

Judith Butler

Raster des Krieges

Warum wir nicht jedes Leid beklagen

Aus dem Englischen von Reiner Ansén

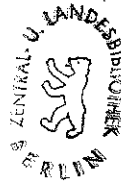
Judith Butler, geb. 1956, ist Professorin für Rhetorik und Komparatistik an der University of California, Berkeley. Sie ist eine der einflussreichsten Philosophinnen der Gegenwart und gilt als wichtigste Theoretikerin der Geschlechterforschung und Begründerin der Queer Theory. Ihre bekanntesten Bücher sind »Das Unbehagen der Geschlechter« (1991), »Körper von Gewicht« (1995) und »Gefährdetes Leben« (2005).

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Die Originalausgabe erschien 2009 unter dem Titel
»Frames of War. When Is Life Grievable?« bei Verso, London und New York.

Copyright © 2009 Verso: London, New York
Copyright © 2009 Judith Butler

Ja 40/727



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-593-39155-7

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Copyright © 2010. Alle deutschsprachigen Rechte bei Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main.
Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln
Satz: Campus Verlag, Frankfurt am Main
Druck und Bindung: Beltz Druckpartner, Hemsbach
Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

Inhalt

Danksagung	7
Einleitung: Gefährdetes Leben, betrauerbares Leben	9
Kapitel 1: Überlebensfähigkeit, Verletzbarkeit, Affekt	39
Kapitel 2: Folter und die Ethik der Fotografie – Denken mit Susan Sontag.	65
Kapitel 3: Sexualpolitik, Folter und säkulare Zeit	99
Kapitel 4: Denkverweigerung im Namen des Normativen	129
Kapitel 5: Der Anspruch auf Gewaltlosigkeit	153
Anmerkungen	171

gehens, der Überzeugungen oder der jeweils eigenen Identität einig sein. Es wäre eine Bewegung, die bestimmte fortlaufende belebende Gegensätze ihrer Teilnehmer durchaus in sich aufnehmen und als Zeichen und Substanz einer radikal demokratischen Politik schätzen könnte.

Kapitel 1: Überlebensfähigkeit, Verletzbarkeit, Affekt

Das Postulat einer allgemeinen Gefährdungslage, das die Ontologie des Individualismus infrage stellt, impliziert, wenn auch nicht zwangsläufig, ganz bestimmte normative Konsequenzen. Es genügt sicher nicht zu sagen, das Leben müsse bewahrt werden, weil es gefährdet ist. Es geht um die Bedingungen, unter denen Leben nachhaltig möglich ist; moralische Meinungsverschiedenheiten konzentrieren sich daher regelmäßig auf die Frage, ob sich die fraglichen Lebensbedingungen verbessern lassen und ob sich die Prekarität mindern lässt. Wenn diese Haltung jedoch mit einer Kritik am Individualismus verbunden ist – wie haben wir uns dann unsere Verantwortung für die Minderung der Gefährdung zu denken? Die Ontologie des Körpers kann als Ausgangspunkt für eine Neukonzeption der Verantwortung dienen, eben weil der Körper sowohl an seiner Oberfläche als auch in seiner Tiefe ein soziales Phänomen ist: Er ist anderen ausgesetzt, er ist *per definitionem* verletzlich. Sein Bestand hängt von sozialen Bedingungen und Institutionen ab; um »sein« oder »bestehen« zu können, muss sich der Körper auf das verlassen, was sich außerhalb seiner selbst findet. Wie lässt sich Verantwortung auf der Grundlage dieser sozial ekstatischen Struktur des Körpers denken? Als von sich aus abhängig von sozialer Formung und sozialen Kräften ist der Körper verletzlich. Er ist jedoch keine bloße Oberfläche, in die sozialer Sinn eingeschrieben wird; er erleidet und genießt vielmehr die Äußerlichkeit der Welt und reagiert auf diese Äußerlichkeit, die seine Aktivität und seine Passivität, seine ganze Disposition definiert. Verletzungen gehören natürlich zu dem, was einem verletzlichen Körper zustößt (und unverletzliche Körper gibt es nicht), was jedoch nicht bedeutet, dass die Verletzlichkeit des Körpers sich auf die Möglichkeit seiner Verwundung reduzieren lässt. Der Körper stößt unweigerlich an die Grenzen der Außenwelt, und das ist das Zeichen seiner allgemeinen Lage der unwillentlichen Nähe zu an-

deren und zu Umständen, die er nicht selbst kontrolliert. Dieses »Anstoßen« ist eine der Modalitäten, die den Körper definieren. Und doch ist diese aufdringliche Alterität, mit der der Körper sich konfrontiert sieht, nicht selten eben das, was seinen offenen Kontakt zur Welt belebt. Diese Offenheit kann eine große Bandbreite von Affekten umfassen: Freude, Lust, Zorn, Leid, Hoffnung, um nur einige zu nennen.

Diese Affekte, würde ich sagen, sind nun nicht nur die Basis, sondern auch der Stoff der Gedankenbildung und der Kritik.¹⁷ Daher ist auch an Momenten primärer affektiver Offenheit implizit immer ein gewisser Interpretationsakt beteiligt. Deutungen entstehen nicht als spontane Akte einzelner Geister, sondern infolge bestimmter Felder der Intelligibilität, die dabei helfen, unsere Offenheit gegenüber der andrängenden Welt zu formen und in bestimmte Rahmen zu fassen (einer Welt im Übrigen, von der wir zwar abhängen, die sich uns aber auch aufdrängt und uns zu Reaktionen in komplexer und manchmal auch ambivalenter Form nötigt). Gefährdung als verallgemeinerte Bedingung hängt somit von einer Konzeption des Körpers ab, in welcher dieser als fundamental abhängig von und bedingt durch eine stabile und tragfähige Welt begriffen wird. Die Offenheit gegenüber dieser Welt und damit letztendlich auch die Verantwortung sind in den affektiven Reaktionen auf eine tragfähige und andrängende Welt angesiedelt. Da solche affektiven Reaktionen immer vermittelt sind, bringen sie bestimmte Deutungsrahmen ins Spiel; sie können auch das Selbstverständliche dieser Deutungsrahmen infrage stellen und so die affektiven Voraussetzungen für Gesellschaftskritik schaffen. Wie ich an anderer Stelle dargelegt habe, muss die Moraltheorie zu Gesellschaftskritik werden, wenn sie ihren Gegenstand kennen und auf ihn einwirken will. Zum Verständnis des Schemas, das ich in Bezug auf den Krieg vorschlage, muss berücksichtigt werden, dass sich Verantwortung nicht auf den Wert dieses oder jenes Lebens oder auf die abstrakte Frage nach der Überlebenschance beschränken darf, sondern sich mit den das Leben sichernden gesellschaftlichen Lebensbedingungen befassen muss, insbesondere, wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind. Diese Aufgabe erhält im Kontext des Krieges besondere Dringlichkeit.

Die Frage nach der Verantwortung ist keine leicht zu behandelnde; die Schwierigkeit liegt nicht zuletzt darin, dass der Begriff zu Zwecken gebraucht wurde, die meiner eigenen Absicht ganz entgegengesetzt sind. In Frankreich beispielsweise, wo Armen und Neueinwanderern Sozial-

leistungen verweigert wurden, hat die Regierung zu einem neuen Sinn für »Verantwortung« aufgerufen, womit sie meint, der Einzelne solle sich nicht auf den Staat verlassen, sondern auf sich selbst. Für die Erzeugung sich selbst erhaltender Individuen wurde sogar ein eigener Begriff geprägt: »responsabilisation«. Ich habe bestimmt nichts gegen die individuelle Übernahme von Verantwortung, und wir alle müssen natürlich in der einen oder anderen Weise für uns selbst Verantwortung übernehmen. Für mich stellen sich hier jedoch einige kritische Fragen: Bin ich nur mir selbst gegenüber verantwortlich? Gibt es noch andere, für die ich Verantwortung trage? Und wie lege ich ganz allgemein die Reichweite meiner Verantwortung fest? Bin ich für alle anderen verantwortlich oder nur für einige, und auf welcher Grundlage soll ich hier die Grenze ziehen?

Hier beginnen meine Schwierigkeiten aber erst. Ich gestehe, dass ich Probleme schon mit den fraglichen Pronomen habe. Trage ich nur als ein »Ich«, das heißt als Individuum, Verantwortung? Kann es nicht sein, dass erst mit der Übernahme von Verantwortung deutlich wird, dass das Wer dieses »Ich« notwendigerweise mit anderen verbunden ist? Bin »ich« ohne diese Welt der anderen überhaupt denkbar? Kann es nicht sein, dass das »Ich« sich mit der Übernahme von Verantwortung zumindest in Teilen als »Wir« erweist?

