

Judith Butler  
Krieg und Affekt

Herausgegeben und übersetzt von  
Judith Mohrmann, Juliane Rebentisch und  
Eva von Redecker

diaphanes

1. Auflage

ISBN 978-3-03734-079-0

© diaphanes, Zürich-Berlin 2009

[www.diaphanes.net](http://www.diaphanes.net)

Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: 2edit, Zürich

Druck: Pustet, Regensburg

## Inhalt

<i>Vorwort der Herausgeberinnen</i>	7
Über Lebensbedingungen	11
Fotografie, Krieg, Wut	53
Der Einsatz des Friedens Ein Interview mit Judith Butler von Jill Stauffer	69
<i>Nachweise</i>	99

## Über Lebensbedingungen

Wenn wir über die menschliche Existenz in ihrer Verletzbarkeit nachdenken, dann denken wir über eine allgemeine und von allen geteilte Bedingung von Leben überhaupt nach, nicht über ein Problem oder den Zustand eines Individuums. In diesem Sinn wird die Ontologie des Individualismus durch den Aspekt der Verletzbarkeit in Frage gestellt. Man verfehlte mithin auch, was es heißt, Verantwortung für verletzbare Leben zu übernehmen, wenn man Verantwortung auf einen individuellen Akt reduzierte. Hier ist die Öffnung auf die Perspektive einer sozialen Ontologie gefragt. Wie lässt sich aber Verantwortung auf dieser Basis fassen?

Ich möchte diese Frage hier von der Ontologie des Körpers her angehen, weil der Körper an seiner Oberfläche und in seiner Tiefe ein soziales Phänomen ist: Er ist anderen gegenüber exponiert, seinem Begriff nach verletzbar. Seine Erhaltung hängt von sozialen Bedingungen und Institutionen ab. Um ›sein‹ zu können, und das heißt: um ›sich erhalten‹ zu können, ist er auf ein Außerhalb verwiesen. Wie kann nun Verantwortung auf der Basis dieser sozial ekstatischen Struktur des Körpers gedacht werden? Als etwas, das per definitionem sozialen Prägungen und Kräften unterliegt, ist der Körper verletzbar. Dennoch sollte man ihn sich nicht einfach als eine Oberfläche vorstellen, in die sich soziale Bedeutungen einschreiben; eher ist der Körper zu beschreiben als das, was – erleidend, genießend – auf die Exteriorität der Welt reagiert; eine Exteriorität, die seine Dispositionen, seine Passivität ebenso wie seine Aktivität,

bestimmt. Natürlich kann ein verletzbarer Körper verwundet werden (es gibt keine unverwundbaren Körper), aber man sollte die Verletzbarkeit des Körpers nicht auf seine Verwundbarkeit reduzieren. Der Umstand, dass der Körper auf ein Außen trifft, ist die Bedingung sowohl von willentlicher als auch von unwillentlicher Nähe (sowie natürlich auch für all jene ambivalenten Fälle einer nicht gänzlich gewollten Nähe). Es ist folglich dieser ebenso allgemeine wie schwierige Umstand, der unsere Zugänglichkeit für die Welt hervorbringt, der uns für sie ansprechbar macht. Diese Ansprechbarkeit für die Welt kann sich, je nachdem, ob wir es mit gewolltem, halb gewolltem oder ungewolltem Kontakt zu tun haben, in sehr unterschiedlichen Reaktionen manifestieren: als Lust, Wut, Leid, Hoffnung, um nur einige wenige zu nennen.

