

**Werner Wintersteiner**

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Werner.Wintersteiner@aau.at

## Von der Unmöglichkeit des Verstehens und der Notwendigkeit der Verständigung: Philosophie, Politik, Literatur

Die Diskussion um die Alterität ist eine Form, nach dem Zusammenhalt einer Gesellschaft, zwischen den Gesellschaften, der Weltgesellschaft insgesamt zu fragen, und vielleicht sogar nach der Stellung des Menschen innerhalb der Gesamtheit der Biosphäre. Die Frage der sozialen Beziehungen als Frage der Alterität zu stellen, bringt ein gewisses Bewusstsein und eine ethische Haltung zum Ausdruck. Die Frage so zu stellen, lenkt das Antworten bereits in eine bestimmte Richtung, ohne deswegen verschiedene Optionen der Antwort auszuschließen.

Über Alterität und Literatur zu diskutieren, hat immer eine doppelte Bedeutung: Es heißt einerseits, das Instrument, die Linse Literatur einzusetzen, um unser (gesellschaftliches) Leben besser zu verstehen, und andererseits, die Leistungsfähigkeit dieses Instruments zu untersuchen, also einen internen Diskurs der Literaturwissenschaft und Literaturdidaktik zu führen und die gesellschaftliche Rolle der Literatur zu erörtern.

Dabei macht es einen elementaren Unterschied, ob man Alterität sozusagen produziert, d.h. sie als selbstverständliche – und damit quasi

In diesem Aufsatz geht es um die politische Relevanz des Diskurses über Alterität. Ausgangspunkt ist die Einsicht, dass Andersheit keine Essenz, sondern Ausdruck einer Beziehung ist. Es werden drei vorherrschende Umgangsformen mit Alterität vorgestellt und mit literarischen Beispielen illustriert – die Abwehr und Unterdrückung des Anderen, seine Absolutsetzung und ein wertschätzender *responsiver* Umgang. Dies geschieht unter Rückgriff auf Autoren wie Lévinas, Waldenfels und Glissant. In einem nächsten Schritt werden die Möglichkeiten literarischer Alterität und ihrer Didaktik ausgelotet. Dabei wird auch auf Texte eingegangen, deren Vorstellung des Anderen nicht-menschliches Leben einschließt.

unsichtbare – Kategorie des Sozialen akzeptiert und sich ihrer bewusst- unbewusst bedient, oder ob man reflexiv über die Produktion von Alterität spricht und diesen Vorgang damit bereits infrage stellt.

Das gestiegene Interesse an Alterität als Thema drückt einen Paradigmenwechsel, vielleicht einen Epochenumschwung aus. Es ist eine Veränderung, die mit einer Reihe von wesentlichen Entwicklungen zusammenhängt. Ich nenne einige wenige:

- das Ende des Kolonialismus als System und die Bemühungen der postkolonialen Kritik, mit jenem Herrschaftsanspruch aufzuräumen, der dem universal gewordenen europäischen Denken eignet;
- die Globalisierung, die eine komplexe Vernetzung und damit eine reale Einheit der Menschheit, eine Schicksalsgemeinschaft, herstellt, nicht aber notwendigerweise das Bewusstsein darüber;
- die massiven Migrationsbewegungen, die weltweit ein Zusammenleben der Verschiedenen bedingen;
- und schließlich neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die das parzellierende, abgetrennte Denken der modernen Naturwissenschaften infrage stellen, seine Begrenztheiten betonen, und zum einem Denken in komplexen Zusammenhängen auffordern – eine Entwicklung, die etwa über die Ökologie von den Natur- auf die Kulturwissenschaften überspringt.

## 1. Drei Typologien im Umgang mit dem Anderen

Wenn wir die Frage stellen, wie wir dem Anderen begegnen können, wie wir mit Diversität umgehen sollen, so muss uns bewusst sein, dass wir damit zugleich ein Dilemma aufwerfen. Bereits mit dieser Frage droht die Falle, eine Essenz der Andersheit zu postulieren – die als solche nicht existiert – und damit das Problem, das wir lösen wollen, erst unlösbar zu machen.

Alterität ist nicht der Name für eine empirische Realität, sondern die intellektuelle Reaktion auf diese Realität, die erst durch ihre theoretische Formgebung das wird (und real zu sein scheint), was wir ziemlich hemdsärmelig ›Alterität‹ nennen. Der/die/das Andere ist keine *Essenz*, sondern eine *Beziehung*. Wir denken *uns* mit, wenn wir traditionell *der Andere* sagen. Wir denken uns bereits anders, wenn wir stattdessen *der oder die Andere* sagen. Freilich sind auch dieser konstruktivistischen Sichtweise Grenzen gesetzt. Wir schlagen uns mit dem herum, was wir Alterität nennen, und glauben, das Problem durch unser Benennen zu lösen, und müssen uns zugleich fragen, ob wir uns deshalb damit herumschlagen, weil wir es so benennen.

Versuchen wir also zu fassen, was wir tun, wenn wir uns mit Alterität beschäftigen, und welche praktischen Konsequenzen die einzelnen Tätigkeiten haben und hatten. Welche Umgangsformen mit Alterität können wir ausmachen?

### 1.1. Abwehr, Domination, Auslöschung

Diese erste Umgangsform wird heutzutage nur mehr selten theoretisch zu untermauern versucht, aber dennoch nicht weniger häufig praktiziert: Anderssein ist ein Stein des Anstoßes. Es ist der Name für ein Ärgernis. Der Ausdruck einer Unhintergebarkeit, die man nicht akzeptieren will. Alterität festzustellen, heißt Grenzen des Ichs anzuerkennen. Über das/den Anderen zu sprechen heißt das Bedürfnis nach Identität zu formulieren. Das Ärgernis, dass das Ich nur um den Preis der Existenz eines Nicht-Ichs zu haben ist. Den anderen zu definieren ist eben die Form, sich seiner eigenen Identität zu vergewissern, sie damit erst zu konstruieren. Den anderen, die andere zu definieren ist gleichzeitig ein Akt der Festschreibung, der Beherrschung und der Vereinnahmung. Wenn mit dem Anderen zu leben sich als nicht zu umgehen erweist, dann eben am besten mit klaren hierarchischen Abstufungen. Die Vereinnahmung des Anderen durch das Selbst bedeutet seine Auslöschung als Anderes, aber tückischerweise zugleich, dass das Andere und die Alterität ein Teil des Eigenen wird und nicht mehr vertrieben werden kann. Es ist, als würde man versuchen, in der Sonne zu stehen und dennoch seinen Schatten abzuschütteln. Der Andere, aus ökonomischen oder politisch-ideologischen Gründen zum Auslöschen oder zumindest zum Auslöschen seiner Identität verurteilt, wird zugleich aus ideologisch-identitären Bedürfnissen heraus weiterhin gebraucht, als Kontrastfolie des Eigenen. Daher darf der Kampf gegen den Anderen nie aufhören – ein Dilemma, das man lange Jahre am Beispiel des unablässigen Kampfes der deutschnationalen Verbände in Kärnten gegen die Kärntner Slowen\*innen studieren konnte.