Wer gehört dann aber zu diesem »Wir«, das ich zu sein scheine oder zu dem ich als Teil zu gehören scheine? Und für welches »Wer« bin ich letzten Endes verantwortlich? Diese Frage ist nicht dieselbe wie die, zu welchem »Wir« ich gehöre. Wenn ich Zugehörigkeit auf der Basis der Nation, des Territoriums, der Sprache oder der Kultur identifiziere und wenn ich mein Verantwortungsgefühl dann auf diese Gemeinschaft gründe, bin ich implizit der Auffassung, dass ich Verantwortung nur für jene trage, die mir in der einen oder anderen Weise erkennbar ähneln. Welche impliziten Rahmen der Anerkennbarkeit sind aber im Spiel, wenn ich jemanden als mir »ähnlich« anerkenne? Welche unausgesprochene politische Ordnung erzeugt und reguliert diese »Ähnlichkeiten«? Welche Verantwortung tragen wir gegenüber denen, die wir nicht kennen, gegenüber jenen, die unser Zugehörigkeitsgefühl auf die Probe zu stellen scheinen oder die verfügbare Normen der Ähnlichkeit nicht akzeptieren? Vielleicht gehören wir auf andere Weise auch zu ihnen, und vielleicht beruht unsere Verantwortung ihnen gegenüber nicht auf dem Vorhandensein vorgefertigter Ähnlichkeitsmuster. Vielleicht können wir uns

dieser Verantwortung nur durch eine kritische Reflexion auf jene Ausschlussnormen bewusst werden, die Bereiche der Anerkennbarkeit erst konstituieren, und zwar Bereiche, auf die unausgesprochen Bezug genommen wird, wenn wir in einem kulturellen Reflex das eine Leben betrauern, während wir die Zerstörung des anderen ungerührt mit ansehen.

Bevor ich mich der Konzeption globaler Verantwortung in dieser Zeit der Kriege zuwende, möchte ich mich von einigen falschen Ansätzen in Bezug auf dieses Problem distanzieren. Diejenigen beispielsweise, die Krieg im Namen des Gemeinwohls führen, diejenigen, die im Namen von Demokratie oder Sicherheit töten, diejenigen, die im Namen der Souveränität in fremde Hoheitsgebiete eindringen – sie alle beanspruchen, »global zu handeln«, ja sogar einer bestimmten »globalen Verantwortung« nachzukommen. In den Vereinigten Staaten war in den letzten Jahren die Rede davon, dass offensichtlich undemokratischen Ländern »die Demokratie gebracht werden« soll oder dass es um die »Errichtung der Demokratie« gehe. Was ist hier unter »Demokratie« zu verstehen, wenn Demokratie nicht auf der Entscheidung des Volkes und auf Mehrheitsentscheid beruht? Kann eine bestimmte Macht einem Volk, über das sie gar keine Rechtshoheit besitzt, die Demokratie »bringen« oder auf seinem Territorium die Demokratie »errichten«? Wenn einem Volk eine bestimmte Herrschaftsform aufgezwungen wird, die es nicht selbst gewählt hat, dann ist das *per definitionem* ein undemokratischer Prozess. Nennt man die aufoktroyierte Herrschaftsform »Demokratie«, ist das Problem noch größer: Kann man eine undemokratisch aufgezwungene politische Herrschaftsform als Demokratie bezeichnen? Demokratie ist der Begriff sowohl für die Mittel der Konstitution politischer Macht als auch für das Resultat dieses Prozesses. Damit wird eine Art Zwickmühle geschaffen, denn die Mehrheit kann (wie die Deutschen, als sie 1933 Hitler wählten) eine undemokratische Herrschaftsform an die Macht wählen, während man zugleich mit militärischer Gewalt Wahlen und andere Ausdrücke des Volkswillens – mit offensichtlich undemokratischen Mitteln – außer Kraft setzen kann, um so die Demokratie zu »errichten«. In beiden Fällen scheitert die Demokratie.

Was bedeuten diese kurzen Überlegungen zu den Fähnissen der Demokratie für unser Nachdenken über globale Verantwortung in Zeiten des Krieges? Zunächst einmal ist Skepsis gegenüber der Berufung auf

»globale Verantwortung« angebracht, wenn davon ausgegangen wird, dass ein einzelnes Land vorrangig verantwortlich dafür sein soll, anderen Ländern die Demokratie zu bringen. Ich bin sicher, es gibt Fälle, in denen interveniert werden muss, beispielsweise zur Verhinderung von Völkermord. Solche Interventionen dürfen jedoch nicht verwechselt werden mit einer globalen Mission oder gar mit einer arroganten Politik, die im politischen und wirtschaftlichen Interesse einer bestimmten militärischen Macht zwangsweise bestimmte Regierungsformen einführt. In solchen Fällen würden wir – oder würde ich zumindest – wohl sagen, dass diese Form der globalen Verantwortung unverantwortlich, wo nicht offen widersprüchlich ist. Wir würden sagen, dass das Wort »Verantwortung« in diesen Fällen schlicht missbraucht wird. Dem würde ich wohl auch zustimmen. Das reicht aber vielleicht nicht, wenn die historischen Umstände von uns verlangen, dem Begriff der Verantwortung neue Bedeutung zu geben. In der Tat stehen wir vor der Herausforderung, den Gedanken der globalen Verantwortung so umzudenken und neu zu fassen, dass er sich dieser imperialistischen Aneignung und ihrer Zwangspolitik widersetzt.

Zu diesem Zweck möchte ich zur Frage nach dem »Wir« zurückkehren und zunächst darüber nachdenken, was mit diesem »Wir« in Zeiten des Krieges geschieht. Wessen Leben gilt als wert, gerettet und verteidigt zu werden und wessen Leben nicht? Zweitens möchte ich fragen, wie wir das »Wir« global gegen die Politik der Zwangsausübung denken können. Und schließlich möchte ich in den folgenden Abschnitten der Frage nachgehen, weshalb die Ablehnung der Folter sein muss und inwiefern wir von einer Politik, die sich der Anwendung von Folter in jeder Form strikt verweigert, Entscheidendes über die globale Verantwortung lernen können.¹⁸

Wenn wir also wissen wollen, wer »wir« in diesen Zeiten des Krieges sind, können wir die Frage stellen, wessen Leben als wertvoll gilt und betrauert werden kann und um wessen Leben nicht getrauert wird. Kriege teilen Bevölkerungen in Betrauerbare und Nichtbetrauerbare. Ein unbetrauerbares Leben ist ein Leben, um das nicht getrauert werden kann, weil es nie gelebt worden ist, das heißt, weil es überhaupt nie als Leben gezählt hat. Wir können die Teilung des Globus in betrauerbare und unbetrauerbare Leben aus der Perspektive derjenigen sehen, die Kriege zur Verteidigung des Lebens bestimmter Gemeinschaften führen, und

zwar, indem sie sie gegen das Leben anderer verteidigen, auch wenn das Leben dieser anderen dabei ausgelöscht werden muss. Nach den Angriffen vom 11. September brachten die Medien drastische Bilder der Gestorbenen, versehen mit ihrem Namen, ihrer Geschichte, den Reaktionen ihrer Familien. Die öffentliche Trauer machte diese Bilder für das ganze Land zu Ikonen, was natürlich bedeutete, dass die Trauer um Nicht-Amerikaner wesentlich kleiner ausfiel und dass illegal Beschäftigte überhaupt nicht betrauert wurden.

Die aus- und abgrenzende Verteilung öffentlicher Trauer ist politisch äußerst bedeutsam. Sie ist es mindestens seit der Zeit Antigones, die offen um ihren Bruder trauerte, obgleich dies gegen geltendes Recht verstieß. Weshalb sind Regierungen so sehr bemüht zu regulieren und zu kontrollieren, um wen öffentlich getrauert wird und um wen nicht? In den Anfangsjahren der AIDS-Krise in den USA durchbrachen die öffentlichen Mahnwachen und das »Names Project«¹⁹ die öffentliche Scham um den AIDS-Tod, eine Scham, die in manchen Fällen mit der Homosexualität, insbesondere mit dem Analverkehr, und in anderen mit Drogen und Promiskuität zusammenhing. Es bedeutete etwas, einen Namen zu nennen und bekannt zu machen, Reste eines Lebens zusammenzutragen, den Verlust öffentlich zu zeigen und zu bekennen. Was wäre, wenn die Toten der heutigen Kriege ebenso offen betrauert würden? Weshalb werden die Namen all der Kriegstoten, einschließlich derjenigen, für die die Vereinigten Staaten verantwortlich sind, nicht bekannt gemacht? Weshalb werden wir von diesen Toten nie ein Bild, einen Namen, eine Geschichte, ein Zeugnis ihres Lebens besitzen, niemals etwas zum Betrachten, zum Anfassen, zum Wissen? Man kann nicht jedes im Krieg zerstörte Leben einzeln darstellen, aber es gibt doch Wege, die Verwundeten und Toten zu registrieren, ohne dabei ganz und gar der ikonischen Funktion des Bildes zu verfallen.²⁰

