

Auf dem Weg zur utopischen Gesellschaft – Relationalität bei Judith Butler, Sara Ahmed und Édouard Glissant¹

SAHRA DORNICK

Einleitung

Laut Eva von Redecker birgt die Idee der Revolution ein unlösbares Dilemma. Zum einen muss die Revolution „den Übergang zum neuen, utopischen Zustand“ (von Redecker 2012, 22) schaffen. Zum anderen laufen die „(klassischen) revolutionären Mittel ihren utopischen Werten, Praktiken und Beziehungen gerade zuwider“ (ebd.). Insofern sei es eine Art „Wunderprämisse“ anzunehmen, „dass die Akteure ‚nach dem Sieg‘ kollektiv und kurzfristig in der Lage seien, ihre eingeübten Werte, Praktiken und Beziehungen vollkommen zu ändern“ (ebd., Hervorh. i.O.). Vielmehr bedürfe es Konzepte, mit denen der Übergang in die kommende Gesellschaft theoretisiert werden könne (Allen 2015). Diese prozessorientierte Sicht auf Utopie wird häufig auch in literarischen feministischen Utopien vertreten (Johns 2010). Sie beinhaltet die Vorstellung, dass die Realisierung² einer utopischen Gesellschaft – und damit ist vor allem in den Utopien seit dem 18. Jahrhundert eine Gesellschaft gemeint, die möglichst frei von asymmetrischen Herrschaftsbeziehungen ist³ – durch eine schrittweise Umgestaltung der gesellschaftlichen Ethiken und Praxen herbeigeführt werden kann. Wie auch queer*feministische Arbeiten zeigen, kommt es darauf an, Einlassungen utopischer Praxis in Gegenwart und Vergangenheit zu realisieren und für die Imagination und Verhandlung von alternativen Ethiken, Praktiken und Werten verfügbar zu machen (Halberstam 2011; Muñoz 2009). So verstanden, beinhaltet Utopie wesentlich die Qualität des *Neuen*, nicht aber zwingend die Qualität des *Guten* im Sinne einer Gesellschaft, die weitgehend ohne asymmetrische Herrschaftsstrukturen auskommt. Utopien sind nicht immer emanzipativ. Mit ihnen können ebenso Vorstellungen einer Welt verbunden sein, die nur für wenige *besser* ist und auf Unterdrückung und Ausbeutung gründet, wie marxistische, queer*feministische und postkoloniale Analysen verdeutlichen (Bloch 2016; Johns 2010; Berlant 2011; Sargent 2010).

An diese Studien anschließend, begreife ich Utopie im Folgenden nicht statisch im Sinne eines fixierten Bildes einer erwünschten Gesellschaft, wie sie zuerst von Thomas Morus in *Utopia* (1516) entworfen wurde (Vieira 2010). Utopie fasse ich stattdessen in Anlehnung an Ernst Bloch, der selbst in der Marxschen Tradition zu verorten ist, als das offene Streben nach einem für alle *besseren* gesellschaftlichen Zustand, als einen die Gegenwart bezüglich in ihr geltender Werte, implementierter Ethiken und Praxen überschreitenden „Traum nach vorwärts“ (Bloch 2016, 11). Diesem Verständnis nach bezeichnet Utopie einen hoffnungsvollen Prozess des Anfangens und nicht das Ankommen an einem Endzustand im Sinne des Erfüllens einer Eschatologie.

Das Denken in Relationen hat in den letzten Jahren Disziplinen übergreifend enorme Bedeutung gewonnen. Auf seiner Grundlage werden so unterschiedliche Phänomene wie selbstorganisierte Prozesse, die Veränderungen des menschlichen Organismus durch technische Artefakte oder biochemische Prozesse oder die Verflochtenheit von Mensch und Maschine untersucht. Im folgenden Beitrag konzentriere ich mich auf ein weniger weites Verständnis von Relationalität. Ich fokussiere mit ihm auf die Verwiesenheit des *Ich* auf den Anderen unter der Fragestellung, welchen Beitrag die Anerkennung dieser Verwiesenheit für die Entwicklung von alternativen Werten, Ethiken und Praktiken für den schrittweisen Übergang zu einer Gesellschaft, die möglichst frei von asymmetrischen Herrschaftsformen ist, leisten kann. Zur Beantwortung dieser Frage ziehe ich die Arbeiten von Judith Butler, Sara Ahmed und Édouard Glissant heran, in denen auf der epistemologischen Ebene eine Auseinandersetzung mit Relationalität erfolgt, durch welche spezifisch das menschliche Zusammenleben hinsichtlich des Intelligibel-Werden von marginalisierten und unterdrückten Subjekten in den Mittelpunkt gestellt wird. Dieser Ansatz erscheint mir im Lichte der Ergebnisse feministischer Wissenschaftskritik produktiv, um die Inklusivität des angestrebten Gesellschaftszustands zu gewährleisten.