Solche Affekte sind nun aber, wie ich meine, nicht nur die Basis, sondern der Stoff von kulturellen Vorstellungen und von Kritik. Der Moment primärer affektiver Reaktion wird dann implizit von etwas wie einem Akt der Interpretation bestimmt. Wenn hier von einem Akt der Interpretation die Rede ist, so sollte man das allerdings nicht im Sinn des spontanen Akts eines einzelnen Bewusstseins verstehen, sondern als Konsequenz aus einem sozial konstituierten Feld der Intelligibilität, das unsere Ansprechbarkeit für die andrängende Welt zu formen und zu rahmen hilft (einer Welt, von der wir abhängig sind, die sich uns aber auch aufdrängt und uns komplexe, zum Teil ambivalente Reaktionen abverlangt). Sofern sich normative Konsequenzen aus einer Untersuchung ergeben, die sich der allgemeinen Bedingung unserer Verletzbarkeit zuwendet, sind diese zum einen an eine Konzeption des Körpers ge-

bunden, die diesen in seinem grundsätzlichen Bezug auf das Problem des Überlebens versteht, sowie zum anderen an eine Konzeption von Ansprechbarkeit – und damit zugleich von Verantwortung – für die Welt, die diese in den affektiven Reaktionen auf die Welt, auf ihren Gehalt und Andrang, lokalisiert. Weil solche affektiven Reaktionen stets vermittelt sind, ist zu beachten, dass durch sie bestimmte Interpretationsrahmen aufgerufen und aktualisiert werden; umgekehrt können sie aber auch die vermeintliche Selbstverständlichkeit solcher Rahmen in Frage stellen und so als eine affektive Basis von Gesellschaftskritik fungieren. Wie ich andernorts argumentiert habe, muss Moraltheorie Gesellschaftstheorie werden, wenn sie ihrem Objekt gerecht werden und zu einem entsprechenden Handeln motivieren will.<sup>1</sup> Um das von mir vorgeschlagene Schema im Kontext des Krieges produktiv machen zu können, ist es mithin notwendig, Verantwortung nicht nur auf den Wert dieses oder jenen Lebens zu beziehen oder auf die abstrakte Frage des Überlebens als solchem, sondern auf die sozialen Lebensbedingungen – und zwar insbesondere im Blick auf Prozesse, die sie verschlechtern. Diese Aufgabe erhält in Kriegszeiten eine besondere Dringlichkeit.

Es ist indes nicht leicht, sich dem Problem der Verantwortung auf diese Weise zu nähern. Denn der Begriff ist für Zwecke und Ziele gebraucht worden, die der Absicht, die ich hier verfolgen möchte, entgegenstehen. In Frankreich und anderen europäischen Ländern beispielsweise sind, wie Sie wissen, soziale Beihilfen für Arme und Immigranten

---

1 Vgl. Judith Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt a.M. 2007, bes. S. 15 f.

gekürzt worden. Die jeweiligen Regierungen fordern in diesem Zusammenhang einen neuen Sinn für ›Verantwortung‹ und meinen damit, dass die Einzelnen sich nicht mehr auf staatliche Beihilfe, sondern auf sich selbst verlassen sollen. Man hat sogar ein Wort erfunden, um den Prozess der Produktion selbstverantwortlicher Individuen zu beschreiben: ›Responsibilisierung‹. Nun bin ich natürlich nicht gegen individuelle Verantwortung; es gibt zweifellos Situationen, in denen wir für uns Verantwortung übernehmen müssen. Aber angesichts dieser Formulierung stellen sich mir doch ein paar kritische Fragen: Bin ich nur mir selbst verantwortlich? Gibt es andere, für die ich verantwortlich bin? Und wie bestimme ich die Reichweite meiner Verantwortung im Allgemeinen? Bin ich verantwortlich für *alle* anderen oder nur für einige; und auf welcher Grundlage ließe sich entscheiden, für wen ich verantwortlich bin und für wen nicht?

Diese Fragen stehen allerdings erst am Beginn der Schwierigkeiten, die sich mir hier auftun. Ich muss zugeben, auch noch einige Probleme mit den Pronomen zu haben. Bin ich nur als ›Ich‹, das heißt: als Individuum verantwortlich? Könnte es sein, dass es in dem Moment, in dem ich Verantwortung übernehme, deutlich wird, dass, wer ›Ich‹ bin, notwendig mit anderen verstrickt ist? Bin ich überhaupt denkbar ohne diese Welt von anderen? Ist es nicht vielmehr so, dass sich im Prozess der Übernahme von Verantwortung zeigt, dass das ›Ich‹, zumindest teilweise, ein ›Wir‹ ist?