Offene Trauer geht mit Zorn einher, und Zorn angesichts von Ungerechtigkeit oder angesichts unerträglicher Verluste hat ein enormes politisches Potenzial. Hier lag schließlich schon für Platon ein Grund für die Verbannung der Dichter aus dem Staat. Gingen die Bürger zu oft in Tragödienaufführungen, so würden sie über die gezeigten Verluste an Leben weinen, und diese offene und öffentliche Trauer musste, indem sie Ordnung und Hierarchie der Seele störte, auch die Ordnung und Hierarchie der politischen Herrschaft stören. Ganz gleich, ob es um offene Trauer

oder um Zorn geht – beides sind affektive Reaktionen, die von der Macht mit Nachdruck reguliert und manchmal auch ausdrücklich zensiert werden. An den heutigen Kriegen, an denen die Vereinigten Staaten direkt beteiligt sind, den Kriegen im Irak und in Afghanistan, können wir sehen, wie Affekte reguliert werden, um sowohl die Kriegsanstrengungen zu unterstützen als auch spezifischer das nationale Zugehörigkeitsgefühl zu stärken. Bei der Erstveröffentlichung der Fotos aus Abu Ghraib in den Vereinigten Staaten hielten konservative Fernsehpastoren die Ausstrahlung für unamerikanisch. Wir sollten keine drastischen Beweise für die von Amerikanern durchgeführte Folter zu sehen bekommen. Wir sollten gar nicht erst erfahren, dass Vertreter Amerikas gegen international anerkannte Menschenrechte verstoßen hatten. Es war unamerikanisch, diese Fotos zu zeigen und unamerikanisch, ihnen Informationen zur tatsächlichen Kriegsführung zu entnehmen. Der konservative politische Kommentator Bill O'Reilly war der Auffassung, mit den Fotos werde ein negatives Bild der Vereinigten Staaten geschaffen und wir seien zur Verteidigung eines positiven USA-Bildes verpflichtet.²¹ Donald Rumsfeld sagte etwas ganz Ähnliches; auch er unterstellte, es sei anti-amerikanisch, die Bilder zu zeigen.²² Keiner von beiden dachte daran, dass die amerikanische Öffentlichkeit ein Recht hat, über die Aktivitäten des Militärs informiert zu werden, und keiner von beiden dachte daran, dass das Recht der Öffentlichkeit, über den Krieg in Kenntnis der vollständigen Beweislage zu urteilen, Bestandteil der demokratischen Tradition ist und zum Prozess der demokratischen Teilhabe und Entscheidungsfindung gehört. Was wurde hier also eigentlich gesagt? Mir scheint, diejenigen, die die Macht des Bildes in diesem Fall beschneiden wollten, beabsichtigten zugleich eine Beschneidung der Macht des Affekts, des Zorns, wohl wissend, dass dieser Affekt die öffentliche Meinung gegen den Irakkrieg wenden könnte, wie es dann auch tatsächlich geschah.

Welches Leben gilt als betrauerbar, als schützenswert, als Leben von Subjekten mit zu respektierenden Rechten? Diese Frage führt uns zu der Frage zurück, wie Affekte reguliert werden und was wir überhaupt unter Affektregulierung verstehen. Der Anthropologe Talal Asad eröffnete sein Buch über Selbstmordattentate mit der Frage: Weshalb empfinden wir Grauen und moralische Entrüstung angesichts von Selbstmordattentaten, obwohl wir angesichts vom Staat zu verantwortender Gewaltakte nicht immer so empfinden?²³ Diese Frage stellt er nicht in der Absicht,

beide Formen der Gewalt gleichzusetzen oder um die gleiche moralische Entrüstung angesichts beider Formen der Gewalt einzufordern. Er findet es jedoch bemerkenswert – und ich schließe mich ihm darin an –, wie unsere moralischen Reaktionen, die zunächst die Form des Affekts annehmen, stillschweigend von ganz bestimmten Deutungsrahmen reguliert werden. Seine These lautet, dass uns Verluste an Leben unter bestimmten Bedingungen moralisch stärker abstoßen als Verluste an Menschenleben, die unter anderen Umständen eintreten. Tötet beispielsweise jemand im Krieg oder kommt jemand im Krieg ums Leben, und wird dieser Krieg von Staatsseite geführt, genauer von einem Staat, dem wir Legitimität zuerkennen, dann betrachten wir diesen Tod als bedauerlich, traurig und unglücklich, aber nicht als radikal ungerecht. Geht die Gewalt jedoch von Aufständischen aus, denen wir keine Legitimität zuerkennen, ändert sich, wie Asad annimmt, regelmäßig unsere affektive Reaktion.

Asad fordert uns zwar zum Nachdenken über das Selbstmordattentat auf – was ich an dieser Stelle indes nicht tun will –, aber deutlich wird auch, dass er etwas Wichtiges über die Politik der moralischen Empfänglichkeit zu sagen hat: Unsere Gefühle werden teilweise durch unsere Deutung der uns umgebenden Welt konditioniert; die Auslegung unserer Gefühle verändert diese Gefühle selbst. Wenn wir davon ausgehen, dass Affekte durch Deutungsrahmen strukturiert sind, die wir nicht vollständig begreifen – hilft uns das, unsere Entrüstung beim Verlust der einen und unsere Gleichgültigkeit, ja Genugtuung beim Verlust der anderen Menschenleben zu verstehen? Unter den Bedingungen der derzeitigen Kriege und des verstärkten Nationalismus stellen wir uns unsere Existenz als eng mit der anderer verbunden vor, zu denen wir nationale Affinität empfinden, die wir wiedererkennen können und die bestimmten kulturell geprägten Vorstellungen des kulturell anerkehbaren Menschen entsprechen. Dieser Deutungsrahmen funktioniert durch die unausgesprochene Abgrenzung jener Bevölkerungsgruppen, von denen mein Leben und mein Dasein abhängen, von denen, die eine direkte Bedrohung meines Lebens und Daseins bilden. Erscheint eine bestimmte Bevölkerungsgruppe als direkte Bedrohung meines Lebens und Daseins, so erscheinen deren Angehörige nicht als »Leben«, sondern vielmehr als Bedrohung des Lebens (als lebendige Figuren der Bedrohung des Lebendigen). Man kann sich das klarmachen, wenn man sich ansieht, unter welchen Bedin-

gungen der Islam als barbarisch oder vormodern betrachtet wird, das heißt als noch nicht jenen Normen genügend, dank welcher das Menschliche wiedererkennbar wird. Diejenigen, die wir töten, sind nicht ganz menschlich und nicht ganz lebendig, und das bedeutet, dass wir beim Verlust ihres Lebens nicht den gleichen Schrecken und Zorn empfinden wie beim Verlust anderer, die uns in nationaler oder religiöser Hinsicht ähnlicher sind.

Asad wirft die Frage nach der unterschiedlichen Wahrnehmung der Todesarten auf: Wenden wir uns gegen den Tod durch Selbstmordattentate mit größerer Schärfe und moralischer Entrüstung als gegen den Tod durch Luftangriffe? Ich frage mich an dieser Stelle auch, ob wir nicht Bevölkerungsgruppen ebenso aus- und abgrenzend wahrnehmen, sodass die einen von Anfang an als sehr lebendig gelten, während die Lebendigkeit anderer eher zweifelhaft ist oder andere sogar sozial tot sind (ein Begriff von Orlando Patterson zur Beschreibung der Stellung von Sklaven) oder lebendige Figuren der Bedrohung des Lebens sind.²⁴ Wenn jedoch Kriege, genauer die derzeitigen Kriege, Menschenleben unterteilen in solche, die zu verteidigen, zu schätzen und bei Verlust zu betrauern sind, und andere, die nicht ganz als Menschenleben zählen, nicht wirklich zu schätzen und anzuerkennen und nicht wirklich zu betrauern sind, dann wird die Zerstörung unbetrauerbaren Lebens zu enormem Zorn aufseiten derjenigen führen, die begreifen müssen, dass ihr Leben in keiner wichtigen Hinsicht als vollwertiges Leben gilt. In der Logik der Selbstverteidigung stellen diese Bevölkerungsgruppen »Bedrohungen« des Lebens dar, wie wir es kennen; zugleich sind sie ihrerseits Lebende, mit denen wir nur zusammen existieren können, weil zwischen uns selbst bereits eine gewisse Interdependenz besteht. Die Art und Weise, wie man sich zu dieser Interdependenz bekennt (oder eben nicht bekennt), wie sie institutionell verankert wird (oder eben nicht verankert wird), hat ganz konkrete Folgen dafür, wer überlebt, wer gedeiht, wer es gerade eben noch schafft und wer ausgesondert oder dem Tod überlassen wird. Ich weise eigens auf diese Interdependenz hin, da wir es mit einem systematischen Irrtum zu tun haben, sobald Nationen wie die Vereinigten Staaten oder Israel behaupten, der Krieg diene ihrem Überleben. Denn der Krieg sucht den fortbestehenden und unabweislichen Subjektstatus zu leugnen, den wir zueinander einnehmen, er leugnet die Möglichkeit unserer Vernichtung durch den anderen und die Notwendigkeit unseres

Schutzes durch multilaterale und globale Verträge auf der Grundlage der Anerkennung einer gemeinsamen Gefährdung. Dieser Gedanke ist wohl ein hegelianischer, und zwar einer, dessen Wiederaufnahme lohnt. Der Grund, aus dem es mir nicht freisteht, den anderen zu vernichten – und weshalb eine Nation nicht eine andere zerstören darf –, liegt nicht nur in den weiteren zerstörerischen Folgen eines solchen Tuns, die es zweifellos gibt. Letzten Endes wichtiger ist indes vielleicht, dass das Subjekt, das ich bin, an das Subjekt gebunden ist, das ich nicht bin, dass jeder von uns die Macht hat zu zerstören und dass jeder von uns zerstört werden kann und dass wir darin, in dieser Macht und in dieser Gefährdung, aneinander gebunden sind. In diesem Sinne ist unser aller Leben gefährdetes Leben.

Nach dem 11. September konnten wir sehen, wie sich die Sicht verbreitete, nach der die »Durchlässigkeit der Grenze« eine Bedrohung der nationalen Sicherheit oder gar der nationalen Identität selbst darstellt. Identität ist jedoch ohne durchlässige Grenzen, das heißt ohne die Möglichkeit des Verzichts auf bestimmte Begrenzungen, gar nicht denkbar. Im erstgenannten Fall wird die Invasion befürchtet, der Übergriff, die Überwältigung, und es werden territoriale Ansprüche im Namen der Selbstverteidigung bekräftigt. Im anderen Fall jedoch wird eine Grenzlinie eben deshalb aufgegeben oder überschritten, weil bestimmte Verbindungen jenseits territorialer Ansprüche geschaffen werden sollen. Die Sorge um die Überlebensfähigkeit kann beiden Gesten zugrunde liegen, und wenn das so ist, stellt sich die Frage, was wir aus der Tatsache lernen können, dass unser Gefühl der Überlebensfähigkeit uns unweigerlich an jene bindet, die wir gar nicht kennen und die vielleicht nach unseren eigenen nationalstaatlichen oder lokalen Normen nicht uneingeschränkt anerkenbar sind.