Im Folgenden nehme ich zunächst eine Bestimmung des Verhältnisses von Relationalität und Utopie bei Butler, Ahmed, und Glissant vor (Abschnitt 1). Daran anschließend gehe ich auf zentrale Verhandlungen von Relationalität bei den Autor*innen ein (Abschnitt 2). Im letzten Teil des Beitrages diskutiere ich die Ergebnisse vor dem Hintergrund der Fragestellung (Abschnitt 3).

Zum Verhältnis von Relationalität und Utopie

Nach Ernst Bloch ist das

Jetzt und Hier, dies immer wieder Anfangende in der Nähe, eine utopische Kategorie, ja die zentralste; ist sie doch, zum Unterschied vom vernichtenden Umgang eines Nichts, vom aufleuchtenden eines Alles, noch nicht einmal in Zeit und Raum eingetreten. (Bloch 2016, 11)

Die Utopie wird von ihm – weil sie (noch) nicht intelligibel werden konnte – als ein nicht realisiertes Potenzial der unmittelbaren Gegenwart konzipiert. Bloch spricht davon, dass „die Inhalte dieser unmittelbarsten Nähe noch gänzlich im Dunkel des gelebten Augenblicks als des wirklichen Weltknotens, Welträtsels [...] gären“ (ebd.). Butlers, Ahmeds und Glissants Arbeiten können als eine kritische Reaktion auf jenen Zustand verstanden werden. Die Komplexität der Relationalität menschlicher Existenz stellt einen bedeutsamen und doch zu großen Teilen noch im „Dunkel des gelebten Augenblicks“ liegenden „Inhalt dieser unmittelbarsten Nähe“ (ebd., 11) dar. Ihre utopische Vision besteht darin, erkenntnistheoretische Perspektiven zur Realisierung von Relationalität zu gewinnen. Relationalität wird von ihnen als eine

Disposition menschlichen Seins mit je spezifischer (lokaler und globaler) Historizität gefasst.

In den zugleich gesellschaftstheoretisch wie auch epistemologisch relevanten Analysen wird Relationalität im Sinne von menschlicher Bezogenheit, Abhängigkeit, Nicht-Souveränität und partikularer Perspektive über ihre theoretische Einholung als konstitutiv für das Subjekt charakterisiert. Es findet gleichsam eine Intervention in den Bereich der Ontologie statt, weil das – zumindest für den *globalen Norden* – hegemoniale Verständnis eines autonomen Subjekts unterlaufen wird. Indem die gesellschaftstheoretisch verfügbaren Rahmungen menschlichen Miteinanders analysiert, semantisch *aufgebrochen*, verschoben und damit die Voraussetzungen für das Intelligibel-werden des mit seiner Umwelt in Verbindung stehenden Subjekts geschaffen werden, erfolgt zugleich eine Erweiterung des Bereichs der gesellschaftlichen Anerkennung für plurale Lebensformen. Butler, Ahmed und Glissant stellen bei alledem keine universellen Entwürfe kosmopolitischer Relationalität unter *westlichen* Vorzeichen vor (dazu kritisch: Pieterse 2006; Vaughan-Williams 2007). Vielmehr geht es darum, alternative Sichtweisen auf das Menschliche zu ermöglichen, indem sie Epistemologien entwickeln, welche die hegemonialen Machtverhältnisse queren.

Epistemologien der Relationalität bei Butler, Ahmed und Glissant

Im Folgenden arbeite ich heraus, welche Epistemologien Butler, Ahmed und Glissant entwickeln, um die Relationalität im Sinne der Verwiesenheit des *Ich* auf den *Anderen* intelligibel werden zu lassen. Zunächst gehe ich auf die queer*feministischen Arbeiten Butlers ein, zweitens arbeite ich Ahmeds phänomenologischen Ansatz heraus. Drittens verdeutliche ich Glissants Ansatz der Relationalität der Welt.

