

Wi(e)derständiges Gedenken

Trauer und Klage nach Butler

ANDREAS OBERPRANTACHER

... unser Leben wird weg sein, wem geht es ab?
Höchstens uns, und wir werden keine Gelegenheit
dazu haben, wir werden um uns nicht trauern können,
wir werden ja verschwunden sein, vielleicht nicht
ganz spurlos, aber verschwunden im Wasser, als
Spur, ohne Spur, in irgendeinem Kielwasser, Ab-
schaum, mit, ohne, egal.

ELFRIEDE JELINEK, *DIE SCHUTZBEFOHLENEN*

Es gibt Fotografien, von denen gesagt werden kann, dass sie das Unbehagen einer turbulenten Epoche als Moment fixieren, es ›blitzhaft‹ kristallisieren. Das Bildnis jenes Kindes, welches tot an einem Strand liegend gezeigt wird, als ob es dort vergessen worden wäre, sein Gesicht etwas zur Seite geneigt, das Haar nass, ein regungsloser Körper zwischen Land und Meer, ist wahrscheinlich eine solcher Fotografien. Bei dem Kind, welches auf dieser makaber anmutenden Fotografie zu sehen ist, handelt es sich, den Berichterstattungen folgend, um einen dreijährigen, syrischen Jungen namens Alan Kurdî. Wie im Fall zahlloser anderer vorher und nachher, welche mediterrane Passagen auf ›Seelenverkäufern‹ versuchen, ist auch am 2. September 2015 geschehen, was fast die Regel ist und in diesem Sinne kaum noch als ›Ausnahme‹ bezeichnet werden kann: Das Boot, auf dem sich insgesamt sechzehn Menschen dicht zusammengedrängt befanden, welche allesamt undokumentiert von Bodrum Richtung Kos unterwegs waren, kenterte, ohne dass sich die in Seenot geratenen Passagiere an eine Rettungsweste halten oder einen Notruf absetzen hätten können. Abgesehen von Alan Kurdî, dessen Leiche noch am selben Tag an den Strand geschwemmt wurde, ertranken bei diesem Unfall weitere elf Personen, darunter auch seine Mutter sowie sein Bruder.

Besagte Szene, die von Nilüfer Demir, einer türkischen Reporterin, kurz nach dem Schiffsbruch für die Presseagentur DHA fotografiert wurde, kursierte schon am nächsten Tag als Titelbild verschiedenster Medien: Von Zeitungen über Fernsehnachrichten zu Blogs waren eine Menge von Kanälen sichtlich daran interessiert, diese für gegenwärtige Grenzregime plakative Fotografie in ihrer Vielfalt¹ als Illustration der humanitären Katastrophe am Rande Europas zu verwenden. Es handelt sich um eine Szene, die auch an anderen Küsten des Mittelmeers hätte belichtet werden können und folglich gar keine Seltenheit darstellt, sondern geradezu typisch ist für eine global diffuse Lage, die sich nicht an einem einzigen Ort lokalisieren lässt. Was die Fotografie von Demir zeigt, ist also nichts historisch Einmaliges, wie es scheint. Im Gegenteil, es ist sogar etwas unheimlich oft Wiederholbares, etwas *Gespentisches* also, das »uns« als Bild heimsucht, indem es sich in diesem Fall als unwiederholbare Geschichte eines im mediterranen Grenzgebiet verunglückten Kindes zu erkennen gibt.

Mit Susan Sontag gesprochen, welche sich in ihrem Essay *Das Leiden anderer betrachten* (2003) mit der »Ikonographie des Leidens« (Sontag 2003: 49) im Umfeld der Kriegsreportage befasst hat, kann die Fotografie des Kindes namens Alan Kurdî angesichts ihrer medialen Zirkulation, d.h. ihres visuellen Nachlebens² effektiv als *ikonisch* bezeichnet werden. Vergleichbar mit jenem Bild von Huynh Cong (»Nick«) Út aus dem Jahr 1972, das mit dem Titel *The Terror of War*³ versehen um die Welt

-
- 1 Neben jener Fotografie, welche Alan Kurdî leblos am Strand liegend zeigt, zirkulierten in den Medien auch noch andere Variationen dieser traurigen Szenerie: Ein mehrfach wiederkehrendes und an die Tradition der *Pietà* erinnerndes Motiv war das eines türkischen Uniformierten, welcher auf einigen Titelblättern seinen Blick auf das tote Kind richtet und auf anderen wiederum den kindlichen Leichnam in seinen Armen wiegt und davon trägt. Es handelt sich im Prinzip also um eine »bewegte« Szene, die fotografiert wurde, zumal die verschiedenen Fotografien auch noch von der Präsenz anderer zeugen, welche sich ebenfalls am Schauplatz befanden, und in Summe die Frage der Verantwortung aufwerfen.
 - 2 Vgl. zu dieser Thematik insbesondere Didi-Huberman 2002.
 - 3 Sontag vertritt in Bezug auf diese Fotografie, welche ein unbekleidetes, schwer verletztes neunjähriges Mädchen namens Phan Thj Kim Phúc zeigt, wie es nach einem Napalm-Angriff auf das nahe gelegene Dorf Trang Bang gemeinsam mit anderen Kindern inmitten einer Gruppe von Kriegsreportern die Route 1 entlang läuft, und für Sontag zum »Inbegriff der Schrecken des Vietnamkrieges geworden ist«, die kurios anmutende These, dass es als Bild bereits »zu jener Art von Aufnahmen [gehört], die sich unmöglich stellen lassen« (Sontag 2003: 68). Zwar seien »die Möglichkeiten zur Verfälschung und elektronischen Manipulation von Bildern heute größer denn je«, ja »fast unbegrenzt«, wie sie selbst zu verstehen gibt, aber »ein höheres Maß an journalistischer Redlichkeit« (Sontag 2003: 69), welches im Allgemeinen erwartet werde, sowie die Konkurrenz mit den Kamerateams von TV-Stationen trügen insgesamt dazu bei, dass in den letzten Jahrzehnten vergleichsweise wenige Fotografien manipuliert worden seien, so Sontag. Wie Gerhard Paul in seiner Studie *Bilder des Krieges – Krieg der Bilder* (2004) im Detail argumentiert, kommt es allerdings gerade im Fall dieser ikonischen Fotografie des Vietnamkrieges darauf an, die Frage zu stellen, wie denn das Leiden in Szene gesetzt, sprich: fotografisch beschnitten wurde

ging, haben wir es auch im Fall von Nilüfer Demirs Fotografie mit einem charakteristischen Standbild zu tun, das uns, »einem Zitat, einer Maxime, einem Sprichwort [gleich]« (Sontag 2003: 29), im Namen eines kindlichen Leichnams mit einer dramatischen Situation konfrontiert, welche an andere Episoden humanitärer Gewalt erinnert.⁴ Es handelt sich insofern um eine für ihre, ja für ›unsere‹ turbulente Epoche geradezu ikonische Fotografie, als sie in den Blick rückt, was ansonsten tendenziell außer Acht gelassen wird – die diffizile Situation von Menschen, welche, um Hannah Arendt zu zitieren, mit dem Verlust ihres »Standort[es] in der Welt« (Arendt 1951: 613) *de facto* rechtlos geworden sind, sodass sie, »politisch gesprochen, [wie] lebende Leichname« (Arendt 1951: 614) behandelt und, ökonomisch gesprochen, wie umherflottierende Ressourcen traktiert werden können.

Folgender Beitrag befasst sich mit dieser ikonischen Fotografie, wobei im Kontext von Judith Butlers wi(e)derständigem Gedenken⁵ primär die Frage diskutiert

(siehe Paul 2004: 324–331). Neben dem Skandal der Gewalt, der mittels des nackten Mädchens und der anderen Kinder offenkundig in den Fokus der Kamera gerückt wurde, gibt es noch einen weiteren Skandal, der stillschweigend an den Rand gedrängt wurde, zumal ja auch ein Teil der Fotografie entfernt worden ist: Die Szene im Mittelpunkt des Geschehens wird nämlich, wie sich anhand des Negativs erkennen lässt, von einer Gruppe von Kriegsreportern umgeben, welche entweder relativ teilnahmslos auf die weglaufenden Kinder blicken oder gerade die eigene Kamera nachladen.