Nach Melanie Klein entwickeln wir moralische Reaktionen auf Fragen der Überlebensfähigkeit.²⁵ Ich vermute, Klein liegt hier ganz richtig, obwohl sie ihrer eigenen Einsicht mit der Behauptung entgegenarbeitet, dass es dabei letzten Endes um die Überlebensfähigkeit des Ich gehe. Weshalb des Ich? Wenn meine Überlebensfähigkeit letztendlich von meinen Beziehungen zu anderen abhängt, zu einem »Du« oder einer Gruppe von »Du's«, ohne die ich nicht existieren kann, dann gehört mein Dasein nicht mir allein, sondern ist außerhalb meiner selbst in dem Beziehungsgeflecht angesiedelt, das die Grenzen meiner eigenen Identität immer schon überschreitet. Wenn ich überhaupt eine solche Grenze besitze oder

wenn man eine Grenzziehung als mir zugehörig bezeichnen kann, dann nur, weil ich von anderen getrennt bin, und nur unter der Voraussetzung dieser Trennung kann ich überhaupt in Beziehung zu ihnen stehen. Die Grenze ist also eine Funktion des Bezuges, eine Vermittlung von Unterschieden, eine ständige Unterhandlung, in welcher ich in meiner Abgetrenntheit an dich gebunden bin. Wenn ich dein Leben zu bewahren suche, dann nicht nur, weil ich mein eigenes erhalten will, sondern weil dieses »Ich« ohne dein Leben gar nichts ist. Leben ist neu zu denken als dieses komplexe, leidenschaftliche, antagonistische und notwendige Beziehungsgeflecht mit anderen. Möglicherweise verliere ich dieses »Du« und diese oder jene bestimmten anderen, und ich kann diesen Verlust sehr wohl überleben, aber nur, solange ich nicht die Möglichkeit des »Du« überhaupt verliere. Wenn ich überlebe, dann nur, weil mein Leben nichts ohne das Leben ist, das über mich hinausgeht, das auf ein indexikalisches Du verweist, ohne welches ich nicht sein kann.

Mein Verweis auf Klein ist an dieser Stelle ganz und gar nicht-kleinianisch. Meiner Ansicht nach zwingt Kleins Analyse uns, in eine Richtung zu gehen, in die sie selbst nie gegangen wäre und nie hätte gehen können. Ich möchte einen Augenblick bei dem verweilen, was mir an Kleins Einsicht richtig erscheint, auch wenn ich mit Kleins Darstellung von Trieben und Selbsterhaltung nicht einverstanden bin und mich stattdessen um die Entwicklung einer Sozialontologie auf der Basis ihrer Arbeit bemühe, ein Weg, den sie selbst gewiss abgelehnt hätte.

Wenn das Schuldgefühl mit der Sorge um die Überlebensfähigkeit verknüpft ist, dann sieht es so aus, als verweise das Schuldgefühl als moralische Reaktion auf vormoralische, mit der Destruktivität und deren Folgen verknüpfte Ängste und Impulse. Ist Schuld für das menschliche Subjekt ein Problem, so geht es dabei nicht in erster Linie um die Frage, ob man ein gutes Leben führt, sondern um die Frage, ob dieses Leben überhaupt gelebt werden kann. Schuld als Gefühl verrät uns etwas darüber, wie sich der Prozess der Moralisierung abspielt und wie er von der Krise der Überlebensfähigkeit selbst ablenkt. Fühlt man sich schuldig angesichts der Vernichtung des Objekts/des anderen, an das oder an den man gebunden ist, des Objekts der Liebe und Zuneigung, dann kann das auf Gründe der Selbsterhaltung zurückzuführen sein. Wenn ich den anderen zerstöre, zerstöre ich den einen, auf den ich zu meinem eigenen Überleben angewiesen bin, und damit bedrohe ich durch meinen dest-

ruktiven Akt mein eigenes Überleben. Wenn Klein Recht hat, dann wird mir die betreffende andere Person als solche mehr oder minder gleichgültig sein; sie kommt gar nicht erst als anderer in mein Blickfeld, als von mir getrennter Mensch, der es »verdient« zu leben und dessen Leben von meiner Fähigkeit zur Kontrolle meiner eigenen Destruktivität abhängt. Für Klein geht die Frage des Überlebens der Frage der Moral voraus; ja es scheint sogar, als verweise das Schuldgefühl hier gar nicht auf eine moralische Beziehung zum anderen, sondern auf ein ungezügelt Verlangen der Selbsterhaltung. In Kleins Sicht will ich das Überleben des anderen nur um meines eigenen Überlebens willen. Der andere ist Mittel meines eigenen Überlebens, und Schuldgefühle, ja die Moral selbst, entstehen schlicht aus diesem Verlangen der Selbsterhaltung, das vor allem durch meine eigene Destruktivität bedroht ist.

Das Schuldgefühl scheint somit eine ganz bestimmte menschliche Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung für gewisse Handlungen zu kennzeichnen. Schuldig bin ich, weil ich versucht habe, ein Band zu zerstören, das ich für mein Überleben brauche. Schuldgefühl scheint vor allem ein Impuls der Selbsterhaltung zu sein, ein Impuls, der sehr wohl an das Ich gebunden sein kann, auch wenn Klein selbst, wie wir wissen, sich nicht zur Ich-Psychologie bekennt. Man kann diesen Selbsterhaltungstrieb als das Begehren verstehen, sich selbst als menschliches Wesen zu erhalten; weil jedoch mein eigenes Überleben durch mein Destruktionspotenzial bedroht ist, scheint sich das Schuldgefühl weniger auf das Menschsein in irgendeiner Form als vielmehr auf das Leben, ja auf die Überlebensfähigkeit zu beziehen. Nur als Tier, das leben oder sterben kann, fühlen wir uns schuldig; nur für denjenigen, dessen Leben mit dem Leben anderer verknüpft ist und der die Fähigkeit zu verletzen, zu töten oder Leben zu erhalten immer zu berücksichtigen hat, stellt sich die Frage der Schuld. Dem Schuldgefühl, das in der Regel als paradigmatisch menschliche Emotion unter Beteiligung der Fähigkeit zur Selbstreflexion und damit als Abgrenzung des menschlichen vom tierischen Leben gilt, liegen paradoxerweise weniger rationale Überlegungen als Todesangst und Lebenswille zugrunde. Mit der Schuld steht somit jener Anthropozentrismus infrage, der so viele Konzeptionen des moralischen Gefühls prägt; stattdessen tritt nun der *anthropos* als Tier hervor, dem es um sein Überleben geht, dessen Überlebensfähigkeit aber zugleich von einer empfindlichen und ergebnisoffenen Sozialität abhängt. Das Leben erhält sich

nicht durch einen als inneren Impuls des Organismus aufgefassten Selbsterhaltungstrieb, sondern durch den Zustand der Abhängigkeit, ohne den sich Überleben als unmöglich erweist, der aber das Überleben auch bedrohen kann, wenn diese Abhängigkeit bestimmte Formen annimmt.

Was Kleins Auffassung betrifft, wonach das Problem des menschlichen Subjekts die Destruktivität ist, scheint diese Destruktivität zugleich das Menschliche mit dem Nichtmenschlichen zu verknüpfen. Das scheint insbesondere in Zeiten des Krieges zu gelten, in denen alles empfindungsfähige Leben erhöhten Risiken ausgesetzt ist. Mir scheint das insbesondere auch in Bezug auf jene zuzutreffen, die die Macht besitzen, Kriege zu führen, das heißt Subjekte zu werden, deren Destruktivität ganze Bevölkerungen und Umwelten bedroht. Wenn es mir also in diesem Kapitel um eine bestimmte Kritik des destruktiven Impulses aus Sicht der Ersten Welt geht, dann deshalb, weil ich selbst Bürgerin eines Landes bin, das systematisch seine eigene Fähigkeit zum Mord idealisiert. Ich glaube, es war eine Szene in *Rush Hour 3*: Die Hauptfiguren steigen in Paris in ein Taxi, und als der Taxifahrer sie als Amerikaner erkennt, bekundet er sein glühendes Interesse für das bevorstehende amerikanische Abenteuer.²⁶ Ganz nebenbei betätigt er sich als hellstichtiger Ethnologe. »Die Amerikaner«, sagt er, »sie bringen Leute ohne allen Grund um!« Nun nennt die US-Regierung natürlich alle möglichen Gründe für die Tötungen, während sie sich gleichzeitig weigert, überhaupt von »Tötungen« zu sprechen. Meine eigene Untersuchung der Destruktivität sowie der Frage der Gefährdung und Verletzlichkeit setzt eben hier an: Ich denke, zur Neukonzeption der Weltpolitik ist eine gewisse Perspektivenverschiebung notwendig. Im Subjektbegriff, wie er aus den jüngsten Kriegen der US-Amerikaner, einschließlich ihrer Folteraktivitäten, hervorgegangen ist, versucht das amerikanische Subjekt, sich selbst undurchdringlich zu machen; es versucht, sich als permanent gegen Übergriffe geschützt und als völlig unverwundbar zu definieren. Der Nationalismus funktioniert teilweise über die Erzeugung und Aufrechterhaltung einer ganz bestimmten Version des Subjekts. Wir können dieses Subjekt imaginär nennen, wenn wir wollen, aber wir dürfen nicht vergessen, dass es sein Dasein und seinen Fortbestand mächtigen Medien verdankt und dass die Macht von deren Version des Subjekts eben daher kommt, dass diese Medien in der Lage sind, die Destruktivität des Subjekts zu etwas *Rechtschaffenem* und seine eigene Destruktion zu etwas *Undenkbarem* zu machen.