Zur Ethik und alternativen Grammatik des postsouveränen Subjekts bei Judith Butler

Als einen zentralen Fluchtpunkt der Arbeiten Butlers lässt sich das Hinarbeiten auf die Anerkennung einer relationalen Konstituierung des Subjekts fassen. Damit ist der Entwurf einer Ethik des postsouveränen Subjekts verbunden, deren grundlegende Momente auf der abhängigen Existenz des Menschen beruhen (Dornick 2019). Butler realisiert die Verflechtung des Subjekts mit dem Anderen⁴ theoretisch über eine Kritik des autonomen Subjekts, die sie um das Sichtbarmachen verschiedener Abhängigkeiten und Undurchsichtigkeiten, in denen das *Ich* existiert, ergänzt (Butler 2001a). Sie geht von der Annahme aus, dass das *Ich* zu einem gewissen Grad immer schon an den Anderen preisgegeben ist. Seine Existenz ist notwendigerweise enteignet, denn zu Beginn unseres Lebens ist jeder Mensch vollkommen auf den Anderen, seine Fürsorge und Zuwendung angewiesen (Butler 2001b). Auf Grund dieser Abhängigkeit ist unsere Existenz unwiderruflich mit der des Anderen verflochten.

Neben der Abhängigkeit vom Anderen legt Butler die Abhängigkeit des Subjekts von Normen frei. Sie denkt das Individuum von der Macht aus, die es als gesellschaftliches Subjekt erzeugt. Das Subjekt umfasst für Butler keine ontologische Individualität, deren Wesen ergründet werden kann, sondern wird als ein Effekt von Diskursen und Normen verstanden. Insofern steht das Subjekt für die Preisgabe des Individuums durch den Prozess der gesellschaftlichen Subjektivation⁵:

Verlust (aufgrund von Preisgabe des *Ich* an die Normen, SD) und Verletzbarkeit ergeben sich offenbar daraus, daß wir sozial verfaßte Körper sind: an andere gebunden und gefährdet, diese Bindungen zu verlieren, ungeschützt gegenüber anderen und durch Gewalt gefährdet aufgrund dieser Ungeschütztheit. (Butler 2005, 37)

Subjekte werden im Prozess der Subjektivation über Normen konstituiert. Weil sich diese Normen grundlegend auf Annahmen über die Konstitution des Menschlichen stützen – also auf Antworten auf die Frage danach, was der Mensch ist –, ist es für Butler unerlässlich, einer Ontologie der Relationalität an der Oberfläche des gesellschaftlichen Handelns über Normen des Zusammenlebens zur Sichtbarkeit zu verhelfen, um auf diesem Wege ihre gegenwärtige und zukünftige Anerkennung sicher zu stellen. Dies erscheint umso dringlicher, als dass mit der Abhängigkeit des Subjekts von den gesellschaftlichen Normen zugleich eine grundlegende Verletzbarkeit des *Ich* verbunden ist.

Butler zeigt, dass die Verletzbarkeit respektive Gefährdung des Einzelnen und die daraus folgenden Konsequenzen für ein ethisches Miteinander bislang nicht in ausreichendem Maße gesellschaftlich anerkannt werden (Butler 2001a). Einer Vielzahl von Subjekten, wie etwa LGBTIQ-Personen, Personen of Color oder Inhaftierte wird der Anspruch auf Unversehrtheit und Schutz verwehrt, weil sie nicht (oder nur zum Teil) als *menschlich* intelligibel werden (Butler 1991, 1997, 2005). Zugleich existieren sie als verletzbare Körper, welche sie an die Welt aussetzen (Butler 2010). Ihre Verletzlichkeit folgt unmittelbar aus der Verflochtenheit des *Ich* mit dem Anderen, woraus Butler ableitet, dass Verantwortung innerhalb der Relation von *Ich* und Anderem situiert werden muss. Denn die körperliche und psychische Verwiesenheit des Subjekts auf den Anderen, seine Abhängigkeit von gesellschaftlichen Normen und die damit einhergehende Verletzbarkeit und Gefährdung des Einzelnen bilden für Butler den Ausgangspunkt der Frage, wie eine Gesellschaft beschaffen sein muss, damit sie die

Möglichkeit anderer Lebensweisen (...) (eröffnet), um für ein Leben, das sich den Modellen der Anpassung widersetzt, integrativere Bedingungen zu schaffen, die es schützen und erhalten. (Butler 2009, 13)

In dieser Formulierung wird Butlers utopische Stoßrichtung – die Schaffung integrativer Bedingungen für alternative Lebensentwürfe – deutlich. Der Weg dahin führt über eine Theoretisierung der Relationalität, hier der Verwiesenheit des *Ich* an den Anderen, die sie mit der Trope des souveränen Subjekts als „independent, who

knows himself, who has no other unconscious and is moved by no other histories other than the single one that he makes for himself” kritisiert (Dornick/Hark 2018, 378). Es bedarf einer Sprache der Relationalität, die sich außerhalb der Grammatik des souveränen Subjekts bewegt (ebd.)

