

Dangerous Temporalities. Die unerträgliche Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen

Beate Binder und Silvy Chakkalal

»Nicht alle sind im selben Jetzt da.
Sie sind es nur äußerlich, dadurch,
daß sie heute zu sehen sind.
Damit aber leben sie noch nicht mit
den anderen zugleich.«
Ernst Bloch (2016 [1985]: 104)

Eight minutes 46 seconds (8:46) werden nach dem gewaltsamen Tod von Georg Floyd am 25. Mai 2020 zu einem Symbol von rassistischer Polizeigewalt und systemischem Rassismus. In sogenannten *die-in*-Protesten in zahlreichen US-amerikanischen Städten inszenieren Aktivist:innen diese Zeitspanne, in der der Polizist Derek Chauvin auf dem Nacken von Floyd kniete und ihm die Luft abschnürte. Es waren diese circa neun Minuten, die darauffolgend in Schweigeminuten und Gedenkfeiern immer wieder performativ nachvollzogen wurden. Unterschiedliche temporale Aspekte treffen hier aufeinander:

- die Parallelisierung von knapp neun Minuten mit der Zeitspanne einer seit der Sklaverei durchgehend erhöhten Schwarzen Sterblichkeitsrate;
- die unterschiedlichen Risiken und Verletzlichkeiten, mit denen die differenten Gegenwart von unterschiedlichen Akteur:innen im Alltag belegt sind;
- das seltsame Nebeneinander der Minuten des Mordens und Sterbens und der Zeit des daran Erinnerns, Reflektierens und Archivierens.

Für die Debatte *Dangerous Temporalities* knüpfen wir an diese Beobachtungen an und stellen folgende Frage zur Diskussion: Wie gehen wir mit der un-

erträglichen Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen theoretisch, methodisch und politisch um? Mit dem Phänomen der gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit, das Ernst Bloch seinerzeit formulierte, um die temporalen Logiken des Nationalsozialismus zu analysieren, folgen wir einem nicht-linearen Verständnis von Geschichte und historischen Prozessen. Zeit ist machtvoll verschachtelt und unterschiedliche Zeitschichten wie -erfahrungen sind eng miteinander verwoben. Die Gegenwart beherbergt dabei zahlreiche und sich zum Teil radikal unterscheidende temporale Lebenswelten. Im Sinne von Shalini Randeria teilen wir die Gegenwart miteinander, aber sie trennt uns auch zum Teil radikal voneinander (*shared and divided*; Randeria 1999). Unerträglich werden diese Ungleichzeitigkeiten in der Gleichzeitigkeit, weil sie uns auf die unterschiedlichen Lebensrealitäten – für die einen gefährlich und tödlich, für die anderen voller privilegierender Möglichkeitsräumen – hinweisen (Das 2010; Berlant 2011). Im zeitlichen Nebeneinander und in der relationalen Verwobenheit von systemischem Rassismus, Homophobie, Transphobie, Sexismus und Antisemitismus sind Akteur:innen unterschiedlich situiert. Um dies besser begreif- und analysierbar zu machen, schlagen wir vor, feministisch-theoretische Konzepte von Intersektionalität und »translocal positionality« (Anthias 2002) um die Analysedimension einer translokal operierenden Temporalität von Akteur:innen zu erweitern (Chakkalal 2021). Wir möchten mit dieser Debatte gezielt die temporale Beweglichkeit von Menschen, Dingen, sozio-kulturellen Strukturen und

Ordnungen und von Ungleichheitsverhältnissen in den Blick nehmen. Es geht uns darum, kulturalistisch jene Anziehungs- und Abgrenzungskräfte zu erfassen, die sich aus unterschiedlichen temporalen Positionalitäten ergeben, die Menschen einnehmen und die u.U. auch widersprüchliche Effekte und Wirkungen haben können. Mit der Debatte um *Dangerous Temporalities* fragen wir, mit welchen konkreten Methoden und Konzepten ungleiche und relationale Zeitlichkeiten sowie die temporale Beweglichkeit von Akteur:innen analytisch in den Blick genommen werden können. Und wie können diese Beobachtungen in welche Politiken münden? Wir schlagen vor, über die politischen und lebensweltlichen Risiken, Kosten und Einsätze der differenten Zeitlichkeiten durch/mit/über Materialitäten, Infrastrukturen, Daten, Geschichten, Bilder, Körper etc. anhand dreier Konstellationen nachzudenken:

Spekulation/Fabulation als counter-narrating

Spekulation, die seit langem Teil feministischer Theorie und Praxis ist, kann normative Ordnungsgefüge analytisch durchdringen und hat dabei auch eine hervorbringende und gestaltende Kraft. Sie ist nicht nur verknüpft mit feministischer Science Fiction, sondern experimentiert selbst mit dem poetischen und ästhetischen Potential der kulturwissenschaftlichen Wissensproduktion – in der Analyse gegenwärtiger wie vergangener Konstellationen. Wir sehen, wie von Saidiya Hartmans ›Speculative Histories‹ und ›Critical Fabulation‹ bis hin zu Donna Haraways ›SFs – Speculative Fabulation, String Figures, Science Fiction‹ die Praxis des Re-Imaginierens von vorhandenen wie vergangenen sozialen Welten als eindrückliches Instrument kulturwissenschaftlicher Analyse eingesetzt werden kann. Die Fragen ›Was wäre wenn...‹ oder auch ›Was wäre, wenn ich Tradiertes anders lese...‹ vermögen es – in einem spekulativen Entwerfen möglicher Welten – die Figurierungen

vergänger Gegenwart und kultureller Ordnungen sichtbar zu machen, die in Gegenwart hineinreichen. Dabei verbinden Spekulationen und Fabulationen unterschiedliche Zeiten aktiv miteinander und sind nicht nur, aber eben auch auf Zukunft ausgerichtet. Aber was ist der Preis des Spekulierens in Zeiten von ›alternativen‹ Wahrheiten und populistischen Infragestellungen von Wahrheitsansprüchen? Das Spekulative besitzt, wenig überraschend, ein breites politisches Spektrum, und Praktiken des intervenierenden Entwerfens sowie Gegen-Erzählens finden sich auch in neuen rechten Bewegungen.

Erosionen und Transformationen des Politischen

Leben wir bereits – wie Armen Avanessian und Suhail Malik es in *Der Zeitkomplex* (2016) behaupten – in einer spekulativen Zeitlichkeit der Zukunft? Eignet sich die Zukunft tatsächlich vor unserer Gegenwart und führt dies zu einer Erosion des Politischen im Jetzt? Neben dem vermeintlichen Verlust eines politischen Standpunktes in der Gegenwart ist eine weitere Problematik von Zukunft, dass sie eben nicht nur mit explorativen Möglichkeiten einhergeht, sondern immer auch mit normativen Implikationen. Diese sind nicht selten in altbekannte zeitliche Logiken verpackt, wie beispielweise Entwicklungsparadigmen, Evolutionismen und heteronormativen Zeitlogiken. Arjun Appadurai stellt dem entgegen, dass es politisch notwendig ist, sich in Praktiken des Zukunft-Machens einzumischen, um an den Politiken der Zeit (Appadurai 2013) teilzunehmen. Helen Hester insistiert darauf, dass gerade wegen der Wirkmächtigkeit von reproduktiv gedachter Zukünftigkeit alternative queer-feministische Zukünfte imaginiert werden müssen (Hester 2016). Das führt uns vor allen Dingen Muñoz' eindrückliches Plädoyer für ein *queer utopia* vor Augen, auf das sich Hester hier u.a. bezieht: »It is important not to hand over futurity to normative white reproductive futurity. That dominant mode of

futurity is indeed ›winning,‹ but that is all the more reason to call on a utopian political imagination that will enable us to glimpse another time and place: a ›not-yet‹ where queer youth of color actually get to grow up« (Muñoz 2009: 95f.).

Back to the present: In der Gegenwart bleiben

Zugleich stehen Praktiken des Imaginierens, Spekulierens und Antizipierens auch in der Kritik, sich zu sehr vom Forschungsobjekt und dessen Situiertheit zu entfernen (Best 2011; Love 2010). Gefordert wird, die Banalität des Alltäglichen (in der Lebenswelt, im Archiv, in organisatorischen, infrastrukturellen und institutionellen Logiken) auszuhalten und eben diese zum Thema zu machen (Stoler 2010). Donna Haraway spricht in diesem Zusammenhang von »thick present« und konstatiert, die Unerträglichkeit unserer Zeiten zu ertragen: »In fact, staying with the trouble requires learning to be truly present, not as a vanishing pivot between awful or Edenic pasts and apocalyptic or salvific futures, but as mortal critters entwined in myriad unfinished configurations of places, times, matters, meaning« (Haraway 2016: 1). Aber wie ist es möglich – um zum Anfang zurückzukehren –, das Ungleichzeitige der Gleichzeitigkeit auszuhalten und gleichzeitig zu dessen Transformation beizutragen?

Vier Kolleg:innen – Gabriele Dietze, Jan S. Hutta, Duane Jethro, Anne Potjans – sind unserer Einladung

gefolgt, ihre Forschungsthemen und ihre unterschiedlichen temporalen Methoden und Heuristiken ins Verhältnis zur unerträglichen Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigkeit und damit zueinander in Diskussion, Kontrast und Spannung zu bringen. Zunächst in Form kurzer Statements, dann im Rahmen einer moderierten Online-Debatte diskutieren sie darüber, was die von uns aufgeworfenen Fragen in Hinblick auf methodische, wissenschaftspolitische und feministische Praxis für die eigene wissenschaftliche Arbeit und den Alltag bedeuten. Außerdem überlegen sie, wie Zeitlichkeiten in ihren gleichzeitigen Ungleichzeitigkeiten sich in der eigenen (Schreib)Praxis niederschlagen. Damit weicht *Dangerous Temporalities* vom klassischen ›Aufschlag-Respondenz-Modell‹ der Debatte ab. Es ist ein gemeinsames Nachdenken vor dem Hintergrund unterschiedlicher Forschungsfelder sowie der jeweiligen methodologischen und epistemologischen Perspektivierungen. Die Beiträge stellen zunächst Reflexionen und Verarbeitungen der Kolleg:innen zu einem aktuellen Zeitgefühl dar, die uns als Gesprächsanregungen für unsere anschließende Diskussion dienen – eine Auseinandersetzung, die angesichts der aktuellen Entwicklungen (auch) in Europa an Dringlichkeit gewonnen hat. In der moderierten Debatte sehen wir mehr spontanen Reaktions- und Spielraum für gemeinsames Spekulieren und Nachdenken über wissenschaftliches intervenierendes Arbeiten in gefährlichen Zeiten.