Und wer ist in das ›Wir‹, das ›Ich‹ zu sein scheint oder dessen Teil ich zu sein scheine, mit eingeschlossen? Für welches ›Wir‹ bin ich am Ende verantwortlich? Dies ist nicht dieselbe Frage wie die, zu welchem ›Wir‹ ich gehöre. Wenn ich mich einer Gemeinschaft anschließe, die sich über die

Zugehörigkeit zu Nation, Territorium, Sprache, Kultur begründet, und meine Verantwortung auf diese Zugehörigkeit beziehe, übernehme ich implizit die Auffassung, dass ich nur denen gegenüber verantwortlich bin, die mir in irgendeiner wahrnehmbaren Weise ähneln. Aber was ist mit unserer Verantwortung jenen gegenüber, die wir nicht kennen, jenen, die unser Gefühl von Zugehörigkeit in Frage stellen? Vielleicht gehören wir in einer anderen Weise auch zu ihnen; dann hätte unsere Verantwortung ihnen gegenüber eine Form, die nicht auf der Wahrnehmung von Ähnlichkeiten basiert.

Bevor ich einen Vorschlag machen werde, wie man über globale Verantwortung in unserer Zeit nachdenken kann, die unzweifelhaft eine Zeit des Krieges ist, möchte ich mich von einigen anderen und, wie ich meine, irrigen Formen, dieses Problem anzugehen, distanzieren. Da sind diejenigen, die im Namen des Guten Krieg führen, diejenigen, die im Namen der Demokratie oder der Sicherheit töten, diejenigen, die im Bewusstsein einer ›global agierenden‹ Souveränität und gar im Namen ›globaler Verantwortung‹ die Souveränität anderer Länder verletzen. In den Vereinigten Staaten war in den letzten Jahren beispielsweise viel davon die Rede, dass die Demokratie in Länder ›gebracht‹ werden müsse, in denen sie scheinbar fehlt. Man redete auch viel davon, dass die Demokratie ›installiert‹ werden müsse. Angesichts solcher Äußerungen müssen wir uns aber fragen, was Demokratie bedeutet, wenn sie nicht mehr in der Entscheidung des Volks und dem Mehrheitsprinzip gründet. Kann eine Macht einem Volk Demokratie ›bringen‹ oder Demokratie für ein Volk ›installieren‹, für das sie keine legale Autorität ist? Wenn eine Machtform einem Volk auf-

gezwungen wird, das diese Machtform nicht gewählt hat, dann ist dies per definitionem ein undemokratischer Vorgang. Wenn nun die sich aufdrängende Macht selbst ›Demokratie‹ genannt wird, haben wir ein noch größeres Problem: Kann ›Demokratie‹ der Name einer Form politischer Macht sein, die sich auf undemokratische Weise aufgedrängt hat? Demokratische Prozesse sollten die Mittel, durch die politische Macht errungen werden kann, ebenso bestimmen wie das Ergebnis dieses Prozesses. Daraus ergibt sich ein gewisses Paradox; denn die Demokratie geht damit das Risiko ein, dass auch eine undemokratische Macht zur stärksten Partei gewählt werden kann (wie zum Beispiel die NSDAP im Jahr 1933). Auf der anderen Seite widerspricht es aber ihren eigenen Prinzipien, wenn eine militärische Macht Demokratie ›installiert‹, indem sie sich über Wahlen oder andere Ausdrucksformen des Volkswillens hinwegsetzt oder diese aufhebt. In beiden Fällen scheitert die Demokratie.