Denn bei diesem Thema geht es nicht einfach um einen individuellen psychologischen Mechanismus. Es geht um gesamtgesellschaftliche, auch sozialpsychologisch motivierte Vorgänge, es geht um Weltgeschichte. Der Diskurs über Alterität kann nicht allein auf dem Höhenkamm der Philosophie geführt werden, denn er stammt aus den Tiefen des alltäglichen und politischen Lebens (auch wenn Religion und Philosophie Rechtfertigungen für den Umgang mit Alterität geliefert haben). Mit dem Anderen kommt die Frage der Macht und der Herrschaft auf, und aller Ideologien, die Hierarchien rechtfertigen, wie der Rassismus. Es geht um die Kritik der westlichen (europäischen) Welt:

Der Teil der Welt, der die moderne Zivilisation als strukturelles Prinzip und konstitutiven Wert übernahm, war gewillt, den Rest der Welt dadurch zu beherrschen, daß er dessen Andersheit auflöste und das Produkt der Auflösung assimilierte. Die fortbestehende Andersheit wurde zwangsläufig als ein zeitweiliges Ärgernis betrachte; als ein Irrtum, der früher oder später durch die Wahrheit ersetzt würde. [...] Das Ziel der Gewißheit und der absoluten Wahrheit war ununterscheidbar vom Geist des Kreuzzugs und dem Projekt der Herrschaft.<sup>1</sup>

Aus postkolonialer Sicht ist die europäische Eroberung des Rests der Welt nicht nur faktisch, sondern auch was die Ideengeschichte, die Wissensproduktion, die Epistemologie betrifft, das elementarste Ereignis. So haben etwa Aníbal Quijano (2016) oder Walter Mignolo gezeigt, wie der Prozess der Konstruktion des nicht-europäischen Anderen im Zuge der 500-jährigen Geschichte des Kolonialismus vor sich gegangen ist. Es ist die Konstruktion des Anderen als notwendiger Schritt des verunsicherten europäischen Selbst-Bewusstseins nach der Begegnung mit den unbekanntem Nicht-Europäer\*innen der beiden Amerikas und als Rechtfertigung ihrer Unterwerfung.<sup>2</sup> Dabei wandelt sich das Bild des Anderen wie das Selbstbild: »Die zweite Stufe der Moderne/Kolonialität etablierte das moderne Europa als Gegenwart, indem sie das ›Anderssein der Vergangenheit und die Vergangenheit des Anderen‹ schuf«.<sup>3</sup> Aus einer Geographie wird eine Chronologie.

Zu Beginn der kolonialen Machtmatrix waren die »Barbaren« im Raum verortet, ab dem 18. Jahrhundert in der Zeit. So wurden »Barbaren« in »Primitive« übersetzt und eher in der Zeit als im Raum verortet. »Primitive« befanden sich auf der unteren Skala einer chronologischen Ordnung, die auf die »Zivilisation« zusteuerte.<sup>4</sup>

Dies »diente als Rechtfertigung der Ideologie des Fortschritts und, im zwanzigsten Jahrhundert, der Entwicklung und Unterentwicklung«.<sup>5</sup> »Die Alterisierung«, heißt es bei Bergeron et al.,

also die Konstruktion des Anderen, hat sehr reelle materielle und symbolische Folgen – zumindest wenn diese Alterisierung Gruppen anpeilt (Frauen, Homosexuelle, Araber oder Schwarze zum Beispiel). Und diejenigen, die zu den Anderen gehören zu kategorisieren, ist schon der Beginn einer Beherrschung. [...] Es wird also nicht reichen, uns in unseren ›Fremdheiten‹ zu ›respektieren‹, um den Aufruf von Julia Kristeva aufzunehmen: Es muss die Tendenz, Fremdheit zu fabrizieren, infrage gestellt werden.<sup>6</sup>

1 Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, S. 282–283.

2 Zweifelsohne hat es gegenüber diesem europäischen Mainstream immer auch eine alternative oppositionelle Strömung gegeben. Edgar Morin hat diese Ambivalenz in seinem Buch *Culture et barbarie européennes* (2005) auf den Punkt gebracht.

3 Mignolo: *The Darker Side of Western Modernity*, S. 152. Die Zitate in diesem und allen anderen fremdsprachigen Texten dieses Aufsatzes wurden von mir ins Deutsche übertragen.

4 Ebd., S. 153.

5 Ebd., S. 152.

6 Bergeron et al.: *Avant-propos*.

Und die Soziologin Christine Delphy ergänzt: »Die Hierarchie kommt nicht nach der Einteilung, sie kommt mit ihr, als ihre Intention.«<sup>7</sup>

### Warten auf die Barbaren

Als in meinen Augen besonders illustratives literarisches Beispiel für diese Haltung nehme ich den Roman des südafrikanischen Nobelpreisträgers John Maxwell Coetzee *Warten auf die Barbaren*. Hier werden uns zwei Formen des Versuchs, die Anderen zu beherrschen, vorgeführt: die offen brutale Form, verkörpert in Oberst Joll, mit dem Ziel der Vernichtung der als Feinde und Barbaren abgestempelten Nomadenstämme; und die subtilere, sich ihrer Gewaltförmigkeit gar nicht bewusste, subjektiv aufrichtige Haltung des Magistrats, der das gefolterte Barbarenmädchen aufnimmt und zu ›verstehen‹ und zu ›normalisieren‹ versucht, aber schließlich einsieht, dass ihre Andersheit für ihn unüberwindlich ist. Ich kann hier nicht näher auf weitere Aspekte eingehen, doch verweise ich auf die luzide Analyse, die Nicola Mitterer in ihrem Buch *Das Fremde in der Literatur* vorgelegt hat.<sup>8</sup>

### 1.2. Der Andere als ethischer Fluchtpunkt und Absolutum

Zu den schärfsten Kritikern dieser imperialen und kolonialen Konstruktion von Alterität auf philosophischer Ebene gehört Emmanuel Lévinas – auch wenn er keine postkoloniale Terminologie verwendet, sondern in der Sprache und im Imaginären der jüdischen Mythologie schöpft, die viele Erfahrungen des Umgangs mit Ausgrenzung und Verfolgung in sich birgt. Er betont:

Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit. Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie. [...] Durch alle Abenteuer hindurch findet sich das Bewußtsein als es selbst wieder, es kehrt zu sich zurück wie Odysseus, der bei allen seinen Fahrten nur auf seine Geburtsinsel zugeht.<sup>9</sup>

Im diametralen Gegensatz dazu entwickelt Lévinas seine Philosophie von der absoluten Andersheit des Anderen – wobei dieser oder dieses Andere nicht einfach eine konkrete Person meint, sondern eine abstrakte ethische Instanz darstellt. Seine Philosophie beginnt mit einer Ethik und mündet in sie. Die Erkenntnis der *Differenz*, so der Autor, bedeute die *Nicht-Indifferenz* gegenüber dem Anderen.<sup>10</sup> Die Beziehung zum Anderen

7 Zitiert nach ebd.

8 Mitterer: *Das Fremde in der Literatur*, Kapitel 3.

9 Lévinas: *Die Spur des Anderen*, S. 211.

10 Vgl. Lévinas: *Ohne Identität*, S. 100.

ist asymmetrisch und niemals reziprok gedacht, denn das wäre schon eine Aufgabe der Absolutheit der Alterität: »Das Ich hat immer eine Verantwortung *mehr* als alle anderen.«<sup>11</sup> Daraus leitet Lévinas seine Ethik ab, die mit dem Bild des Antlitzes des Anderen ihre eindrucklichste Metapher findet:

Das Antlitz ist Not. Die Nacktheit des Antlitzes ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen. Aber dieses Flehen fordert. In ihm vereinigt sich die Demut mit der Erhabenheit. Und dadurch kündigt sich die ethische Dimension der Heimsuchung an. [...] Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können. [...] Die Infragestellung meiner Selbst durch den Anderen macht mich dem Anderen in unvergleichlicher und einziger Weise solidarisch. [...] *Hier ist die Solidarität Verantwortung, als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte.* Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann.<sup>12</sup>

Das Lévinas'sche Konzept ist eine Begegnung mit dem Anderen, die es unangetastet Anderes sein lässt und trotzdem Begegnung ist, keine Aneignung des Anderen, aber auch kein Unberührtsein von ihm – ein »Bedeuten von Bedeutung, das nicht auf die Verwandlung des Anderen in das Selbe hinausläuft«.<sup>13</sup> Es ist »*eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt*«.<sup>14</sup> Diese Art von Begegnung, die Lévinas ›Werk‹ nennt, oder ›Liturgie‹, beschreibt er niemals direkt, sondern immer in Bildern und Metaphern, wie in der Geschichte von Abraham, der nicht mehr dorthin zurückkehrt, von wo er aufgebrochen ist. Das Gebot, nicht über den Anderen zu verfügen, ihn sich nicht zu eigen machen, ist das lebendige Erbe von Emmanuel Lévinas.