Tragen/Ertragen/Schwarzsein

Anne Potjans

In der Einleitung zu ihrer Studie *Against the Closet: Black Political Longing and the Erotics of Race* (2012) betont Aliyyah I. Abdur Rahman, dass es gleichermaßen notwendig wie schwierig ist, *Blackness* –

Schwarze Leben und Identitäten – als Konzept *und* gelebte Realität zu behandeln. Notwendig sei es, weil gezeigt werden muss, wie Diskurse über *race*, *gender*, *und sexuality* miteinander verflochten sind

und sich auf die Lebensrealitäten Schwarzer Menschen im US-amerikanischen Kontext auswirken; ans Unmögliche grenze es jedoch, das »sheer weight of its possession« – das bloße Gewicht des Schwarzseins¹ – durch eine rein konzeptuelle Annäherung ausreichend zu erfassen (Abdur-Rahman 2012: 1). Dennoch möchte ich vor dem Hintergrund der Morde an Ahmad Aubery, Breonna Taylor und George Floyd im Frühjahr 2020 im Folgenden überlegen, wie eine solche Annäherung an das ›Gewicht des Schwarzseins‹ konzeptuell möglich ist, die zugleich in Rechnung stellt, dass es nicht einfach nur gesellschaftliche Ausschlussmechanismen sind, die durch die gewaltsame Ermordung Schwarzer Menschen sichtbar werden. Ich möchte zeigen, wie Schwarze Identität in all ihren diversen Ausdrucksformen Einfluss darauf nimmt, wie Schwarze Menschen ihr Dasein in der Welt wahrnehmen und gestalten (können). Was bedeutet es in diesem Zusammenhang, Schwarzsein mit all seinen Facetten und all seinem Gewicht zu ›tragen‹? Auf Englisch bieten sich für das deutsche Verb ›tragen‹ mindestens zwei Übersetzungsmöglichkeiten an, die beide wichtige Aspekte dessen, was gemeint ist, offenlegen: ›Tragen‹ kann zunächst mit dem Wort *to wear* übersetzt werden, also im Sinne von ›Kleidung tragen‹. Anders jedoch als Kleidung, die angezogen und abgestreift werden kann, ist Schwarzsein etwas, das in den Körper eingeschrieben ist. In diesem Sinn bedeutet Schwarzsein, zwischen übermäßiger Sichtbarkeit und vollkommener Unsichtbarkeit zu existieren. Während nicht-weiße Menschen in Gesellschaften, in denen Weißsein als Norm gilt, als auffällig gelesen werden und aufgrund ihres mutmaßlich sichtbaren ›Andersseins‹ diskriminiert

1 In diesem Zusammenhang wäre es sicherlich sinnvoll, auch über die Bedeutung von *possessing Blackness* – ›Schwarzsein besitzen‹ nachzudenken. Aufgrund der Kürze dieses Beitrags konzentriere ich mich hier jedoch ausschließlich auf die Idee von *weight*.

werden², bleiben sie als politisch handelnde Subjekte oder vollständig anerkannte Personen unsichtbar und unerkant. *Wearing Blackness* – ›Schwarzsein tragen‹ – bedeutet aus dieser Perspektive auch, fortwährend in einem historischen Vakuum fixiert zu sein, das nicht so einfach in neo-liberale Vorstellungen von Hoffnung, Veränderung und Fortschritt inkorporiert werden kann. Hier zeigt sich die Notwendigkeit, lineare Zeit- und Zukunftskonzeptionen, die durch Themen wie Fortschritt und Optimismus geprägt sind, zu hinterfragen (vgl. hierzu neben der Einleitung: Ahmed 2006, 2010; Halberstam 2010). Innerhalb dieses Vakuums wird Schwarzsein nicht als historisch-soziales Konstrukt verstanden, das sich im steten Wandel befindet, sondern als biologisch-ontologische Konstanz. Christina Sharpe beschreibt in *In the Wake: On Blackness and Being* (2016), wie Schwarze Körper als vermeintliche Bedrohung wahrgenommen werden (ebd.: 82). Dieses zwar nicht begründbare, aber angenommene Bedrohungspotential des Schwarzen Körpers bildet die Basis für rassistische Polizeipraktiken wie *racial profiling* und *stop and frisk*, die letztlich auch für die Morde an Aubery, Taylor und Floyd verantwortlich sind. Dominante historische und kulturelle Narrative dieser Art produzieren und perpetuieren rassistische Bilder. Damit werden Schwarze Körper als das grundsätzlich Andere aus der Zeit genommen: Eindimensional und geschichtslos stehen sie in fortwährender binärer Opposition zu weißen Körpern. Die so entindividualisierten Schwarzen Körper können mit Typologisierungen wie ›Täter‹, ›Angreifer‹, ›Aggressor‹, ›Unmensch‹ oder ›Eindringling‹ gleichgesetzt werden. In den Worten von Christina Sharpe: »you fit the description« – die

2 Obwohl sich mein Argument hauptsächlich auf die Sichtbarkeit von Schwarzsein bezieht, möchte ich dennoch anmerken, dass das historische Gewicht von Schwarzsein auch die Korporealität und Lebensrealität Schwarzer Körper beeinflusst, die nicht in jedem Kontext Schwarz gelesen werden.

Beschreibung passt immer (Sharpe 2016: 86). Anders als ein Kleidungsstück lässt sich *Blackness* nicht ablegen und Schwarzsein bedeutet, sich der eigenen Uniform bewusst zu werden (»be[coming] aware of [your] uniform« (Fanon 1952: 261)). Diese Uniform ist nicht einfach eine Hülle, sondern wirkt sich unumgänglich auf das Sein Schwarzer Menschen in der Welt, auf ihre Korporalität aus. ›Tragen‹ und ›Sein‹ sind aufs Engste miteinander verwoben.

Doch während ›tragen‹ im Sinne des *to wear* eher einer Verweigerung temporaler Komplexität gleichkommt, wird durch ›tragen‹ im Sinne von *to bear* genau diese temporale Komplexität wiederhergestellt. In *The Fact of Blackness* beschreibt Frantz Fanon, wie ein rassistischer Verbalangriff ein koloniales Subjekt in einer subhumanen Position fixiert und dass diese Fixierung körperlich spürbar ist. Dieses Auslöschen des Subjektstatus geht mit dem Gefühl körperlicher Auflösung und des Verschwindens einher. Zugleich entsteht auch Wut, die sich – eben weil sie weder anerkannt noch gehört wird – durch destruktive Weise körperlich manifestiert (ebd.: 259). Wie auch bell hooks, Brittney Cooper und Bettina Judd herausstellen, macht die Nicht-Anerkennung und Verneinung Schwarzer Wut die zentrale Rolle deutlich, die emotionale Kontrolle für die Aufrechterhaltung weißer Vorherrschaft einnimmt. Erinnerung sei auch an die Erzählung Fanons, in der Wut als Reaktion auf das Erleben von Ungerechtigkeit und Erniedrigung vom Gegenüber sofort als monströs und beängstigend empfunden wird: »Mama, the n***** is going to eat me up« (ebd.: 260). Wut und deren Navigation durch Schwarze Menschen zeigen eindrücklich die Mechanismen, durch die Opfer rassistischer Gewalt zu Täter:innen gemacht werden. Schwarzsein bedeutet eben auch, die kontinuierliche Akkumulation von Erfahrungen rassistischer Angriffe und Abwertungen und die damit verbundenen Affekte, wie Wut, Trauer, Hilflosigkeit, zu (er)tragen und auszuhalten. Die Begegnung mit rassistischer

Gewalt in der Gegenwart ruft immer auch vergangene Erfahrungen und Auseinandersetzungen auf. Es ist eben diese Verwobenheit von fortdauernder kultureller und systemischer Diskriminierung Schwarzer Menschen in der Gegenwart mit der gewaltvollen Vergangenheit der Dislokation, Versklavung und Segregation, die dem Schwarzsein sein Gewicht verleiht. Die 8 Minuten und 46 Sekunden, in denen George Floyd mit dem weißen Polizisten um sein Leben rang, während dessen Gewicht ihm die Luft zum Atmen nahm, übersetzen sich somit in verschiedene Zeitlichkeiten. 8 Minuten und 46 Sekunden sind Teil der *longue durée* Schwarzer Trauerarbeit und Freiheitsbestrebungen (Sharpe 2016: 22). Gleichzeitig werden die Minuten, die George Floyds Leben beendeten, zum Epitome der 400 Jahre, in denen Schwarze Menschen in den USA versklavt, misshandelt und getötet wurden, der 87 Jahre der Rassensegregation, aber auch der vielen kurzen und langen Momente, in denen Schwarze Menschen durch Schüsse aus einer Polizeiwaffe, die Gewalttaten eines Lynchmobs oder die Folgen von Armut, Kriminalisierung und Inhaftierung ihr Leben verloren haben. Schwarzsein bedeutet, den Momenten, in denen Gewalt an Schwarzen Körpern verübt wird, mit dem Gewicht – dem *sheer weight* – einer jahrhundertelangen Geschichte von anti-Schwarzem Rassismus zu begegnen. Anti-Schwarze Gewalt, die sich in der Gegenwart ereignet, ist für Schwarze Menschen nie nur eine Momentaufnahme. Das Gewicht zahlloser Angriffe, Morde und Entmenschlichungen, die nicht nur im US-Amerikanischen Kontext passieren, sondern überall dort, wo Verschleppung und Kolonialismus die Lebensrealitäten Schwarzer Menschen weiterhin prägen, erfordert von uns, diesem anderen Zeitverständnis Rechnung zu tragen, wenn wir aus feministisch-intersektionaler Perspektive die rassistischen Gewalttaten in den USA im Frühjahr 2020 in den USA historisch einordnen und verstehen möchten.