- 4 Eine weitere ikonische Fotografie des Leidens, die mit jener Alan Kurdis verwandt ist und an dieser Stelle ebenfalls in Erinnerung gerufen werden sollte, ist »The Vulture and the Little Girl« von Kevin Carter aus dem Jahr 1993. Gezeigt wird in diesem Fall ein fast nacktes, sichtlich erschöpftes und in sich zusammengekrümmtes Kind, das infolge der damals akuten Hungersnot im Süden Sudans so stark abgemagert ist, dass die Brustknochen deutlich zum Vorschein treten. Während es entkräftet mit dem Kopf gegen Boden sinkt, lauert wenige Meter entfernt ein Geier, als ob er sich jeden Moment auf das Kind stürzen würde. Auch im Fall dieser Fotografie, für welche Kevin Carter wenig später den Pulitzer-Preis für Fotografie erhielt, haben wir es mit einer komplexen Szene zu tun, welche nicht zuletzt das Verhältnis von Nähe und Distanz bzw. von Gewalt und ihrer Repräsentation betrifft (siehe Posselt 2012: 981f.). Wird einerseits bedacht, dass sich der Fotograf ein Jahr später das Leben genommen hat und in seiner Abschiedsnotiz all das erlebte Leiden beklagt, mit dem er nicht fertig wurde, und andererseits berücksichtigt, dass eine Menge von NGOs – neben den Zeitungen – sichtlich interessiert waren, die Fotografie des namenlosen Mädchens zu verwenden, um etwa Spendengelder für Hilfsprojekte in afrikanischen Ländern zu lukrieren, dann zeigt sich, dass der Grat zwischen Kompassion und Kommerz ein schmaler, d.h. auch eine Frage der (visuellen) Komplizenschaft ist (siehe dazu Kleinman/Kleinman 1997).
- 5 Mit dem orthographisch – bewusst – inkorrekten Wort »wi(e)derständig«, das aus einem (unhörbaren) Graphem zu viel besteht, soll schriftlich signalisiert werden, dass sich Butler für ein Gedenken engagiert, das in Momenten der *Wiederkehr* zugleich Chancen des *Widerstands* erkennt. Als widerständig kann sich die Wiederkehr von erlebten Verlusten Butler zufolge dann erweisen, wenn durch Trauer und Klage ein affektive Sensibilität erzeugt

werden soll, wie uns das Leid anderer, so wie es bildhaft erkennbar wird, affiziert und, in weiterer Folge, was es mit uns anzufangen vermag. Gerade im Fall der Fotografie von Alan Kurdî zeigt sich ja, dass die Reaktionen auf ikonische Fotografien des Leidens extrem ambivalent sein können: Neben den relativ pathetischen Wortmeldungen der etablierten Massenmedien hat es nämlich auch noch eine Menge von verleumderischen und hetzerischen Gegendarstellungen diverser Blogs gegeben, welche den sogenannten ›Leitmedien‹ vorwarfen, dass die Fotografie eigentlich gestellt sei, oder den Vater Alan Kurdîs bezichtigten, ein ›Schlepper‹ zu sein und vom Tod seiner Familie zu profitieren.⁶ Der Sinn dieses Beitrages besteht – im Bewusstsein solcher Ambiguitäten – nicht darin, auf die Frage des Leidens, so wie es vermittelt Bilder sichtbar oder unsichtbar gemacht wird, eine definitive Antwort zu suchen, als ob es so etwas wie eine adäquate Haltung geben könnte, welche dem Anspruch ikonischer Fotografien restlos entsprechen, d.h. vollends gerecht würde. Stattdessen bemüht sich dieser Text, mit Butler die Frage so zu diskutieren, dass es bereits eine Frage der Sensibilität ist, wie solche Bilder gesehen werden bzw. wie sie uns wiederum anblicken,⁷ ja *berühren*, und was sich denn bildlich erkennen lässt, noch bevor wir von der Anerkennung (des Leidens) anderer sprechen können und eventuell ein alternatives Projekt des Miteinanders⁸ initiieren, das sich, wer weiß, als achtsamer, umgänglicher oder ermutigender erweisen würde als die momentanen Verhältnisse.

In diesem Sinne wird sich der Beitrag auch auf die Spur jener Argumentation Butlers begeben, welche besagt, dass die »Wahrnehmung des Gefährdetseins des Lebens« (RK: 23) im Prinzip eine Frage der »Wahrnehmung der Betrauerbarkeit« (RK: 22f.) von Leben ist. Denn, wie Butler mit ihren einleitenden Argumenten zu ihrer Sammlung von Essays mit dem Titel *Raster des Krieges* (2009) betont, die »Betrauerbarkeit geht der Wahrnehmung und der Wahrnehmbarkeit des Lebendigen als Lebendem vorher, das von Anfang an dem Nicht-Leben ausgesetzt ist« (RK: 23). Die Frage der Wahrnehmung der Betrauerbarkeit ist in diesem Sinne also als eine eminent politische Frage zu verstehen, da ein Leben, welches als nicht mehr (oder nicht mehr

wird, die bestehende Normen der Wahrnehmung problematisiert, indem Verworfenes, Verdrängtes und Vergessenes adressiert, d.h. wahrnehmbar wird.

6 Die Fotografie von Alan Kurdî wurde mehrfach in den Fokus gehässiger Artikel aus dem Umfeld rechtspopulistischer Blogs wie etwa *politically incorrect* gerückt (vgl. <http://www.pi-news.net/2015/09/das-bild-der-schande/> oder <http://www.pi-news.net/2015/09/vater-des-toten-fluechtlings-kindes-lebte-in-tuerkei-und-wollte-fuer-neue-zaehne-nach-europa/>). Abgesehen davon, dass solche hetzerischen Kampagnen illustrieren, wie sich der humanitäre Pathos von Medien in sein eigenes Zerrbild, d.h. in anti-humanitäre Apathie, verwandeln lässt, belegen sie auch, dass die Zirkulation von Fotografien in keinem stabilen Narrativ resultiert, ja dass konventionelle Erzählungen vom Leiden anderer mitunter perfide sabotiert werden können.

7 Vgl. Didi-Huberman 1992.

8 Siehe in diesem Sinne etwa Balibar 2010.

als) betrauerbar erachtet wird und dessen Verlust folglich auch nicht beklagt würde, im Prinzip schon tot ist. Wenn im Folgenden also einige Spuren von Butlers Argumentation verfolgt werden sollen, so ist das auch als Beitrag zur Debatte zu verstehen, ob ihre Schriften als eine alternative politische Theorie der Trauer und der Klage gelesen werden könnten und welche Folgen eine solche Lektüre einerseits für eine Bestimmung des Verhältnisses von Gefährdung und Anerkennung hätte und andererseits für eine ethische Sensibilität, welche sich nicht in ohnmächtigen Bezeugungen einer selbstgefälligen, ja paternalistischen Rhetorik des Mitleids erschöpft.

Was die Struktur des Beitrages betrifft, so werde ich zunächst einige Passagen aus Butlers frühen Schriften rekapitulieren, um im Detail zu veranschaulichen, wie sie die komplexe Thematik des wi(e)derständigen Gedenkens im Kontext ihrer Auseinandersetzungen mit Michel Foucaults Repressionshypothese und Sigmund Freuds Melancholie-Begriff zu entfalten beginnt und vermittels einer Relektüre von Sophokles' Antigone sukzessive zusammenfügt. In einem zweiten Moment werde ich dann im Bewusstsein dieser miteinander verknüpften Denkansätze auf jene Motive zu sprechen kommen, welche sich in ihren späteren Schriften wiederholt finden, und zwar: dass Trauer und Klage gewichtige Momente des Lebens sind und dass es folglich auch darauf ankommt, sich mit der Frage zu befassen, welche Leben gegenwärtig für betrauerbar bzw. für beklagbar erachtet werden, und was es besagen könnte, im Namen von Verworfenen, Verdrängten und Vergessenen die bestehenden Verhältnisse zu bestreiten. Im Sinne einer abschließenden Diskussion werde ich im letzten Teil meines Beitrages in nochmaliger Erinnerung an das Bildnis von Alan Kurdî auf eine fotografische Intervention Ai Weiweis zu sprechen kommen und in diesem Zusammenhang einige Fragen stellen, die an Butlers wi(e)derständigem Gedenken anknüpfen, indem die unscheinbare *Rahmung* der humanitären Perspektive problematisiert wird.

1. KRITIK DER MELANCHOLISCHEN STIMMUNG

Was spätestens mit den englischen Buchtiteln *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004) und *Frames of War: When is Life Grievable?* (2009) evident wird, zeichnet sich bereits in einer Menge früherer Passagen von Butlers Schriften ab: Ihre Kritik der Gewalt und ihre Reflexion von Leben an der Grenze zum Tod entfalten sich im Spannungsfeld wiederholter Auseinandersetzungen mit Fragen des Trauerns (*mourning*) und des Klagens (*grieving*).⁹ Schon im Buch *Körper von Ge-*

9 Butler gebraucht beide Begriffe in diversen Kontexten, ohne zwischen dem einen und dem anderen strikt zu differenzieren bzw. sie eigens zu definieren. So wie im Fall des Verhältnisses von Gefährdung (*precariousness*) und Prekarität (*precarity*) oder Verwundbarkeit (*vulnerability*) und Verletzbarkeit (*injurability*), kann auch im Fall von Trauer und Klage

wicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts (1993), welches auf ihre wohl bekannteste Schrift *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) folgt, stellt sie im Kontext einer kritischen »Neuformulierung der Performativität« (KG: 40) von *sex* und *gender* eine Reihe von Fragen, welche Jahre danach – unter sich verschiebenden Vorzeichen – in den Mittelpunkt von Gedanken gerückt werden, die sich mit dem Desaster namens Krieg befassen:

Wie kann also die Materie der Körper als eine Art Materialisierung, die von regulierenden Normen regiert wird, durchdacht werden, um in Erfahrung zu bringen, wie die heterosexuelle Hegemonie bei der Formierung dessen verfährt, was sich als lebensfähiger Körper auszeichnet? Wie stellt diese Materialisierung der Norm mit der körperlichen Formierung einen Bereich verworfener Körper her, ein Feld der Deformation, das in dem Scheitern, sich als das voll und ganz Humane auszuzeichnen, jene regulierenden Normen verstärkt? Stellt dieser ausgeschlossene und verwerfliche Bereich für die symbolische Hegemonie eine Herausforderung dar, die eine grundlegende Reartikulation dessen erzwingen könnte, was Körper als bedeutungsvolle Körper auszeichnet, was Lebensweisen, die als »Leben« zählen, auszeichnet, als Leben, die es wert sind, geschützt zu werden, gerettet zu werden, betrauert zu werden? (KG 40f.; vgl. dazu GL: 49–50; RK: 20-23)

Gerade die letzte Frage signalisiert laut Butler, dass die »Konsolidierung des heterosexuellen Imperativs« (KG: 22) neben dem »Bereich intelligibler Körper« (KG: 16) auch noch einen anderen Bereich betrifft, und zwar einen, der als »Bereich der undenkbaren, verworfenen, nicht-lebbaren Körper« (KG: 16) bezeichnet werden kann. Denn es gibt ja, so Butler im Kontext ihrer Diskussion der Problematik, wie es sich mit dem »Gewicht« von Körpern im Umfeld heteronormativer Bedingungen verhält, auch noch eine ganze Menge »verworfener Wesen« (*abject beings*; KG: 23), die nicht als Subjekte in Betracht kommen und folglich an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden und häufig ein Leben fristen müssen, als ob sie bereits tot wären.

