, dann reden wir an dem vorbei, was Sorge wirklich ist. Sorge hat auf ganz besondere Art und Weise damit zu tun, dass man es aushält, wenn die Zeit nicht vergeht. Und sie erfordert ein Bewusstsein für oder eine Achtsamkeit gegenüber der Antithese von Sorge – dem Scheitern von Sorge oder dem perversen Drang, gerade dort Schaden anzurichten, wo Fürsorge am allermeisten gebraucht wird.³

„Sorge, sorgen, Sorgetragende. Belastende Wörter, umstrittene Wörter.“⁴ Diese Zeile stammt aus dem Essay „The Disruptive Thought of Care“ von Maria Puig de la Bellacasa. Um auf die Frage „Um wen sorgen wir uns?“ einzugehen, muss man sich mit den Fragen beschäftigen, die Puig stellt: das Verhältnis zwischen Sorge und gedanklicher Reflexion und die Frage nach Belastung und Streit um Fürsorge. Ist Sorge vielleicht eine Denkpraxis, eine Aktivität, die sich nicht nur in ihren materiellen und affektiven Dimensionen zeigt, sondern auch als „sorgfältige Aufmerksamkeit“, die neue Denkweisen hervorbringen kann? Was wären die Auswirkungen eines achtsamen Sorge-Tragens, zum Beispiel eine Sorge mit Geschichtsbewusstsein oder unter Einbezug der Erinnerung, Sorge, wie Christina Sharpe sagt, die wachsam, achtsam und aufmerksam ist und sich trotzdem der Geschichte des Traumas, vor allem des

3 Vgl. Lisa Baraitser und Laura Salisbury, „‘Containment, delay, mitigation’: Waiting and care in the time of a pandemic“, *Wellcome Open Res* 5/129 (2020).

4 Maria Puig de la Bellacasa, *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, Minneapolis und London: University of Minnesota Press, 2017, S. 1.

rassistischen Traumas stellt?⁵ Inwiefern kann sich Sorge als Störfaktor im Denken auswirken? Des Weiteren: Wem obliegt die Sorge und von wem oder was ist sie umkämpft? Wie kann im politischen Sinn „fürsorglich gekämpft“ werden? Wie sieht ein fürsorglicher Protest, eine fürsorgliche Revolte, eine fürsorgliche Störung aus? Wenn sorgen weitermachen bedeutet, sind Sorge und Störung dann antithetisch? Und welche gesellschaftlichen, politischen oder auch psychischen Folgen hat das Ertragen der eher monotonen und zähen Zeitlichkeit des Weitermachens, Aufrechterhaltens, Dranbleibens, Wartens und immer wieder Wartens?

Die globale COVID-19-Pandemie hat deutlich gemacht, was bereits auf der Hand lag – dass Sorge unter den Bedingungen des globalen Kapitalismus einem strukturellen Problem ausgesetzt ist, das sich auf die psychosoziale Tendenz zurückführen lässt, Bedürftigkeit und Sorgebedarf zu leugnen. Judith Butler erinnert daran, dass Abhängigkeit nicht mit der Zeit verschwindet. Wir alle werden in eine Situation radikaler Abhängigkeit hineingeboren, der wir nicht entwachsen, auch wenn diese Abhängigkeit sich für manche verschärft, für andere nicht.⁶ Strukturell gesehen befindet sich die Sorge im globalen Norden „in der Krise“, und diese Krise ist Ausdruck der Abhängigkeit des Finanzkapitalismus von sozialer Reproduktion, die ihrerseits innerhalb selbst gesteckter Grenzen verbleibt.⁷ Der Kapitalismus, argumentiert Nancy Fraser, hat seine eigene „Tendenz zur Krise“, die sich durch die aktuelle Belastung im Gesundheitssystem zeigt. Andererseits unterstützt und erhält die soziale Reproduktion die Anhäufung von Kapital. Sie reproduziert die nächste Generation der Konsument*innen- und Arbeiter*innen und erhält die materiellen Bedingungen aufrecht, die es dem Kapital gestatten, aus menschlicher Arbeit Profit zu schlagen. Der Kapitalismus neigt zu unbegrenzter Akkumulation und destabilisiert damit genau jene Prozesse gesellschaftlicher Reproduktion, von denen seine Zukunft abhängt. Er scheitert an einer Förderung oder Anerkennung von Sorge, weil Sorge