Spekulative Projekte und die Zeit des Jetzt

Jan S. Hutta

»There is never time in the future in which we will work out our salvation. The challenge is in the moment, the time is always now.«
James Baldwin (2016: 119)

Dangerous temporalities im Sinne der hier angesprochenen Zeit-Räume, die von Ungleichzeitigkeiten geprägt sind, interessieren mich speziell im Zusammenhang situierter politischer Projekte. Einerseits wurde in den vergangenen Jahrzehnten – Prozessen globaler Synchronisierung zum Trotz – die gesellschaftliche Gegenwart zunehmend ungleichzeitig *gemacht*. Indem etwa post- und dekoloniale Bestrebungen das fortdauernde Spuken imperialer Geister entlarvt haben, wurden andere Vergangenheiten ebenso wie Zukünfte auf neue Weise Teil der Gegenwart. Haben auf Demokratisierung ausgerichtete Projekte einerseits eine neue Pluralität zeitlicher Bezüge ermöglicht, so haben die Apologeten historisch gewachsener Hegemonien andererseits umso verbissener für eine autoritäre Relinearisierung der Geschichte gekämpft. Diese regressiven Projekte sehen etwa ›Europa‹ (noch immer) als Speerspitze beständigen Fortschritts, seine koloniale Expansion als Geschenk für die Welt, den Holocaust als »Vogelschiss der Geschichte«. In meiner Forschung interessiert mich besonders, wie diese unterschiedlichen Projekte auf je spezifische Weise durch ›affektive De- und Reterritorialisierungen‹ (vgl. Hutta 2019) angetrieben werden. Wie ich im Folgenden schlaglichtartig umreißen möchte, stehen derartige Prozesse mit unterschiedlichen Arten des Spekulierens in Verbindung, verstanden als Arten der Ausgestaltung ungewisser Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Affirmative Spekulation

Ein Rückblick. 1972, während der repressivsten Phase der brasilianischen Militärdiktatur, fand sich in Rio de Janeiro die Performance-Gruppe DZI Croquettes zusammen, bestehend vor allem aus schwulen Tänzern, Sängern und Künstlern unterschiedlicher ethnischer und klassenbezogener Hintergründe. In ihren exaltierten Shows, die sie zunächst in Nachtclubs aufführten, wird Shakespeare in der Persiflage einer Seifenwerbung zitiert und die Verse national bedeutsamen Dichter:innen folgen auf Hommagen an Marilyn Monroe oder Billie Holiday. Zugleich verschränken sich regionale afrodiasporische Traditionen wie Samba oder Umbanda und Elemente bürgerlicher Kulturproduktion mit nordatlantischen queeren und Schwarzen Genres wie Vaudeville oder Funk. So de- und reessentialisierten DZI Croquettes Tradition und Avantgarde – die Würde des Vergangenen und das Aufbrechen des Neuen – beständig im Schmelztiegel erotisch-queerer Körperlichkeit. Innerhalb weniger Jahre eroberten sie, begleitet von frenetischen Fangemeinden, die Bühnen São Paulos und Rios und produzierten ausgehend von der lustvollen – zuweilen auch melancholischen – Darstellung queerer Ästhetik eine hoch ansteckende Atmosphäre von Befreiung und Veränderung (Hutta 2016; Alvarez/Issas 2009). Damit präfigurierten DZI Croquettes die affektiven De- und Reterritorialisierungsprozesse, die im späteren Demokratisierungsprozess – angetrieben von den Bewegungen von LGBT, Sexarbeiter:innen, Feminist:innen und Schwarzen – an Fahrt gewinnen sollten. Nicht zufällig wurden DZI Croquettes immer wieder zum Ziel staatlicher Repressalien und Zensur, sodass sie sich Mitte der 70er Jahre dazu entschieden, ins europäische Exil zu gehen.

Zur Gefahr für das bürgerlich-militärische Regime wurde speziell ihre Fähigkeit, ganz unterschiedliche Subjektivitäten in einem affektiv-semiotischen Wirbel aus Musik, Poesie, Drag und Sexappeal der repressiven Gegenwart zu entreißen. Denn indem sie die bestehende moralisch-ästhetische Ordnung spekulativ aus den Angeln hoben, trafen Dzi Croquettes einen Nerv der Zeit. An die Stelle einer protestierenden *Negation* – im Sinne etwa von Niels Boeings Behauptung »Am Anfang ist immer ein Nein« (Boeing 2015: 199) – setzten sie die kreative *Affirmation* körperlich-expressiver Ausdrucksmöglichkeiten – »Alles auf der Welt begann mit einem Ja«, mit Clarice Lispector (1985: 11) gesprochen. Und indem sie Vergangenes zu neuem Leben erweckten, ließen sie zugleich die Elemente einer neuen Zukunft aufkeimen. Am explizitesten kam dies im Eröffnungsmonolog ihres Stückes *Andróginos: Gente computada igual a você* (etwa: Androgyne: Leute, die wie du funktionieren) zum Ausdruck, wo zu einer Sambapop-Version von Richard Strauss' *Also sprach Zarathustra* in symphonischen Versen das Erscheinen einer »neuen Wiedergeburt« und eines »neuen Seins« – »des Androgynen« – verkündet wird, während nur mit Tanga und Hauben bekleidete Tänzer mit ihren Armen schmetterlingsflügelartige Tücher wehen lassen.

Das Phänomen Dzi Croquettes bringt einen Prozess »affirmativer Spekulation« (uncertain commons 2013: 27–71) zum Ausdruck, bei dem Ungewissheiten bezüglich Vergangenheit und Zukunft als Bedingung des Weltmachens bestärkt werden, anstatt sie in linear-monologische Fortschrittsnarrative zu kleiden. Im Kontext der brasilianischen Militärdiktatur entfaltete diese Art des Spekulierens nicht zuletzt deshalb so große Schlagkraft, weil es den um *Orden e Progresso* (Ordnung und Fortschritt) gestrickten Diskurs der brasilianischen Nation unterminierte. In diesem Diskurs bewegt sich die imaginierte nationale Gemeinschaft in eine Zukunft, in der es das Alte –

symbolisiert durch kolonial-patriarchalische Bilder »der brasilianischen Familie« – zu bewahren oder wiedereinzusetzen gilt (vgl. Caulfield 2000). Inmitten dieses hegemonialen Projekts setzten Dzi Croquettes eine Art benjaminischer »Jetztzeit« frei (vgl. Khatib 2015), in der latente Potenziale aufgegriffen und zu neuen Artikulationen angeregt werden.

Firmative Spekulation

Die Zeiten ändern sich. Denn heute werden Prozesse, die auf eine Veränderung der nun teils demokratisierteren gesellschaftlichen Arrangements abzielen, zunehmend von radikal rechten Bewegungen in Allianz mit bürgerlichen, fundamental-christlichen, esoterischen und weiteren Milieus vorangetrieben – sei es in Lateinamerika oder anderswo. Interessanterweise wird auch hier das Dynamisch-Werden sozialer und politischer Verhältnisse von einer gesteigerten Lust am spekulativen Fabulieren getragen – von völkisch-esoterischen Naturmythen über die apokalyptischen Erlösungsnarrative evangelikaler Christ:innen bis hin zu den rasselwahnsinnigen Ursprungsmythen und antisemitischen Verschwörungserzählungen der Neonazis, Reichsbürgerszene oder von QAnon-Anhänger:innen (vgl. Callison/Slobodian 2021). Auch hier haben wir es mit hoch ansteckenden Affektdynamiken zu tun, bei denen sich verstreute Leiden und Begehren wechselseitig anregen. Gleichwohl wird in ihnen vielfach das Streben nach einer allzu bekannten gesellschaftlichen oder kosmologischen Ordnung deutlich, die um Heterosexismus oder weißes Vorherrschaftsdenken gestrickt ist. Denn wenn etwa aufseiten der radikalen Rechten eine »Wiedergeburt« angestrebt wird, so handelt es sich dabei nicht wie bei Dzi Croquettes um eine (paradoxe) »neue Wiedergeburt«, sondern um die eines imaginierten Alten (vgl. Caramani/Manucci 2019). An die Stelle einer *affirmativen* Spekulation – also einer Spekulation der offenen Singularisierungsprozesse,

der gleichzeitigen Ungleichzeitigkeiten – treten dann Variationen ›firmativer Spekulation‹ (uncertain commons 2013: 27–71): einer Spekulation, die das Neue unter die Kontrolle einer hegemonialen Ordnung zu bringen sucht.

Paradoxe Gleichzeitigkeiten

Wenn die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen unerträglich ist, wie Beate Binder und Silvy Chakkalal in ihrer Einleitung zu dieser Debatte notieren, so ist dies aus meiner Sicht zuallererst eine Errungenschaft demokratisierend-transformatorischer Projekte. Denn diese Projekte treiben eine auf Veränderung drängende Zeit des Jetzt voran, in der sich Zeitbezüge neu konfigurieren. Dadurch werden leidvolle Geschichten und gewaltförmige Visionen unerträglich präsent, während Vergangenheit und Zukunft zugleich affirmierbare Potenziale offenbaren. Diese Jetztzeit, die bereits

Walter Benjamin und James Baldwin beschrieben haben, hat es aktuell jedoch immer schwerer, zur Geltung zu kommen. Denn wird sie von Bewegungen wie *Fridays for Future* oder *Black Lives Matter* affirmativ belebt, so wird sie zugleich von Produktionen antidemokratisch-regressiver Aufbruchsstimmung firmativ blockiert. Doch paradoxerweise koexistieren firmative und affirmative Spekulation auch immer – aufseiten transformatorischer wie regressiver Projekte (vgl. Cortiel et al. 2020). Eine Untersuchung dieser paradoxen Gleichzeitigkeiten könnte Hinweise darauf geben, wo sich Transformation und Regression wechselseitig anregen oder aber gefährlich füreinander werden. Insofern kündigt auch gerade das von Binder und Chakkalal angesprochene Gefährlich-Geworden-Sein der gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit von den vielfältigen Kämpfen um die Zeit, mit der Zeit, in der Zeit.

Anpassung und Konflikt. Paradoxien einer linksliberalen Corona-Moral

Gabriele Dietze

Bekanntermaßen ist Zeit niemals nur Gegenwart. Im alltäglichen Erleben arbeiten viele Vergangenheiten – Sharon Macdonald nennt das *past presencing* (Macdonald 2013) –, ebenso bestimmen ersehnte und befürchtete Zukünfte (Appadurai 2013) oder *Futurities* (Muñoz 2009) unsere Denk- und Erfahrungsweisen. Das gilt insbesondere in einer Pandemie wie COVID-19, deren Gefühlsräume mit meist apokalyptischen, gelegentlich hoffnungsfrohen Visionen möbliert sind. Zugleich lassen sich in bestimmten Personengruppen logische und affektive Gleichzeitigkeiten finden, die von einander widersprechenden Einschätzungen und Befindlichkeiten – oder auch Paradoxien – sprechen. Von denen soll mit Blick auf Affektmuster eines linksliberalen Milieus im Folgenden die Rede sein.