Was haben diese kurzen Überlegungen zu den Gefahren der Demokratie mit unserem Nachdenken über globale Verantwortung in Zeiten des Krieges zu tun? Zunächst, so meine ich, ist Vorsicht angesichts solcher Beschwörungen ›globaler Verantwortung‹ geboten, die davon ausgehen, dass ein Land den eindeutigen Auftrag hat, anderen Ländern Demokratie zu ›bringen‹ oder diese dort zu ›installieren‹. Ich bin sicher, dass es Fälle gibt, in denen Interventionen wichtig sind – etwa um einen Genozid abzuwenden. Aber es wäre ein Fehler, eine derartige Intervention zur globalen Mission zu erheben, oder genauer: mit einer anmaßenden Politik, die gewaltsam eine Regierungsform einsetzt, die im politischen und ökonomischen Interesse der für diese Einsetzung verantwortlichen Militärmacht ist. Hinsichtlich solcher Fälle

würden wir wahrscheinlich sagen – oder zumindest will ich das sagen –, dass die Form, die ›globale Verantwortung‹ hier annimmt, de facto unverantwortlich ist, wenn nicht ihrem Begriff nach offen selbstwidersprüchlich. Man könnte sagen, dass in solchen Fällen das Wort ›Verantwortung‹ einfach falsch gebraucht oder missbraucht wird. Und ich würde dem auch tendenziell zustimmen. Aber man sollte es nicht bei dieser Feststellung belassen. Wir befinden uns in einer historischen Situation, die es erfordert, dass wir dem Begriff ›Verantwortung‹ neue Bedeutungen geben; in der Tat stehen wir vor der Herausforderung, die Konzeption globaler Verantwortung in einer Weise zu reformulieren, die ihre imperialistische Aneignung, beziehungsweise das, was wir eben als eine Politik des Zwangs beschrieben haben, kontert.

Um mich dieser Herausforderung zu stellen, möchte ich auf die Frage nach dem ›Wir‹ zurückkommen und erstens darüber nachdenken, was mit diesem ›Wir‹ in Zeiten des Krieges passiert. Wessen Leben werden als schützens- und als verteidigungswert betrachtet, und wessen nicht? Zweitens möchte ich fragen, wie wir dieses ›Wir‹ in einen globalen Zusammenhang stellen können, und zwar auf eine Weise, die sich der Politik des Zwangs entgegenstellt, die ich gerade beschrieben habe. Drittens schließlich möchte ich mich dem Problem zuwenden, warum wir zum Widerstand gegen Folter verpflichtet sind. In diesem Zusammenhang wird sich zeigen, dass wir eine wichtige Bedeutung globaler Verantwortung aus einer Politik beziehen können, die sich jeglichem Gebrauch, jeglicher Form von Folter widersetzt.

Man kann sich der Frage, wer ›wir‹ in diesen Zeiten sind, nähern, indem man untersucht, welche Leben als lebenswert erachtet werden, um welche Leben wir trauern und um welche nicht. Krieg lässt sich als ein Geschehen verstehen, das Bevölkerungen aufteilt in einerseits diejenigen, um die getrauert werden kann, und andererseits diejenigen, um die nicht getrauert werden kann. ›Unbetrauerbar‹ in diesem, von der Logik des Krieges etablierten, Sinn sind Leben, die nicht betrauert werden, weil ihnen zuvor bereits ihre Existenz abgesprochen worden ist, weil sie nie als Leben zählten. Eine solche Aufteilung des Globus entlang der Linien von betrauerbaren und unbetrauerbaren Leben ergibt sich aus der Perspektive derer, die Krieg führen, um das Leben bestimmter Gemeinschaften gegen das von anderen zu verteidigen. Nach dem elften September sind wir in den Medien mit anschaulichen Bildern jener konfrontiert worden, die bei den Anschlägen zu Tode kamen: mit ihren Namen, ihren Geschichten, ihren Familien. Im Prozess öffentlicher Trauer sollten diese Bilder für eine Nation ikonisch werden. Vor dem Hintergrund der nationalen Bedeutung öffentlicher Trauer ist natürlich auch klar, dass sich die Trauer um Menschen, die nicht die amerikanische Staatsbürgerschaft hatten oder illegal arbeiteten, weit weniger öffentlich vollzog. Die differenzierende Handhabung öffentlicher Trauer ist ein politisches Thema mit enormen Implikationen. Dies war schon zu Zeiten von Antigone so, die sich entschloss, den Tod eines ihrer Brüder öffentlich zu betrauern, obwohl dies gegen das königliche Gesetz verstieß. Vielleicht ist das Problem sogar noch älter. Warum versuchen Regierungen so oft, zu regulieren und zu kontrollieren, wer öffentlich betrauert werden darf und wer nicht? In den Anfangsjahren