### Das Fremde aus der Dose

Das folgende literarische Beispiel ist als Kontrapunkt gesetzt, als Misslingen dieser Begegnung: Yoko Tawadas Kritik an der Vereinnahmung, am Sich-zu-eigen-Machen des Anderen kommt leicht, anekdotisch, wie nebenbei daher. Sie kann, in eine ironische Warnerzählung verpackt, somit vielleicht umso eher angenommen werden. Im *Talisman* wird die Ich-Erzählerin als eine Person geschildert, die versessen darauf ist, ihre Umgebung bis ins Detail zu analysieren, jede Fremdheit aufzulösen und die Anderen im Stil einer kolonialistischen Ethnologin zu durchleuchten – am Beispiel der unterstellten ›tiefen Bedeutung‹ des Tragens von Ohrringen. In einer anderen Kurzgeschichte, *Das Fremde aus der Dose*, bringt Tawada ein Gegenbeispiel. Sie erzählt von Sascha, einer Frau, die die Erzählerin an der Bushaltestelle kennenlernte:

11 Lévinas: *Éthique et Infini*, S. 95, Hervorhebung im Original.

12 Lévinas: *Die Spur des Anderen*, S. 222–223 und S. 224, meine Hervorhebung.

13 Ebd., S. 214.

14 Ebd., S. 215, Hervorhebung im Original.

Ich wußte sofort, daß sie nicht lesen konnte. Sie blickte mich jedes Mal an, wenn sie mich sah, intensiv und interessiert, aber sie versuchte dabei niemals, etwas aus meinem Gesicht herauszulesen. Damals erlebte ich oft, daß Menschen unruhig werden, wenn sie mein Gesicht nicht lesen können wie einen Text. [...] Sascha konnte jede Unlesbarkeit mit Ruhe akzeptieren. Sie wollte nichts »lesen«, sondern alles genau beobachten.<sup>15</sup>

Es geht dieser Frau – übersetzt in die Sprache Lévinas' oder Waldenfels' – also gerade nicht um ein eingliederndes Verstehen von Andersartigem, »bei dem alles Unbekannte letztlich dem Typus nach bekannt ist und dem eigenen Sinnkontext zugeführt wird.«<sup>16</sup> Es wird sogar ironisch das Nichtverstehen gefeiert, wenn die Erzählerin sich entschließt, »sonntags keine Schrift zu lesen. Stattdessen beobachtete ich die Menschen, die ich auf der Straße sah, als wären sie vereinzelt Buchstaben.«<sup>17</sup> Dass Tawada sich der politischen Brisanz ihrer oberflächlich harmlos wirkenden Erzählungen sehr wohl bewusst ist, zeigt sie etwa in dem Text *Eigentlich darf man es niemandem sagen, aber Europa gibt es nicht*, wo sich die Erzählerin mit dem Rassismus ihres Gesprächspartners Xander auseinandersetzt.<sup>18</sup>

### 1.3. Politik der Responsivität und Poetik der Beziehung

Der Andere, so die vielfach geäußerte Kritik, drohe bei Lévinas zu einem Abstraktum zu werden, eine Ethik, Politik und Pädagogik der Alterität sei auf diese Weise gar nicht mehr zu entwickeln. Die absolute Andersheit des Anderen verunmögliche jede Kommunikation. Das Antworten auf den Appell des Anderen gerate zu einer »Verantwortung jenseits der Freiheit«.<sup>19</sup> Damit wäre die Grundlage der Ethik, die Freiheit, aber wieder infrage gestellt. Die Responsivität, die Bernhard Waldenfels entwickelt hat, findet sich, wie es scheint, somit bei Lévinas eher vorgeformt als bereits entwickelt.

Einer dieser Kritiker ist der französische Philosoph Dominique Quessa-da, der sich deutlich von Lévinas absetzt und mit großer Emphase den ›Tod des Anderen‹ und sogar den ›altéricide‹, die Tötung des Anderen, verkündet, d.h. die Unbrauchbarkeit des Konstrukts des vom Ich getrennten Anderen. Ihm zufolge hat sich die Denkfigur des Anderen nicht bewährt, und habe nur das Gegenteil der eigenen Intentionen erreicht, und zwar die kategoriale Trennung des Ich vom Anderen. Es sei »ein schlechtes Konzept, um die vielfältige Plastizität von Beziehungsphänomenen zu thematisieren,

15 Tawada: *Talisman*, S. 40.

16 Flatscher: *Antwort als Verantwortung*, S. 107.

17 Tawada: *Talisman*, S. 43.

18 Ebd., S. 45–51.

19 Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 257.

die dem entspricht, was man immer noch als ›Alterität‹ bezeichnet.«<sup>20</sup> Die Begründung, die der Philosoph dafür anführt, ist bemerkenswerterweise keine ontologische, sondern eine historische: Mit der heutigen Globalisierung sei das Denken in getrennten Einheiten aller Art überholt, es komme vielmehr auf ein Denken der ›inséparation‹, der Ungetrenntheit, an. Es sei an der Zeit, sich von alten Denkweisen zu trennen, die von der Trennung und damit dem Egoismus ausgehen. »Dafür kann man sich auf die erzwungenen Solidaritäten stützen, zu denen die Logik der Ungetrenntheit zwingt.«<sup>21</sup> Quessada geht dabei sehr ins Detail:

Eine fundamentale Entwicklung hat uns von einem humanistischen Universum, das aus trennbaren Einheiten besteht, zu einer ungetrennten Realität geführt, in der alle inzwischen globalisierten Phänomene a priori (und nicht a posteriori) miteinander verbunden sind und sich in einer Intra-Beziehung der Ko-Evolution und der Ko-Abhängigkeit befinden. Von der nahtlosen Vernetzung durch Smartphones bis zum Multikulturalismus, von den Herausforderungen der Ökologie bis zur Politik der Neuerfindung der Grenzen, von der algorithmischen Gouvernementalität durch Big Data bis zu Fake News und Alternative Facts in einem Regime, das als »Post-Truth« bezeichnet wird, vom Posthumanismus bis zum sich verallgemeinernden Status des Migranten – unsere Welt erarbeitet eine neue Daseinsbedingung, aus der die Figur des Anderen verschwunden ist.<sup>22</sup>

»Wir sind nunmehr ungetrennte Menschen, das heißt Menschen ohne einen Anderen«,<sup>23</sup> denn »der Andere ist [...] das Zeichen und der Zeuge ebenso wie die Existenzweise der Trennung.«<sup>24</sup> Diese wuchtig vorgetragene ›Entsorgung‹ des Konzepts von Lévinas kann nicht wirklich überzeugen. Zwar kann man vielem zustimmen, was Quessada über die heutige Situation sagt, und auch sein Engagement für eine globale Solidarität, die er mit der ›irdischen Schicksalsgemeinschaft‹ (ein Begriff, der wohl von Edgar Morin stammt, der allerdings nicht zitiert wird)<sup>25</sup> begründet, ist sympathisch und nachvollziehbar. Allerdings erwächst daraus m.E. noch längst kein Argument für den von ihm verkündeten ›altéricide‹. Zum einen ist nicht einzusehen, wieso die Globalisierung eine grundsätzlich neue Etappe der ›condition humaine‹ eingeleitet haben soll. Ferner halte ich seine Vorstellung, dass wir *subjektiv* kein Konzept des Anderen mehr bräuchten, weil wir *objektiv* ohnehin mit dem Anderen verbunden sind, für einen Kategorienfehler. Die objektive Situation muss nämlich immer erst subjektiv wahrgenommen und begrifflich gefasst werden, wozu uns gerade das Konzept des Anderen hilft. Denn auch die menschliche Schicksalsgemeinschaft bedeutet keines-