Wenn Butler zu Beginn von *Körper von Gewicht* auf »»nicht lebbare« und »unbewohnbare« Zonen des sozialen Lebens« (KG: 23) zu sprechen kommt, um die diskriminierende Gewalt hegemonialer Verhältnisse zu problematisieren, so geschieht dies bewusst in Erinnerung an die Vielzahl der an AIDS Erkrankten und Gestorbenen, welche zu Beginn der 1990er Jahre traktiert wurden, als ob sie gesellschaftlich un(ge)wichtig wären. In der Tat spricht einiges dafür, dass »Körper« von Butler just

argumentiert werden, dass es sich um miteinander verknüpfte Begriffe handelt: Während *mourning* von Butler zumeist im Sinne des Partizip Präsens verwendet wird, also um Akte des Trauerns zu reflektieren, thematisiert sie mit dem Attribut *grievable* sowie mit dem Substantiv *grievability* die Bedingungen trauernden Klagens – wofür sich in der deutschen Fassung ihrer Texte eher das Wort »Betrauerbarkeit« eignet.

in dem Zeitraum als eine Materie, welche von unterschiedlichem ›Gewicht‹ ist, begriffen wurden, als AIDS epidemisch wurde, und zwar in einem doppelten Sinn, wie Paula A. Treichler in *How to Have Theory in an Epidemic* (1999) argumentiert: Neben einer Epidemie an Krankheiten, welche die millionenfache Infektion durch HIV zumeist zur Folge hatte, gibt es auch noch eine Epidemie der Signifikanzen im Kontext von AIDS-Diskursen (Treichler 2004: 12). Wie Treichler betont, spricht nämlich einiges dafür, dass die Diskurse um AIDS auch den Umgang mit Körpern konsequent veränderten, zumal der (ungeschützte) zwischenmenschliche Geschlechtsverkehr zusehends als ›riskant‹ charakterisiert wurde, gerade im Fall jener, die sich nicht an heterosexuellen Imperativen orientierten und stattdessen anders liebten (siehe Treichler 2004: 37). Die Gefahr einer viralen Apokalypse (Treichler 2004: 140) infizierte im Fall der AIDS-Epidemie insofern die Phantasie eines angeblich gesunden gesellschaftlichen Körpers, als sukzessive diverse Risikogruppen identifiziert wurden, welche man als gefährdet *und* als gefährlich erachtete und so stigmatisierte.

In ihrem Beitrag mit dem Titel ›Sexual Inversions‹ für den Sammelband *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS* (1992) argumentiert Butler, dass Foucaults Paradigma der modernen *Bio-Macht* – im Unterschied zu jenem antiquierten der *souveränen Macht* (vgl. Foucault 1976: 134–137) – teils revidiert werden müsse. Die fatale Kombination von AIDS und Homosexualität lasse nämlich erkennen, so Butler, wie in technisch avancierten Gesellschaften, die sich der Biopolitik verschrieben haben, ganze Gruppen von Menschen diskriminiert werden, deren sexuelles Leben in dem Maße mit epidemischen Krankheitsbildern assoziiert wird, wie man es generell als ›unproduktiv‹, d.h. als generativ insignifikant bestimmt (vgl. Butler 1992: 360). Die Administration der Epidemie namens AIDS illustrierte also, folgert Butler, wie unter dem Vorzeichen einer (medizinischen) Verwaltung des Lebens zwischen ›Unschuldigen‹, deren Leben geschützt werden sollte, einerseits und den ›Schuldigen‹, die ihren Tod selbst zu verantworten hätten, andererseits differenziert werde. Butlers Revision von Foucaults *Repressionshypothese* (vgl. Foucault 1976: 28f.) hat mit dem Verhältnis von Trauern und Klagen insofern zu tun, als sie zugleich schreibt, dass seine Ablehnung der juridisch kodifizierten Macht mit seiner Abneigung der Psychoanalyse korrespondiere und beides wiederum zur Folge habe, dass er das komplexe Wechselspiel von Produktion und Repression tendenziell vernachlässigte (vgl. KG: 48f.) und somit den ›Horizont‹ einer widerständigen Wiederkehr von verworfenen Momenten übersah, welchen sie wiederum vor Augen hat: Wie kann es denn sein, fragt Butler etwa in *Körper von Gewicht*, dass

das, was verworfen worden ist [...], unvermittelt als eine störende Wiederkehr produziert werden könnte, nicht bloß als eine *imaginäre* Anfechtung, die ein Versagen in der Funktionsweise des unumgänglichen Gesetzes herbeiführt, sondern als eine ermöglichende Aufsprennung, als Anlaß für eine radikale Reartikulation des symbolischen Horizonts, vor dem Körper überhaupt erst Gewicht erhalten (KG: 49)?

Mit anderen Worten, Butler ist bereits in ihren relativ frühen Schriften bewusst daran gelegen, eine Theorie des Widerstandes zu formulieren, welche die störende Wiederkehr (*troubling return*) des Verworfenen, Verdrängten und Vergessenen als Chance erkennt, bestehende Verhältnisse zu bestreiten, indem das scheinbar Unlebbare und Unintelligible anders *bezeugt*¹⁰ wird. Es ist in diesem Sinne also konsequent, wenn sie einerseits an Foucaults Gedanken zur *Bio-Macht* anknüpft, um Machtverhältnisse als historisch variable zu denken, und sich andererseits von seinen Argumenten wieder löst, zumal er selbst zu einem eher statischen Begriff psychoanalytischer Diskurse neigte (siehe etwa Foucault 1976: 172f.).

Anders als Foucault, der, pointiert formuliert, ein gewisses Ressentiment gegenüber der Psychoanalyse zu verspüren schien (vgl. Foucault 1976: 152f.), ist es Butler also daran gelegen, sich nochmals mit Freud zu befassen, ohne dabei jedoch auf den Begriff der Macht bzw. des Diskurses zu verzichten. Für unsere Fragestellung ist wiederum relevant, dass sich Butler vor allem um eine Relektüre jenes Textes von Freud bemüht hat, der im Jahr 1917 unter dem Titel »Trauer und Melancholie« erschienen ist und in seiner späteren Schrift *Das Ich und das Es* (1923) – partiell revidiert – wiederveröffentlicht wurde. Die Problematik der Melancholie gewinnt für Butler bereits im Kontext von *Das Unbehagen der Geschlechter* (1990) an Relevanz, da sie in Auseinandersetzung mit Freud (aber auch im Kontext von Jacques Lacans und Luce Irigarays Argumenten) darauf aufmerksam macht, dass sich der heterosexuelle Imperativ unter dem Vorzeichen einer melancholischen Konzeption des Selbstbewusstseins formiert. Als »melancholisch« wird die Formation des heterosexuellen Imperativs in kritischer Anlehnung an Freud von Butler insofern charakterisiert, als im Rahmen gesellschaftlich vermittelter Prozesse der sexuellen Identifikation die Heterosexualität – gemäß einer Verinnerlichung des geliebten Objektes und des Begehrens danach – affirmiert und legitimiert wird, während die Homosexualität – gemäß einem Verzicht auf das geliebte Objekt und das Begehren danach¹¹ – negiert

10 Butler verwendet den Begriff *contestation*, der, wie in der deutschsprachigen Übersetzung ihres Textes geschehen, mit »Anfechtung« wiedergegeben werden kann. Mit dieser Übersetzung geht allerdings gerade jene Konnotation verloren, auf welche es bei genauerer Lektüre ankommen könnte: Von einer »Kontestation« zu sprechen, besagt nämlich, bestehende Verhältnisse – im Namen einer anderen Bezeugung – zu bestreiten. Anders gesagt, »bezeugen« und »bestreiten« gleiten im Wort *contestation* ineinander über.

11 Wie Butler einige Jahre später schreibt, basiert »eine bestimmte heterosexuelle Version des Subjekts« auf einer doppelten Negation: »Die Formel: »Ich habe nie« jemanden gleichen Geschlechts »geliebt« und »ich habe nie« eine solche Person »verloren«, gründet das »Ich« auf das »nie-nie« dieser Liebe und dieses Verlusts. In der Tat wird die ontologische Vollendung des heterosexuellen »Seins« auf diese doppelte Negation zurückverfolgt, die seine konstitutive Melancholie bildet, ein emphatischer und irreversibler Verlust, der die schmale Basis dieses »Seins« ausmacht. [...] Weil das Subjekt über diesen Verlust nicht *reflektiert*, nicht reflektieren kann, markiert dieser Verlust die Grenze der Reflexivität, markiert er,

und delegitimiert wird. Butlers Relektüre von Freuds Psychoanalyse der Melancholie gibt einerseits zu verstehen, dass es ihr wichtig ist, der Formation von binären Geschlechterverhältnissen sozusagen den Boden zu entziehen, indem im Kontext von Freuds Schriften zur Melancholie das zwischen den Zeilen Verdrängte zur Sprache gebracht, d.h. eine konventionelle Lektüre der Geschlechterdifferenz dekonstruiert wird. Andererseits kann sie aber auch so verstanden werden, dass es ihr in weiterer Folge darauf ankommt, Fragen der Trauer und der Klage im Bewusstsein der sexuell Diffamierten anders zu stellen und als politisch brisante erneut zu diskutieren.