der AIDS-Krise in den Vereinigten Staaten haben Initiativen wie öffentliche Totenwachen oder das *Names Project*<sup>2</sup> mit der Scham gebrochen, die man in der Öffentlichkeit mit dem AIDS-Tod verband, eine Scham, die manchmal mit Homosexualität assoziiert wurde, insbesondere mit Analsex, manchmal mit Promiskuität. Es bedeutete etwas, die Namen der AIDS-Toten auszusprechen und zu zeigen, einige Spuren ihres Lebens zusammenzutragen, öffentlich ihren Verlust zu bekennen und auszustellen. Was würde passieren, wenn diejenigen, die in den aktuellen Kriegen getötet werden, öffentlich auf eine solche Weise betrauert werden würden? Warum werden uns die Namen jener Kriegsgesopfer nicht mitgeteilt, die von den USA getötet worden sind? Und warum werden wir nie ein Bild, einen Namen, eine Geschichte, nie auch nur eine Scherbe von einem Zeugnis dieser Leben erhalten – etwas, das zu sehen, zu berühren, zu erkennen wäre? Natürlich ist es nicht möglich, jedes Leben, das im Krieg zerstört wird, in einer solchen Weise zu singularisieren. Zumal derartige Singularisierungen in Kriegszeiten häufig dem Zweck der Ikonisierung dienen.<sup>3</sup>

Offene Trauer ist häufig verbunden mit Empörung. Und Empörung angesichts einer Ungerechtigkeit, oder genauer: eines unerträglichen Verlusts, hat ein enormes politisches Potential. Dies ist schließlich bereits einer der Gründe, weshalb Platon die Dichter aus dem Staat verbannte. Platon be-

—

2 Vgl. Anthony Turney und Paul Margolies, *Always Remember. The Names Project AIDS Memorial Quilt*, New York 1996. Vgl. auch: <http://www.aidsquilt.org/>.

3 David Simpson, *9/11. The Culture of Commemoration*, Chicago 2006.

fürchtete, der häufige Besuch der Tragödie würde die Bürger für ihre eigenen Verluste so sensibilisieren, dass es zu einer öffentlichen Zurschaustellung von Trauer käme. Damit aber würde, wie Platon meinte, nicht nur die Ordnung und Hierarchie der jeweiligen Seele durcheinander geraten, sondern auch die des Staates. Egal aber, ob wir über offene Trauer oder Empörung sprechen, wir sprechen über affektive Reaktionen, die von Machtregimen in hohem Maße reguliert und manchmal sogar explizit der Zensur unterworfen werden. Im Kontext der zeitgenössischen Kriege, derjenigen, in welche die Vereinigten Staaten direkt verwickelt sind, im Irak und in Afghanistan, können wir sehen, wie Affekt reguliert wird, um das Kriegsendagement im Allgemeinen und das nationale Zugehörigkeitsgefühl im Besonderen zu stärken. Als die Fotos von Abu Ghraib in den USA freigegeben wurden, argumentierten konservative Fernsehleute, es sei unamerikanisch, sie zu zeigen. Wir sollten offenbar keinen anschaulichen Beweis der Folter zu sehen bekommen, die von Seiten der Vereinigten Staaten durchgeführt worden war. Wir sollten nicht erfahren, ob das Kriegsendagement der Vereinigten Staaten die international anerkannten Menschenrechte verletzt hatte. Es galt als unamerikanisch, diese Bilder zu zeigen, und als unamerikanisch, aus ihnen Informationen darüber beziehen zu wollen, wie der Krieg geführt wurde. Bill O'Reilly (vom Fox News Channel<sup>4</sup>) war beispielsweise der Meinung, dass die Fotos ein negatives Bild der Vereinigten Staaten verbreiten würden und dass er die Verpflichtung habe, sein Land in dieser Hinsicht zu