5 Vgl. Christina Sharpe, *In the Wake: On Blackness and Being*, Durham: Duke University Press, 2016.

6 Vgl. Butler, *The Force of Non-Violence*, S. 41.

7 Vgl. Nancy Fraser, „Contradictions of Capital and Care“, *New Left Review* 100 (2016); online: <https://newleftreview.org/issues/III100>, abgerufen am 1.4.2019.

nicht ohne Weiteres produktiver oder effizienter gestaltet werden kann. Sie ist zeitaufwendig und in kapitalistischen Kategorien „nutzlos“, unproduktiv und unwirtschaftlich und widersetzt sich dem unermüdlichen Streben nach Profit und Innovation. So gesehen sind Sorge, Krise und Kapitalismus eng miteinander verknüpft. Der Kapitalismus kommt nicht ohne Sorge aus, genauso wenig wie er außerhalb der zeitlichen Logik der Krise funktioniert. Und Sorge muss wiederum innerhalb der Logik des Kapitals agieren und zeigt sich damit für die permanente Krise ebenso anfällig wie für den endlosen Kapitalismus.⁸ Um die etablierten Denkweisen aushebeln zu können (vor allem die Verleugnung der Tatsache, dass Sorge permanent zur Verfügung stehen muss), müsste sie mit der permanenten Krise brechen und eine alternative Zeitlichkeit anbieten, in der ein anderes Denken möglich ist. Sie kann die Krise nicht einfach beiseitewischen. Und das sind tatsächlich belastende Gedanken, umstrittene Gedanken.

Permanente Krise

Das Problem an der Erwartung, Sorgearbeit könne die Krise beiseitewischen, liegt darin, dass Sorgestrategien, die auf Krisen reagieren, zu weiteren Krisen führen, statt eine echte Alternative zur aktuellen Schieflage darzustellen. Janet Roitman sieht darin eher eine Logik der Krise als eine Logik der Sorge.⁹ Krise kommt von „Kri-no“, einem altgriechischen Begriff, der den Moment einer Krankheit benannte, an dem Leben und Tod sich im Gleichgewicht befanden und eine Entscheidung getroffen werden musste. Ursprünglich war damit eine Art Abwägung gemeint, mit der eine Trennung der beiden Zustände verbunden war. Aber mit Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich die Bedeutung des Begriffs verschoben, von einer konkreten Einschätzung hin zu einem ausgedehnten, gesellschaftlichen und politischen Zustand, einem ständigen Oszillieren zwischen der Krise und Strategien der „Krisenbekämpfung“.¹⁰ Das Geschichtsbewusstsein

8 Vgl. Lisa Baraitser und W. Brook, „Watchful Waiting: Crisis, Vulnerability, Care“, in: Victoria Browne u. a. (Hg.), *Vulnerability and the Politics of Care*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

9 Vgl. Janet Roitman, *Anti-Crisis*, Durham: Duke University Press, 2014.

10 Roitman bezieht sich auf Reinhart Kosellecks konzeptuelle Geschichte der Krise. Vgl. Reinhart Koselleck, „Crisis“, *Journal of the History of Ideas* 67 (2006), S.357–400.

europäischer Kulturen – das Bewusstsein um eine Vergangenheit, die weder die gegenwärtige noch die zukünftige Zeit darstellt – entwickelte sich als eine Art „Krise“ oder Beurteilung der Zeit selbst: eine Situation, mit der die Neuzeit beziehungsweise die Moderne per definitionem von der Vergangenheit abgeschnitten ist und sich für die Zukunft öffnet. Dieser Prozess hängt weitgehend mit Kolonialismus, Empire und der Kontrolle von Frauen zusammen.¹¹ Die „weiße Zeit“¹² bestimmt über andere zeitliche Organisationsformen der Welt, unter anderem kosmische Zeit, geologische Zeit, Tiefenzeit, indigene Zeit, Frauenzeit, queere Zeit. Die Sorge löst sich vom Denken in permanenten Krisen, wenn sie sich an die vielen von der weißen Zeit verdrängten Zeitlichkeiten erinnert oder auf sie Rücksicht nimmt.