Ihre Schrift *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (1997) knüpft an ihre Gedanken zur Melancholie der Geschlechter laut *Das Unbehagen der Geschlechter* an, indem sie sich nun neben dem psychischen Prozess einer melancholischen Identifizierung vermehrt mit der Frage befasst, was denn geschieht, wenn eine (sich heterosexuell identifizierende) ›Psyche‹ von verdrängten Momenten ihrer selbst heimgesucht wird, spricht: »von der Liebe, um die sie nicht trauern kann« (PM: 130). Im Sinne dieser Verschiebung der Aufmerksamkeit verleiht Butler ihrer Kritik der Melancholie einen zusätzlichen politischen Akzent, da sie sich nun um »eine dramatische Sprache« (PM: 141) bemüht, welche es gestatten würde, dass »Ambivalenz und Verlust [von Identität] ausagiert werden können« (PM: 141). Die politische Akzentuierung von Butlers Argumentation besteht dabei darin, dass sie sich mit einer »von Melancholie betroffenen Gesellschaftlichkeit« (PM: 28) kritisch auseinandersetzt, d.h. mit einem »Zusammenleben, in dem ein Verlust nicht betrauert werden kann, weil er als Verlust nicht anerkannt werden kann, weil das, was verloren wurde, niemals eine Existenzberechtigung hatte« (PM 28f.). In lebhafter Erinnerung an all die als *Anormale*¹² diffamierten AIDS-Toten, welche schon zu ihren Lebzeiten behandelt wurden, als ob sie bereits tot wären, thematisiert Butler die Gewalt konventioneller Identifikationen, welche den Tod anderer teils bewusst, teils unbewusst in Kauf nehmen, indem sie ›uns‹ mit einer maßlosen Schuld und einer Reihe von drängenden Fragen konfrontiert:

Wenn sie [die an den Rand der Anerkennung Gedrängten, A.O.] sterben oder schon gestorben sind – besiegen wir sie noch einmal! Und läßt sich das »Triumphgefühl« vielleicht eben aus jener Praxis der sozialen Differenzierung gewinnen, durch die man eine »soziale Existenz« nur durch Erzeugung und Erhaltung jener gesellschaftlichen Toten erreicht und sichert? Und läßt sich die Paranoia im öffentlichen Diskurs über solche Fragen nicht auch als Inversion jener Aggression lesen: als Begehren nach einem Sieg über den anderen Toten, das in der Umkehrung

was deren Zirkularität übersteigt (und bedingt). Als Verwerfung verstanden, inauguriert dieser Verlust das Subjekt und bedroht es mit Auflösung.« (PM: 27f.; sowie in leicht veränderter Fassung PM: 130f.)

12 Vgl. in diesem Kontext auch Foucault 1999, insbesondere 143–214.

dieser anderen zur tödlichen Gefahr und zum (fremden) Verfolger der sozial Normalen und Normalisierten macht? (PM: 31)

Diese Fragen, welche Elemente der Machtanalytik Foucaults und der Psychoanalyse Freuds kombinieren, verdichten sich schließlich in jenen *Wellek Library Lectures*, die Butler im Jahr 1998 an der University of California, Irvine, gehalten hat und die – mitsamt weiterer Vorlesungen – unter dem (leicht veränderten) Titel *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod* (2000) veröffentlicht worden sind. Diese Vorlesungen handeln, wie Butler einleitend schreibt, vom rebellischen »Erbe von Antigones Herausforderung des Staates« (AV: 11), und zwar als einer Figur der Politik, welche sich mit ihrem strittigen Verlangen an der Grenze der Repräsentation und Repräsentierbarkeit von sozialen Verhältnissen situiert.

Wie Butler gleich zu Beginn ihrer Beschäftigung mit Antigones Rebellion betont, lässt sich die (private) Geschichte der Verwandtschaft – anders als Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* (Hegel 1807: 348f.) behauptete – nicht von jener (öffentlichen) der Staatlichkeit trennen. Bei näherer Lektüre der Tragödie wird nämlich erkennbar, dass beide Geschichten miteinander verwoben sind. Abgesehen davon macht Butler mit ihren Vorlesungen aber auch darauf aufmerksam, dass zwischen Antigone und Kreon nicht von einer (und schon gar nicht von einer *dialektischen*) Opposition die Rede sein könne, zumal beide Figuren »chiasmatisch miteinander verknüpft« (AV: 20) seien. Die Dramatik des Geschehens habe im Kontext dieses tragischen Stücks vor allem damit zu tun, dass Antigone gegen traditionelle Normen der Verwandtschaft, des Geschlechts und der Autorität verstoße, und zwar in dem Moment, als sie sich gegen den Willen ihres Onkels Kreon entschließt, ihren toten Bruder Polyneikes zu beerdigen, um ihm so die letzte Ehre zu erweisen. In Gedenken an Antigones Verlangen kommt es Butler zufolge allerdings nicht darauf an, zu so etwas wie einer familiären Normalität zurückzufinden (oder gar die Praxis des Inzests zu zelebrieren), sondern stattdessen darauf, ihr Dilemma als »Allegorie für die Krise der Verwandtschaft« (AV: 48) – gedacht als eine konventionelle Verkörperung sozialer Anerkennungsverhältnissen – zu begreifen: »Welche sozialen Arrangements«, fragt Butler, »können als legitime Liebe anerkannt werden, und welche menschlichen Verluste dürfen ausdrücklich als reale und folgenreiche betrauert werden?« (AV: 48) In dem Moment, als Antigone sich weigert, ein Gesetz zu respektieren, welches ihr verbietet, den Verlust ihres Bruders zu beklagen, präfiguriert sie laut Butler die Situation von Menschen, welche mit Verlusten zu Rande kommen müssen, die gemäß den hegemonialen Verhältnissen als nicht weiter beklagenswert erachtet werden. Es handelt sich um Menschen, die, so Butler, zu einer »Art Tod im Leben« (AV: 48) verurteilt werden, da sie Verluste erleben, welche auf keine öffentliche Anerkennung vertrauen können.

Wie verstehen wir nun, fragt sich Butler in Bezug auf *Antigones Verlangen*, »diesen merkwürdigen Ort zwischen Leben und Tod [...], das Sprechen [Antigones] genau von dieser oszillierenden Grenze her?« (AV: 125) Wenn bedacht wird, dass Antigone den Tod ihres Bruders Polyneikes zu beklagen versucht, obwohl ihr das Klagen durch einen Erlass ihres Onkels Kreon verboten worden ist, dann kann laut Butler effektiv von einer melancholischen Disposition gesprochen werden, welche im Kontext der Tragödie so artikuliert wird, dass sie

dem Leben und dem Lieben jenseits der Lebbarkeit und außerhalb des Feldes der Liebe anhaftet, wo der Mangel an institutioneller Billigung die Sprache zur fortgesetzten Katachrese zwingt, die zeigt, wie ein Ausdruck auch außerhalb seiner konventionellen Beschränkungen Bedeutung tragen kann. Aber diese schattenhafte Form der Signifikation zehrt am Leben, indem sie dieses Leben des Gefühls der ontologischen Gewißheit und Stabilität in einer öffentlich konstituierten politischen Sphäre beraubt. (AV: 126)

In diesem Sinne kommt Butler auch zum Schluss, dass es sich nicht um eine private Melancholie handelt, von der Antigones Verlangen kündigt, sondern um das, was vielleicht am ehesten als »Melancholie des öffentlichen Raums« (AV: 130) umschrieben werden könnte.

2. UNSCHEINBARES LEIDEN IN DEN BLICK NEHMEN LERNEN

Wie spätere Texte erkennen lassen, ist es Butler zunehmend ein Anliegen, ihre Kritik an der psychoanalytischen Konzeption von Melancholie, welche sie in ihrer Schrift *Psyche der Macht* im Detail formuliert (vgl. PM: 125–141), zu pluralisieren, indem sie etwa auf denkbare Verknüpfungen zwischen der Diskriminierung homosexueller Liebe und der Diskriminierung sexueller Beziehungen zwischen Menschen diverser Hautfarbe zu sprechen kommt. Auf Vikki Bells Frage, ob es in Bezug auf das Theorem einer melancholischen Identifizierung eventuell Parallelen zwischen sexuellen und rassistischen Diskriminierungen geben könne, antwortet Butler:

I think also that the history of miscegenation involves a history of melancholia in an interesting way, that to the extent that cross-racial sexual relations have been foreclosed [...] – in the sense of unthinkable. Those forms of desire become ungrievable within available public discourse. There are certain kinds of love that are held not to be love, loss that is held not to be loss, that remain within this kind of unthinkable domain or in a kind of ontologically shadowy domain; it's not real, it's not real love; it's not real loss. So I think that can be linked with some of the work I've done on the unthinkable and the ungrievability of homosexual attachment. (Butler in Bell 1999: 170)

Butlers kritische Diskussion einer Pluralität von Situationen, welche es unzähligen Menschen so gut wie unmöglich machen, um andere zu trauern und ihre Verluste zu beklagen, kondensiert sich vor allem in jener Schrift, die vielleicht selbst so etwas wie eine Transformation ihrer Sensibilität reflektiert: *Gefährdetes Leben* (2004). Wie Butler einleitend betont, wurden alle fünf Essays, aus denen sich der Text, welcher laut englischem Untertitel von Klage und Gewalt in einem politischen Sinn handelt, zusammensetzt, nach 9/11 unter »Bedingungen gesteigerter Verwundbarkeit [*vulnerability*] und Aggression« (GL: 7) verfasst. Das Geschehen um 9/11 habe nicht bloß offenkundig gemacht, so Butler, dass die Vereinigten Staaten eine verwundbare Weltmacht sind, sondern auch gezeigt, wie eng Verlust, Trauer und Gewalt miteinander verkettet werden. Um diese fatale »Gewaltspirale« (GL: 7) zu unterbrechen, kommt es laut Butler darauf an, die Frage zu stellen, »was politisch gesehen aus der Trauer anderes entstehen könnte als der Ruf nach Krieg« (GL: 7). Dementsprechend betont Butler vor allem im Essay mit dem Titel »Gewalt, Trauer, Politik«, welcher zuvor in der Zeitschrift *Studies in Gender and Sexuality* (2003) erschienen ist, dass es vielleicht Sinn machen würde, den Schmerz, der in Momenten des Trauerns erlebt wird, als »eine Form der Enteignung zu verstehen, die grundlegend dafür ist, wer ich bin« (GL: 45; vgl. auch Butler/Athanasίου 2014: 13–23), und zwar in einem privaten ebenso wie in einem öffentlichen Sinne.