Die Grammatik des postsouveränen Subjekts zielt auf die Erfassung menschlicher Existenz im Register von Relationalität. Es soll möglich werden, dass Subjekt ausgehend vom Phänomen der Verflochtenheit mit dem Anderen denken zu können:

One wants to look for those forms of relationality, interdependency, reciprocity that give us another way of thinking human life where people are indeed given over to one another or interlinked with each other’s lives. (Dornick/Hark, 379)

Körperhaltungen, Affekte, Beziehungen sollen als die Komponenten, durch welche sich Existenz konstituiert, sichtbar werden. Literatur stellt für Butler eine bedeutende Quelle für die Erkundung dieser Grammatik dar, weil sie es vermag, die Stelle des linguistischen Erscheinens des Subjekts – das *Ich* – zu verdunkeln. Wie vielleicht keine andere Form des künstlerischen Ausdrucks bietet Literatur – durch ihre, der Rationalität des Funktionierens im Modus der Zurechenbarkeit in gewissem Maße enthobene, Form – einen Möglichkeitsraum, den Anderen in den Text zu integrieren (ebd., 381). Stimmen können sich vermischen, einander ersetzen, durchbrechen und entkräften (Genette 2010). Zeit und Raum existieren in der Welt der Literatur als Tropen und bieten sich als Experimentierfeld für utopische Neuansordnungen an (Vieira 2010).

Butlers Werk kreist um den Punkt der normativen Gewalt, für welche die Derealisierung von Relationalität konstitutiv ist. Utopie erscheint in Butlers Arbeiten daher erstens als Stoßrichtung eines politischen Kampfes um die epistemologische Ausweitung des Bereichs des Menschlichen, zweitens – und damit verbunden – in der Realisierung von Relationalität als eine performative Praxis, die auf eine utopische Gesellschaft zielt. Ebenso wie für das Nachdenken über eine Grammatik der Relationalität stellt die Verbundenheit des Menschen mit den Anderen hier die Grundlage für die Initiierung des Bruchs mit der Gegenwart dar.

Orientierung und die hegemoniale Ordnung der *Welt* bei Sara Ahmed

Die Suche nach alternativen Epistemologien und Ausdrucksmöglichkeiten für die Relationalität menschlicher Existenz stellt ein zentrales Kennzeichen von Ahmeds Arbeiten dar. Ihr Werk unterhält gewissermaßen eine *lebendige* Verbindung zum Utopischen. Ahmed verfolgt den Anspruch, die durch Rassismus und Heteronormativität marginalisierten Subjekte hörbar zu machen. Unermüdlich kreist sie in ihren Analysen um das, was sich an der Oberfläche des Diskurses zeigt, um zu den Strukturen vorzudringen, die Sprechen nicht nur verunmöglichen, sondern das, was von den marginalisierten Subjekten gesagt wird, in den hegemonialen Diskurs einhegen. Sie verhilft dem Utopischen zum Ausdruck, indem sie die nicht realisierten – aber

ebenso möglichen – Bedeutungen in die Sprache (und in die Analyse) bringt und damit aus der Ferne des „Dann und Dort“ (Muñoz 2009, 29) in unmittelbare epistemische Nähe rückt. Ahmed sucht nach anliegenden Bedeutungen des hegemonialen Sprechens, die ihre Wirkmacht eingebüßt haben oder – und hier überschneiden sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – noch gar nicht entfalten konnten.

Ihre Arbeiten können als ein Insistieren auf die Komplexität der Alltagswelt und der Relationalität der menschlichen Existenz verstanden werden. Ahmeds Analysen lassen die vielfältigen Verflechtungen, die zwischen dem Subjekt, seiner physischen und psychischen Orientierung und der Ordnung der *Welt* bestehen, intelligibel werden. Sie realisieren die gestaltende Kraft der Orientierung ebenso wie die Partikularität der Erfahrung. Damit verbunden ist die politische Implikation, die Modi zu untersuchen, mit denen bestimmte Welten überhaupt als möglich, machbar und wünschenswert für das Subjekt in den Blick kommen (Ahmed 2006, 15).