Roitman macht darauf aufmerksam, dass Krisen, die im Moment ihres Auftretens als historische Wendepunkte wahrgenommen werden (das Beispiel ist der Finanzcrash von 2008, aber man könnte auch die globale COVID-19-Pandemie anführen und die ökologische Katastrophe seit den frühen Jahrzehnten des Anthropozäns), darüber bestimmen, was überhaupt als historisches Ereignis gilt. Geschichtsbewusstsein bedeutet konkret: Die Zeit ist nicht nur ein Medium, in dem Geschichte stattfindet, sondern Geschichte ist selbst eine Zeitlichkeit, über die sich ein Urteil fällen lässt; man kann „diagnostizieren“, was in der Vergangenheit falsch gelaufen ist, und darauf reagieren.¹³ Je geschichtsbewusster „wir“ werden, desto eher fühlen wir uns in der Krise, erklärt Roitman, was zu einem moralischen Imperativ führt, jetzt im Namen der Zukunft zu handeln, um zu korrigieren, was bisher schiefgelaufen ist. Trotzdem ist das fürchterliche Paradox der Neuzeit, dass wir immer nur von Krise zu Krise schlingern können. Im „Jetzt“ zu sein, heißt, in der angehaltenen Zeit der Prognose zu leben.

- 11 Vgl. Dipesh Chakrabarty, „The Climate of History: Four Theses“, *Critical Inquiry* 35 (2009), S. 197–222; Giordano Nanni, *The Colonisation of Time: Ritual, Routine and Resistance in the British Empire*, Manchester / New York: Manchester University Press, 2012; Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, New York: Autonomedia, 2004.
- 12 Charles W. Mills, „White Time: The Chronic Injustice of Ideal Theory“, *Du Bois Review* 11/1 (2014), S. 27–42 und ders., „The Chronopolitics of Racial Time“, *Time & Society* 29/2 (2020), S. 297–317.
- 13 Vgl. Janet Roitman, „The Stakes of Crisis“, in: Poul F. Kjaer und Niklas Olsen (Hg.), *Critical Theories of Crisis in Europe: From Weimar to the Euro*, London / New York: Rowman & Littlefield, 2016, S. 19.

Krisennarrative können keine alternativen Erzählungen oder Geschichten erzeugen, weil sie selbst Urteil oder Kritik sind. Wie können wir uns also eine Zukunft ohne Krise vorstellen? Roitman fragt: „Können wir uns etwas vorstellen, das unser Urteil grundsätzlich ausschließt, etwas, das ohne Entscheidung auskommt?“¹⁴

Kann unsere Fähigkeit zur Vorstellung von etwas, das ohne Entscheidung auskommt, als Form der Sorge verstanden werden? Vielleicht ist gerade die Sorge mit ihrer Rücksichtnahme in der Lage, eine Entscheidung zu suspendieren und das Nichts-Unternehmen in die Zeit der Krise einzubringen. So gesehen würde die Sorge gegenüber der Neuzeit eine andere Art Zeit einführen, eine „Wartezeit“. In der Anfangsphase der COVID-19-Pandemie hat Achille Mbembe über das allgemeine Recht aufs Atmen geschrieben und darüber, dass der von der Pandemie hervorgerufene Stillstand auch die Forderung nach einer anderen Art von Auszeit mit sich bringt, eine, die die weißen Privilegien und andauernden Ungerechtigkeiten der Welt aufhebt:

„In dieser Situation erfolgt jener plötzliche Stillstand nicht der Geschichte, sondern von etwas, das noch schwer zu fassen ist. Weil sie uns aufgenötigt wurde, ist diese Unterbrechung kein Akt unseres Willens. Sie war in mehreren Hinsichten sowohl unvorhergesehen als auch unvorhersehbar. Wir benötigen aber eine von allen gebilligte, bewusste und willentliche Unterbrechung, sonst wird es kein Nachher geben, sondern nur eine ununterbrochene Folge von unvorhergesehenen Ereignissen.“¹⁵

Eine Folge von unvorhergesehenen Ereignissen ist keine Zukunft. Obwohl Mbembes Aufruf darin zu bestehen scheint, „nichts zu tun“, könnte die „Krise“ mit einer kollektiven, willentlichen Unterbrechung und mit der Formulierung einer Frage (Was lief falsch?) als ein Nicht-Ort fungieren, an dem sich womöglich eine Zukunft und „etwas anderes“ eröffnet.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Achille Mbembe, „Das allgemeine Recht aufs Atmen“, übersetzt aus dem Französischen von Christine Pries, *Rotary Magazin* (1.6.2020); online: <https://rotary.de/gesellschaft/das-allgemeine-recht-aufs-atmen-a-16010.html>, abgerufen am 13.9.2020.