20 Quessada: *L'Autre*, S. 262.

21 Ebd., S. 276.

22 Quessada: *L'inséparé*, S. 34.

23 Ebd., S. 46.

24 Ebd., S. 47.

25 Vgl. Morin/Kern: *Heimatland Erde*, v.a. S. 201ff.



wegs, dass alle Unterschiede zwischen den Menschen verschwunden oder belanglos geworden wären. Deswegen gibt es auch keine ›erzwungenen Solidaritäten‹, die sich automatisch einstellen. Sonst wären wohl auch die ersten Jahre der Covid-Pandemie anders verlaufen. Schließlich ist auch seine Kritik an Lévinas, mit seiner Postulierung des (absolut) Anderen schaffe er erst die Kluft, die er überwinden möchte, nicht wirklich stimmig. Christian Hermes wendet gegen solche Kritiken ein, dass Lévinas mit der Figur des ›Tiers‹, des Dritten, sehr wohl einen praktischen Weg gezeigt habe, die Dichotomie zwischen Ich und dem Anderen zu überwinden.<sup>26</sup>

Mit der Einbeziehung des Dritten wird das in seiner Verantwortung unvergleichliche Subjekt zum Mitglied der Gesellschaft als einem synchronen Raum des Vergleiches und der Gerechtigkeit. Die Inkommensurabilität des Anderen, der »Mehrwert meiner Pflichten über meine Rechte«, die das Verhältnis zum Anderen kennzeichnen, werden hierdurch nicht beseitigt, sondern führen gerade dazu, daß es in der sozialen Gleichzeitigkeit der Vielen um so etwas wie Gerechtigkeit geht. Anders herum: Es geht im Sozialen nur dann und nur deshalb um Gerechtigkeit, weil dem Verhältnis der Dritten zueinander die Obsession der Verantwortung für den je nächsten Anderen zugrundeliegt.<sup>27</sup>

Quessada bietet uns letztlich keinen anderen Vorschlag als den, dass man den Begriff des Individuums relativieren müsse und nicht mehr als Substanz, sondern als Bestandteil einer Relation, einer Beziehung zum anderen, verstehen solle. Das ist richtig, aber eigentlich nicht neu und auch durchaus nicht im Widerspruch zu Lévinas, wie mir scheint.

Dennoch zeigt erst Bernhard Waldenfels' responsive Ethik tatsächlich einen Weg auf, mit der Alterität zu leben und umzugehen. Sie »geht von *fremden Ansprüchen* aus, die hier und jetzt und immer wieder wach werden.«<sup>28</sup> Doch »das ist keineswegs mit Unfreiheit zu verwechseln.«<sup>29</sup> Wenn auch die Notwendigkeit des Antwortens unabdingbar ist, so bleibt uns die Freiheit und damit die Ver-Antwortung, *wie wir antworten*.

Die Freiheit eines autonomen Wesens, das aus sich selbst heraus tätig wird, verschwindet nicht, wenn fremde Ansprüche sich zu Wort melden, doch sie verwandelt sich in eine eigentümliche Form von *responsiver Freiheit*. Ich selbst beginne, doch als Antwortender *beginne ich anderswo*, dort nämlich, wo ich nicht bin, wo ich noch nicht war und auch nie sein werde.<sup>30</sup>

Das antwortende Ich verändert sich durch seine Antwort, was eine Form ist, die notwendig gesellschaftliche Einbindung des Ichs zu denken.

Ich meine, dass eine weitere sehr fruchtbare Möglichkeit, diese nicht-dominante und dennoch-kommunikative Beziehung zum/zur Anderen zu

26 Er gesteht allerdings zu, dass »grundsätzliche Mißverständnisse, die Levinas' Denken auf einen moralischen ›Absolutismus des Anderen‹ und einen ›ethischen Masochismus‹ reduzieren«, oft naheliegend seien (Hermes: *Vor dem anderen denken*, S. 89).

27 Ebd., S. 90.

28 Waldenfels: *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*, S. 72.

29 Ebd., S. 48.

30 Ebd., S. 79, Hervorhebung im Original.

denken, die ›Poétique de la Relation‹, die ›Poetik der Beziehung‹ ist, wie sie Édouard Glissant entwickelt hat. Zugleich Essayist und Denker wie auch Schriftsteller, integriert er in seine Philosophie immer auch die besondere Rolle der Literatur in der Begegnung mit dem Anderen. Es scheint mir sehr lohnend zu sein, Waldenfels und Glissant zusammen zu denken,<sup>31</sup> wie ja auch Übereinstimmungen zwischen Lévinas und Glissant bereits ausführlich untersucht werden.<sup>32</sup> Die beiden Autoren eint die Frage, »wie eine Gemeinschaftlichkeit und Geselligkeit aussehen könnte, die ihre Fremdheit nicht verleugnet, sondern sie vielmehr fruchtbar macht.«<sup>33</sup> Sie verwenden sehr unterschiedliche Metaphern, doch im Kern findet sich, meiner Meinung nach, viel Gemeinsames oder vielleicht Komplementäres. Wenn Waldenfels als Europäer besonders vor der Gefahr warnt, den ›Stachel des Fremden‹ zu umgehen und die Unmöglichkeiten des Verstehens zu missachten, so betont Glissant, im globalen Süden geboren, die Notwendigkeit der Verständigung.

»In die Welt hineingeboren zu werden«, sagt Glissant, »heißt, die Welt endlich als Beziehung zu begreifen (zu leben)«. <sup>34</sup> Daher ist für Glissant Alterität immer eine mehrfache. Das Ich und der/die Andere wird nicht als binäre Beziehung gedacht. Hier könnte Waldenfels' ›Antwortlogik‹ ihren Ansatz finden. Denn entscheidend an dieser Beziehung ist nach Glissant, dass der (jeweils) Andere durch die Begegnung nicht *transparent* wird, sondern immer *opak* bleibt, dass es kein besitzergreifendes totalisierendes Verstehen geben kann.<sup>35</sup> Opazität und Beziehung sind also keine Gegenpole, sie schließen einander nicht aus, sondern gehören zusammen. Denn Opazität ist erst die Grundlage für eine lebendige und fruchtbare Beziehung. Der Haltung der Eroberung, die Glissant immer mit der kolonialen Besitzergreifung in Verbindung bringt und die er den *Nomadismus als Pfeil* (also als zielgerichtete Eroberung) bezeichnet, setzt er einen *Umherirren* entgegen: »Der Umherirrende, der nicht mehr Reisender noch Entdecker noch Eroberer ist, bemüht sich, die Totalität der Welt zu kennen und weiß doch, dass er dies niemals erreichen wird – und dass darin die bedrohte Schönheit der Welt liegt.«<sup>36</sup>

Ein offener Umgang mit dem Anderen ist daher, wie mir scheint, ein permanentes Lavieren zwischen der Anerkennung der (absoluten) Anders-

31 Vgl. die Internetseite des Projektes »Migration und Flucht. Theater als Verhandlungs- und Partizipationsraum im deutsch-französischen Vergleich (1990 bis heute)«. <[http://theatertexte.uni-saarland.de/flucht-migration/projekt/p\\_beschreibung/beschreibung.php](http://theatertexte.uni-saarland.de/flucht-migration/projekt/p_beschreibung/beschreibung.php)> (Zugriff: 1.12. 2021).