»Das ist unser Haus«, zitierte die taz die Besetzerhymne von *Ton Steine Scherben* (1972) in ihrer Schlagzeile von Montag, den 31.08.2020. Sie wollte damit ›satirisch‹ Empörung über den Sturmungsversuch des Reichstagsgebäudes durch Demonstrant:innen gegen die Hygienemaßnahmen der Bundesregierung zum Ausdruck bringen. Der Aufmacher der taz beleuchtet und verdichtet eine Reihe von Paradoxien, in denen sich linksliberale, alt-linke und neu-linke Folgegenerationen und andere sich als progressiv verstehende Gruppierungen und Bewegungen derzeit aufhalten, man könnte auch sagen, sich verheddern. Ein Milieu, das kollektiven Stolz und Identität aus Nonkonformismus, Freiheitsdurst und Obrigkeitss-Aversion bezogen hatte, definiert in größeren – generationellen – Kohorten seine Fortschrittlichkeit

über eine ostentative Anpassung an staatliche Regime der Pandemiebekämpfung, im Sinne von Foucault Begriffs von Wahrheitsregimen. Während Rio Reiser im Rauch-Haus-Song mit dem Refrain »Das ist unser Haus« die demonstrative Verletzung des Eigentumsrechts durch die Hausbesetzerbewegung der 1980er Jahre feierte, wird sein Text nun dafür in Anspruch genommen, das Symbol der deutschen Verfassung und parlamentarischer Rechtsstaatlichkeit als ›unser Haus‹, unser Eigentum zu deklarieren und zu schützen.

Die geschlossene Regelkonformität, ja, man könnte sogar sagen, die Freude am Gehorsam, einer strukturell auf Widerstand gebürsteten sozialen Formation, ist die *eine* Paradoxie. Eine *andere* Paradoxie ist, dass sich inmitten der quietistischen Feier der Einigkeit lärmige und Freundschaftsbande zerreißen Kontroversen um politische ›Haltungen‹ entfalten: Ende April 2020 und den Mai über tobte ein *Antisemitismusstreit*, der sich an der Ausladung des Kameruner Philosophen Achille Mbembe zu einem deutschen Kulturfestival entzündete. Anfang Juni kulminierte eine Debatte um mögliche (feministische) *Transphobie* an der Person der Harry Potter-Autorin J.K. Rowling. Im Juli 2020 unterschrieben 150 angloamerikanische Intellektuelle, unter ihnen viele, die als ›liberal‹ gelten wie Margaret Atwood, einen Aufruf gegen eine so genannte *cancel culture* in *Harper's Magazine*, um gegen zum Beispiel Entlassungen von Medienpersönlichkeiten zu protestieren, die u.a. des Rassismus beschuldigt werden. Es folgten mehrere vergleichbare deutsche Initiativen.³

Alles zusammen deutet auf atemberaubende Zeitgleichheiten von Einigkeit und Dissidenz hin. Man kann die hier aufgelisteten Haltungsparadoxien mittels psychoanalytischer Begriffe beschreiben. Die ungewohnte Regeltreue wird als unkomfortable *Überanpassung* erlebt. Da sie aber auch mit sozialer

3 Paul Munzinger, »Netzwerk Wissenschaftsfreiheit«. Rettung naht: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/cancel-culture-netzwerk-wissenschaftsfreiheit-sandra-kostner-reinhard-merkel-joerg-babrowski-andreas-roedder-1.5194930>. 22.06.2021.

Verantwortung und mit der Frage von Leben und Tod konnotiert ist, wird sie mit Unbehagen beibehalten. Ein dementsprechend ›falsches Selbst‹ kann nach Ansicht des Psychoanalytikers Winnicott zum Ich-Verlust führen (Winnicott 1976). Ein solchermaßen bedrohtes Ich wehrt sich dagegen mit *Überabgrenzung*. Die zur Ich-(Wieder-)Findung benötigte Aggression ist am stärksten gegen jene (möglicherweise ehemalige) Milieugenossen gerichtet, die die neue Staatstreue ablehnen und weiterhin radikale ›Freiheiten‹ fordern und Kritik an einer so genannten ›Corona-Diktatur‹ formulieren. Oder noch schlimmer, die gemeinsam mit ausgewiesenen und bekennenden Rechtsextremist:innen in von ihnen selbst so genannten ›Hygiene-Demonstrationen‹ marschieren, ohne sich abzugrenzen. Politisch folgenreiche Überabgrenzungen eigentlich naher Bewegungen ist historisch immer wieder beobachtet worden. Man denke an die Verfolgung des Trotzismus in der Sowjetunion, die Spaltung zwischen Kommunisten und Anarchisten im Spanischen Bürgerkrieg und die von Kommunisten und Sozialdemokraten in der Weimarer Republik.

Anstatt zu versuchen, die schlechte Allianz wieder zu trennen und in einen kämpferischen Dialog zu treten, wird *ostentative Verständnislosigkeit* und ein Zorn kultiviert, den man glaubt, den Renegaten schuldig zu sein. Man versteht die Menschen einfach nicht, die sich nicht an epidemiologisch gebotene Pandemie-Regeln halten wollen, man versteht nicht, wie manche davon zusammen mit Rechtsradikalen demonstrieren können. Die Reklamation von Verständnislosigkeit durch eine meinungsführende Gruppe ist immer ein *Instrument gespielter Ohnmacht*. Hinter der Weigerung, zu verstehen, verbirgt sich das Privileg der Macht, sich nicht auseinandersetzen zu müssen. Wenn ein aufgeklärtes, ja sogar progressives, abendländisches Individuum etwas nicht versteht, kann es nur Unsinn sein. Es wird ein Entweder-oder errichtet, das keinerlei Ambiguitätstoleranz zulässt oder über ein Verständnis anderer Positionen Kompromisse erarbeiten kann.

Kurze Entlastung vom Grimm der Schützengräben boten die Anti-Rassismus-Demonstrationen um die Ermordung des Schwarzen US-Amerikaners George Floyd durch einen weißen Polizisten. Die unerwartete Größe der deutschen Demonstrationen und der plötzliche Enthusiasmus für einen schon jahrelang, aber ohne großes Echo, propagierten Anti-Rassismus erklärt sich aus dem uneingestanden Unbehagen des Milieus am Vernunft-Bündnis mit dem Staat. Mit Erleichterung entdeckt man wieder einen *common cause*, der Staatskritik ermöglicht. Viele Medien berichteten verstärkt über strukturellen Rassismus in der Polizei, den Sozialämtern, den Schulen und den Migrationsbehörden. Interessanterweise konzentrierte man sich auf den *Anti-Black* Rassismus und stellte ihn nicht mit gleicher Radikalität neben den in Deutschland ebenso gefährlichen und tödlichen anti-muslimischen Rassismus und Antisemitismus von rechts.

Natürlich hat es solche oder ähnliche Kontroversen auch vor Corona schon gegeben, und alle hatten ihre spezifischen Funktionen. Was mich an der gegenwärtigen allerdings besonders interessiert, ist die Matrix der spezifischen Verbindung von Corona bedingter Staatstreue und gegen Staatshandeln gerichteter Rassismuskritik. Die Pandemie bildet dabei den Rahmen. Ihre metaphysische Bedeutung betrifft die Frage von Leben und Tod. COVID-19 bedroht uns mit einer Todesart, welche sich von den kulturell konventionalisierten Sterbe-Anlässen wie Unfall, individuelle Erkrankung oder Alter unterscheidet. Es handelt sich zudem um eine Todesart, die mit wissenschaftlichen und administrativen Mitteln langfristig eliminiert werden kann, im Gegensatz zu den anderen Todesarten, die reguliert und verzögert, aber nicht abgeschafft werden können. Hier kommt der Staat ins Spiel. Die Art und Weise, wie Obrigkeiten das Wohl ihrer Untertanen regulieren, entscheidet, in Foucaults Worten, über ›leben lassen oder sterben machen‹ (Foucault 1992). Dass ›sterben machen‹ – eigentlich von Foucault

als Charakteristikum absolutistischer Herrschaft gedacht – auch in modernen Demokratien möglich ist, hat bis zu ihrer Abwahl die Trump-Regierung demonstriert, die über die Verleugnung der Existenz der Pandemie ›sterben macht‹ und zu seiner Regierungszeit einen Großteil der 30 Millionen Angesteckten und 550.000 Corona-Toten in den USA zu verantworten hat.

Sich mit einer links-liberalen Prägung den Regeln einer technisch ›guten Regierung‹ anzuschließen, die sich dem ›leben machen‹ verpflichtet, ist daraus zu erklären. Besonders, wenn ein humanistischer Grundkonsens vorgefunden wird, der der alternden 68er-Generation wichtig ist, nämlich die Jugend nicht gegen sie auszuspielen. Auch von staatlicher Seite wurde der konsequentialistische Sozialdarwinismus abgelehnt, die Alten im Sinne der »Freiheit« der Jungen ›sterben zu machen, wie sie zum Beispiel Konzepte von ›Herdenimmunität‹ implizit in Kauf nehmen. Klar, es war hart, das genüssliche und veralltäglichte Meckern gegen die ›Oberen‹ einzugrenzen. Aber schnell tauchten die schon bekannten Feinde – Rechte und Verschwörungdenker:innen – auf, die es leicht machten, die unbehagliche Regeltreue im links-liberalen Spektrum zu verteidigen und lustvolle Empörung auf die ›Anderen‹ zu richten. Auf diese Weise hat die Pandemie – man kann auch sagen, das Pandemie-Regime – das Revoltenpotential des Milieus in ein Sicherheitsdispositiv mit anti-sozialdarwinistischen und anti-neoliberalen und anti-faschistischen Gelenkstellen eingeflochten. Ob diese Entwicklung nachhaltig ist und ob, wenn das so sein sollte, daraus eine Politik entwickelt werden kann, die konvivaler und solidarischer sein wird als die vorherige neoliberalisierte Gesellschaft der Singularitäten, in die die Pandemie eingebrochen war, wird sich zeigen – insbesondere daran, ob ein Diskurs globaler Verantwortlichkeit und Solidarität etabliert werden kann, der endlich Verteilungsgerechtigkeit von Impfstoffen für den Globalen Süden auf die Tagesordnung setzt.