---

4 Anm. d. Übers.: Bill O'Reilly moderiert bei Fox die politische Talkshow *The O'Reilly Factor*.

verteidigen.<sup>5</sup> Donald Rumsfeld sagte Ähnliches, als er nahelegte, es sei anti-amerikanisch, diese Bilder zu zeigen.<sup>6</sup> Freilich kam es keinem von beiden in den Sinn, dass die Öffentlichkeit der Vereinigten Staaten ein Recht haben könnte, zu erfahren, was das Militär getan hatte oder dass es Teil der demokratischen Tradition von Partizipation und Deliberation ist, der Öffentlichkeit die Möglichkeit zuzugestehen, über den Krieg auf der Basis der gesamten verfügbaren Beweislage selbst zu urteilen. Um was ging es hier also tatsächlich? Es scheint mir so zu sein, dass diejenigen, die die Macht des Bildes in diesem Fall zu begrenzen versuchten, auch die Macht des Affekts, der Empörung, zu begrenzen versuchten – wohl wissend, dass eine entsprechende Empörung die öffentliche Meinung gegen den Krieg wenden könnte, ja würde. Wie es dann ja auch der Fall war.

Aus der Einsicht, dass es je bestimmtes Leben ist, welches mit dem Status eines Subjekts assoziiert wird, das an-

---

5 Die Argumentation von O'Reilly lautete wie folgt: »[Der Fall der Bilder von] Abu Ghraib war interessant. Ich wurde von der *New York Times* dafür kritisiert, die Bilder nicht gesendet zu haben. Ich sagte dem Publikum: ›Ich werde Ihnen lieber erzählen, was passiert ist. [W]ir werden überall in der Welt empfangen. Sobald ich die Bilder zeigen würde, würde Al Jazeera sie von *The Factor* [O'Reillys Show] übernehmen. Man würde sich drauf stürzen und die Stimmung anti-amerikanisch aufheizen – und dann würden noch mehr Leute getötet. Also werde ich die Bilder nicht senden. Wenn Sie sie sehen wollen, können sie das woanders tun. Nicht hier.« *The O'Reilly Factor*, Fox News Channel, 12. Mai 2005.

6 Vgl. beispielsweise Greg Mitchell, »Judge Orders Release of Abu Ghraib Photos«, in: *Editor and Publisher*, 29 September 2005. Online unter folgendem Link zugänglich: [http://www.editorandpublisher.com/eandp/news/article\\_display.jsp?vnu\\_content\\_id=1001218842](http://www.editorandpublisher.com/eandp/news/article_display.jsp?vnu_content_id=1001218842).

erkannte Rechte genießt, das daher geschützt wird und das im Todesfall öffentlich betrauert werden kann, ergibt sich die weitere Frage, wie Affekt reguliert wird, und was wir eigentlich genau unter Affektregulierung verstehen sollen. Der Anthropologe Talal Asad hat vor kurzem ein Buch über Selbstmordattentate geschrieben, in dem er die folgende Frage stellt: *Warum empfinden wir Entsetzen und moralische Abscheu angesichts von Selbstmordattentaten, während wir angesichts von staatlich sanktionierter Gewalt nicht immer ein solches Entsetzen und eine solche moralische Abscheu verspüren?*<sup>7</sup> Asad stellt diese Frage nicht, um zu sagen, dass es sich in beiden Fällen um die gleiche Gewalt handelt oder dass wir im Verhältnis zu beiden Formen von Gewalt das gleiche moralische Entsetzen empfinden sollten. Aber er findet es merkwürdig, und ich stimme ihm da zu, dass unsere moralischen Reaktionen, Reaktionen, die sich zuerst in der Form von Affekten äußern, offenbar stillschweigend von bestimmten Interpretationsrahmen reguliert werden. Asads These ist, dass wir je nach Umständen und eingesetzten Mitteln unterschiedlich auf die gewaltsame Auslöschung von Leben reagieren: Wenn jemand in einem Krieg getötet wird oder in einem Krieg tötet, der von einem Staat unterstützt wird, den wir anerkennen, dann halten wir den entsprechenden Tod für beklagenswert, traurig, unglücklich, aber nicht für radikal ungerecht. Wenn die Gewalt hingegen von aufständischen Gruppen ausgeübt wird, die wir für illegitim halten, dann ändert sich unser Affekt von Grund auf; das jedenfalls nimmt Asad an. Obwohl Asad