Depressive Zeit

Unter welchen Umständen wäre es möglich, eine kollektive Unterbrechung auszuhalten, die für eine Etablierung des universellen Rechts aufs Atmen nötig wäre? Für das Invisible Committee¹⁶ wird die Weltbevölkerung mit dem „Krisenkapitalismus“ mehrheitlich in einem „chronischen Zustand am Rande des Zusammenbruchs“ gehalten, was es genauso schwer macht, innezuhalten wie weiterzumachen, stattdessen torkelt man einfach erschöpft und ausgelaugt weiter.¹⁷ Unter diesen Gegebenheiten könnte man sich zumindest eine kollektive Krisendiagnose vorstellen, die dann eine Art kollektive Aktion mit sich bringen könnte: Alle, die unter der derzeitigen Krise der Technosphäre leiden, könnten sich zusammenschließen. Dafür müsste man mit Verausgabung und Erschöpfung fertigwerden. „Aufzuhören“ bedeutet ein kollektives Ertragen dieser Gefühle, hier verstanden als Atmosphären oder „Gefühlsstrukturen“¹⁸, die ein historisches Zeitalter kennzeichnen. Natürlich kann man einem affektiven Regime mit der Mobilisierung von gegenteiligen Affekten begegnen. Erschöpfung kann zum Beispiel durch Hoffnung abgemildert werden. A. T. Kingsmith beschreibt das Potenzial von „reaktiven Affekten“ als Möglichkeit eines kollektiven Handelns.¹⁹ Wenn der Kapitalismus die Sorgen, Ängste und die individuelle Verantwortung für kollektive Krisen wie etwa die schreiende Ungerechtigkeit und den Klimanotstand auf die Bevölkerung abwälzt, könnten die Ängste in einem kollektiven Aktivismus mobilisiert werden, um so deren Genese und die damit verbundene Aushöhlung individueller Lebensweisen zu unterbinden. Dann könnte Angst durch Empörung und Traurigkeit durch Erwartung oder Hoffnung ersetzt werden.²⁰ Aber ich fürchte, selbst eine affektive Anti-Krise wird nur zu weiteren Krisen führen

16 A. d. R. Ein Pseudonym, unter dem antikapitalistische Texte veröffentlicht werden. Vgl. <https://mitpress.mit.edu/contributors/invisible-committee>.

17 Vgl. Invisible Committee, *Now*, New York: Semiotext(e), 2017.

18 Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

19 Vgl. A. T. Kingsmith, „We The Affectariat: Activism and Boredom in Anxious Capitalism“, *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge* 34 (2018); online: <http://www.rhizomes.net/issue34/kingsmith/index.html>, abgerufen am 01.04.2019.

20 Vgl. ebd.

und nicht zu einer noch so flüchtigen Erscheinung von „etwas anderem“. „Etwas anderes“ entsteht meines Erachtens eher kontraintuitiv und im Zuge einer beginnenden Auseinandersetzung mit Depression und der De-Pression unserer komprimierten Zeit.²¹ Die Depression zu kollektivieren, wäre kein Ersatz für die Hoffnung, sondern würde bedeuten, Erschöpfung und Verausgabung gemeinsam zu schultern. Den Druck aus der Zeit zu nehmen, würde weniger eine Verlangsamung der frenetischen, hektischen kapitalistischen Zeit bedeuten, sondern hieße, eine Lehre aus COVID-19 zu ziehen; einen radikalen Bruch mit den ungleichen Lebensformen zu erwirken, ist nicht möglich, ohne einen kollektiven, willentlichen Bruch mit der „alten Zeit“ herbeizuführen und dabei gleichzeitig dem Impuls entgegenzusteuern, die Krise wieder nur „reparieren“ zu wollen.

Der britische Psychoanalytiker Donald Winnicott unterscheidet zwischen depressiver Position, depressiver Stimmung und Depression als Krankheit.²² Die depressive Position bezeichnet in der Psychoanalyse einen Zustand, in dem man eine gewisse Verantwortung dafür übernehmen kann, dass man das, was man liebt und wovon man abhängig ist, attackieren und verletzen möchte, und bezeichnet die Fähigkeit zu Ambivalenz und Trauer. Eine depressive Stimmung kann erlebt werden, wenn das Ego eine gewisse grundlegende Struktur aufweist, eine psychosomatische Einheit oder das, was Winnicott als „Einheitszustand“ bezeichnet. „Etwas“ muss sich depressiv fühlen. Ist dieses „etwas“ intakt, kann das Depressive Bedeutung und Wert erlangen, im Rahmen der depressiven Stimmungserfahrung wird ein Zugang zu Heilung möglich. Bei der depressiven Erkrankung auf der anderen Seite kommt es zu einer Unterbrechung jenes Prozesses, der einen Zugang zur depressiven Stimmung ermöglichen könnte. Der klinische Zustand der „Depression“ geht mit Gefühlen des Persönlichkeitsverlustes, der Hoffnungslosigkeit, Erschöpfung, Leere und Sinnlosigkeit einher. Diese Gefühle gehören zu einer Zeitlichkeit jenseits der Fähigkeit, sich für etwas zu interessieren, zu einer Zeit,