Remember, Remember 16 December: reconciliation and futures lost in Berlin and South Africa

Duane Jethro

The COVID-19 pandemic has infected our sense of time. Days seem to gel into an ooze of repetition yet months also seem to have just rushed by. It is ironic that time seems to have stood still. 2020 was meant to be the year of futures. Academic conferences, like that of the Association of Critical Heritage Studies, were organised around the theme of futures, a speculative space of new possibilities and freedom. But that did not come to pass. As if, with a gasp, plans for travel and in person meeting were swept aside by the sudden arrival of COVID-19.

16 December 2020 is for me an ironic instance of the generative simultaneity of time. It marks the parallel of German and South African time, of past and present aligned through heritage: that is the virtual opening of the Humboldt Forum and Reconciliation Day in South Africa. The irreconcilable coincidence and the feelings of loss, hope and anticipation that come with these events is what I discuss here. The serendipity of the 16th of December, I argue is not an occasion of commemoration but a memorial for futures lost. The risky aspirations waged on heritage, as referenced by these distinct grand cultural and political projects, foreshadow the reproduction rather than unraveling of the constellations of power that shaped the pasts they were intended to transcend.

Heritage itself is about the failure of futures. In *A Future in Ruins*, Lynn Meskell shows how the ideals of peace inspiring the formation of UNESCO as a heritage governing body has led to rather disastrous outcomes. The rush to 'save' architectural sites as iconic World Heritage have often led to conflict, destructive tourism or international tensions (Meskell 2018). The discourse of heritage as a way of speaking about securing futures is itself fraught.

It aligns dangerous temporal simultaneities that, as the UNESCO case demonstrates, have real social and political consequences. These are evidenced by the time of 16 December.

Futures Past

The 16 December virtual opening had been delayed for some time due to construction problems and then the COVID-19 pandemic. Many Germans held their breath watching the Berlin City Palace – the building housing the future Humboldt Forum – rise up on Museum Island over the last few years. The announcement that it would open was a sigh of relief for some and deep agitation for others. It has been the focal point of a politics of heritage and time. The opening event was a well choreographed, slick affair with inputs by the Federal Government Commissioner for Culture and the Media Monika Grütters, the Humboldt Forum director Hartmut Dorgerloh and Humboldt Forum curators. The tone was hopeful, positive, and self-aware without promises for substantive change. Indeed, the Humboldt Forum contains collections of dubious or outright problematic colonial provenance, and is in a building topped with a golden Christian cross. It was one instance of substantive contradictions between rhetoric and the real structure of a problematic heritage complex.

South Africans have been holding their breath since 1994 for a structural transformation of society. 16 December 2020 was Reconciliation Day, a commemorative day that bares its own post-apartheid amnesia, of the forced forgetting necessary for the establishment of new socio-political orders. It had originally been installed as a Christian national religious holiday by the Afrikaner state as the Day

of the Vow during apartheid, honouring pioneering Afrikaners who had overcome hostile indigenous people to lay claim to South Africa in 1838. In 1994, it was renamed Reconciliation Day, to divert attention from bloody historic conflict to racial harmony and social cohesion (Marschall 2013). Reconciliation Day is today officially observed with rituals of healing and reconciliation at the Freedom Park heritage site in Pretoria (Jethro 2013).

Sabine Marschall (2009) explained, Post-apartheid heritage policy avoided conquest, conflict and erasure. It emphasized representation and reconciliation. Existing problematic statues were complemented with counter-monuments, new museums were built and new commemorative days installed. National heritage was meant to project a vision of harmony and racial inclusion. Reconciliation rhetoric was presentist, addressing the contemporary need for peace, and aspirational, anticipating a future where freedom would manifest material transformation for the black majority. The looting, xenophobia and deepening racialised inequality that would unfold in time, however, indicated that these futures had, by 2020, sadly not come to pass. Reconciliation was in some ways a great pacifier that helped smooth over the contradiction of a society that was majority black and politically free, yet overwhelmingly economically unequal to the benefit of whites.

Arguably, the Berlin City Palace is a kind of national cultural reconciliation project. The building, it was claimed, would restore the architectural integrity of the inner city and heal its historical woundedness (Binder 2009). Seeing the future palace in the wrapped facade of Palace of the Republic in the early 1990's was indicative of this future architectural urban cultural restorative vision (Colomb 2012: 188–215). It was meant to recover the Prussian royal past – a time untainted by the horrific political projects of the

20th century—that all Germans could unite around (von Bose 2016). National unity, this problematic and contested logic suggested, flowed from the construction of the building and the establishment of the institution inside.

How to reconcile with the City Palace encapsulating the Humboldt Forum? It houses the Ethnographic Museum, the Museum of Islamic Art and collections from the Humboldt University as well as the Berlin City Museum. Project officials, however, did not anticipate or recognise the glaring contradiction of the historical relationships between the Prussian royal era and German colonial expansion that the Palace building and the Humboldt Forum respectively represented. They did not consider the site's history of resistance to democratic reform and the Humboldt Forum's future claims to being a place of intercultural tolerance. These contradictions, between the history of the building, the site and the Humboldt Forum are blatantly apparent.

The Palace arrives in a time very different from the one anticipated by its originators. Now there is an urgency to address colonial legacies, a willingness to restitute heritage objects and a greater awareness of difference in Germany. It seems that at the moment of its unveiling on 16 December the Humboldt Forum in the Palace was as much a failure of unresolved German temporalities as a triumph.

16 December is an occasion for reflecting on the failed political pact of national unity in South Africa; and was an awkward celebration of a project heralding a German future different from the one anticipated when the City Palace was conceived. Perhaps these futures never existed. We're stuck with incommensurable time, the dangerous temporalities of futures that never arrived and with a present filled with old problems and grand cultural projects that are simultaneously new and yet also suddenly out of date.

Dangerous Temporalities – Eine Online-Diskussion

Gabriele Dietze, Jan S. Hutta, Duane Jethro und Anne Potjans

Moderiert von Beate Binder und Silvy Chakkalalal

Beate Binder und Silvy Chakkalalal: In unserer Einladung an Euch haben wir die Debatte mit der Frage eröffnet, wie wir mit der unerträglichen Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen theoretisch, methodisch und politisch umgehen. Ihr habt diese Frage, wohl auch angeregt durch Eure verschiedenen Perspektiven unterschiedlich aufgegriffen. Bei Anne Potjans wird das Unerträgliche sichtbar in der Gleichzeitigkeit der *longue durée* rassistischer Grundbedingungen oder Strukturen und den eher eruptiven Momenten rassistischer Gewalt. Anne betont, wie wichtig es ist, auch die temporale Dimension von Unterdrückungsstrukturen zu analysieren, durch die nicht nur lineare Zeitrechnungen in Frage gestellt werden, sondern sich vor allem auch der Blick auf alternative Zeitlichkeiten öffnet. Duane Jethro zeigt im Feld von *heritage*-Politiken im deutsch-südafrikanischen Vergleich, wie das Gleichzeitige unerträglich ungleichzeitig wird. *Heritage*, das in der Gegenwart bewahrte, bedachte und auch gefeierte Erbe aus der Vergangenheit, ist immer verknüpft mit Erwartungen an die Zukunft, nicht zuletzt mit Vorstellungen von Versöhnung und Wiedergutmachung – und scheitert häufig an genau diesen Ansprüchen bereits in der Gegenwart. Jan S. Hutta macht mit seinen Beispielen auf die problematische Verflechtung von Transformation und Regression im Gegenwärtigen aufmerksam. Mit seinem Vorschlag, zwischen firmativen und affirmativen Zeitpolitiken zu unterscheiden, verbindet sich das Plädoyer, alternative und gegen-hegemoniale Zeitlichkeiten sichtbar zu machen, zugleich die Aufmerksamkeit auf sich produktiv verstärkende wie auch sich zu gefährlichen

Verbindungen formierende Projekte zu richten – und sieht damit letztlich in den Zeitkämpfen der Gegenwart Ansatzpunkte für intervenierende und transformierende Politiken. Gaby Dietzes Beitrag setzt an der Diagnose der Corona-Gegenwart an: Die Maßnahmen, die im Namen des Schutzes von besonders gefährdeten Gruppen erlassen wurden, bringen kritische Milieus in die paradoxe Situation, sich als staatsfremd im Verhältnis zum Protest gegen Corona-Maßnahmen und Verschwörungsdenken zu positionieren – zukunftsgerichtete Kritik verwandelt sich auf diese Weise gewissermaßen in gegenwartsorientierten Pragmatismus.

Für die weitere Diskussion interessiert uns nun, was Euch nach der Lektüre der anderen Beiträge beschäftigt. Wo seht Ihr Überschneidungen und/oder Differenzen in Euren Überlegungen zu *Dangerous Temporalities* und der »unerträglichen Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen«? Gab es Aspekte, die Euch sofort ins Auge gesprungen sind und die Euch Eure eigenen Beiträge bereichern, tangieren, weiterdenken lassen?

Gaby Dietze: Auf den ersten Blick scheint allen Interventionen gemeinsam zu sein, dass sie Skepsis gegen ein lineares Zeitmodell (etwa der Modernitätserzählung) formulieren, das Zukunft utopisch oder anderweitig voranschreitend besetzt. Ich sehe zwei Tendenzen in unseren Debattenbeiträgen: Einerseits die Kritik an dem Versuch, die zeitlich jeweilig kanonische Version von Vergangenheit – Kolonialismus und moderne Sklaverei als Rassismus-Produzenten mit langem Echo (Anne), Institutionalisierte Erinnerungspolitik, etwa die Wahrheitskomitees in Südafrika (Duane) – als Rahmen zur Interpretation

von Gegenwärtigem zu lesen. Auf diese Weise werden Vergangenheiten zu Denkgefängnissen, die verhindern, dass Besonderheiten erkannt und spezifisch bekämpft werden können. Hier wird argumentiert, dass Geschichtsauffassungen, die Ursprungsereignisse nicht mehr historisieren und aktualisieren, sondern fixieren, auch wenn sie ethisch motiviert sind, Gerechtigkeit verhindern und soziale und mentale Spaltung erzeugen. Mein Beitrag und der von Jan sind mit toxischer Gleichzeitigkeit beschäftigt. Bei mir knallt charakterfremde Loyalität eines linken Milieus mit dem staatlichen Corona-Regime mit der ›revolutionären‹ Fundamentalopposition der Querdenker:innen zusammen. Die Positionen von konservativ (die Zeit anhaltend) und progressiv (neue Zeit anstrebend) sind vertauscht und verstauchen sich in gegenseitiger Überaggression. Diese Position ist mit der von Jan insofern verwandt, als wir beide eine Ko-Konstitution und Aufschäumung linker und rechter Affektcluster sowohl im deutschen wie im brasilianischen Kontext vermuten.