—

7 Talal Asad, *On Suicide Bombing*, New York 2007.

vor allem dazu anregen möchte, über Selbstmordattentate nachzudenken – was ich jetzt nicht tun werde –, ist doch deutlich, dass er etwas Wichtiges über die Politik moralischer Ansprechbarkeit mitzuteilen hat. Er weist uns nämlich darauf hin, dass das, was wir fühlen, teilweise durch die Weise bedingt ist, wie wir die Welt um uns herum interpretieren. Wie wir interpretieren, was wir fühlen, kann und wird unsere Empfindungen verändern.

Kann uns die Einsicht in den Umstand, dass Affekte von Deutungsmustern strukturiert werden, die wir nicht vollständig durchschauen, helfen zu verstehen, warum wir Entsetzen gegenüber manchen Gewaltakten empfinden und Indifferenz oder sogar ein Gefühl von Genugtuung gegenüber anderen? Unter den aktuellen Bedingungen von Krieg und gesteigertem Nationalismus dominiert die Vorstellung, dass unsere Existenz mit jenen anderen verbunden ist, zu denen wir eine nationale Affinität haben, die wir (wieder-)erkennen, weil sie mit bestimmten kulturell spezifischen Vorstellungen dessen übereinstimmen, was ein Mensch ist. Was hier zu greifen scheint, ist ein mehr oder weniger diskreter Interpretationsrahmen, durch den unterschieden wird zwischen denjenigen Populationen, von denen mein Leben und meine Existenz abhängt, und denjenigen, die eine direkte Gefährdung für dieses Leben und diese Existenz darstellen. Wenn mir eine Bevölkerung als eine direkte Bedrohung meines Lebens erscheint, nehme ich ihre Mitglieder nicht als ›Leben‹, sondern als Lebensgefahr wahr. Man muss bedenken, wie sich diese Einstellung verhärtet, wenn der Islam als barbarisch oder vormodern gilt, so als habe er sich noch nicht ganz jenen Normen angepasst, die das Menschliche erkennbar machen. Die,

die wir töten, erscheinen dann als nicht ganz menschlich und ihr Leben als nicht ganz vollwertig, was zur Konsequenz hat, dass wir beim Verlust jenes Lebens nicht denselben Schrecken und dieselbe Empörung empfinden wie beim Verlust von solchem Leben, das nationale oder religiöse Ähnlichkeit zu unserem eigenen aufweist.

Während Asad sich fragt, ob Tötungsformen kontextspezifisch unterschiedlich wahrgenommen werden – ob wir also etwa gegen die durch Selbstmordattentate verursachten Tode stärker und mit größerer moralischer Empörung protestieren als zum Beispiel gegen die durch Bombenangriffe aus der Luft verursachten –, frage ich mich an dieser Stelle, ob wir nicht ebenso bei der Wahrnehmung von Bevölkerungen Unterschiede machen, so dass das Leben einiger von ihnen immer schon als vollwertig gilt, das Leben anderer hingegen als nicht ganz vollwertig, womöglich sogar als ›sozial tot‹ (so der Ausdruck von Orlando Patterson für den Status von Sklaven<sup>8</sup>). Aber wenn der Krieg, wenn jedenfalls diese gegenwärtigen Kriege eine Sichtweise voraussetzen und fortschreiben, die Leben aufteilt in einerseits diejenigen, die es wert sind, verteidigt, wertgeschätzt und bei Verlust betrauert zu werden, und andererseits jene, bei denen es sich nicht um vollwertige Leben handelt, die nicht im vollen Sinne wertvoll, und daher auch nicht ganz anzuerkennen oder eben der Trauer würdig sind, dann wird dies mit Sicherheit enorme Empörung auf Seiten derer hervorrufen, die erkennen müssen, dass ihre Leben nicht in vollem Sinn als bedeutende Leben anerkannt werden und da-

---

8 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, MA 1982.

her auch ihre Verluste nicht zählen. Obwohl die Logik der Selbstverteidigung einige Bevölkerungen als ›Bedrohung‹ des uns bekannten Lebens besetzt, haben wir es hier mit lebenden Bevölkerungen zu tun. Und weil wir diese Welt gemeinsam bewohnen, sind wir aufeinander angewiesen.