Im Fall der Geschehnisse um 9/11 besagt dies wiederum, dass die terroristischen Anschläge eine gewisse Verwundbarkeit des *body politic* der Vereinigten Staaten ins Bewusstsein gehoben haben, welche ansonsten von der Rhetorik einer selbstgewissen staatlichen Souveränität – qua *superpower*¹³ – ins Unbewusste verdrängt, d.h. verdeckt wird. Anders als der ehemalige Präsident George W. Bush, welcher die Bevölkerung der Vereinigten Staaten schon kurz nach 9/11 dazu aufforderte, nicht länger zu trauern und stattdessen kriegerisch entschlossen die *Operation Enduring Freedom* zu starten, argumentiert Butler, dass es in solch angespannten Situationen vielleicht einen signifikanten Unterschied machen würde, wenn sich die Betroffenen trotz allem um ein »Ausharren mit dem Schmerz« (GL: 47) bemühten.¹⁴ Butlers Plädoyer für einen achtsameren Umgang mit erlebten Verletzungen ist insofern politisch vielversprechend, als sie »ein Gefühl für die Verwundbarkeit des Menschen« (GL: 47) zugleich als Chance begreift, um in Momenten der Selbst-Verunsicherung, die zum Prozess des Trauerns gehören, einen »Ausgangspunkt für ein neues Verständnis« (GL: 47) der zwischenmenschlichen Situation zu finden. Ein solches Verständnis

13 Siehe etwa die Analysen von Jewett/Lawrence 2003, welche belegen, wie die US-amerikanische Populärkultur der *superheroes* religiöse Motive transportiert und zugleich einen »nationalen Komplex« fördert.

14 Eine vergleichbare Argumentation wird von Burkhard Liebsch u.a. in seinem Buch *Revisi-
onen der Trauer* (2006) vorgeschlagen.

würde laut Butler gerade nicht in unreflektierter, narzisstischer Selbst-Sorge resultieren, sondern die Bereitschaft signalisieren, auch das Leiden anderer wahrnehmen zu lernen. Wenn sich Butler in diesem Kontext dafür ausspricht, »die Trauer selbst zu einer Ressource für die Politik zu machen« (GL: 47, vgl. auch Butler/Athanasiou 2014: 196f.), dann umschreibt sie mit diesen Worten genau genommen das Bemühen, sich nicht bloß auf Verletzungen zu konzentrieren, die man selbst beklagt. Mindestens ebenso relevant wird die Frage, wie es sich in Situationen der Gewalt mit der Verwundbarkeit anderer verhält, und zwar im Bewusstsein, dass häufig das Leid anderer – gemäß dem Interesse, die eigenen Verluste ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken – unbemerkt bleibt.¹⁵

Diese argumentativen Passagen sind im Kontext von *Gefährdetes Leben* insofern signifikant, als sich Butler trotz aller Differenzen, was den lokalen oder globalen Umgang mit Situationen der Verwundbarkeit betrifft, für »den Bezug zu einer allgemeinen menschlichen Verletzbarkeit« (GL: 48) engagiert. Dieser Bezug basiert jedoch nicht auf der naiven (anthropologischen) Idee eines allgemein Menschlichen, sondern nimmt stattdessen zur Kenntnis, dass die Verluste anderer gar nicht als solche wahrgenommen werden könnten, wenn nicht doch etwas Gemeinsames, das ›wir‹ miteinander teilen, vorhanden wäre und unsere Wahrnehmungsprozesse strukturieren bzw. informieren würde. Dieses Gemeinsame lässt sich laut Butler aber niemals so spezifizieren, dass es definitiv bestimmt bzw. benannt werden kann: Wir können, schreibt sie, die »Quelle dieser Verletzbarkeit nicht wiederfinden« (GL: 48). Zugleich verweisen uns Erfahrungen des Verlusts auch nicht auf etwas, das uns erst plötzlich abhandengekommen wäre, als ob wir es einst besessen hätten. Wenn Butler in diesem Zusammenhang eine »primäre Hilflosigkeit und Bedürftigkeit, um die sich jede Gesellschaft kümmern muß« (GL: 49), thematisiert, dann argumentiert sie also, dass Ansprüche auf ein möglichst unversehrtes Leben zugleich die Sorge reflektieren, dass solche elementaren Ansprüche unerhört (und Bedürfnisse unerfüllt) bleiben könnten. Butlers »Konzeption des Menschlichen« (GL: 48), welche sie im Bewusstsein um die miteinander geteilte, aber ungleich verteilte Verwundbarkeit diskutiert, beruft sich folglich auf eine ›Quelle‹, welche die Individuation eines (selbst-)bewussten Ichs antizipiert, und zwar so, dass im Prinzip sogar von einem vor-, ja von einem unmenschlichen ›Anfang‹ aller Verwundbarkeit die Rede sein kann.¹⁶

15 Dieser Gedanke verbindet auch die verschiedenen Essays, welche unter dem Titel *Am Scheideweg* (2012) publiziert worden sind, vgl. z.B. AS: 117f.

16 Tatsächlich argumentiert Butler mehr als einmal, dass ihre Auseinandersetzung mit der Frage, was es besagt, Mensch zu sein, im Prinzip an das Unmenschliche rührt. So schreibt sie etwa in *Raster des Krieges*, dass das »Gefährdetsein [...] in der Tat als gemeinsame Bedingung menschlichen Lebens (ja als Bedingung, der menschliche und nicht-menschliche Tiere gleichermaßen und gemeinsam unterliegen) erkannt werden [sollte]« (RK: 20f.). Dies hat für Margo DeMello wiederum zur Folge hat, dass wir uns mit Butler auch die

In Erinnerung an diesen anderen Anfang, an diese unheilbare *Wunde*, welche bereits die Geburt von Lebewesen markiert, kommt es laut Butler darauf an, sich mit der Frage zu befassen, wie es denn sein kann, dass zwischen Verletzungen dermaßen differenziert wird, sodass für manche im Krieg Gefallenen heroische Nachrufe gedichtet und nationale Monumente errichtet werden, während andere durch kriegerische Gewalt Getötete sozusagen als *collateral damage* bezeichnet und für nicht weiter beachtenswert befunden werden. Das ›Trauerspiel‹ um 9/11 ist für Butler insofern ein paradigmatisches Beispiel, wie die Verwundbarkeit als emotionales ›Kapital‹ im Interesse von Nationen instrumentalisiert und inszeniert werden kann, als im Fall der Vereinigten Staaten die nationalen ›Opfer‹ beklagt und insbesondere die New Yorker *firefighters* heroisiert wurden. Währenddessen entfernte man Mengen von Menschen (*queers, illegal aliens* etc.), die ebenfalls durch die Zerstörung der *Twin Towers* ums Leben gekommen waren,¹⁷ aus dem offiziellen Gedächtnis und gelobte in weiterer Folge – im Namen eines globalen Krieges gegen den Terror –, ganze Länder in die ›Steinzeit‹ bomben zu wollen. Es ist also nicht bloß so, dass nach 9/11 gewisse Verletzungen delegitimiert wurden, indem man Menschen das Recht absprach, ihre Verluste öffentlich zu beklagen; sie wurden, wie Butler argumentiert, letzten Endes sogar dehumanisiert, ja *derealisiert*, da ihr Leben (oder das ihrer Angehörigen) offiziell als nicht wirklich betrauernswert erachtet wurde, was nichts anderes besagt, als dass es sich in letzter Konsequenz um etwas »Unbeerdigbare[s]« (GL: 52) handelte.

Butlers kritische Diskussion der melancholischen Formation eines ›kollektiven Gedächtnisses‹ der Vereinigten Staaten nach 9/11, welches das patriotische Martyrium geradezu mythisch beschwört und zugleich verschweigt, dass es auch noch andere Verluste gegeben hat, welche die Idee einer nationalen Geschlossenheit sprengen, ist somit als Versuch zu verstehen, die offizielle Geschichtsschreibung mit versprengten Erzählungen des Leidens zu konfrontieren. Es handelt sich, anders gesagt, um den Versuch, im Kontext einer Kritik der sozialen Affekte, welche sich häufig auf Erinnerungen an die ›eigenen‹ Opfer konzentrieren, so etwas wie eine alternative Theorie der Anerkennung (der Verletzbarkeit anderer) zu formulieren, welche im weitesten Sinne an der Schwelle von Politik und Ethik angesiedelt ist. Denn, so Butler, von Verletzbarkeit kann nur dann in einem verantwortlichen Sinn die Rede sein, wenn zugleich bedacht wird, wie »Normen der Anerkennung« (GL: 61) regeln, was denn eigentlich als Verlust zählt und was nicht.¹⁸ Dabei hat jede erfolgte Anerkennung von Verletzbarkeit laut Butler »auch die Macht, Bedeutung und Struktur der

Frage stellen sollten, wie es mit der Trauer um nicht-menschliche Tiere bestellt ist (vgl. DeMello 2016).