Duane Jethro: This response is somewhat late. But then in 2021 we are all always just a little behind. But it is never equally shared as a recent issue of the *Funambulist*, »They have clocks, we have time« suggests (Lambert 2021). The provocative contributions here present models of time that help make sense of the »unbearable non-simultaneity of the simultaneous«. Anne confronts me with the idea of time as racialised embodied experience, saying: »To be Black is to confront the moments when violence is perpetrated on Black bodies with the weight – the ›sheer weight‹ – of a centuries-long history of anti-Black racism«. But time is also a space that is politically constructed. Jan shows in his account of the performance work of the Dzi Croquettes, a group of mostly gay, singers, dancers and actors that present the idea of affirmative speculation (as opposed to firmative speculation that aims to »bring the new under the control of a hegemonic

order«) in the repressive political order of Brazil in the 1970's. Finally, Gaby prompted me to consider time as regulated finitude during times of Corona, stating, »Covid-19 threatens us with a kind of death that differs from the culturally conventionalised occasions of death such as accident, illness or old age«.

Jan S. Hutta: Duane, Du zeigst noch einmal die große Herausforderung auf, eine *response* in einer Zeit zu finden, die hoch dynamisch und zugleich von hartnäckigen Rassifizierungen geprägt ist. Ich möchte hier Gabys produktive Überlegungen zum Staatsbezug linker und rechter Bewegungen aufgreifen, dabei aber die Prämissen noch einmal hinterfragen. Die Forderung nach einer sozial und gemeinwohlorientierten Ausrichtung staatlichen Handelns ist ja nicht neu, denken wir etwa an den Aids-Aktivismus der 1980er und 90er Jahre oder an aktuelle Kampagnen zur Re-Kommunalisierung von Infrastrukturen und Wohnraum. Insofern sind linke Kämpfe *gegen* den Staat auch immer wieder mit strategischen Kämpfen *um* den Staat einhergegangen. Dies gilt auch für viele postkoloniale Kontexte des Globalen Südens, in denen große Teile der Bevölkerung von grundlegenden Formen der öffentlichen Versorgung ausgeschlossen sind – worin sich das erdrückende ›Gewicht‹ kolonial-rassistischer Kontinuitäten zeigt. Neu ist im Hinblick auf die Coronamaßnahmen vielleicht, dass die von Dir, Gaby, angesprochenen linksalternativen Milieus auch eine *ordnungsstaatliche* Durchsetzung dieser Maßnahmen unterstützt haben, was das Spannungsverhältnis von Staatskritik und Forderungen an den Staat auf die unangenehme Position einer Befürwortung von Repression bzw. massiven Einschränkungen im Namen des Gemeinwohls zuspitzt. Allerdings hat es ja durchaus auch Kritik von links an einer selektiv-repressiven Ausgestaltung der Maßnahmen – etwa bezüglich eines Fokus auf das Polizieren öffentlicher Parks – gegeben (siehe etwa Mullis 2021), und auch Formen autonomer Organisation und Vernetzung

haben in linken Aktivismen eine Rolle gespielt. Und mehr noch: Wenden sich linke Positionierungen für die Coronamaßnahmen nicht auch *gegen* eine Unterminierung des Sozialstaats von rechts? Insofern würde ich die Positionen von rechten und linken Akteur:innen nicht einfach als ›vertauscht‹ sehen. Denn inwiefern dient etwa auch die Zurückweisung der rechtspopulistischen Forderung nach ›Freiheit‹ à la Coronamaßnahmen-Proteste dazu, die Zukunft von Schwarzen, Migrant:innen, Indigenen, LGBTIQ+ oder alten und vulnerablen Menschen angesichts radikaler Angriffe auf ihre/unsere Lebensmöglichkeiten gerade offenzuhalten?

Anne Potjans: Ich möchte mich zunächst Gabys Beobachtung anschließen und noch einmal die Skepsis gegenüber linearen Zeitkonzeptionen hervorheben, die allen unseren Beiträgen gemein ist. Mir ist hauptsächlich aufgefallen, wie unsere Beiträge das Spannungsfeld von Widerstand und Anerkennung aufgreifen. ›Zeit‹ kann als machtkritisches Instrument, aber auch als eine Art der Zugangsvoraussetzung zu (oder sogar Charakteristikum von) institutionalisierten Machtgeflechten verstanden werden. Ich folge hier einem Verständnis von Zeit als Theoriekonzept und als gelebter Realität. Es geht mir hier auch um die Definitionskämpfe, wie Zeit verläuft und welche Narrative an den Verlauf der Zeit geknüpft sind. Diese doppelte Bedeutung ist zum Beispiel in dem Begriff *counter-narrative* enthalten, da es hier ja um eine Revision von oder einen Gegenentwurf zu institutionalisierten historischen Narrativen geht, die aber gleichzeitig unentwirrbar mit dem Ziel der Sichtbarmachung und dem Schaffen von sozialer Anerkennung verbunden sind. Wenn wir »soziale Anerkennung« aber »vor allem als eine konstitutive Voraussetzung von Gesellschaftlichkeit« verstehen (Schäffter 2009), frage ich mich, inwieweit Widerstand und Anerkennung nicht nur ein Spannungsfeld erzeugen, sondern auch ein Epitom für die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen sind.

Beate Binder und Silvy Chakkalaka: Mit Euren Antworten holt Ihr gewissermaßen das Räumliche in die Debatte um die gefährlichen Zeitlichkeiten hinein. Uns stellt sich dabei die Frage, ob das jene Orte sind, auf die sich die Intervention richten sollte. Zum einen adressiert ihr den Staat und dessen Rolle in der Gestaltung von Gemeinwohl. Doch was bedeutet es aus postkolonialer Perspektive, den Staat anzurufen – welchen Staat eigentlich? Zum anderen verweist Ihr auf den Körper als Austragungsort politischer Kämpfe. Doch was bedeutet es, von hier ausgehend nach dem Gemeinsamen – dem Gemeinwohl, wie Jan es in die Debatte gebracht hat – zu fragen?

Duane Jethro: Drawing a parallel between the Humboldt Forum's virtual opening occurring on Reconciliation Day in South Africa, I called attention to the failure of futures: it misdirects attention from the present and the ills of the past. In his calculus of this temporal equation, Walter Benjamin drew a distinction between historicism, or an orientation to the past that fixes it as unchanged, and historical materialism, an open-ended, reflexive relationship with the past. It makes me think of time in the political campaigns currently being run for the South African national elections. The African Christian Democratic Party campaigns on a vaccine pro-choice platform saying »Your Freedom to Choose«. The Afrikaner party, the Freedom Front Plus mobiles ambiguity of state infrastructure and the body, saying »Stop the Decay«; the ›liberal‹ Democratic Alliance poses a similar implicit alternative, »the ANC or the DA«; the ANC campaigns on a platform of national unity, saying »Building Better Communities Together«. Party slogans played on a historicism that suggested privileges of space and autonomy once afforded by the apartheid state are worth reviving. Generally, they appeal across race calling black South Africans to recognise the economy as the true horizon of freedom. They increasingly locate the struggle for

national politics in the (racialised) body, suggesting a historical materialism is necessary to hold the simultaneities of past and present together for possible future liberation.

Jan S. Hutta: Ja, ich sehe Staat und Körper auch als miteinander verwobene, umkämpfte Felder. Zur modernen Biopolitik gehört ja, dass Bevölkerungen die teleologischen Erzählungen ›ihrer‹ Nationen (etwa von Unterdrückung zu Freiheit) ›verkörpern‹ sollen – wobei die Körper diese Erzählungen beständig irritieren. Ein ›reflexives Verhältnis‹ zur Vergangenheit genügt aber vielleicht noch nicht. Denn mit einer zunehmenden Reflexivität moderner Nationalstaatlichkeit (mit Ulrich Beck und Christoph Lau 2004 gesprochen) wurde auch die Kritik an Ungleichheit Strategien gegenwärtiger Bio- und Geopolitik einverleibt. So ermöglicht die reflexiv ausgerichtete *Fundamental Rights Agency* (FRA) der EU deren suprematistische Konturierung als auf dem steten Weg zu Gleichheit befindlich – während soziale Spaltungen oder das Sterben von Migrant:innen an den EU-Außengrenzen voranschreiten.

Die benjaminische ›Jetzzeit‹ – von Sami Khatib als »messianische Inversion des historischen Materialismus« (Khatib 2015: 46, meine Übers.) markiert – sprengt dagegen die teleologische Rahmung des reflexiv-modernen Nationalstaats. Denn indem sie dessen konstitutive *Nekropolitik* und zugleich die Möglichkeit einer anderen Ordnung aufscheinen lässt, entlarvt sie leere Glücksversprechen. Paradoxa werden Fortschrittserzählungen aber auch verstärkt von rassistisch-heteronormativen Säuberungsapokalypsen irritiert – eine Art Messianismus von rechts (Hutta 2021). Eine Herausforderung gegenwärtiger Zeitpolitik sehe ich daher darin, teleologische Narrative aufzusprengen, ohne rechten Modernisierungskritiken Vorschub zu leisten.