Ich möchte auf dieser gegenseitigen Abhängigkeit deshalb insistieren, weil von Nationen wie den Vereinigten Staaten ein systematischer Fehler gemacht wird, wenn sie argumentieren, dass der Krieg unserem Überleben diene, oder wenn Nationen wie Israel behaupten, dass ihr Überleben vom Krieg abhinge. Denn die Logik des Krieges leugnet die unwiderlegbare Tatsache, dass wir beständig voneinander abhängig sind, durch die Zerstörung verwundbar, die uns andere zufügen mögen, und deshalb bedürftig des Schutzes durch bilaterale Abkommen, die auf der Anerkennung jener fundamentalen Verletzbarkeit basieren. Das ist letztlich ein hegelianischer Punkt, aber ich will ihn hier wiederholen. Der Grund, weshalb ich nicht frei bin, jemand anderen zu zerstören – und weshalb auch Nationen letztlich nicht frei sind, einander zu zerstören –, besteht nicht nur darin, dass eine solche Destruktivität immer auch destruktive Folgen nach sich zieht. Das ist zweifellos wahr. Eine womöglich noch tiefere Wahrheit aber ist es, dass das Subjekt, das ich bin, an das Subjekt, das ich nicht bin, gebunden ist, dass wir jeweils die Macht haben, zu zerstören, und der Möglichkeit ausgesetzt sind, zerstört zu werden. Wir sind wechselseitig in diesem prekären Verhältnis bestimmt. Unser aller Leben ist in diesem Sinn prekär.

Nach dem elften September konnten wir mitverfolgen, wie sich die Auffassung entwickelte, dass ›die Durchlässigkeit der Grenze‹ eine nationale Bedrohung, gar eine Bedrohung

unserer Identität an sich, darstellt. Identität ist aber auf die Durchlässigkeit von Grenzen ebenso verwiesen wie auf die Möglichkeit, Grenzen preiszugeben. Trotzdem fürchtet man offenbar Invasionen, Übergriffe und Zusammenstöße und erhebt deshalb im Namen der Selbstverteidigung Gebietsansprüche. Es ist jedoch auch möglich, eine Grenze aufzugeben oder zu überwinden, um eine Verbindung jenseits von Gebietsansprüchen herzustellen. Die Furcht ums Überleben kann sich beider Gesten bedienen. Wenn dem aber so ist, muss erneut gefragt werden, wie unser Überlebenssinn mit jenen verknüpft ist, die wir nicht kennen, mit jenen, die wir im Rahmen unserer eigenen nationalen oder provinziellen Normen vielleicht gar nicht vollständig anerkennen mögen.

Melanie Klein zufolge entwickeln wir moralische Reaktionen als Antwort auf Fragen der Selbsterhaltung.<sup>9</sup> Ich glaube, dass Klein damit Recht hat, auch wenn sie ihre eigene Einsicht durch die Behauptung unterläuft, dass es die Selbsterhaltung des *Ichs* ist, um die es letztendlich geht. Warum die des Ichs? Wenn meine Selbsterhaltung von einer Verbindung zu anderen abhängig ist, zu einem ›Du‹ oder einer Reihe von ›Dus‹, ohne die ich nicht existieren kann, dann ist meine Existenz nicht allein meine; vielmehr hat sie auch eine Realität außerhalb meiner, in einem Beziehungsgefüge, das meinen Grenzen vorausgeht und sie überschreitet. Wenn ich überhaupt eine Grenze habe, oder

—

9 Melanie Klein, »Beitrag zur Psychogenese der manisch-depressiven Zustände« (1935), in: *Gesammelte Schriften* I. 2, hg. Ruth Cycon, Stuttgart 1996, S. 29–75.