32 Z.B. Cailler: *Totality and Infinity, Alterity, and Relation*.

33 Waldenfels: *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*, S. 73.

34 Glissant: *L'Intention poétique*, S. 20.

35 »Opazität ist ein epistemologischer Begriff, der jedem das Recht einräumt, seinen dichten Schatten, d.h. seine psychokulturelle Dichte, zu behalten.« Mbom: *Édouard Glissant*, S. 248.

36 Glissant: *Poétique de la Relation*, S. 33.

heit des Anderen und der Annäherung, der konflikthafter Verständigung über die Andersartigkeit hinweg, die sowohl das Ich wie auch das Andere verändert. Oder, in den Worten von Edouard Glissant, es geht um die Frage: »Wie kann man man selbst sein, ohne sich vor dem Anderen zu verschließen, und wie kann man sich dem anderen öffnen, ohne sich selbst zu verlieren?«<sup>37</sup>

### Der Fall Meursault oder Der Subalterne beginnt zu sprechen

Auch dazu sei ein literarisches Beispiel vorgestellt: Es handelt sich um einen kritisch-responsiven Umgang mit einem literarischen Text in Form eines literarischen Textes. Es geht um Albert Camus' Roman *Der Fremde*, der einen sinnlosen und von der Gesellschaft mit der Todesstrafe geahndeten Mord aus der Perspektive des Mörders darstellt. Genauer gesagt: Es ist der Mord an einem Araber durch einen Weißen in der französischen Kolonie Algerien. Der Gegentext ist keine Kontrafaktur und keine Polemik. Es ist in einem ganz wörtlichen Sinne eine Antwort. Der algerische Schriftsteller Kamel Daoud hat mit dem Roman *Der Fall Meursault – eine Gegendarstellung* eine postkoloniale Kritik an Camus verfasst, aber nicht in Form einer Vernichtung oder Abwertung. Daoud gibt dem bei Camus anonymen Opfer einen Namen, eine Familie und eine Geschichte. Er macht klar, dass ein französischer »pied noir«, ein Kolonialist, einen *Barbaren* getötet hat. Im kleinen Bruder des ermordeten Moussa, Haroun, findet der Subalterne eine Sprache. Er deutet Camus' Geschichte um, bei allem Respekt vor dem Autor, und indem er sich dessen Sprache bedient. In der Neuerzählung durch Haroun werden Meursaults Geschichte und Camus' Sprache nicht ausgelöscht, sondern kritisch weitergeführt, aber der kolonialistische Touch des Romans *Der Fremde* wird durch die Art, was und wie erzählt wird, dennoch klar zur Sprache gebracht. Es ist, in der Terminologie von Waldenfels, ein Antworten, bei dem der Anruf erst durch die Antwort entsteht oder sichtbar wird.

## 2. Literatur und Alterität

Bislang wurden literarische Beispiele nur herangezogen, um einen bestimmten Umgang mit Alterität zu illustrieren. In der Folge soll der Zusammenhang von Literatur bzw. Literaturvermittlung und Alterität genauer umrissen werden.

<sup>37</sup> Ebd., S. 20.

## 2.1. Alterität und Responsivität

Der Themenkomplex Literatur und Alterität ist ein doppelter: Es geht um die Art, wie Literatur Alterität produziert, darstellt, mit ihr spielt, sie kritisiert, sie festschreibt oder offen lässt. Darauf bin ich exemplarisch immer wieder eingegangen. Hier kommt noch der zweite Aspekt hinzu. Da geht es um die Art, wie wir in der Analyse und der Didaktik der Literatur mit der Alterität der Literatur umgehen, wie wir sie festschreiben oder offenlassen, wie wir damit letztlich auch mit den Anderen, den anderen Menschen, die die Lernenden sind, umgehen, wieweit wir die Alterität ihres Umgangs mit Texten anerkennen oder sie als ein ungenügendes Verstehen von Literatur betrachten, da sie das, was wir uns bereits angewöhnt haben, an bestimmten Werken festzuschreiben, nicht ›sehen‹ oder in Frage stellen. Auf jeden Fall gilt gerade für die Literaturdidaktik die Warnung: »den anderen verstehen, *cumprehendere*, bedeutet, ihn mit sich zu nehmen, ihn sich anzueignen, ihn also zu verändern, ihn nach dem eigenen Bild zu erschaffen. Um ein solches Ergebnis zu erzielen, muss der Betreffende transparent sein.«<sup>38</sup> Hier gibt es keine einfachen Lösungen, wir brauchen sowohl das Festhalten an Traditionen der Rezeption wie auch die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Neuem, das von den Lernenden kommt, auch wenn dieses Neue *neue Irrtümer* sein mögen.

Eine Anwendung der Lévinas'schen und von Glissant geteilten Forderung nach Anerkennung der Unverfügbarkeit des Anderen, das/der/die seine Andersheit behält – auch im Sinne der absoluten Fremdheit bei Waldenfels – findet sich in der Literaturdidaktik in der ›skeptischen Hermeneutik‹ von Hans Hunfeld, die »Fremdheit als Lernimpuls«<sup>39</sup> begreift, und vor allem bei Nicola Mitterer, die auf Basis der erwähnten umfassenden Studie über *Fremdheit in der Literatur* eine ›responsive Literaturdidaktik‹ entwickelt hat. Sie wendet sich gegen das ›Verstehen‹ des Textes als totalisierenden Akt und führt aus:

Das »Verstehen« von Literatur ist teleologisch ausgerichtet und stellt seinem Wesen nach eine Unmöglichkeit dar. Die Alternative zu einem auf das Verstehen zielenden Umgang ist der »antwortende« Zugang, der sich auf die Fraglichkeiten dieser jeweils neuen und fremden Welt des Textes ein- und diesem die Führung überlässt. Die tiefe Fremdheit der Literatur, die zugleich ihren höchsten Wert darstellt, bedingt eine vom Alltagsverständnis und der Routine grundlegende Abweichung, die auch in der Praxis des Literaturunterrichts ihren Platz beansprucht.<sup>40</sup>

38 Mbom: *Édouard Glissant*, S. 248.

39 Hunfeld: *Fremdheit als Lernimpuls*.

40 Mitterer: *Das Fremde in der Literatur*, S. 202.

Die Responsivität im Umgang mit Literatur heißt meiner Meinung nach, die Literatur bei dieser schwierigen und paradoxen Übung eines offenen Umgangs mit Alterität sowohl als Modell wie auch als unterstützenden Faktor zu nehmen. Damit möchte ich der Literatur keineswegs einen moralisch höheren Status zuschreiben, wie dies manchmal die Literaturwissenschaft tut. Literatur ist theoretisch, aber keineswegs empirisch, das Andere der sozialen Wirklichkeit. Sie ist aber eine Verfahrensweise, die die Reflexion der Wirklichkeit erlaubt, was natürlich immer auch heißt, diese Reflexion in bestimmte Bahnen zu lenken und so zur Konstitution dieser Wirklichkeit ihren Teil beizutragen. Die grundlegende Verfahrensweise der Literatur ist dabei die Polysemie, mit der es dem literarischen Schreiben, das eigentlich eine Reduktion der Komplexität der Wirklichkeit ist, gelingt, diese Komplexität wieder aufs Neue zu simulieren oder besser: zu produzieren. Wird sie respektiert, so entzieht diese genuine Vieldeutigkeit jeder eindeutigen und allgemein gültigen Festschreibung des Anderen den Boden. Der unabschließbare Verstehensversuch wird zur ethischen Haltung. Ich denke etwa an das letztlich unabschließbare Gespräch des Geistlichen mit Josef K., bei dem es um das ›richtige‹ Verständnis der Parabel vom Türhüter in Kafkas *Prozess* geht. So kann Literatur, wenn wir uns darauf einlassen, zur Lehrmeisterin eines gelassenen und responsiven Umgangs mit Alterität in einem relativ geschützten Raum werden. Man wird einwenden, dass diese Erfahrungen sich nur im Raum des Imaginären abspielen. Dem aber möchte ich entgegenen, dass auch alle Erfahrungen im Umgang mit sozusagen realen Anderen durch unser individuelles oder kollektives Imaginäre geprägt sind. Das Imaginäre ist nicht das Andere der Wirklichkeit, sondern eine unumgängliche Form, sich der Wirklichkeit zu nähern.