Die Frage, wie diese Beziehungen oder Interdependenzen zu begreifen sind, hängt mit der Frage zusammen, ob und wie wir unseren Sinn für politische Abhängigkeiten und Verpflichtungen über den Nationalstaat hinaus auf einen globalen Schauplatz erweitern können. Der Nationalismus hat in den Vereinigten Staaten seit den Angriffen vom 11. September natürlich zugenommen, aber vergessen wir nicht, dass die Vereinigten Staaten ein Land sind, das seine Jurisdiktion über die eigenen Grenzen hinaus ausdehnt, ein Land, das seine verfassungsmäßigen Pflichten innerhalb der eigenen Grenzen außer Kraft setzt und das sich nicht an internationale Verträge gebunden fühlt. Eifersüchtig wacht es über sein souveränes Recht auf Selbstverteidigung, während es ohne jedes Unrechtsbewusstsein in fremde Hoheitsgebiete eindringt oder, wie im Fall Palästina, überhaupt keine Grundsätze der staatlichen Souveränität achtet. Wenn man nun den Blick auf Abhängigkeiten und Pflichten jenseits des Nationalstaates lenkt, ist das von jenen Formen des Imperialismus zu unterscheiden, der Souveränitätsansprüche außerhalb des eigenen Staatsgebietes erhebt. Diese Unterscheidung ist nicht einfach, ist jedoch, wie ich denke, ein dringliches Anliegen unserer Zeit.

Mein Verweis auf eine Spaltung, die das nationale Subjekt strukturiert (und destrukturiert), bezieht sich, um auf Begriffe der Psychoanalyse zurückzugreifen, auf jene Arten von Abwehr und Verschiebung, die uns im Namen der Souveränität dazu bringen, im einen Fall eine Grenze zu verteidigen, um sie im anderen Fall ungestraft zu verletzen. Der Ruf nach Interdependenz ist somit zugleich ein Aufruf zur Überwindung dieser Spaltung und zur Anerkennung eines verallgemeinerten Zustandes der Gefährdung. Es kann nicht sein, dass der andere der Zerstörung ausgesetzt ist, ich aber nicht, und umgekehrt. Es kann nur sein, dass als gefährdet begriffenes Leben ein Allgemeinzustand ist, der sich unter bestimmten politischen Bedingungen radikal verschärft oder radikal verleugnet wird. In dieser Spaltung bringt das Subjekt seine eigene selbstgerechte Destruktivität zur Geltung, während es zugleich versucht, sich gegen den Gedanken seiner eigenen Gefährdung zu immunisieren. Die erläuterte Spaltung hat ihren Platz in einer Politik, die beim Gedanken an die Zerstörbarkeit der eigenen Nation oder der ihrer Verbündeten von Entsetzen getrieben ist. Sie bildet einen Riss im Herzen des Subjekts des Nationalismus, einen Riss, über welchen dieses Subjekt sich keine Rechenschaft ablegt. Es geht nicht darum, sich der Destruktivität *als solcher* zu wider-

setzen oder dem gespaltenen Subjekt des US-Nationalismus ein Subjekt entgegenzusetzen, dessen Psyche immer und unter allen Umständen nur nach Frieden strebt. Ich akzeptiere die Aggression als Teil des Lebens und damit auch als Teil der Politik. Aber Aggression muss und kann geschehen werden von Gewalt (als einer bestimmten Form, welche die Aggression annimmt), und es gibt Wege, der Aggression eine Form zu verleihen, die sich in den Dienst des demokratischen Lebens stellt; hierzu gehören unter anderem der »Antagonismus«, der diskursive Konflikt, der Streik, der zivile Ungehorsam, ja selbst die Revolution. Sowohl Hegel als auch Freud haben verstanden, dass die Unterdrückung der Destruktion nur möglich ist, indem die Destruktion im Akt der Unterdrückung verschoben wird, woraus folgt, dass auf Unterdrückung gründender Pazifismus bloß einen anderen Schauplatz für die Destruktivität gefunden und diese keineswegs ausgeschaltet hat. Eine weitere Folgerung ist die, dass die einzige andere Alternative in einer Gestaltung und Kontrolle der Destruktivität liegt, die dieser eine lebbare Form gibt; damit würde die Fortdauer dieser Aggressivität anerkannt und zugleich Verantwortung für ihre entstehenden gesellschaftlichen und politischen Formen übernommen. Das wäre eine ganz andere Arbeit als ihre Unterdrückung oder ihr ungezügelter und »befreiter« Ausdruck.

Meine Forderung nach Überwindung einer bestimmten Spaltung des nationalen Subjekts dient nicht der Rehabilitierung eines einheitlichen und kohärenten Subjekts. Das Subjekt ist immer außer sich, ein anderer, denn seine Beziehung zum anderen ist wesentlich für das, was es ist (womit ich eine Art verstockte Hegelianerin bleibe). Daraus ergibt sich folgende Frage: Wie verstehen wir, was es heißt, ein Subjekt zu sein, das in seinen Beziehungen oder als seine Beziehungen konstituiert ist und dessen Überlebensfähigkeit Funktion und Effekt seiner Relationalität ist?

Kehren wir vor diesem Hintergrund zu Asads Frage nach der moralischen Empfänglichkeit zurück. Wenn Staaten gerechte oder gerechtfertigte Gewalt anwenden und wenn ungerechtfertigte Gewalt von nicht-staatlichen Akteuren oder von Akteuren als Gegnern existierender Staaten angewandt wird, dann können wir erklären, weshalb wir auf bestimmte Formen der Gewalt mit Abscheu und auf andere mit einem gewissen Einverständnis reagieren, vielleicht sogar mit Genugtuung und Triumph. Die affektiven Reaktionen scheinen die primären zu sein, sie scheinen keiner Erklärung zu bedürfen und der Arbeit des Verstehens und der

Deutung vorauszugehen. Wir sind in solchen Momenten, in denen wir mit moralischem Entsetzen auf Gewalt reagieren, gleichsam gegen Interpretation. Solange wir in solchen Momenten jedoch gegen Interpretation sind, können wir nicht erklären, weshalb das Gefühl des Entsetzens im einen Fall empfunden wird, im anderen aber nicht. Wir machen dann nicht nur auf dieser Basis der Unvernunft weiter, sondern betrachten das auch noch als Zeichen unseres löblichen natürlichen moralischen Empfindens und vielleicht gar unserer »fundamentalen Menschlichkeit«.

Paradoxerweise macht es uns die unbegründete Spaltung unserer Empfindungen unmöglich, mit ein und demselben Abscheu auf Gewalt gegen unterschiedlichste Bevölkerungsgruppen zu reagieren. Begreifen wir unser moralisches Entsetzen also als Zeichen unserer Menschlichkeit, dann übersehen wir, dass die fragliche Menschheit tatsächlich auf der einen Seite aus jenen besteht, um die wir uns unmittelbar und ohne weiteres sorgen, und auf der anderen Seite aus jenen, deren Leben und Sterben uns schlicht nicht berührt oder deren Leben uns überhaupt kein Leben zu sein scheint. Wie haben wir die Ordnungsmacht zu begreifen, die diese Unterschiede auf der Ebene der affektiven und moralischen Empfänglichkeit schafft? Man sollte vielleicht daran erinnern, dass Verantwortung Empfänglichkeit voraussetzt und dass Empfänglichkeit kein rein subjektiver Zustand ist, sondern eine Art und Weise der Reaktion auf das, was wir vor uns haben, mit den Mitteln, die uns zur Verfügung stehen. Wir sind bereits soziale Wesen mit komplexen sozialen Deutungen, sowohl wenn wir Entsetzen empfinden als auch wenn wir überhaupt nichts empfinden. Unsere Affekte sind niemals ausschließlich unsere eigenen: Affekte werden uns von Anfang an von anderswoher übermittelt. Sie vermitteln uns eine bestimmte Wahrnehmung der Welt, sie veranlassen uns, bestimmte Dimensionen der Welt wahrzunehmen und andere auszuschließen. Wenn eine Reaktion jedoch immer Reaktion auf einen wahrgenommenen Zustand der Welt ist – was macht den einen Aspekt dieser Welt für uns wahrnehmbar, während der andere uns unsichtbar bleibt? Wie können wir uns dieser Frage der affektiven Reaktion und der moralischen Bewertung neu nähern, indem wir die bereits wirksamen Rahmensetzungen berücksichtigen, innerhalb derer bestimmte Leben als schutzwürdig gelten, andere aber nicht, weil sie nach den vorherrschenden Normen der Anerkennung eben nicht wirklich »Leben« sind? Die Affekte sind von der gesellschaftlichen Stützung der Gefühle abhängig.

Wir fühlen nur, wenn wir einen wahrnehmbaren Verlust erleiden, der seinerseits von gesellschaftlichen Wahrnehmungsstrukturen bedingt ist, und wir empfinden nur und können Affekte nur als unsere eigenen beanspruchen, wenn wir bereits in einen Kreis gesellschaftlicher Affekte eingeschrieben sind.