Ahmed legt einen methodologischen Pfad frei, der zu einer anerkennenden Realisierung von Relationalität in der „unmittelbarsten Nähe noch gänzlich im Dunkel des gelebten Augenblicks“ führt (Bloch 2016, 11). Ob sie über Emotionen und Affekte, über die Begegnung mit dem Fremden, über die Umsetzung von Diversity in Hochschulen oder über die Konstruktion von Glück schreibt, stets nimmt sie eine relationale Sichtweise auf ihren Gegenstand ein und fragt nach dem Nicht-Realisierten, dem Weg-Rationalisierten, dem Unsagbaren, mit dem der von ihr betrachtete Gegenstand korrespondiert (Ahmed 2000, 2004, 2010, 2012). Es gelingt Ahmed, die ungehörten Echos zum Klingen zu bringen und damit die Hinweise auf verwischte Spuren zu verdichten. Von Alltagspraxen ausgehend, verfolgt Ahmed in Anlehnung an feministische und Schwarze Standpunkttheorien eine phänomenologisch inspirierte „politics of location“ (Ahmed 2006, 5). Diese erlaubt nicht nur, den epistemischen, sozialen, körperlichen Verflechtungen der betrachteten Phänomene – Philosophie, Feministische Theorie, Emotionen, Gleichstellung-/Diversitätsprogramme – nachzugehen, sondern von einer lokalen Position aus zu durchqueren. Zugrunde liegt die Prämisse, dass die Konstruktion des Erscheinenden ausgelotet werden kann, indem die gesellschaftlich eingerichteten Beziehungen von Nähe und Distanz in den Blick genommen werden. Was erscheint „ready to hand“ und was taucht im Sichtfeld des Möglichen gar nicht erst auf (Ahmed 2006, 2)? Sorgfältig dokumentiert Ahmed das sich jeweils entfaltende semantische Feld. Bedeutungen, die sich verstetigt haben und solche, die beiseitegelassen wurden, werden sichtbar, und auch, welche Effekte bestimmte Deutungsschemata auf die soziale Ordnung der Subjekte haben. Ihr Vorgehen fokussiert damit die rhizomatische Komplexität einer Welt aus der Perspektive marginalisierter Subjekte.

Ein Schlüsselkonzept ihres Denkens stellt die Orientierung dar. Diese ergibt sich für die Einzelnen aus dem Zusammenhang von durch die sprachlichen Bedeutungen gespeisten Denkschemata und der Ausrichtung des Subjekts auf bestimmte Objekte. Ahmeds Fokus liegt auf der Dekonstruktion des, die Dinge (unmarkiert) begleitenden, Attributs des *Gegebenen*. Hier schließt sie an Henri Lefebvre an, der davon

ausgeht, dass Raum immer bereits *vermacht* ist und leitet daraus ab, dass der Raum das Subjekt orientiert, insofern er eine Rolle dafür spielt, was für dieses (überhaupt) in den Blick kommen kann (Ahmed 2006).

Auf diese Weise dekonstruiert Ahmed etwa das Ideal der Zweigeschlechtlichkeit, die heteronormative Fantasie der *natürlichen* Orientierung und die kulturell-symbolischen Räume, Ausrichtungen, Horizonte, durch die das Subjekt als heterosexuell imaginiert und aktualisiert wird (ebd.). Nach dieser Vorstellung ergibt sich die Orientierung auf eine bestimmte vergeschlechtlichte Identität, Sexualität und Begehren für das Subjekt aus seiner Position im sozialen Raum und den Weisen seiner Verflechtung mit dem es umgebenden Personen und Dingen. Ahmed bringt die Hegemonie der Heterosexualität in einen Zusammenhang mit ihrer Dominanz im sozialen (Imaginations-)Raum, welche es so erscheinen lässt, als sei es diese Form der Sexualität, „from (...) that the worlds unfolds“ (ebd., 85). Sie leitet daraus ab, dass sich für das Subjekt aus der Semantik des Raumes eine epistemische Ordnung quasi natürlich *ergibt*. Im reflexiven Nachvollzug der hegemonialen Ordnungen – und Verortungen – lassen sich zum einen die Prozesse der Konstruktion, die sich *hinter* den *Gegebenheiten* der Alltagswelt verbergen, verdeutlichen und zum anderen die Auslassungen bzw. die Exklusionen, welche in die vorstrukturierten Räumlichkeiten eingeschrieben sind, markieren.

Ein Beispiel soll zeigen, wie Ahmed demarkierte Relationen realisiert und solchermaßen konkret einem Projekt queerer und postkolonialer Utopie, im Sinne einer Tätigkeit, die sich gegen die die Alltagspraxen strukturierenden Herrschaftsformen wendet, zuarbeitet. Sie untersucht die machtvollen Dimensionen der institutionalisierten Strukturen an Hochschulen und zeigt anhand ethnografischer Beschreibungen und Interviewmaterial, inwieweit in das *Gegebene* rassistische und sexistische Ordnungen semantisch eingelassen sind (Ahmed 2012). Sie macht sichtbar, inwiefern es praktischer Arbeit an den sedimentierten Strukturen bedarf, der eine *Gegen-Haltung* zur Institution zugrunde liegt, um die exkludierenden und diskriminierenden Effekte in der Diversitätspolitik der Hochschule einzudämmen. In der Studie wird deutlich, dass Exklusion und Diskriminierung hauptsächlich von jenen wahrgenommen werden, die von ihnen betroffen sind:

Only the practical labour of *coming up against* the institution allows this wall (metaphorisch: für sedimentierte Strukturen, SD) to become apparent. To those who do not come up against it, the wall does not appear – the institution is lived and experienced as being open, committed, and diverse. (Ahmed 2012, 174)

Ahmed veranschaulicht den (verdeckten) *Preis*, den eine solche *Gegen-Haltung* erfordert. Denn diese ist mit einer Praxis der Des-Identifizierung gegenüber der Institution verbunden, welche das Aufbringen, das Reklamieren der Marginalisierung erschwert. Nicht nur muss von einem Ereignis/Prozess gesprochen werden, der für den Anderen nicht stattgefunden hat. Es bedarf zudem eines besonderen Relevanzsystems einerseits und einer alternativen Grammatik andererseits,

um das Geschehene in den Bereich des Sagbaren zu transferieren. Zudem gehen die Verflechtungen, die zwischen Subjekt und Institution bestehen, fast immer über den zu thematisierenden Bereich (weit) hinaus. Beispielsweise ist mit dem neoliberalen Diskurs eine Sprache des Glücks verbunden, welche durch das Äußern von Kritik gestört werden kann (ebd., 146). Es besteht daher die Gefahr, die Gesprächspartner*innen, bzw. auf einer symbolischen Ebene die gesamte Institution, zu verletzen, da mit Kritik häufig negative Gefühle verbunden sind bzw. der Eindruck, ein Fehler sei begangen worden.

Ahmed nimmt wie Butler die relationalen Verbindungen, durch welche sich die menschliche Existenz auszeichnet zum Ausgangspunkt ihrer Forschungen. Sie setzt eine queere Phänomenologie ein, um die Relationalität als einen utopischen Inhalt – das, was die hegemoniale Erfassung der Gegenwart überschreitet – intelligibel werden zu lassen. Wie Butler problematisiert Ahmed die Modi der epistemischen Erfassung des Anderen aus einer machtkritischen Perspektive heraus. Im Unterschied zu Butler gehen ihre Analysen auf einer epistemologischen Ebene von den marginalisierten Subjekten aus und nicht von den hegemonialen Diskursen seiner gesellschaftlichen Konstitution.

Relationale Welt und Positionalität des Seins bei Édouard Glissant

Angesichts einer, wie Glissant schreibt, neuen Art der Gemeinschaft aus der realisierten Totalität aller Gemeinschaften der Welt (...), (die sich) realisiert in Konflikt, Ausschluss, Massaker, Intoleranz“, stellt sich für ihn die Frage: „Wie bleiben wir wir selbst, ohne uns dem Anderen zu verschließen und wie stimmen wir den Anderen zu, allen anderen, ohne auf uns selbst zu verzichten?“ (Glissant 2005, 28). Auf diese aktuelle Frage formuliert Glissant scheinbar eine, die Utopie eines friedlichen Zusammenlebens kategorisch negierende, Antwort. Der Dichter, den er in Verbindung zu seiner Gemeinschaft stehend denkt, sollte diese

nicht mehr mit dem Traum von einem Welt-Ganzen verteidigen, das sich universell erreichen ließe (...), sondern er muss seine Gemeinschaft in der Realität einer Chaos-Welt verteidigen, die keine Universalgültigkeit mehr einräumt. (Glissant 2005, 28)

Es ist also die Aufhebung des Konzepts der Universalgültigkeit, das Glissant als Einsatz für ein friedliches, anerkennendes Zusammenleben ausmacht. Er ist davon überzeugt, dass die Konflikte und Kriege erst dann enden, wenn es gelingt, dem als bedrohlich erscheinenden *Chaos*, „der weltweiten Begegnung der Kulturen“ wertschätzend – und nicht mit dem Willen, es zu beherrschen oder zu dominieren – gegenüber zu treten (ebd., 58). Die Welt könne nicht „an einer souveränen Ordnung (...) gemessen“ werden, so wie auch „das Welt-Ganze (nicht) zu einer beschränkenden Einheit“ gebracht werden könne (ebd., 54). Nach Glissant müssen alle Menschen mit ihrer „imaginären und utopischen Kraft einsehen, daß dieses Chaos nicht das apokalyptische Chaos des Weltendes ist“ (ebd.).