Gaby Dietze: Jans Überlegungen zum Verhältnis der ›Linken‹ zum Staat sind insofern richtig, dass große Teile der Linken – außer dem libertären und anarchistischen Zweig – in der Tat ein appellatives Verhältnis zum Staat pflegen und im Sinne von Karl Polanyis (1963) Grundantagonismus zwischen »dispossessive marketization« und »social protection« auf Seiten des letzteren argumentieren. Möglicherweise besteht, wie Jan schreibt, das Neue gegenwärtiger Linker darin, *ordnungsstaatliche* Maßnahmen zu unterstützen. Allerdings glaube ich, dass das Gespenst eines ›staatsmonopolistischen Kapitalismus‹ auf der Affektebene weiterhin eine große Rolle als Widerstandsobjekt spielt. Ich folge hier Jan, dass die Freiheitsrhetorik der Rechtspopulisten, Gerechtigkeitsansprüche der Diskriminierten nicht stützen können. Hierzu passt ja auch Wendy Brown (2018), die diese Freiheit als ›Neoliberalism's Frankenstein‹ bezeichnet. Eine solche Freiheit wird nach Eva von Redecker (2021) als Besitz begriffen, der das Recht, zu zerstören (*ius abutendi*) beinhaltet, wie man an der Impfverantwortungslosigkeit sehen kann. Übersetzt auf die Zeitfrage haben wir es hier, wie Duane schreibt, sowohl mit der »unbearable simultaneity of the simultaneous« (oder nach meiner Formulierung mit einer ›toxischen Gleichzeitigkeit‹) von linken und rechten ›Revolutions‹-Ansprüchen zu tun als auch mit der Ungleichzeitigkeit von Ereignis und Affekt. Z.B. ›vergisst‹ die liberale Verständnislosigkeit gegenüber leidenschaftlicher Impfverweigerung den schon lange andauernden normierenden Zugriff auf Körper von Bürger:innen und Konsument:innen.

Anne Potjans: Duane, du schreibst, dass rassifizierte Körper als Austragungsort nationalpolitischer Konflikte fungieren, während du, Jan, auf die biopolitischen Ausschlussmechanismen hinweist, die z.B. in der Theorieschule des *Afropessimismus* als Säule des

Freiheitsverständnisses demokratisch ausgerichteter Nationalstaaten (wie die USA) verstanden und kritisiert werden. Dazu passt auch Gabys Ausführung zur destruktiven Tendenz des Neoliberalismus (*ius abutendi*). Auch wenn sich Eure Beobachtungen teilweise auf unterschiedliche nationale Kontexte beziehen, denke ich, dass vor allem durch den Zusammenschluss dieser drei Aspekte deutlich wird, dass das Verhältnis von Körper und Staat durch invasive Reglementierungsmechanismen gekennzeichnet ist. Geschlecht, Sexualität, *Rasse*, soziale Klasse oder Behinderung sind dabei sinnvolle Analysekatoren, durch die wir verstehen können, wie das systematische »maiming« (Puar 2017) einiger Bevölkerungsgruppen gegenüber anderen funktioniert; durch Staatsgewalt, aber auch durch ein hierarchisches Rechtsverständnis (man denke hier nur an den gewaltsamen Tod des Teenagers Trayvon Martin durch den Nachbarschaftswachmann George Zimmerman im Jahr 2012 und den darauffolgenden Gerichtsprozess 2013).

Die Idee von Gemeinwohl fühlt sich in diesem Zusammenhang fast schon konträr oder paradox an, wenn man bedenkt, wie komplex und konfliktbehaftet die Idee von »Gemeinschaft« ist. Auch hier nehme ich wahr, was du, Gaby, als »toxische Gleichzeitigkeit« beschrieben hast – die Verquickung von politischen Projekten, die sich einerseits ganz klar an Privilegienstrukturen ausrichten und andererseits einem vor allem in der Corona-Zeit immer wieder laut gewordenen gesellschaftlichen und politischen Verlangen nach »gemeinschaftlichem Handeln«.

Beate Binder und Silvy Chakkalal: Ihr seid in Euren Beiträgen eindrucklich auf die Verknüpfung oder vielmehr Verstrickung von Körper und Staat eingegangen. Da eröffnet sich die Frage, ob in der sozio-materiellen und imaginativ-ästhetischen Konstituierung des Körpers (in Alltag, Performance,

Literatur, Erinnerungspolitiken, Populärkultur etc.) selbst die Möglichkeit (oder Unmöglichkeit?) alternativer Zeitlichkeiten liegen kann? Könnt Ihr am Ende dieser Debatte noch einmal auf die Problematiken und Grenzen (oder konzeptuelle Weite?) von alternativen Zeitlichkeiten eingehen?

Jan S. Hutta: Bezüglich dieser Frage finde ich es hilfreich, dass du, Anne, die machtvollen Mechanismen kondensierst, durch die Körper unterschiedlich positioniert werden. Denn ohne Zugriff auf die »Dispositive der Zeit« – wie wir die von Duane angesprochenen *clocks* vielleicht nennen könnten –, gestalten subalterne Subjekte die Zeit oft nur nebenbei, auf der Flucht, aus dem Off. Allerdings kann das flüchtige Erzeugen alternativer Zeitlichkeit auch in die Ausdehnung eines transformatorischen Jetzt münden. So brauten Dzi Croquettes in Rio und São Paulo in den 1970er Jahren einen revolutionären Stimmungsmix zusammen, der auch in ihrem Pariser Exil »nebenbei« Momente einer queeren Alterglobalisierung bestärkte.

Wie gehen wir aber mit »alternativen« Zeitpolitiken von rechts um? Hier werden *restaurative* Diskurse, die sich hegemonialer Zeitdispositive bedienen, teils mit *zyklischen* Ideen der ewigen Wiederkehr oder *apokalyptischen* Visionen verschaltet – womit sich diese Politiken ebenfalls gegen linearen Fortschritt richten. Mein Punkt, Gaby, war aber nicht, dass rechte Anti-Liberalismen »Gerechtigkeitsansprüche der Diskriminierten stützen«, sondern vielmehr, dass linke Bewegungen dadurch in den auch von Nikita Dhawan (2020) beschriebenen »double-bind« von Kritik und Affirmation liberaler Staatlichkeit geraten. In körperlicher Hinsicht sind rechte »Alternativen« aber oft nur parasitär: Mal rekurrieren sie auf bürgerlich-konservative Kultur, mal auf linke und Punk-Ästhetiken – denken wir an die »Identitäre Bewegung« oder das Phänomen »Rechtsrock«. Haben sie

privilegierten Zugriff auf hegemoniale *clocks*, scheint ihre Fähigkeit zu Affirmation und Transformation zugleich beschränkt.

Anne Potjans: Ich möchte mich gerne vor allem Jans erstem Punkt anschließen. Ich denke, dass alternative Zeitlichkeiten, auch wenn sie oft im Off konstruiert werden, dennoch eine besondere gesellschaftliche Bewegungskraft haben. Als Literaturwissenschaftlerin begegnet mir das immer wieder vor allem in fiktionalen und poetischen Formaten. Ich sehe dort vor allem in Texten aus dem Queerfeminismus oder *Feminism of Color* eine Verstrickung von Körperlichkeit und Zeitlichkeit. Oft wird hier der Körper antagonistisch zum hegemonialen Zeitverständnis gedacht, widersetzt sich auferlegten Grenzen oder macht diese Grenzen auf kreative Art und Weise erfahrbar.

Eine Frage – oder vielleicht ein Konflikt –, der sich mir immer wieder auftut, ist die Binarität von »margin« und »center« (Julien/Mercer 2006) und inwieweit die Aufrechterhaltung dieser Binarität notwendig ist, denn ohne Zweifel spiegelt sie materielle und politische Realitäten wider. Gleichzeitig frage ich mich aber auch, ob sie unser Vermögen, über die Gleichzeitigkeit verschiedener Zeitlichkeiten nachzudenken, einschränkt und uns immer wieder dahin führt, bestimmte zeitliche Wahrnehmungen als »zentral« zu verstehen (dieser Gedanke wird ja auch oft von rechten politischen Gruppen mobilisiert) und andere dagegen als »alternativ« zu konstruieren.

Duane Jethro: Current political events influence my answer. Former president F.W. de Klerk passed away on 11 November 2021. His death occasioned another public moment for rethinking the unbearable simultaneity of the non-simultaneous, bodies and time. A »great emancipator« de Klerk was also vilified as a human rights violator. While he released Mandela in 1990, journalist Sisonke Msimang remarked, he »was unable to admit to his role in apartheid-era violence

against Black South Africans. He repeatedly chose to equivocate and lie during his time in political power« (Msimang 2021). He tuned the hegemonic clock, as Jan put it, negotiating out of apartheid time, as the cold war concluded, and inaugurated a peaceful, yet economically untransformed post-apartheid time. He embodied the absurd contradictions of reconciliation South Africa as a white Afrikaner Nobel Prize winner; the last apartheid president; in denial about the inhumanity of the apartheid project and his direct political role in it; celebrated with statues and street names. »The binarity of margin and center«, Anne puts forward, is helpful; De Klerk will be laid to rest among his relatives. But the remains of black political operatives killed by the apartheid state are still being recovered from rural drop sites. They shimmer with an alternate temporality, as specters that haunt our present and interfere with the convenient chronologies that de Klerk insisted on until his dying days.

To conclude: writing from South Africa, where the omicron variant has just been identified, we see the reactionary, racist travel bans being implemented against us again. It feels like we are moving back in time, with new lockdowns and fear of another COVID-19 wave. Until an equal, global vaccine project is pursued, we're trapped in this temporal virus for some time.

Gaby Dietze: Mir scheint, dass wir alle zusammen mit der Einstiegsfrage »Körper, Zeitlichkeit und Staat« bei zentralen Dilemmata des Politischen gelandet sind. Alle drei Faktoren können als Schauplätze der Beharrung und Reaktion fungieren, aber auch als Startrampen für neues Denken, das in unseren Beiträgen und den Fragen der Moderatorinnen aufscheint. Körper als Gedächtnisspeicher versperren sich Veränderungen und rufen als Träger von Sichtbarkeiten sexualisierte und rassistische Eindeutigkeiten auf. Das Zwangsregime einer linear gedachten und »erlebten« Zeitlichkeit organisiert Historizität statt kontextueller Historisie-

rung, und zuletzt ist die Staatsidee fast nicht neben nationalen Bornierungen, ethnisierten Staatsbürgerschaft und Grenzregimen zu denken. Dagegen stehen *gleichzeitig* widerständige Körper auf Plätzen, wie die Sardinien-Initiative gegen Rechtspopulismus in Italien, werden Zeitachsen zugunsten von »Demokratien der Präsenz« gekippt, wie für eine kürzere Zeitperiode in einigen Mittelmeerstaaten (Lorey 2020) und wird die Idee des Nationalstaats durch transversale Initiativen in Umweltschutz, Rassismus oder Gewalt gegen Frauen überschritten. Ein Hebel diese Ko-Präsenzen zu produktivieren, könnte in der heuristischen Bildung (und Wiederauflösung) »affektiver Gemeinschaften« (vgl. Guattari 1996) zu punktuellen politischen Interventionen bestehen, die von »ethical desire« (Dietze/Haschemi/Michaelis 2018), also auch von einem verkörperlichten Begehren, motiviert sind. Hierbei wird die begehrte differenz-gerechte Gemeinschaft nicht in die Zukunft aufgeschoben, sondern gegenwärtig in den Nischen wirksam gemacht, indem sie vergrößert werden.