So kann man beispielsweise an die Heiligkeit des Lebens glauben oder einer allgemeinen Philosophie der Gewaltlosigkeit gegenüber sämtlichen empfindungsfähigen Wesen anhängen, und man kann diese Überzeugungen mit der tiefsten Empfindung hegen. Wenn bestimmte Leben jedoch nicht als Leben wahrnehmbar sind, eingeschlossen das Leben empfindungsfähiger Wesen, die nicht Menschen sind, dann findet das moralische Gewaltverbot nur selektiv Anwendung (und dann wird unser eigenes Gefühl nur selektiv mobilisiert). Die Kritik der Gewalt hat mit der Frage der Darstellbarkeit des Lebens selbst zu beginnen: Wodurch wird ein Leben in seiner Gefährdung und in seiner Schutzbedürftigkeit sichtbar, und was hindert uns daran, ganz bestimmte Leben in dieser Weise wahrzunehmen oder zu verstehen? Das Problem betrifft auf der ganz allgemeinen Ebene die Medien, denn einem Leben kann Wert nur unter der Bedingung zugeschrieben werden, dass es als Leben wahrnehmbar ist, während ein Leben nur innerhalb ganz bestimmter eingebetteter Bewertungsstrukturen überhaupt wahrnehmbar werden kann.

Die Wahrnehmung eines Lebens ist etwas anderes als die Begegnung mit diesem Leben in seiner Gefährdung. Die Begegnung mit einem Leben in seiner Gefährdung ist keine Begegnung mit einem Leben, das von allen seinen gewöhnlichen Deutungsmustern entblößt ist und uns außerhalb sämtlicher Machtbeziehungen erscheint. Eine ethische Haltung stellt sich nicht spontan ein, sobald die gebräuchlichen Deutungsrahmen zerstört sind, und es entsteht auch kein rein moralisches Gewissen, sobald erst einmal die Fesseln der Alltagsdeutung abgeworfen sind. Ganz im Gegenteil: Nur wenn man die dominanten Medien infrage stellt, können bestimmte Arten von Leben in ihrer Gefährdung sichtbar oder erkennbar werden. Die visuelle Wahrnehmung eines Lebens ist nicht die einzige notwendige Voraussetzung der Einsicht in die Gefährdung eines Lebens. Ein anderes Leben wird mit allen Sinnen aufgenommen, wenn es überhaupt wahrgenommen wird. Das stillschweigende Deutungsschema der Unterteilung in wertvolle und wertlose Leben prägt grundlegend die Sinne und scheidet die Schreie, die wir hören, von denen, die wir nicht

hören können, die Bilder, die wir sehen, von denen, die wir nicht sehen können, und das Gleiche gilt für Berührungen und sogar für Gerüche. Der Krieg prägt die Sinne; er bringt sie dazu, selektiv wahrzunehmen, er tötet den Affekt gegenüber bestimmten Bildern und Klängen ab und steigert den Affekt gegenüber anderen. Deshalb unterminiert der Krieg die Demokratie der Sinne; er begrenzt unsere Gefühle, er bringt uns dazu, Entsetzen und Wut angesichts der einen Form von Gewalt und selbstgerechte Kälte angesichts der anderen Form zu empfinden. Um das Gefährdetsein eines anderen Lebens wahrzunehmen, müssen die Sinne operativ sein, das heißt, man muss sich gegen jene Kräfte zur Wehr setzen, die versuchen, unsere Affekte aus- und abgrenzend zu regulieren. Es geht dabei nicht um eine vollständige Deregulierung der Affekte, sondern darum, die Bedingungen der Empfindungsfähigkeit zu hinterfragen, indem Deutungsmuster für ein Verständnis des Krieges jenseits der und gegen die dominanten Interpretationen angeboten werden, die nicht nur Wirkungen auf die Affekte erzeugen, sondern selbst die Form von Affekten annehmen und als Affekte wirksam werden.

Wenn wir davon ausgehen, dass unser Überleben nicht von der Überwachung einer Grenze abhängt – das ist die Strategie eines bestimmten Souveräns in Bezug auf sein Territorium –, sondern von der Einsicht in unsere Bindung an andere, gelangen wir zu einer Neukonzeptualisierung des Körpers im Feld der Politik. Wir haben in dieser Hinsicht darüber nachzudenken, ob der Körper zu Recht als von einer Grenze umschlossene Entität definiert werden kann. Die Abgrenzung eines Körpers verdankt sich nicht einer überkommenen Morphologie, nach der wir bestimmte Körperformen als paradigmatisch menschliche identifizieren können. Ich bin mir tatsächlich alles andere als sicher, ob wir überhaupt eine menschliche Form identifizieren können, und ich glaube auch nicht, dass wir das tun müssen. Diese Auffassung hat Implikationen für die Konzeption von Geschlechtsidentität, Behinderung und Rasseneinteilung, um nur einige der gesellschaftlichen Prozesse zu nennen, die von der Reproduktion von Körpernormen abhängen. Und wie die Kritik der Gender-Normativität, der Definition von Wesen über ihre Fähigkeiten und der rassistischen Wahrnehmung gezeigt hat, gibt es die eine und ausschließliche Form des Menschen gar nicht. Wir können uns überlegen, wie wir den menschlichen Körper durch Identifikation seiner Grenze von anderen Körpern scheiden können; wir können uns überlegen, an

welche Form er gebunden ist. Aber damit verfehlen wir den entscheidenden Punkt, dass der Körper auf bestimmte Weise und sogar unausweichlich gar keine Grenze besitzt – in seinem Handeln nicht, nicht in seiner Rezeptivität, in seiner Sprache nicht, in seinem Begehren nicht und in seiner Beweglichkeit nicht. Er ist außer sich, in der Welt der anderen, in einem Raum und in einer Zeit, die er nicht beherrscht, und er existiert nicht nur im Vektor dieser Beziehungen, sondern ist selbst dieser Vektor.²⁷ In diesem Sinn gehört der Körper nicht (zu) sich selbst.

In meiner Sicht ist der Körper der Ort, an dem wir einer ganzen Reihe von Perspektiven begegnen, die unsere eigenen sein mögen oder auch nicht. Wie man mir begegnet und wie ich fortexistiere, hängt grundlegend von den sozialen und politischen Netzwerken ab, in denen dieser Körper lebt, von der Art, wie ich betrachtet und behandelt werde und davon, wie diese Betrachtung und Behandlung das Leben erleichtert oder ihm seine Lebbarkeit nimmt. Die Normen der Geschlechtsidentität, die mir mein Selbstverständnis oder meine Überlebensfähigkeit vermitteln, werden nicht von mir allein gemacht. Ich bin schon in der Hand des anderen, wenn ich mir über mich selbst klar zu werden versuche. Ich stehe schon einer Welt gegenüber, die ich mir nicht ausgesucht habe, wenn ich handeln will. Daraus folgt, dass bestimmte Arten von Körpern gefährdeter erscheinen als andere, je nachdem, welche Version des Körpers oder der Morphologie des menschlichen Lebens ganz allgemein als schützenswert, lebenswert und betrauerbar zugrunde gelegt wird. Diese normativen Rahmen legen schon im Voraus fest, welches Leben lebenswert, bewahrenswert und betrauernswert ist. Solche Lebensauffassungen sind in den derzeitigen Kriegen allgegenwärtig und dienen implizit ihrer Rechtfertigung. Leben werden unterteilt in jene, die eine bestimmte Art von Staat repräsentieren, und jene, die eine Bedrohung der auf den Staat zentrierten liberalen Demokratie darstellen, sodass im Namen des einen Lebens rechtschaffen Krieg geführt werden kann, während die Vernichtung des anderen ebenso rechtschaffen verteidigt werden kann.

Diese Spaltung erfüllt mehrere Funktionen: Sie stellt eine Verleugnung der Abhängigkeit dar und erstrebt die Umgehung jeglicher sozialer und politischer Anerkennung, wie sie die verallgemeinerte Gefährdung und Interdependenz impliziert. Nicht alle Formen der Gefährdung gehen auf soziale und politische Arrangements zurück, jedoch bleibt die egalitäre Minderung der Gefährdung eine politische Aufgabe. Mit dem

Krieg nun geht die Minimierung der Gefährdung für die einen und ihre Maximierung für die anderen einher. Unsere Möglichkeit, mit Zorn zu reagieren, setzt die stillschweigende Einsicht voraus, dass ein schützenswertes Leben in diesem Krieg verletzt oder zerstört wurde, und keine utilitaristische Kosten-Nutzen-Rechnung kann uns das Maß an die Hand geben, mit dem wir die Beeinträchtigung und Zerstörung dieser Leben messend abwägen könnten. Wenn wir jedoch soziale Wesen sind und wenn unser Überleben von einer Anerkennung der Interdependenz abhängt (die nicht notwendig die Wahrnehmung von Ähnlichkeit voraussetzt), dann überlebe ich nicht als isoliertes und von einer Grenze geschütztes Subjekt, sondern als ein solches, dessen Grenze mich gegenüber anderen exponiert, und zwar freiwillig und unfreiwillig (manchmal beides gleichzeitig). Dieses Ausgesetztsein ist zugleich die Bedingung meiner sozialen Existenz und meines Überlebens.