Glissant greift dem gegenwärtigen kollektiv geteilten Verständnis von Zwischenmenschlichkeit weit voraus. Denn er fokussiert das kollektive Imaginäre nicht im Zusammenhang mit der Verbindung, in der wir miteinander stehen, sondern als eine Verbindung, die den Zusammenhang strukturiert, in dem wir uns miteinander verstehen. Konsequenterweise denkt Glissant den Menschen postsouverän; als einen Umherirrenden, dessen Wurzeln in der Welt verstreut liegen (Glissant 2010). Es geht ihm, ähnlich wie Ahmed, darum, die Positionalität des Seins – die Verortung der Existenz in konkreten Machtverhältnissen – in einem utopischen Kontext der Relationalität der Gegenwart intelligibel werden zu lassen. Auch Glissant arbeitet daran, Relationalität als ein nicht-realisiertes Potenzial der unmittelbaren Gegenwart für die Neuordnung der Gesellschaft bewusst zu machen. Dieses Ziel bildet das Grundthema seines Schaffens.

Glissants letzter veröffentlichter wissenschaftlicher – nicht fiktionaler – Essay „Das magnetische Land. Die Irrfahrt der Osterinsel Rapa Nui“ (2007) beruht auf einer Schreib-Expedition, die 2004 unter der Schirmherrschaft der UNESCO durchgeführt wurde. Während Glissant aufgrund gesundheitlicher Probleme nicht an der Expedition teilnahm, stützte er sich für den ethnographisch-fiktionalen Reisebericht auf die Beobachtungen seiner Frau Sylvie Séma. Der Reisebericht kann exemplarisch als ein sich dem Anderen⁶ annäherndes Schreiben gelesen werden, das dem von ihm skizzierten archipelischen Denken entspringt. Glissant verdeutlicht hier seine Utopie von einer Dichtung, welche die Vielfältigkeit der Welt anerkennend realisiert. Diese folgt dem „Unmaß der vollständigen Öffnung“, wobei sie dem Opaken, der Undurchsichtigkeit des Menschen, Raum gibt (Glissant 2005, 68).

Die Relationalität, welcher die Menschen unterliegen, wird durch eine dichte Beschreibung ihrer marginalisierten Positionierung und eine spezifische Darstellungsweise realisiert. Leitend ist der Gedanke, dass dem mündlichen Erzählen aufgrund der lokalen Präsenz des Erzählenden eine grundlegende Rolle für eine Dichtung innewohnt, welcher es gelingen kann, die Verwiesenheit des *Ich* auf den Anderen bewusst zu machen. Mündlichkeit hat das Potenzial, das „Denken der Transparenz“ zu unterlaufen, weil sie „einher(geht) mit der Bewegung des Körpers, mit der Wiederholung, der Redundanz, der Wirkung des Rhythmus, mit neuen Assonanzen“ (ebd., 28).

Glissant zielt in dem Reisebericht auf eine alternative Ausdrucksweise, auf eine Form des Narrativs, das es aushält, in der Form eines kreolischen Märchens, durchzogen von Abschweifungen, Anhäufungen, Ausbuchtungen, zu erscheinen, gepaart mit einer „kreisende(n) Erzählweise und (...) (einer) unermüdliche(n) Wiederholung des Motivs“ (ebd., 33). Werde diese Ausdrucksweise in allen Sprachen praktiziert, so Glissants in die Zukunft reichender Gedanke, dann ergebe sich die Möglichkeit, dass sie sich an „einem geheimnisvollen magischen Ort (sammelten), an dem sie sich in der Begegnung endlich (verstünden)“ (ebd., 34).

Wie Butler und Ahmed sucht Glissant neben einer alternativen Epistemologie nach Ausdrucksformen, welche die menschlichen Verbindungen, die konstitutiv für die

menschliche Existenz sind, erfassen können. Dafür visiert er ein „archipelisch(es)“ Denken an, das „nicht-systematisch, sondern induktiv“ vorgeht, „das Unvorhergesehene des Welt-Ganzen“ erforscht und auf diese Weise die Verflechtung mit der *Chaos-Welt* hypotypotisch realisiert (ebd.). In dem Reisebericht findet sich ein solch archipelisches Schreiben, mit dem eine Absage an (vermeintlich) empirisch-rationale, messbare *Fakten* verbunden ist. In den Fokus des Dargestellten rücken die Seltenheiten des Da-Seins der Bewohner*innen der Osterinsel, nicht wie sonst üblich die Häufungen. Der Wahrheit – eine Darstellung des So-Seins und der Kohärenz – wird seitens Glissants Zerbrechlichkeit eingeschrieben. Den Reisebericht dominiert ein semantisches Feld der Relativierung. Neben den bereits erwähnten Darstellungen des Seltenen wird es durch Einschübe: „Aber wir sind so frei zu vermuten“, Ellipsen wie: „wer kann das sagen“ oder relativierende Adverbien, wie *vielleicht*, *fast* oder *manchmal* zusammen mit Adjektiven wie *scheinbar* gebildet (Glissant 2007, 71ff.). Auf diese Weise werden in dem Reisebericht die Unmöglichkeit seines Erscheinens und zugleich die fragile Bedingtheit der durch ihn gewonnenen Erkenntnis thematisiert.