21 Für eine weitere Ausführung dieser Argumentation siehe Laura Salisbury und Lisa Baraitser, „Depressing Time: Waiting, Melancholia, and the Psychoanalytic Practice of Care“, in: Elisabeth Kirtsoglou und Bob Simpson (Hg.), *The Time of Anthropology: Studies of Contemporary Chronopolitics*, London: Bloomsbury, 2020.

22 Donald W. Winnicott, „The Value of Depression“, in: *Home Is Where We Start From*, New York: W. W. Norton and Company, 1986.

bevor die Dinge für uns wichtig werden. Und ob wir uns um etwas sorgen oder nicht, ist an das Schicksal unserer eigenen destruktiven und aggressiven Impulse gegenüber dem, was wir lieben und wovon wir abhängen, geknüpft - und daran, ob das Objekt unserer Liebe die psychischen Angriffe überlebt oder nicht. Paradoxerweise können sich Patient*innen in psychoanalytischer Behandlung nur dann von einer depressiven Erkrankung erholen, wenn die Analytiker*innen selbst in der Lage sind, etwas von der eigenen Depression zu verstehen, wodurch eine kollektivierte Depression entsteht. Etwas von der Depression zu verstehen, heißt, die Depression erhält Bedeutung und Wert durch die Erfahrung, dass die eigenen Liebes-Objekte der Analytiker*innen überlebten und internalisiert wurden, als Grundstrukturen oder Formen dessen, was man „Trieb“ oder „Leben“ nennen könnte. Eine „Lebensform“ bedeutet in diesem psychoanalytischen Sinn die Fähigkeit zur depressiven Stimmung, im Unterschied zur Depression als Krankheit. Die Zeit zu de-pressieren beziehungsweise zu de-komprimieren, heißt, in der Lage zu sein, im Wissen um die Krise weiterzumachen, allerdings nicht in Richtung Anti-Krise und ohne manische Reparaturversuche. Die Herausforderung könnte eher darin liegen, eine Verbindlichkeit sowohl für Sorge als auch Gewalt zu finden, sodass sie voneinander wissen; warten, aushalten, dranbleiben, vor Ort bleiben und es weiterhin schaffen, kein Urteil zu fällen. Das ist weniger eine unentschlossene Zeit als eine Zeit der suspendierten Entscheidung.

Sich klinischen statt gesellschaftlichen oder politischen Fragen zu widmen, ist immer unbehaglich. Tag für Tag Zeit auf der psychoanalytischen Couch zu verbringen, ist ein hervorragendes Beispiel für „verschwendete“ Zeit im kapitalistischen Sinne, eine klassenspezifische, anachronistische Praxis, die ihr Ablaufdatum schon längst überschritten hat. Dennoch kann meines Erachtens die lange, fortdauernde und schonungslose Arbeit an der doppelten, wenn auch getrennten Zeit der Depression der Analytiker*innen und Patient*innen dazu beitragen, ernsthaft darüber nachzudenken, wie man das von Mbembe vorgeschlagene Innehalten bewahren kann. Im Wissen um ihre eigene Depression ist es nicht die Aufgabe der Analytiker*innen, irgendjemanden von irgendetwas zu überzeugen. Mit der Aufhebung von Urteil und Entscheidung geht eine Wiederholung einher, die wie tote oder depressive Zeit wirken kann, gerade so, als spräche man über die immer gleichen Dinge, aber es ist eher eine

Art, sich „durch die Zeit“ zu arbeiten. Damit ist nicht Anti-Hoffnung gemeint, sondern ein Raum außerhalb von Krise und Anti-Krise, wo es vielleicht Zeit gibt für „etwas anderes“.

Aus dem Englischen von Lina Morawetz

Dieses Paper entstand in Zusammenarbeit mit den Kolleg*innen des Forschungsprojekts *Waiting Times* mit Unterstützung von The Wellcome Trust [205400/A/16/Z] (waitingtimes.exeter.ac.uk). Ich danke Katrin Klingan, Johanna Schindler und Nick Houde für die freundliche Einladung, im Rahmen von *Lebensformen* am HKW zu sprechen, und für ihre Unterstützung bei diesem Essay.