Die Grenzziehung meines Selbst ist die Grenzziehung des Körpers, aber die Grenzen meines Körpers gehören mir niemals voll und ganz. Das Überleben hängt weniger von den festgesetzten Grenzen des Selbst als vielmehr von der konstitutiven Sozialität des Körpers ab. So sehr indes der in Oberfläche und Tiefe als sozial begriffene Körper Voraussetzung des Überlebens ist, ist er es auch, der unser Leben und unsere Überlebensfähigkeit unter bestimmten sozialen Bedingungen gefährdet. Physischer Zwang wird ungewollt auf Körper ausgeübt: Fesselung, Knebelung, Ausgeliefertsein, Demütigung. Wir könnten uns nun fragen, worin gegebenenfalls die Überlebensfähigkeit derer gründet, deren körperliche Verletzbarkeit auf diese Weise ausgenutzt wurde. Gewiss bildet die Tatsache, dass unser Körper uns niemals ganz und gar eigen ist, dass er niemals ganz in seine Grenzen eingeschlossen und auf sich selbst bezogen ist, die Grundlage der leidenschaftlichen Begegnung, des Begehrens, der Sehnsucht und jener Arten der Kontaktaufnahme und Kontaktfähigkeit, auf der das Gefühl des Lebendigeins gründet. Aber auch die gesamte Welt der Kontakte wider Willen eröffnet sich erst, weil der Körper seine Überlebensfähigkeit in Raum und Zeit findet, und diese Exposition oder Entzweiung wird im Fall des aufgezwungenen Kontaktes, der Einschränkung der Bewegungsfreiheit, der Zufügung von Verletzungen und der Gewalt wider Willen ausgenutzt.

Ich möchte mich im Kontext dieser Frage der Überlebensfähigkeit unter Kriegsbedingungen kurz mit der jüngst veröffentlichten Samm-

lung *Poems from Guantánamo* auseinandersetzen; die Sammlung enthält 22 Gedichte, die der Zensur durch das US-Verteidigungsministerium entgangen sind.²⁸ Die meisten der von Guantánamo-Häftlingen verfassten Gedichte wurden vernichtet oder konfisziert und gelangten nicht zu den Anwälten und Menschenrechtlern, die diesen schmalen Band zusammengestellt haben. Offenbar schrieb Shaikh Abdurrahman Muslim Sost 25.000 Gedichtverse, die vom Militärpersonal vernichtet wurden. In seiner Begründung für die Zensur behauptete das Pentagon, Gedichte stellten aufgrund von »Inhalt und Form« »eine besondere Gefahr« für die nationale Sicherheit dar.²⁹ Man fragt sich, was an Inhalt und Form der Gedichte so gefährlich sein soll. Kann die Syntax oder die Form eines Gedichts tatsächlich als Bedrohung der nationalen Sicherheit aufgefasst werden? Belegen die Gedichte Folterungen? Oder kritisieren sie explizit die Vereinigten Staaten für deren zweifelhaften Anspruch, »Verteidiger des Friedens« zu sein oder für ihren irrationalen Hass auf den Islam? Solche Kritik kann auch in Prosa oder in Leitartikeln vorgebracht werden, sodass sich die Frage stellt, was gerade das Gedicht so besonders gefährlich macht.

Hier zwei Strophen aus einem Gedicht mit dem Titel »In Fesseln gedemütigt« von Sami al-Haj, der in US-Gefängnissen in Bagram und Kandahar gefoltert worden war, bevor er nach Guantánamo überstellt wurde, wo er inzwischen freigelassen wurde.

»Ich wurde in Fesseln gedemütigt.
Wie kann ich Verse schreiben? Wie kann ich jetzt noch schreiben?
Nach den Fesseln und den Nächten und dem Leid und den Tränen,
Wie kann ich Gedichte schreiben?«³⁰

Al-Haj bezeugt, gefoltert worden zu sein, und er stellt die Frage, wie er nach dieser Demütigung Wörter formen kann. Die Verszeile jedoch, in der er seine Fähigkeit zum Schreiben von Lyrik infrage stellt, ist selber Lyrik. Die Zeile führt also aus, was al-Haj nicht versteht. Er schreibt das Gedicht, aber das Gedicht kann nur ganz offen seine eigene Möglichkeitsbedingung infrage stellen. Wie kann ein gemarterter Körper solche Worte formulieren? Al-Haj fragt darüber hinaus, wie aus einem gefolterten Körper Poesie hervorgehen kann und wie die Wörter dieser Lyrik entstehen und überleben. Seine Worte bewegen sich von der Folter, dem

Zwang, hin zum Sprechen. Ist es ein und derselbe Körper, der Folter erleidet und diese Wörter formuliert?

Die Formulierung dieser Wörter ist an das Überleben gebunden, an die Fähigkeit zu überstehen oder an die Überlebensfähigkeit. Erinnern wir uns, dass die Gefangenen von Guantánamo zu Beginn ihrer Haft kurze Gedichte in Becher ritzen, die sie vom Essgeschirr mitgenommen hatten. Diese Becher waren aus Styropor und damit nicht nur billig – das Emblem des Billigen selbst –, sondern auch weich, weil die Gefangenen keinen Zugang zu Gegenständen aus Glas oder Keramik haben sollten, die sich leichter als Waffen einsetzen lassen. Manche benutzten kleine Steine oder Kiesel, um ihre Worte in diese Becher zu ritzen, und sie gaben sie von Zelle zu Zelle weiter; manchmal wurde auch Zahnpasta zum Schreiben verwendet. Offenbar als Zeichen menschenwürdiger Behandlung gab man den Gefangenen später Papier und Stifte, aber was mit diesen Mitteln entstand, wurde überwiegend vernichtet.

Einige der Schriften enthalten auch politische Kommentare. So beispielsweise das Eröffnungsgedicht von Shaker Abdurraheem Aamer:

»Frieden, sagen sie.
Frieden des Geistes?
Friede auf Erden?
Welcher Frieden?
Ich sehe sie reden, streiten, kämpfen –
Was für einen Frieden suchen sie?
Warum töten sie? Was planen sie?
Ist es nur Gerede? Warum streiten sie?
Ist es so einfach zu töten? Ist das ihr Plan?
Ja, natürlich!
Sie reden, sie streiten, sie töten –
Sie kämpfen für den Frieden.«³¹

Mit scharfsichtiger Ironie kommt Aamer zu dem Schluss: »Sie kämpfen für den Frieden.« Was dieses Gedicht jedoch auszeichnet, sind die Fragen, die Aamer in eine poetische Form bringt, die er laut stellt, und es ist die Mischung aus Schrecken und Ironie in der Frage im Mittelpunkt des Gedichtes: »Ist es so einfach zu töten?« Das Gedicht bewegt sich zwischen Verwirrung, Schrecken und Ironie, und am Ende stellt es die Scheinheiligkeit des US-Militärs bloß. Es konzentriert sich auf die Spaltung in der

öffentlichen Vernunft der Gefängnisherrn: Sie foltern im Namen des Friedens, sie töten im Namen des Friedens. Wir wissen zwar nicht, welches »Inhalt und Form« der zensierten Gedichte waren, aber dieses hier scheint sich um die wiederholte und unbeantwortete Frage, um den anhaltenden Schrecken, um den Drang zur Bloßstellung zu drehen. (Tatsächlich bedienen sich die Gedichte lyrischer Genres, die auch dem Schrifttum des Koran eigen sind, und sie verwenden formale Züge der arabischen nationalistischen Poesie, was bedeutet, dass es sich um Zitate handelt. Wenn ein Dichter spricht, stellt er sich in eine Geschichte von Sprechern und wird in diesem Moment, metaphorisch gesprochen, Dichter unter Dichtern.)

Die unerklärte Spaltung, die das militärische Feld des Affekts strukturiert, kann nicht ihren eigenen Schrecken angesichts der Beschädigung und Zerstörung von Leben erklären, für die die Vertreter des legitimen Nationalstaates verantwortlich sind, und sie kann nicht die bedenkenlose Freude an der Demütigung und Zerstörung derjenigen erklären, die nicht unter dem Zeichen eines Nationalstaates zusammengeschlossen sind. Das Leben der Insassen von Guantánamo zählt nicht als jene Art »menschliches Leben«, das von Menschenrechtsdiskursen geschützt ist. Die Gedichte selbst bieten eine ganz andere Art der moralischen Empfänglichkeit, eine Art Auslegung, die unter bestimmten Bedingungen die herrschenden Spaltungen der nationalen und militärischen Ideologie sprengen kann. Die Gedichte bilden selbst und sie übermitteln eine moralische Antwort auf eine militärische Logik, die moralische Reaktionen in inkohärenter und ungerechter Weise auf Gewalt eingeengt hat. Daher können wir die Frage stellen: Welcher Affekt wird von diesen Gedichten verbal übermittelt, und welche Deutungen beinhalten sie in Form von Affekten, einschließlich des Affekts der Sehnsucht und des Zorns? Die überwältigende Macht der Trauer, des Verlustes und der Isolation wird zum poetischen Mittel der Auflehnung, ja zur Infragestellung der individuellen Souveränität. Ustad Badruzzaman Badr schreibt:

»Der Strudel unserer Tränen
Bewegt sich rasch auf ihn zu.
Keiner widersteht der Kraft dieser Flut.«³²

Keiner kann bestehen, und doch kommen diese Worte als Zeichen einer unauslotbaren Kraft des Bestehens an ihr Ziel. In einem Gedicht mit

dem Titel »Ich schreibe mein verborgenes Sehnen« von Abdulla Majid al-Noaimi ist jede Strophe durch den Rhythmus von Leid und Appell strukturiert:

»Meine Rippe ist gebrochen, und ich kann keinen finden, der mich heilt.
Mein Körper ist schwach, und ich sehe keine Linderung vor mir.«³³

Am merkwürdigsten vielleicht sind jedoch die Verse in der Mitte des Gedichts, wo al-Noaimi schreibt:

»Die Tränen der Sehnsucht eines anderen berühren mich.
Meine Brust erträgt die Unabsehbarkeit des Fühlens nicht.«³⁴

Wessen Sehnsucht berührt den Sprecher? Die Sehnsucht eines anderen, sodass die Tränen nicht seine eigenen zu sein scheinen, jedenfalls nicht ausschließlich seine eigenen. Sie gehören vielleicht jedermann im Lager, vielleicht jemand anderem, aber sie bedrängen ihn; er findet diese anderen Gefühle in sich selbst und deutet damit an, dass er selbst in dieser radikalen Isolation fühlt, was andere fühlen. Ich kenne nicht die Syntax des arabischen Originals, nur die im Englischen: »Meine Brust erträgt die Unabsehbarkeit des Fühlens nicht« – das Gefühl ist nicht nur seines, es ist auch so unabsehbar, dass es nicht das Gefühl einer einzigen Person sein kann. »Die Tränen der Sehnsucht eines anderen« – er ist gleichsam durch diese Tränen in seinem eigenen Inneren, die nicht nur seine sind, enteignet.