## 2.2. Eine radikale Alterität der anderen Art

Die gesellschaftliche Kraft der Literatur liegt wohl darin, dass dieses Imaginäre in der Literatur oft sehr weit über das sozusagen alltäglich Imaginäre hinausgeht. Literatur erschließt damit neue Vorstellungsräume, zeigt die Welt nicht so, wie sie ist, sondern erlaubt dem Ich, »sich mit dem andren zu identifizieren, sich zu eigen zu machen, was es nicht ist und dennoch zu sein vermag«. <sup>41</sup> Sie entwickelt *für* uns durch ihr Beispiel, und damit letztlich auch *in* uns, das, was Robert Musil den ›Möglichkeitssinn‹ genannt hat. Das ist gerade heute besonders wichtig, wo wir uns doch, wie es heißt, im so genannten Anthropozän befinden, einer welthistorischen

41 Fischer: *Von der Notwendigkeit der Kunst*, S. 17.

Phase, die durch die Macht des Menschen, dem Planeten Veränderungen aufzuzwingen, gekennzeichnet ist. Dies drückt sich bislang vor allem darin aus, dass wir der Möglichkeit unserer Selbstvernichtung wesentlich näher gerückt sind. Denn unsere Vorstellung vom Anderen als Feind, den man neutralisieren oder ausschalten müsse, haben wir längst von den anderen Menschen auf die uns umgebende Natur übertragen. Mit der fatalen Folge, dass wir damit unsere eigene Lebensgrundlage zerstören, denn die Natur lässt sich nicht nach dem Modell des Kolonialismus oder Kapitalismus ein für allemal besiegen, erobern und ausnützen. Erst sehr langsam setzt sich diese Einsicht durch. Dominique Quessada hat, wie etliche andere auch, diesen Gedanken weiter durchgedacht: »Wir müssen lernen, in diesem Raum zu leben, dessen Funktionsweisen nicht mehr nur von unserem Willen abhängen, sondern auch von der Berücksichtigung einer Vielzahl von ›Akteuren‹, darunter viele Nicht-Menschen.«<sup>42</sup> Wie heute eine ganze Kohorte von Denker\*innen (z.B. Jacques Ellul, Bruno Latour, Donna Haraway, Edgar Morin, Michel Serres, Hans Jonas...) betont auch Quessada, dass der Schlüssel für ein neues Denken der Menschheit ein neues Denken der Menschheit gegenüber der Natur ist:

Seither ist auch der soziale Zustand des Menschen untrennbar mit dem Zustand des Menschen in der Natur verbunden. Er ist eine der zusammenlebenden Modalitäten. Es geht für die Menschen nicht mehr darum, sich aus der Natur herauszuziehen, sondern darum, sich wieder in sie einzuschreiben oder vielmehr sich auf die zwingendste und gewaltsamste Weise wieder in sie eingeschrieben zu finden. Wo der Vertrag von Hobbes, Locke oder Rousseau die Menschen vom Naturzustand in den sozialen Zustand überführte, nimmt der ontologische Vertrag das Eintauchen der Menschen in die Realität zur Kenntnis: Man geht vom Naturzustand (von dem man sich trennen müsste) zum Zustand in der Natur über (mit dem man untrennbar geworden ist).<sup>43</sup>

Die Literatur kann bei diesem Umdenken oder Neudenken eine wichtige Rolle spielen bzw. spielt sie schon, indem sie neue Denkräume öffnet, von Dingen erzählt, die wir nicht für möglich halten oder die in unserer Welt auch unmöglich sind und die es uns erlauben, den Mut zu fassen, unser Leben auch ganz anders zu sehen.

Die abschließenden literarischen Beispiele thematisieren alle in der einen oder anderen Weise, wie die Natur als das Andere, und vielleicht auch das absolut Andere gedacht und erlebt werden kann. Dabei reicht der Bogen von kleinen inhaltlichen Grenzverschiebungen dessen, was erzählt wird, bis zu neuen Methoden des Erzählens selbst, von Geschichten, die mit einem leichten Unwahrscheinlichkeitsfaktor arbeiten, wie er uns nicht

42 Quessada: *L'Autre*, S. 275.

43 Quessada/Citton: *Habiter l'inséparation*, S. 56.

ungewohnt ist, bis hin zu erzählerischen Zumutungen, die die Paradigmen unseres Denkens erschüttern.

Hier gehen die Ambitionen weit über das hinaus, was ich ein ›Spiel mit Identitäten‹ nennen möchte, wie es derzeit, wie mir scheint, vor allem in der französischen Gegenwartsliteratur sehr beliebt ist – eine zunächst tatsächlich grenzüberschreitend scheinende Begegnung mit Andersheit, die aber letztlich wieder (wie bei einem Krimi, der das Rätsel des Verbrechens auflöst) im traditionellen Rahmen bleibt. Ich denke da an Romane wie Didier van Cauwelaerts *Unknown Identity*, der das verstörende Doppelgänger-Motiv zum Thema hat. Das hat durchaus Sprengkraft für das traditionelle Verständnis von Identität und Alterität, die jedoch dadurch entschärft wird, dass sich letztlich alles als Inszenierung herausstellt.<sup>44</sup> In anderer Weise scheint sich André Teissier du Cros in seinem Roman *Néander* auch nicht ganz zu trauen, ein radikal neues Verständnis von Alterität darzustellen. Sein Plot, die in naher Zukunft spielende Entdeckung einer gut organisierten Kolonie von Neandertalern in einem südamerikanischen Urwald und der Zusammenstoß zweier tatsächlich unterschiedlicher Menschenrassen, würde dazu einiges hergeben. Doch bleibt es bei einer simplen Konfrontation zweier sehr unterschiedlicher Kulturen. Bereits deutlich abgründiger gestaltet sich die Andersheit im Roman *Anomalie* (Prix Goncourt 2020) von Hervé Le Tellier. Hier findet sich die Gesamtheit der Passagiere eines Überseeflugzeugs bei ihrer Landung in den USA verdoppelt vor – bereits einige Monate zuvor ist nämlich genau dieselbe Maschine mit der identischen Gruppe von Fluggästen an Bord angekommen. Wie die Menschen mit dieser verstörenden Verdoppelung ihrer eigenen Identität in sehr unterschiedlicher Weise umgehen, ist Gegenstand dieses Romans. Versagen hier unsere Vorstellungen vom Umgang mit dem Anderen (die eine solche Konstellation ja nicht vorsehen) oder bewähren sie sich erst recht?