Beate Binder und Silvy Chakkalal: Vielen Dank für Eure Überlegungen und für das Aufwerfen wichtiger Fragen – und wir sind sicher, diese Debatte gehört *to be continued*.

Literatur

- AHMED, Sara (2006): *Queer Phenomenologies*, Durham, London: Duke University Press.
- AHMED, Sara (2010): *The Promise of Happiness*, Durham, London: Duke University Press.
- ABDUR-RAHMAN, Aliyya I. (2012): *Against the Closet: Black Political Longing and the Erotics of Race*, Durham, London: Duke University Press.
- APPADURAI, Arjun (2013): *Future as a cultural fact. Essays on the Global Condition*, London: verso.
- AVANESSIAN, Armen et al. (2016): *Der Zeitkomplex: Postcontemporary*, Berlin: Merve.
- BALDWIN, James (2016 [1956]): »Faulkner and Desegregation«. In: *The Dixie Limited. Writers on William Faulkner and his Influence*, hg. v. M. Thomas Inge, Jackson: University Press of Mississippi, 114–119.
- BECK, Ulrich/LAU, Christoph (Hg.) (2004): *Entgrenzung und Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- BERLANT, Lauren G. (2011): *Cruel optimism*, Durham, London: Duke University Press.
- BEST, Stephen (2011): »Neither Lost nor Found: Slavery and the Visual Archive«. In: *Representations* 113, 150–163.
- BINDER, Beate (2009): *Streitfall Stadtmitte: Der Berliner Schlossplatz*, Köln: Böhlau.
- BLOCH, Ernst (2016 [1985]): *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- BOEING, Niels (2015): *Von Wegen. Überlegungen zur freien Stadt der Zukunft*, Hamburg: Ed. Nautilus.
- BROWN, Wendy (2018): »Neoliberalism's Frankenstein. Authoritarian Freedom in Twentyfirst Century's »Democracies««. In: *Critical Times* 1: 1, 1–79.
- CALLISON, William/SLOBODIAN, Quinn (2021): »Coronapolitics from the Reichstag to the Capitol«. In: *Boston Review*, <https://bostonreview.net/politics/william-callison-quinn-slobodian-coronapolitics-reichstag-capitol> (12.1.2022).
- CARAMANI, Daniele/MANUCCI, Luca (2019): »National past and populism. The re-elaboration of fascism and its impact on right-wing populism in Western Europe«. In: *West European Politics* 42: 6, 1159–1187.
- CAULFIELD, Sueann (2000): *In Defense of Honor. Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil*, Durham, London: Duke University Press.

- CHAKKALAKAL, Silvy (2021): »Figuration als Poiesis. Macht, Differenz und Ungleichheit in der figurationalen Kulturanalyse«. In: *Theoretische Reflexionen – Perspektiven der Europäischen Ethnologie*, hg. v. Peter Hinrichs/Martina Röthl/Manfred Seifert, Berlin: Reimer, 135–152.
- COLOMB, Claire (2013): *Staging the New Berlin: Place marketing and the politics of urban reinvention post-1989*, London: Routledge.
- CORTIEL, Jeanne et al. (Hg.) (2020): *Practices of Speculation: Modeling, Embodiment, Figuration*, Bielefeld: transcript.
- CORTIEL, Jeanne; et al. (2020): »Practices of Speculation. An Introduction«. In: *Practices of Speculation. Modeling, Embodiment, Figuration*, hg. v. Jeanne Cortiel/Christine Hanke/Jan S. Dutta/Colin Milburn, Bielefeld: transcript, 7–29.
- DAS, Veena (2010): »Sexuality, Vulnerability, and the Oddness of the Human: Lessons from the Mahabharata«. In: *Borderlands* 9, 1–17.
- DIETZE, Gabriele et al. (2018): »Modes of Being vs. Categories: Queering the Tools of Intersectionality«. In: *Beyond Gender: An Advanced Introduction to Futures of Feminist and Sexuality Studies*, hg. v. Greta Olson/Daniel Hartley/Regina Leonie Schmid, New York: Routledge, 117–136.
- DHAWAN, Nikita (2020): »State as pharmakon«. In: *Reimagining the State. Theoretical Challenges and Transformative Possibilities*, hg. v. Davina Cooper/Nikita Dhawan/Janet Newman, New York: Routledge, 57–76.
- EDELMAN, Lee (2004): *No future: queer theory and the death drive*, Durham, London: Duke University Press.
- FANON, Frantz (1967 [1952]): »The Fact of Blackness«. In: *Black Skin, White Masks*, Paris: Editions de Seuil, Kapitel 5.
- FOUCAULT, Michel (1992): *Leben machen und Sterben lassen. Die Geburt des Rassismus*, Duisburg: DISS-Verlag.
- GUATTARI, Felix (1996): »Toward a New Perspective on Identity. An Interview by JeanCharles Jambon and Natalie Magnan«. In: *The Guattari Reader*, hg. v. Gary Genosenko, London: Blackwell, 215–217.
- HALBERSTAM, Jack (2010): *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York u.a.: NYU Press.
- HARAWAY, Donna J. (2016): *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*, Durham, London: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna (2013): »SF: Science fiction, speculative fabulation, string figures, so far«. In: *Ada: A Journal of Gender, New Media, and Technology*, 3.
- HARTMAN, Saidiya (2008): »Venus in Two Acts«. In: *Small Axe* 26, 1–14.
- HESTER, H. (2018): *Xenofeminism*, Cambridge: Polity Press.
- HUTTA, Jan Simon (2016): »Queer affirmations and embodied knowledge in the Brazilian performance group DZI Croquettes«. In: *The Ashgate Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*, hg. v. Gavin Brown/Kath Browne, Abingdon, New York: Routledge, 143–153.
- HUTTA, Jan S. (2019): »Affective territories. Cartography of *aconchego* as cartography of power«. In: *GeoAtos – Revista Geografia em Atos* 12: 5, 8–36.
- HUTTA, Jan Simon (2021): »Far-Right Messianism and Urban-Religious Reassembling in Brazil«. In: *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 31.8.2021. <https://polarjournal.org/2021/08/31/far-right-messianism-and-urban-religious-reassembling-in-brazil/> (12.1.2022).
- JETHRO, Duane (2013): »An african story of creation: heritage formation at freedom park, south africa«. In: *Material Religion* 9: 3, 370–393.
- JULIEN, Isaac/Mercer, Kobena (2006): *De margin and de centre*, London, New York: Routledge.

- KHATIB, Sami (2015): »The time of capital and the messianicity of time. Marx with Benjamin«. In: *Spaces of Danger. Culture and Power in the Everyday*, hg. v. Heather Merrill/Lisa M. Hoffman, Athens, GA: University of Georgia Press, 46–69.
- LAMBERT, Leopold (2021): »They Have Clocks, We Have Time«. In: *The Funambulist: Politics of Space and Bodies* 36: Summer.
- LISPECTOR, Clarice (1985 [port. 1977]): *Die Sternstunde*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- LOREY, Isabell (2020): *Demokratie im Präsens: eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp.
- LOVE, Heather (2010): »Close but not deep: Literary ethics and the descriptive turn«. In: *New Literary History* 41:2, 371–391.
- MACDONALD, Sharon (2013): *Memorylands: Heritage and Identity in Europe today*, Milton Park: Routledge.
- MARSCHALL, Sabine (2013): »Public holidays as lieux de mémoire: nation–building and the politics of public memory in South Africa«. In: *Anthropology Southern Africa*, 36: 1–2, 11–21.
- MARSCHALL, Sabin (2009): *Landscape of memory: Commemorative monuments, memorials and public statuary in post-apartheid South Africa*, Leiden: Brill.
- MESKELL, Lyn (2019): *The Future in Ruins: UNESCO World Heritage and the Dream of World Peace*, London: Oxford University Press.
- MULLIS, Daniel (2021): »Gesellschaftliche Transformation in Zeiten von Corona: Eine Aktualisierung der Analyse aus dem Corona-Monitor von April 2020.« In: *Corona und Gesellschaft: Soziale Kämpfe in der Pandemie*, hg. v. Louisa Bäcker/Birke/ Jean Ravel Malanda/Daniel Mullis/Daniel Keil/Maike Pott/Darius Reinhardt/Paul Zschocke. Wien: Mandelbaum, 30–53.
- MUÑOZ, José Esteban (2009): *Cruising utopia: the then and there of queer futurity*, New York u.a.: NYU Press.
- MSIMANG, Sisonke (2021): »De Klerk was merely a footnote in South African history«. In: *www.aljazeera.com*, 14 Nov. 2021, <https://www.aljazeera.com/opinions/2021/11/14/de-klerk-was-merely-a-footnote-in-south-african-history> (10.1.2022).
- POLANYI, Karl (1963): *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon.
- PUAR, Jasbir K. (2017): *The right to maim*, Durham, London: Duke University Press.
- REDECKER, Eva von (2021): »Ownership's Shadow. Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession«. In: *Critical Times* 3: 1, 33–67.
- RANDERIA, Shalini (1999): »Geteilte Geschichte und verwobene Moderne«. In: *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*, hg. v. Shalini Randeria et al. Frankfurt/Main: Campus, 87–96.
- SHARPE, Christina (2016): *In the Wake: On Blackness and Being*, Durham, London: Duke University Press.
- STOLER, Ann Laura (2010): *Along the archival grain: Epistemic anxieties and colonial common sense*, Princeton: Princeton University Press.
- UNCERTAIN COMMONS (2013): *Speculate This!* Durham, New York: Duke University Press.
- VON BOSE, Friedrich (2016): *Das Humboldt Forum. Eine Ethnografie seiner Planung*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- WINNICOTT, Donald W. (1976): »Die Beziehung zwischen Aggression und Gefühlsentwicklung«. In: ders.: *Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse*, München: Kindler, 79–109.