17 Siehe dazu die Studie von Délano/Nienass 2014.

18 An dieser Stelle gibt es mehrere Anknüpfungspunkte zwischen dem Ansatz Butlers und dem von Jacques Rancière, der sich beispielsweise in *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie* (1995) kritisch mit Mechanismen der *Zählung* befasst, welche suggerieren, dass

Verletzbarkeit selbst zu ändern« (GL: 61), sodass wir es im Prinzip mit variablen Verhältnissen zu tun haben.

Dieses Argument, welches von Butler gegen Ende von »Gewalt, Trauer, Politik« in Ansätzen entwickelt wird, bildet den Mittelpunkt jener Sammlung von Essays mit dem Titel *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen* (2009). Gleich zu Beginn ihrer Argumentation gibt sie zu verstehen, dass sie sich nun noch intensiver als bisher mit der »selektiven Rahmung [framing] von Gewalt« (RK: 9) befassen wird, welche im Extremfall zur Folge haben kann, dass »bestimmte Leben gar nicht als Leben gelten« und infolgedessen »im vollen Wortsinn niemals gelebt und auch niemals ausgelöscht« (RK: 9) werden. Es handelt sich, wie Butler präzisiert, um ein komplexes Problem, da sich solche Rahmungen in einem epistemologischen *und* in einem ontologischen Sinn als problematisch erweisen können. Die Frage »*Was ist überhaupt ein Leben?*« (RK: 9) hat nämlich stets auch mit Strukturen der Wahrnehmung und der Vorurteile zu tun, sprich: Es ist auch eine Frage, welche »Operationen der Macht« (RK: 9) im Spiel sind, wenn stipuliert oder dekretiert wird, welche Leben es wert sind, betrauert und beklagt zu werden, und welche nicht.

Ein Begriff, welcher von Butler bereits für *Gefährdetes Leben* in einer Menge von Schattierungen verwendet wurde und nun systematischer diskutiert wird, um das Zusammenspiel von epistemologischen und ontologischen Problematiken im Kontext der Normen der Anerkennung, ja der »Anerkennbarkeit« (RK: 14),¹⁹ wie sie schreibt, zu thematisieren, ist jener des *frames* (>Raster</>Rahmen<) bzw. des *framing* (>Rahmung<). Es handelt sich um eine Formulierung, die Butler zunächst verwendet, um zu argumentieren, »dass es Leben und Tod nicht ohne Bezug auf den einen oder anderen Rahmen gibt« (RK: 15). Wie Butler in diesem Zusammenhang ferner betont, ist der englische Ausdruck *to frame* insofern semantisch komplex, als er in einem *ästhetischen* Sinn gebraucht werden kann, um etwa das Rahmen von Bildern zu bezeichnen, aber auch in einem *polizeilichen* Sinn für das Zuschreiben von Schuld. Dass etwas als etwas Bestimmtes erkannt werden kann, ist so oder anders einer Rahmung geschuldet, welche die Aufmerksamkeit organisiert, sprich »Schemata der Intelligibilität« (RK: 14) konstituiert. Diese Rahmen-Schemata sind, wie Butler mehrfach bekräftigt, jedoch nicht fix, sondern im Prinzip veränderbar und folglich auch umstritten und bestreitbar, was wiederum besagt,

dass der Rahmen die Szene, die er begrenzen sollte, niemals vollständig in sich einschließt, dass immer schon etwas außerhalb seiner liegt, was den Sinn dessen, was innerhalb liegt erst

manche Leben mehr zählen als andere, und manche gar nicht (vgl. etwa Rancière 1995: 33–54).

19 Liebsch liest dieses Ringen um Anerkennbarkeit so, dass »es hier nicht etwa nur um einen Kampf um Anerkennung, sondern um einen Kampf um diesen Kampf bzw. darum [geht], dass er überhaupt eröffnet werden und stattfinden kann« (Liebsch 2014: 241).

ermöglicht und erkennbar macht. Der Rahmen legt niemals ganz genau fest, was wir denken, anerkennen und wahrnehmen. Immer gibt es etwas, das den Rahmen überschreitet und unseren Sinn für das Reale erschüttert; anders gesagt ereignet sich hier etwas, das nicht in unsere vertraute Auffassung der Dinge passt. (RK: 16)

Es gibt laut Butler also auch Überschüssiges oder Überzähliges, ja *Über-Reste*²⁰ von nicht Angepasstem, welche in Momenten der Rahmung sozusagen am Rande generiert werden, ohne dabei in Betracht zu kommen, und dennoch signifikant sind. Solche verdrängten Momente verfolgen jede »normative Instanz« wie ein »Schatten ihres eigenen Scheiterns« (RK: 15), sodass laut Butler effektiv von einem unheimlichem *Double* gesprochen werden kann. So wie bereits in ihren früheren Schriften skizziert, kommt es für Butler gerade im Kontext von *Raster des Krieges* darauf an zu argumentieren, dass die Rahmung von Wahrnehmungsverhältnissen *iterativ*²¹ erfolgt und dass jede Wiederholung zugleich befremdliche Gespenster (*specter*) des Gerahmten in Umlauf bringt, welche die Autorität der Normen der Anerkennung verunsichern, indem sie deren scheinbare Selbstverständlichkeit in Frage stellen (vgl. Oberprantacher 2017). Butlers Versuch, eine widerständige Sensibilität zu thematisieren, welche dominante Schemata der Intelligibilität zu problematisieren und vielleicht sogar zu transformieren vermag, ist also auch in diesem Sinn als Bemühen zu verstehen, Wiederholungen als Chance zu erkennen, das Verworfenen, Verdrängten und Vergessenen, um das nicht getrauert und das nicht beklagt wird, kritisch ins Bewusstsein zu heben, um so für einen anderen Umgang mit Situationen der Gefährdung und der Prekarität zu sorgen.

Die politische und ethische Relevanz von Butlers wi(e)derständigem Gedenken lässt sich anhand jener Argumente exemplarisch illustrieren, die sie in ihrem Beitrag »Folter und die Ethik der Fotografie« (2007) und wenige Jahre zuvor in ihrem Essay »Fotografie, Krieg, Wut« (2005) zur Diskussion gestellt hat. Auch im Kontext ihrer Reflexionen des »eingebetteten Journalismus« (*embedded journalism*) und der Fotografien aus Abu Ghraib spricht Butler davon, dass gerade fotografische Bilder von Krieg und Folter mit bestimmten (militärischen, nationalen, kapitalistischen etc.) visuellen Interessen korrespondieren, welche nicht direkt sichtbar werden, aber indirekt doch den Rahmen bilden, welcher unseren Blick perspektivisch organisiert, ja lenkt. Solche unscheinbaren Rahmen legen sozusagen fest, »was in das Feld der Wahrnehmung aufgenommen wird und was nicht« (Butler 2009: 54), ohne selbst in den Blick

20 Eine parallele Argumentation entwickelt auch Georges Didi-Huberman, wenn er sich in *Bilder trotz allem* (2003) mit der Frage befasst, wie denn jene vier Bilder betrachtet werden können, welche die menschliche »Hölle« namens Auschwitz sozusagen »überlebt« haben (Didi-Huberman 2003: 44–51).

21 Den Begriff der *Iterabilität* übernimmt Butler von Jacques Derrida; vgl. z.B. Derrida 1972: 325–351.

zu geraten. Anders als Sontag, welche sich mit der visuellen Geschichte der Kriegsfotografie in ihren Büchern *On Photography* (1977) und *Regarding the Pain of Others* (2003) befasst und dabei betont, dass uns fotografische Bilder zwar emotional berühren können, aber keine Interpretation darstellen, argumentiert Butler folglich, dass »die Fotografie selbst [...] ein strukturierender Schauplatz der Interpretation« (RK: 68) sei. Speziell die Kriegsfotografie ist, wie Butler präzisiert, »nicht bloß ein visuelles Bild, das auf seine Interpretation wartet; es interpretiert selbst schon, und das manchmal auch mit Ausübung von Zwang« (RK: 72). Dieser kaum erkennbare »Zwang« zur selektiven Wahrnehmung besteht laut Butler darin, dass insbesondere Kriegsfotografien – durch Fokus, Zuschnitt, Komposition etc. ebenso wie durch die hegemonialen Verhältnisse, welche solche Fotografien zulassen oder verlangen – stillschweigend vorgeben, *wie* eine fotografierte Situation gesehen werden soll, d.h. welches bildlich vermittelte Narrativ legitim erscheint und welche alternativen Narrative illegitim erscheinen.