In grundsätzlicherer Weise erweitern die folgenden Texte den Diskurs über Alterität, weil sie die Grenzen zwischen Menschen und anderen Lebewesen überwinden bzw. für nichtig erklären. Ein Beispiel wäre *Der Mann, der mit Schlangen sprach* des estnischen Schriftstellers Andrus Kivirähk. Es ist ein satirischer Roman über die (Mythen von der) Vorzeit Estlands, als deutsche Ritterorden das Land eroberten und ›zivilisierten‹. Viele Waldbewohner\*innen, die die technologische und materielle Überlegenheit

44 Didier van Cauwelaert hat, in anderer, und wie mir scheint, geglückterer Weise, ein ähnliches Motiv in seinem Roman *Un aller simple* (1994, deutsch: *Das Findelkind*) thematisiert. Dort geht es um reale, zugeschriebene und selbstgewählte Identitäten eines als Migranten wahrgenommenen Menschen – ein ironischer Roman, der letztlich alle Zuschreibungen als fragwürdig entlarvt.

der Eroberer bewundern, ziehen nun in Dörfer, nehmen das Christentum an und versuchen sich der Kultur der Herrschenden anzupassen. Einige aber, wie der Erzähler Leemet, führen ihr Leben als Jäger und Sammler im Wald weiter. Wald- und Dorfbewohner\*innen sind einander spinnefeind und werfen sich gegenseitig Aberglauben vor, wobei die Dörfler zusätzlich der Vorwurf der Dekadenz und die Wäldler der der Rückständigkeit trifft. Allein die vielen komischen Effekte, die dadurch entstehen, dass das, was jeweils als Fakt und was als Aberglauben gilt, in Konfrontation tritt, machen den Roman zu einer anspielungsreichen und vergnüglichen indirekten Kritik an interkulturellen Konflikten der Gegenwart. Im Mittelpunkt steht aber die für den Erzähler völlig selbstverständliche Vorstellung, dass die Schlangen die besten Freunde der Menschen seien und den Menschen alle Möglichkeiten offenstehen, wenn sie nur ihre Sprache beherrschen. Leemet ist schließlich der letzte Mensch, der mit der Schlange Ints eine lebenslange Freundschaft schließt, die Schlangensprache spricht und sich damit alle Tiere des Waldes gefügig machen kann. Aufgrund seiner Lebenserfahrung ist es völlig einleuchtend, dass die Grenzen nicht zwischen Menschen und Tieren verlaufen, sondern zwischen Waldbewohner\*innen, unabhängig von ihrer Gattung, einerseits und den ausländischen ›Eisenmännern‹ andererseits, den Rittern und Eroberern, die einem fremden Aberglauben, nämlich dem Christentum, anhängen, falsche Speisen essen (etwa Brot) und ein sinnloses Leben führen. Da der erzählerische Effekt dieses Romans darauf beruht, dass man als Leser\*in immer wieder Analogien zur Gegenwart zieht, wird man unwillkürlich veranlasst, auch die eigenen Vorstellungen von Menschsein und der Differenz zu anderen Lebewesen infrage zu stellen.

Diese Infragestellung der Gattungsgrenzen ist das erklärte Ziel des Buches *Unruhig bleiben* von Donna Haraway. Das ist kein Roman, sondern ein vielschichtiger Essay (bzw. eine Sammlung von Essays), dessen letztes Kapitel aber aus Erzählungen besteht, *Camilles Geschichten*. Sie verstehen sich als »im besten Fall anregende Fadenspiele, sie sehnen sich nach einem dichteren Gewebe, das die Muster offenhält, mit sich verzweigenden Anknüpfungspunkten für noch kommende ErzählerInnen«. <sup>45</sup> Erzählt wird nach den Regeln der ›spekulativen Fabulation‹ von fünf Generationen Camilles, die ab dem 21. Jahrhundert als ›Symbionten‹ leben – d.h. mit genetischen Anteilen von Tieren, in diesem Fall von Schmetterlingen. Um die drohenden ökologischen und politischen Katastrophen hintanzuhalten, so der Plot, haben sich unzählige Landkommunen gebildet, ›Communities of Compost‹, die mit ihren biologischen Experimenten bedrohte Tierarten

45 Haraway: *Unruhig bleiben*, S. 199.



in den Körpern von Menschen bewahren möchten. Außerdem arbeiten sie erfolgreich an der Schrumpfung der Menschheit, um mehr Platz für andere Lebewesen zu schaffen. Es sind utopische Erzählungen von einem friedlichen, wenn auch keineswegs konfliktfreien menschlichen Leben in engster Verbundenheit mit allem Lebendigen. Der Ausgangspunkt ist aber keine ideale neue Welt, sondern die bestehende mit ihren Problemen und Schwierigkeiten, so wie sich auch die ›Communities of Compost‹ an den am meisten zerstörten Plätzen der Erde niederlassen. Der solidarische Umgang mit Anderen und Andersheit in diesem weiten Sinn, der alles Lebendige einschließt, ist der Kerngedanke der Geschichten.

Bislang erfolgten alle genannten Erweiterungen und Anreicherungen des Konzepts von Alterität auf der Ebene der Inhalte der Erzählungen, wie es ja auch in SF-Romanen üblich ist. Ein Beispiel, wo in ganz anderen Weise, nämlich mit den Mitteln der Erzähltechnik, die Grenzen zwischen den Gattungen der Lebewesen und sogar zwischen belebter und unbelebter Natur aufgehoben werden, ist der Roman *Adas Raum* von Sharon Dodua Otoo. Das Ergebnis ist etwas, das man vielleicht eine Überwindung der Alterität, und jedenfalls von Alterität in der Einzahl, bezeichnen könnte. In diesem Roman ist das Ich, Ada, eine Person, und doch zugleich viele – sie ist eine junge Frau in einem ghanaischen Fischerdorf zur Zeit der Ankunft des ersten Europäers im fünfzehnten Jahrhundert, sie ist die verheiratete Geliebte des Schriftstellers Charles Dickens, sie ist eine KZ-Insassin, die zur Prostitution gezwungen wird, sie ist eine schwarze Migrantin im Deutschland der Gegenwart. Erzählt wird die Geschichte nicht nur von ihr selbst, sondern auch von Gegenständen, die als lebendige Wesen auftreten und die Wiedergeburten in vielerlei Gestalt erleben – als Besen, als Türknopf, als Zimmer, als Reisepass... Identität und Alterität werden also sowohl über das menschliche Individuum wie über die menschliche Spezies hinaus gedacht – in einer Radikalität, die man in der westlichen Literatur so nicht kennt. Im Gegensatz zu den vorigen Beispielen wird über eine radikale Alterität nicht einfach berichtet, sondern sie wird vorgeführt. Das hinterlässt einen ungleich tieferen Eindruck.

### **3. Ausblick: Auf dem Weg zu einem nicht-imperialen Universalismus**

Halten wir uns abschließend nochmals die gesellschaftliche Bedeutung dieses Diskurses über den Anderen bzw. das Andere vor Augen. Bereits einleitend wurde auf den Zusammenhang zwischen Abwertung des Anderen und

europäischem Denken der Neuzeit, als Begleitmusik zur kolonialistischen Eroberung, verwiesen. Einmal etabliert, hat sich dieses Denk- und Handlungsmuster universalisiert. Vielleicht müssen wir aber noch tiefer gehen und auch einen Zusammenhang zwischen Negation des Anderen und der westlichen Denkweise an sich, speziell einer reduktionistischen Rationalität, herstellen. Ist es nicht ein dichotomisches Denken, das gar keine andere Alternative als den Ausschluss, die Unterdrückung oder Auslöschung des Anderen als denkbar erscheinen lässt?