Was verraten uns also diese Gedichte über Verletzlichkeit und Überlebensfähigkeit? Sie befragen die Äußerungsmöglichkeiten an den Grenzen der Trauer, der Demütigung, der Sehnsucht und des Zorns. Die Wörter sind in Becher eingeritzt, auf Papier geschrieben, auf einer Oberfläche festgehalten, um eine Spur zu hinterlassen, die Spur eines Lebendigen – Spur eines lebendigen Körpers, eine Spur, die das Leben des Körpers an sich trägt. Und selbst wenn ein Körper das, was ihm widerfährt, nicht überleben kann, überleben doch die Worte, um wenigstens das auszusagen. Wir haben es hier mit Gedichten als Beweisen und Appellen zu tun, in denen sich jedes einzelne Wort letztendlich an einen anderen richtet. Die Becher werden durch die Zellen gereicht; die Gedichte werden aus dem Lager geschmuggelt. Es sind Appelle. Es sind Versuche, wieder eine soziale Verbindung mit der Welt herzustellen, selbst wenn es keinen kon-

kreten Grund zu der Annahme gibt, dass eine solche Verbindung möglich ist.

Im Nachwort zur Sammlung vergleicht Ariel Dorfman die Schriften der Guantánamo-Dichter mit denen chilenischer Autoren unter dem Pinochet-Regime. Dorfman ist sich sehr wohl der spezifischen Art und Weise bewusst, auf welche die Gedichte die Zustände im Lager vermitteln, aber ihm geht es noch um etwas anderes in den Gedichten:

»Nach meinem Eindruck ist die letzte Quelle dieser Gedichte aus Guantánamo die schlichte, fast unvordenkliche Arithmetik des Ein- und Ausatmens. Der Ursprung des Lebens und der Ursprung der Sprache und der Ursprung der Poesie – sie sind alle da, im ersten Atemzug, jeder gleichsam der erste, *anima*, Geist, was wir einatmen, was wir ausatmen, was uns von der Auslöschung trennt, Minute für Minute, was uns am Leben hält, während wir das Universum ein- und ausatmen. Und das geschriebene Wort ist nichts anderes als der Versuch, dieses Atmen dauerhaft und sicher zu machen, es in Fels zu meißeln oder auf Papier einzuzichnen oder auf einen Bildschirm zu schreiben, sodass seine Kadenz uns überdauert, unseren Atem überdauert, die Fesseln der Einsamkeit sprengt, unseren vergänglichen Körper übersteigt und jemanden mit seinen Wassern berührt.«³⁵

Der Körper atmet sich in die Wörter hinein und findet ein vorläufiges Überleben. Ist der Atem aber erst in die Worte geflossen, so ist der Körper in Form des Appells einem anderen überantwortet. In der Folter wird die Unterwerfbarkeit des Körpers ausgenutzt, die Tatsache der Interdependenz missbraucht. Der Körper in seinem Ausgesetztsein und in seiner Nähe zum anderen, zu äußerem Zwang, zu allem, was ihn unterwerfen und unterdrücken kann, dieser Körper ist anfällig für Verletzung, und Verletzung ist die Ausnutzung dieser Anfälligkeit. Das bedeutet indes nicht, dass sich Anfälligkeit auf Verletzbarkeit reduzieren lässt. In diesen Gedichten ist der Körper auch dasjenige, was weiterlebt, atmet, versucht, seinen Atem in Stein zu gravieren. Sein Atem ist gefährdet, er kann von der Gewalt fremder Folter gestoppt werden. Kann jedoch diese Gefährdung zu Leid werden, so dient sie zugleich der Offenheit, der Formulierung von Affekten, verstanden als radikaler Deutungsakt angesichts ungewollter Unterwerfung. Die Gedichte durchbrechen die herrschenden Ideologien, die den Krieg mithilfe selbstgerechter Anrufungen des Friedens rechtfertigen; sie vermengen und exponieren die Worte derjenigen, die im Namen der Freiheit foltern und im Namen des Friedens töten. In

diesen Gedichten hören wir »die fragile Kadenz der Einsamkeit«. Damit treten zwei eigenständige Wahrheiten über den Körper zutage: Als Körper sind wir anderen ausgesetzt, was zwar die Möglichkeitsbedingung unseres Begehrens sein mag, zugleich aber die Möglichkeit der Unterwerfung und der Grausamkeit schafft. Das ergibt sich daraus, dass Körper über materielle Bedürfnisse, über Berührung, über die Sprache, über eine Reihe von Beziehungen, ohne die wir nicht überleben können, an andere gebunden sind. Diese Bindung des eigenen Überlebens ist eine konstante Gefahr des Sozialen – sein Versprechen und seine Drohung. Schon aus der bloßen Tatsache der Bindung an andere ergibt sich die Möglichkeit, unterworfen und ausgebeutet zu werden, auch wenn damit auf keine Weise eine bestimmte politische Form vorgegeben ist. Aus der Tatsache der Bindung ergibt sich aber auch die Möglichkeit der Befreiung vom Leid, die Möglichkeit der Gerechtigkeit, ja sogar die Möglichkeit der Liebe.

Die Guantánamo-Gedichte sind voller Sehnsucht; in ihnen klingt der eingekerkerte Körper, der seinen Appell vorbringt. Sein Atem stockt, doch er atmet weiter. Die Gedichte vermitteln einen anderen Sinn von Solidarität, von miteinander verbundenen Leben, von denen eines die Worte des anderen weiterträgt, die Tränen des anderen erleidet, von miteinander verbundenen Leben, die Netze bilden, die nicht nur eine Bedrohung der nationalen Sicherheit darstellen, sondern auch eine Bedrohung der Form globaler Souveränität, wie die Vereinigten Staaten sie vertreten. Dass die Gedichte dieser Souveränität widerstehen, bedeutet nicht, dass sie den Kriegsverlauf verändern oder sich am Ende als der militärischen Staatsmacht überlegen erweisen werden. Aber diese Gedichte besitzen eindeutig politische Konsequenzen. Sie kommen aus einer Szenerie der außerordentlichen Unterdrückung und bleiben zugleich Beweis des hartnäckigen Lebens, verletzlich, überwältigt, eigenes und doch nicht eigenes Leben, enteignet, zornig und hellsichtig. Als Netzwerk flüchtiger Affekte sind die Gedichte – ihre Niederschrift und ihre Verbreitung – kritische Akte des Widerstands, aufreißerische Deutungen, Fanale, die auf irgendeine unwahrscheinliche Weise die Gewalt überstehen, gegen die sie sich wenden, auch wenn wir noch nicht wissen, wie diese Leben selbst überleben werden.

Kapitel 2: Folter und die Ethik der Fotografie – Denken mit Susan Sontag

»Fotografien konstatieren die Unschuld, die Verletzlichkeit, die Ahnungslosigkeit von Menschen, die ihrer eigenen Vernichtung entgegengehen, und gerade die Verknüpfung zwischen Fotografie und Tod verleiht allen Aufnahmen von Menschen etwas Beklemmendes.«³⁶

In meinem Buch *Precarious Life* (2004) bin ich der Frage nachgegangen, was es heißt, ethisch empfänglich zu werden, das Leiden anderer zu berücksichtigen und sich um das Leiden anderer zu kümmern; ganz allgemein galt mein Interesse der Frage, welche Rahmensetzungen die Darstellbarkeit des Menschlichen zulassen und welche nicht. Diese Frage ist von Bedeutung nicht nur, wenn wir wissen wollen, wie wir effektiv auf fernes Leid reagieren können; sie ist auch wichtig zur Formulierung gewisser Maximen zum Schutz zerbrechlichen und gefährdeten Lebens. Mir geht es dabei nicht nur um subjektive Quellen dieser Art von Empfänglichkeit,³⁷ sondern vielmehr um die Art und Weise, in der Leiden dargestellt wird und wie diese Darstellung sich auf unsere ethische Sensibilität auswirkt. Insbesondere möchte ich verstehen, wie die *Rahmen*, von denen die Anerkennbarkeit bestimmter Gestaltungen des Menschlichen abhängt, ihrerseits mit weiter gefassten *Normen* zusammenhängen, die darüber bestimmen, über welche Leben wir trauern und über welche nicht. Mein Punkt, der kaum neu ist, aber doch nicht oft genug wiederholt werden kann, ist folgender: Ob und wie wir auf das Leiden anderer reagieren, wie wir zu moralischer Kritik gelangen, wie wir politische Analysen artikulieren, all das hängt von einem bestimmten bereits existierenden Feld wahrnehmbarer Realität ab. Innerhalb dieses Feldes wahrnehmbarer Realität ist festgelegt, was ein anerkennungsfähiger Mensch ist und was nicht als anerkennungsfähiger Mensch bezeichnet oder betrachtet werden kann, was also als Figur des Nichtmenschlichen zu gelten hat,