Wenn Butler die »transitive Funktion« (RK: 69) von Fotografien in Relation zu Momenten der Interpretation thematisiert, dann hat dieser Ansatz im Kontext der Frage, wie das Leiden anderer fotografisch »visualisiert« wird, für sie zur Folge, dass die mediale Zirkulation von Bildern der Gewalt uns effektiv mit changierenden Rahmen der Wahrnehmung sowie mit veränderbaren Normen der Anerkennung zu konfrontieren vermag, indem sie uns deren latente Instabilität vor Augen führt. Im Fall jener Fotografien, welche Situationen der Folter in Abu Ghraib zeigen und zur Schau stellen, wie Menschen entmenschlicht wurden, lässt sich beispielsweise argumentieren, dass sie zunächst einer Perspektive des »militärischen Triumphalismus« (RK: 84) geschuldet waren, was sich letzten Endes auch am »Lächeln der Folterer« (RK: 84) erkennen lässt, welche sich geradezu schamlos vor die Kamera stellten. In all den Momenten allerdings, als diese Fotografien des Schreckens von Abu Ghraib weitläufig in Umlauf gekommen sind bzw. »die Hände der Fotografen verlassen oder sich sogar gegen diese selbst gewandt und ihren Lustgewinn zunichte gemacht« (RK: 90) haben, veränderte sich auch die anfängliche Perspektive: Auf den Triumphalismus weniger folgte die Empörung vieler. Die Fotografien wurden schließlich auch dazu aufgegriffen, um die diversen Folterhandlungen, welche zunächst insgeheim zelebriert wurden, bekannt zu machen, um sie zu dokumentieren und zumindest teilweise rechtskräftig zu verurteilen. Dementsprechend folgert Butler, dass Fotografien wie etwa die, welche uns von Abu Ghraib oder von anderen Kriegsschauplätzen erreichen, sowohl an unserem konventionellen »Register der Affektivität« (RK: 95) rütteln als auch unsere traditionellen Normen der Anerkennung irritieren. Im Prinzip verhält es sich Butler zufolge sogar so, dass die Fotografie im Allgemeinen

für die Betrauerbarkeit eines Lebens [»argumentiert«]: Ihr Pathos ist zugleich affektiv und deutend. Wenn wir heimgesucht werden können, können wir auch anerkennen, dass es einen Verlust gegeben hat und dass es folglich ein Leben gegeben hat, und das ist ein Ursprungsmoment

der Einsicht, der Wahrnehmung. Aber dieser Moment ist auch ein potenzieller Urteilsmoment, und er verlangt von uns, die Betrauerbarkeit als Vorbedingung des Lebens zu begreifen, als eine Vorbedingung, die wir nachträglich durch die von der Fotografie selbst eröffnete Zeitlichkeit entdecken. »Jemand wird gelebt haben« – diese Feststellung wird in der Gegenwart getroffen, bezieht sich aber auf eine kommende Zeit und einen kommenden Verlust. (RK: 95)

3. AI WEIWEIS POSE ALS KONTRASTMEDIUM

Wenige Monate nachdem das Bildnis des toten Alan Kurdî in den Medien zu zirkulieren begann, intervenierte Ai Weiwei, indem er Ende Januar 2016 für ein News-Team von *India Today* an einem Strand der griechischen Insel Lesbos so posierte, als ob er die ikonische Fotografie zu imitieren versuchte: Er legte sich ausgestreckt auf den Bauch, winkelte ein Bein leicht ab und drehte seinen Kopf etwas zur Seite, während kleinere Meereswellen den Kies vor ihm umspülten. Die von Rohit Chawla geblitzte Pose wurde zunächst auf der *India Art Fair* als Teil einer Serie von Schwarzweißfotografien präsentiert, bevor sie in Umlauf kam und für eine Menge von Debatten sorgte. Die Reaktionen auf Ai Weiweis Pose waren zumeist extrem kontrovers: Während ihm in einer Reihe von Kommentaren und Postings attestiert wurde, dass er ein Künstler von globalem Format sei, dessen Werke auch dieses Mal von seiner leidenschaftlichen Mitmenschlichkeit zeugten, wurde ihm von anderer Seite zum Vorwurf gemacht, dass er das Leid anderer für seine künstlerische Selbstdarstellung instrumentalisieren, sprich: dass er eine kindliche Leiche ästhetisch ›schände‹.

Butlers wiederholte Auseinandersetzung mit Momenten der Trauer und der Klage im Kontext der Frage, was denn ein Leben sei, das als lebbar empfunden wird, bietet sich insofern an, um eine alternative argumentative Bresche in die Polemik, welche die beiden Fotografien miteinander verbindet, zu schlagen, als ihre Kritik keine moralisierende, aber eine politisch wie ethisch ansprechende und anspruchsvolle ist. Wird die Aufmerksamkeit, mit Butler gesprochen, auf die »Kritik des Rahmens« (RK: 91) fokussiert und dabei bedacht, dass es »nicht leicht [ist], den Rahmen sehen zu lernen, der uns blind macht gegenüber dem, was wir sehen« (RK: 97), wie sie am Ende von »Folter und die Ethik der Fotografie« schreibt, dann könnte es im Fall der ikonischen Fotografie von Alan Kurdî und der Replik Ai Weiweis darauf ankommen, sich der Frage zu stellen, ob es in diesem Zusammenhang vielleicht auch so etwas wie ein »Nicht-Sehen« inmitten des Sehens« (RK: 97) gibt – ob wir uns, anders gesagt, vom scheinbar Offensichtlichen versehentlich blenden, d.h. vom Gesehenen ablenken lassen.

Auf dem ersten Blick scheint uns das Bildnis des toten Kindes etwas (mittlerweile) geradezu Evidentes zu zeigen: Gezeigt wird im Kontext der journalistischen

Leitartikel, dass sich am Rande Europas infolge der jüngsten Flucht- und Migrationsbewegungen und des restriktiven Grenzregimes eine humanitäre Katastrophe ereignet und dass das Mittelmeer ein Massengrab ungeahnter Ausmaße geworden ist. Der kindliche Leichnam versinnbildlicht, wie bereits eingangs erwähnt, eine exemplarische Geschichte, welche sich auch anderenorts wiederholt und mit einer Menge von mediterranen *Left-to-Die-Boat-Fällen*²² verwandt ist. Die Fotografie führt uns also, bildlich gesprochen, den Preis riskanter mediterraner Passagen dramatisch vor Augen, indem sie uns mit einer Momentaufnahme konfrontiert und in diesem Zusammenhang einen moralischen Appell formuliert: unschuldige Menschenleben vor dem Tod (durch Ertrinken) zu retten. Wie lässt sich denn rechtfertigen, scheint uns die Fotografie also zu fragen, dass an denselben Stränden, wo die Tourismusindustrie Ressorts für Feriengäste aus aller Welt baut, Leichen angeschwemmt und Menschen peripherer Regionen dermaßen ungastlich traktiert werden?

Diese fotografisch vermittelte Momentaufnahme des europäischen Grenzgeschehens mag drastisch und schockierend erscheinen. Sie repräsentiert zugleich doch eine ziemlich konventionelle Struktur der Wahrnehmung, die, als Bild-Rahmen gedacht, unsere Aufmerksamkeit für das Leid anderer paternalistisch organisiert. Der Rahmen, der bei dieser ikonischen Fotografie stillschweigend vorausgesetzt wird, ist jener des *humanitären Credos*,²³ welcher gegenwärtig, wie etwa Jacques Rancière argumentiert, im Namen des Humanen zugleich neue »Figuren des Inhumanen« (Rancière 2004: 474) evoziert. Problematisch ist an diesem Credo vor allem, dass es Tendenzen reflektiert, Menschen, die sich in Situationen der Gefährdung befinden, zu viktimisieren (oder, was den Revers dieser Tendenz bildet, zu kriminalisieren), was letzten Endes zur Folge hat, dass ihnen prinzipiell das Recht abgesprochen wird, als politisch handelnde und sprechende Subjekte in Erscheinung zu treten. Bedenkt man etwa, dass es gerade in den letzten Jahren eine wahrhafte »Flut« an Bildern gegeben hat, die das Narrativ der hilfsbereiten europäischen Grenzschutzbeauftragten alimentierten, indem mittels Bildzeilen so gut wie ständig die Rede davon war, dass die verschiedenen Missionen – wie etwa die *Mare Nostrum*-Mission (2013–2014) oder die *Triton*-Mission (2014–2015) – ihr Bestes geben, um so viele hilflose Schiffsbrüchige wie irgendwie möglich aus ihrer misslichen Lage zu retten, dann haben wir es tatsächlich mit einer problematischen »Aufteilung des Sinnlichen« (Rancière 2000: 25) zu tun. Diese Aufteilung erweist sich in dem Maße als problematisch, wie Menschen, die das Mittelmeer klandestin zu passieren versuchen, primär als ohnmächtige Opfer

22 Siehe dazu das gleichnamige exemplarische Projekt von Charles Heller und Lorenzo Pezzani im Rahmen des Forschungsnetzwerks *Forensic Architecture*: <http://www.forensic-architecture.org/case/left-die-boat>.

23 Vgl. zu dieser Thematik etwa Weizman 2011 und Agier 2008.

globaler Machenschaften portraitiert werden.²⁴ Wenn sie auf mediterranen Passagen ihr Leben verlieren, dann sind dieser humanitären Logik zufolge letzten Endes so gut wie stets globale Umstände schuld, für die eigentlich niemand recht zur Verantwortung gezogen werden kann, selbst wenn die verschiedenen *Frontex*-Operationen im Bund mit *Eurosur*-Kontrollen deklarieren, für mehr Sicherheit im Mittelmeer sorgen zu wollen.

Die fotografische Intervention von Ai Weiwei hat insofern für empfindliche ästhetische Irritationen gesorgt, als sie im Kontrast zur Fotografie von Nilüfer Demir eher geeignet ist, die Frage, was wir denn sehen, wenn wir auf das Bildnis eines tödlich verunglückten Kindes am Rande Europas blicken, vom Bildrand in den Mittelpunkt zu rücken. In einem gewissen Sinn ist die Intervention von Ai Weiwei tatsächlich ›unverschämt‹, ja geradezu pietätlos, denn sie gibt zu erkennen, dass es ›uns‹ im Angesicht Alan Kurdîs vielleicht passen, wenn nicht sogar gefallen könnte, uns selbst als Helfende oder als Mitleidende zu stilisieren, während wir uns – so wie uns das Ai Weiwei Haltung demonstrativ vorspiegelt – insgeheim mit der Position des Opfers identifizieren. Ai Weiweis fotografisches Duplikat, das von seinem Vorbild in mehrerlei Hinsicht (Statur, Prominenz, Herkunft etc.) abweicht und die Perspektive somit verschiebt, problematisiert den Rahmen unserer Wahrnehmung, in dem es das Begehren sichtbar werden lässt, eins mit dem anderen zu werden. Es handelt sich um das Begehren, sich von der Verantwortung zu entlasten, indem man sich selbst auf die Seite der ›Unschuldigen‹ schlägt.