The reductionist rationality assumes that some kind of coherence, some kind of ›reason‹, is necessary in order for the model to be sensible at all. Therefore, that which is excessive, that which is excluded, stands outside the particular logic or reason of that epistemology. In order to ensure the rational representation of what is investigated, that which is excluded is often depicted as being ›noise‹ or ›inconsequential‹, or even to be rotten or defiled in some way. The ›other‹ in this instance is marginalized in order to provide a sense of coherence and order to the model [...]. Thinking in this instance demands that we exclude the heterogeneous, that we exclude that which challenges the taxonomy of our thought. Rationality will structure and determine the process of exclusion.<sup>46</sup>

Die Frage begegnet uns auch in der Debatte um den Universalismus, wie sie z.B. bei jeder Diskussion um die Gültigkeit und Anwendbarkeit der Menschenrechte auftaucht. Schnell kommt der Vorwurf auf, dass der universalistische Anspruch der Menschenrechte auch nur eine neue Form der Negation des Anderen sei. Westliche Hegemoniebestrebungen kämen nun in einem neuen Gewand daher. Das wiederum hat ein Ringen um eine neue Form von Universalismus, der seine imperialen Ansprüche abgestreift hat, ausgelöst. Eduardo Mendieta beschreibt diesen neuen Universalismus als einen ›Universalismus des Anderen‹:

Thus cosmopolitanism presupposes a form of suspended, delayed, on the way, universalism. This is the universalism of the other, an ›other‹ that is neither metaphysical nor radical alterity, but an other that is always a historical and concrete ›other.‹ This immediately raises a question [...] ›...how can we devise a limited, relativistic or contextual universalism that successfully squares the circle of affirming universal norms while neutralizing their imperialistic sting? [...] Such a form of limited or contextual universalism that has neutralized or disarmed its imperialistic sting is to be produced by a dialogical imaginary that is grounded in a dialogical imagination. That is, an imaginary that opens a horizon of intelligibility that sets out from recognizing that we imagine others, just as those others imagine us in their own ways. We are always more and less than what we are imagined to be, which is why we must allow others to challenge our ›images‹ and ›imagination‹ of them, and conversely, to allow ourselves to correct our own self-understanding in light of those challenges. Thus, this imagination internalizes the other, alterity, in a non-imperial and non-obliterating way, in order to reconstitute itself. There is no single cosmopolitan

vision, but a process of arriving at it through an engagement with a dialogical imagination that opens up the spaces of mutual transformation.<sup>47</sup>

Obwohl es Stimmen gibt, die den Wert des Diskurses über Alterität abstreiten und vom ›Tod des Anderen‹ ausgehen, zeigen die angeführten Argumente und Beispiele meines Erachtens dennoch klar die Nützlichkeit dieses Begriffs. Es ist kein Zufall, dass er immer wieder in weiteren Diskursen aufgegriffen und damit für aktuelle Debatten adaptiert wird. Das Konzept Alterität erweist sich als nach wie vor fruchtbar, um ein Zusammenleben zwischen den Menschen und einen respektvollen Umgang mit den nicht-menschlichen Lebewesen in unserem gemeinsamen ›Heimatland Erde‹<sup>48</sup> zu diskutieren und in der Debatte zu entwickeln. Denn Alterität ist eben ein Konzept, mit dem es gelingen könnte, den Widerspruch zwischen der Unmöglichkeit des Verstehens und der Notwendigkeit der Verständigung immer neu anzugehen.

## Literaturverzeichnis

- Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Frankfurt/M.: Fischer 1995.
- Bergeron, Étienne; Bordeleau-Pitre, Émile; Savard, Valérie: *Avant-propos. L'Autre: poétique et représentations littéraires de l'altérité*. »Postures«, Dossier *L'Autre: poétique et représentations littéraires de l'altérité*, 25 (2017). <<http://revuepostures.com/fr/articles/avant-propos-25>> (Zugriff: 11.2.2020).
- Cailler, Bernadette: *Totality and Infinity, Alterity, and Relation. From Lévinas to Glissant*. »Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française« 1.XIX (2011), S. 135–151.
- Cauwelaert, Didier van: *Unknown Identity*. Berlin: Aufbau 2011.
- Coetzee J. M.: *Warten auf die Barbaren*. Frankfurt/M.: Fischer 2001.
- Daoud, Kamel: *Der Fall Meursault – eine Gegendarstellung*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2017.
- Fischer, Ernst: *Von der Notwendigkeit der Kunst*. Frankfurt/M.: Sandler 1985.
- Flatscher, Matthias: *Antwort als Verantwortung. Zur Dimension des Ethisch-Politischen in Waldenfels' Phänomenologie der Responsivität*. »Etica & Politica / Ethics & Politics« XIII.1 (2011), S. 99–133.
- Glissant, Édouard: *Poétique de la Relation. Poétique III*. Paris: Gallimard nrf 1990.
- Glissant, Édouard: *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard 1996.
- Glissant, Édouard: *L'intention poétique. Poétique II*. Paris: Gallimard nrf 1997.
- Haraway, Donna J.: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Frankfurt/M., New York: Campus 2018.

47 Mendieta: *From imperial to dialogical cosmopolitanism*, S. 254.

48 Vgl. dazu das planetare Manifest *Heimatland Erde*, <<https://www.aspr.ac.at/bildung-training/aspr-kampagnen/heimatland-erde/heimatland-erde-neu/manifest-heimatland-erde#>> (Zugriff: 25.12.2021).

- Hermes, Christian: *Vor dem anderen denken: Emmanuel Lévinas*. »Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik« 110 (1998), S. 76–97.
- Human, Oliver; Cilliers, Paul: *Towards an Economy of Complexity: Derrida, Morin and Bataille*. »Theory, Culture & Society« 30 (2013), S. 24–44.
- Hunfeld, Hans: *Fremdheit als Lernimpuls. Skeptische Hermeneutik – Normalität des Fremden – Fremdsprache Literatur*. Meran: Edizioni alfabetta Verlag 2014.
- Kivirähk, Andrus: *Der Mann, der mit Schlangen sprach*. Stuttgart: Klett-Cotta 2017.
- Teissier du Cros, André: *Néander. Première Partie: Le peuple sans haine ni mépris*. Sainte-Luce-sur-Loire: Éditions Amalthée 2020.
- Le Tellier, Hervé: *L'anomalie*. Paris: Gallimard nrf 2020.
- Lévinas, Emmanuel: *Éthique et Infini*. Paris: Fayard 1982.
- Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, München: Alber 1983.
- Lévinas, Emmanuel: *Ohne Identität*. In: ders.: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Felix Meiner 1989, S. 85–104.
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg, München: Alber 1998.
- Mbom, Clément: *Édouard Glissant, De l'Opacité à la relation*. In: *Poétiques d'Édouard Glissant*. Hg. Jacques Chevrier. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne 1999, S. 245–254.
- Mendieta, Eduardo: *From imperial to dialogical cosmopolitanism*. »Ethics & Global Politics« 2.3 (2009), S. 241–258.
- Mignolo, Walter D.: *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press 2011.
- Mitterer, Nicola: *Das Fremde in der Literatur. Zur Grundlegung einer responsiven Literaturdidaktik*. Bielefeld: transcript 2016.
- Morin, Edgar; Kern, Anne Brigitte: *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*. Wien: Promedia 1993.
- Morin, Edgar: *Culture et barbarie européennes*. Paris: Bayard 2005.
- Otoo, Sharon Dodua: *Adas Raum*. Frankfurt/M.: Fischer 2021.
- Quessada, Dominique: *L'Inséparé. Essai sur un monde sans Autre*. Paris: PUF 2013.
- Quessada, Dominique: *L'Autre. Anatomie d'une passion*. Paris: Les éditions du Cerf 2018.
- Quessada, Dominique; Citton, Yves: *Habiter l'inséparation*. »Multitudes« 72 (2018), S. 47–59.
- Quijano Aníbal: *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien: Turia + Kant 2016.
- Tawada, Yoko: *Talisman*. Tübingen: Konkursbuch 1996.
- Waldenfels, Bernhard: *Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*. »DZPhil« 58 (2010) 1, S. 71–81.