Ist es nicht so, dass uns Ai Weiweis Pose im Grunde unsere eigene Pose als Posse vor Augen zu führen versucht, die selbst zu verkörpern wir uns wohl schämen würden? Wie könnte denn Alan Kurdîs Tod anders beweint werden im Wissen, dass unzählige andere Leichen von Menschen, die als ›Illegale‹ diskreditiert werden, gar nicht auffindbar sind oder irgendwo verstreut – am Meeresgrund, in Wüsten, in anonymen Massengräbern – liegen?²⁵ Wer wäre denn gegenwärtig in der Lage, solche Verluste zu betrauern und zu beklagen, wenn bedacht wird, dass sich einerseits Regierungen das Recht anmaßen, ihr deklariertes humanitäres Mitleid ostentativ zur Schau zu stellen, während andererseits die Angehörigen von Verstorbenen mit Gewalt abgeschoben werden ohne Gelegenheit, ihre Toten zu begraben?²⁶ Ai Weiweis

24 In ihrem Essay »Körperliche Verwundbarkeit, koalitionäre Politik« kommt Butler ebenfalls zum Schluss, dass es problematischen strategischen Interessen dienen kann, Menschen als ›verwundbar‹ zu klassifizieren, um sie dann als Opfer besser managen zu können (vgl. APV: 188–191).

25 Dieser Problematik ist die Nummer 83 des Magazins *Social Research* mit dem Titel *Border and the Politics of Mourning* (2016) gewidmet, die von Alexandra Délano und Ben Nienass herausgegeben wurde.

26 Vor diesem Hintergrund ist es bezeichnend, dass die italienische Regierung jenen fast 400 tödlich Verunglückten, die am 3. Oktober 2013 auf der Überfahrt von Misrata nach Lam-

fotografische Intervention ist in mehrerlei Hinsicht irritierend, denn sie warnt uns vor der Gefahr, das Verlangen nach Trauer und Klage (medial) zu an-ästhetisieren, indem uns selbst ein provokantes Vexierbild der humanitären Ästhetik vor Augen geführt wird, von der wir, wie es bei näherer Betrachtung scheint, profitieren.

Was würde sich ändern, ließe sich abschließend fragen, wenn wir versuchten, die melancholische Stimmung, die Europa im Moment erfasst zu haben scheint, im Sinne Butlers so zu verstehen, dass wir seit geraumer Zeit von Toten heimgesucht werden, die uns nicht gehören und doch zu uns gehören?²⁷ Eine kritische Reflexion der Melancholie, die sich, so wie von Butler angedacht, vom Verworfenen, Verdrängten und Vergessenen affizieren lässt, könnte immerhin zur Folge haben, dass sich der Widerstand gegen das Wiederkehrende in einen Widerstand mit dem Wiederkehrenden zu verkehren vermag, was, vielleicht, nicht so verletzend wäre.

LITERATUR

- Agier, Michel (2008): *Managing the Undesirables. Refugee Camps and Humanitarian Government*. Übers. von David Fernbach. Cambridge/Malden: Polity 2011.
- Arendt, Hannah (1951): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/Zürich: Piper 142011.
- Balibar, Étienne (2010): *Gleichfreiheit. Politische Essays*. Übers. von Christine Pries. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Butler, Judith (1992): »Sexual Inversions. Rereading the End of Foucault's History of Sexuality, Vol. 1«, in: Stanton, Domna C. (Hg.): *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*. Ann Arbor: University of Michigan Press: 344–361.
- Butler, Judith (2009): *Krieg und Affekt*. Hg. von Judith Mohrmann, Juliane Reben-tisch u. Eva von Redecker. Zürich: Diaphanes 2009.
- Butler, Judith/Athanasidou, Athena (2014): *Die Macht der Enteigneten. Das Per-formative im Politischen*. Zürich: Diaphanes.
- Bell, Vikki (1999): »On Speech, Race and Melancholia. An Interview with Judith Butler«, in: *Theory, Culture & Society* 16 (2), 163–174.

pedusa in einem der schwersten Schiffsunfälle der Nachkriegszeit ihr Leben verloren hatten, ein feierliches Staatsbegräbnis bereitete und ihnen posthum die italienische Staatsbürgerschaft verlieh. Dieser Vorfall illustriert, dass Trauer und Klage auch in diesem Sinne »pervertiert« werden können, gerade dann, wenn sie entsprechend hegemonialer Interessen instrumentalisiert werden. Vgl. dazu das Kapitel von Nienass/Délano 2016: 287–304, in dem in Anlehnung an Butlers Schriften dafür plädiert wird, vorsichtig zwischen diversen Formen des Klagens und des Trauerns zu differenzieren.

27 Vgl. zu dieser Fragestellung in einem globalen Umfeld Butlers Vortrag »Grievability and Resistance« an der New School im Oktober 2016, <http://www.publicseminar.org/2016/11/borders-and-the-politics-of-mourning-2/#.WKA3FbElxE7>.

- De Genova, Nicholas P (2002): »Migrant ›Illegality‹ and Deportability in Everyday Life«, in: *Annual Review of Anthropology* 31, 419–447.
- Délano, Alexandra/Nienass, Ben (2014): »Invisible Victims: Undocumented Migrants and the Aftermath of September 11«, in: *Politics & Society* 42 (3), 399–421.
- Délano, Alexandra/Nienass, Ben (2016): *Social Research: An International Quarterly* 83 (2): *Borders and the Politics of Mourning*.
- DeMello, Margo (Hg.) (2016): *Mourning Animals. Rituals and Practices Surrounding Animal Death*. Michigan: Michigan State University.
- Derrida, Jacques (1972): »Signatur Ereignis Kontext«, in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen Verlag ²1999, 325–351.
- Didi-Huberman, Georges (1992): *Was wir sehen blickt uns an*. Übers. von Markus Sedlaczek. München: Fink 1999.
- Didi-Huberman, Georges (2002): *Das Nachleben der Bilder. Kunstgeschichte und Phantomzeit nach Aby Warburg*. Übers. von Michael Bischoff. Berlin: Suhrkamp 2010.
- Didi-Huberman, Georges (2003): *Bilder trotz allem*. Übers. Von Peter Geimer. München: Wilhelm Fink 2007.
- Foucault, Michel (1976): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Übers. von Ulrich Raulff u. Walter Seitter. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Foucault, Michel (1999): *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974–75)*. Übers. von Michaela Ott u. Konrad Honsel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- Freud, Sigmund (1917): »Trauer und Melancholie«, in: *Gesammelte Werke, Band X: Werke aus den Jahren 1913–1917*. Frankfurt/M.: Fischer ⁸1991, 428–446.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *Phänomenologie des Geistes*. Werke. Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Jewett, Robert/Lawrence, John Shelton (2003): *Captain America and the Crusade Against Evil: The Dilemma of Zealous Nationalism*. Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans.
- Kleinman, Arthur/Kleinman, Joan (1997): »The Appeal of Experience; the Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times«, in: Kleinman, Arthur/Das, Veena/Lock, Margaret (Hg.): *Social Suffering*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1–24.
- Liebsch, Burkhard (2006): *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück.
- Liebsch, Burkhard (2014): *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*. Zug: Die Graue Edition.
- Nienass, Ben/Délano, Alexandra (2016): »Deaths, Visibility, and the Politics of Dissensus at the US-Mexico Border«, in: Oberprantacher, Andreas/Sicliodi, Andrei (Hg.): *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*. London: Palgrave MacMillan, 287–304.

- Oberprantacher, Andreas (2017): »Phantome zwischen uns. Einem ominösen Phänomen namens »Illegale« auf der Spur«, in: Boelderl, Artur R./Leisch-Kiesel, Monika (Hg.): *Die Zukunft gehört den Phantomen. Kunst und Politik (in) der Dekonstruktion*. Bielefeld: transcript (i. Ersch.).
- Posselt, Gerad (2012): »Die Gewalt der Repräsentation. Zum Verhältnis von Sprache und Fotografie. Sprache, Gewalt und Repräsentation«, in: Dunshirn, Alfred/Nemeth, Elisabeth/Unterthurner, Gerhard (Hg.): *Crossing Borders. Grenzen (über)denken. Thinking (across) Boundaries*. Wien: Österreichische Gesellschaft für Philosophie, 977–988.
- Paul, Gerhard (2004): *Bilder des Krieges – Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Rancière, Jacques (1995): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Übers. von Richard Steurer. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Rancière, Jacques (2004): »Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?«, in: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp 2011, 474–490.
- Rancière, Jacques (2000): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Übers. von Maria Muhle, Susanne Leeb u. Jürgen Link. Berlin: b_books 2008.
- Sontag, Susan (2003): *Das Leiden anderer betrachten*. Übers. von Reinhard Kaiser. Frankfurt/M.: Fischer 42013.
- Treichler, Paula A. (2004): *How to Have Theory in an Epidemic. Cultural Chronicles of AIDS*. Durham/London: Duke UP.
- Weizman, Eyal (2011): *The Least of all Possible Evils. Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*. London/New York: Verso.