Glissant realisiert eine Grammatik des postsouveränen Subjekts, wie es auch Butler vorschlägt, innerhalb eines verflochtenen Narrativs, das von einem Stimmengewirr hervorgebracht wird. Oft bleibt ungeklärt, wer gerade spricht. Verschiedene Perspektiven werden aufgenommen, fallengelassen, übertragen. Nähe (das Bekannte, Überlieferte, Erfundene), Ferne (Weite, Kontakt mit der Welt) und Tiefe (Zeit, mündliche Überlieferung der Geschichten) werden in einem Verhältnis der Vermischung bzw. Kreolisierung (Überlagerung, Überstürzung, Überkreuzung von Leibern, Orten, Geschichten, Naturphänomenen) ausgelotet. Die Geschichten sind nicht an einem langen Faden aufgerollt und werden zu einem dokumentarischen Text versponnen, vielmehr liegen ihre Enden und Anfänge zuweilen übereinander, diskontinuierlich in Zeit und Raum verteilt. Dieses, solchermassen das Gewirr der *All-Welt* veranschaulichende, Schreiben wird jedoch nicht unverständlich, sondern lässt ein genaues Bild des Lebens auf der Osterinsel entstehen, dass sich der konsequenten Verwiesenheit des *Ich* auf den Ort als einem, an dem sich die Spuren der vielfältigen Erscheinungen des Zwischenmenschlichen überschneiden, verdankt.

Die Darstellung des Lebens auf der Osterinsel wird in einem utopischen Narrativ hervorgebracht. Die Insel stellt für Glissant aber nicht den *anderen* Ort, die *bessere* Welt dar, sondern soll exemplarisch die Komplexität und Pluralität der gesellschaftlichen Verflechtungen, in welchen die Subjekte existieren, verdeutlichen. Erkenntnistheoretisch betrachtet, durchkreuzt der Bericht auf diese Weise das ethnografische Anliegen, die Erkundung des *Fremden*, mit den Mitteln der Imagination und der erzählerischen Form. Glissant erschafft eine alternative Form der Erkundung des *Anderen*, die diesen als menschlich – d.h. verletzlich und postsouverän – anerkennt. Der Fokus richtet sich nicht auf die Dokumentation einer vorliegenden *Ursprünglichkeit* der Inselbewohner*innen, sondern auf die gesellschaftspolitischen Bedingungen ihrer Existenz, wenn er die imperialistischen und kolonialistischen Interventionen, denen

die Osterinsel ausgeliefert war, in den Bericht integriert. Authentizität wird vor diesem Hintergrund reformuliert als die Anpassung der Inselbewohner*innen an ihre Geschichte, die sich zwischen einer bescheidenen Teilhabe am Profit durch Tourismus – verbunden mit der folkloristischen Ausstellung ihrer Traditionen – und dem Bewahren und Verbergen der Geheimnisse der Insel bewegt.

Wie Butler und Ahmed geht auch Glissant von der ontologischen Gegebenheit der Verwiesenheit des Ich auf den Anderen aus und sucht auf epistemologischer Ebene nach Möglichkeiten, die Verflochtenheit menschlicher Existenz intelligibel werden zu lassen. Analog zu Ahmed nimmt er das marginalisierte Subjekt als Ausgangspunkt seiner epistemologischen Suchbewegungen. Glissant fragt jedoch nicht danach, wie sich Subjekt und der Sinn, den es seiner Welt gibt, wechselseitig konstituieren und wie sich diese Modi durchkreuzen und die Möglichkeitsräume, die sie eröffnen, im Sinne der Anerkennung der Pluralität der Lebensformen erweitern lassen. Für ihn steht im Vordergrund, die Vielheit der Bezüge – und diese denkt er im Kontext von Macht und kolonialrassistischer Herrschaft – in denen die Individuen existieren, sichtbar zu machen. Er fokussiert die Frage nach einer Epistemologie, welche es ermöglicht, die geschichtliche und gesellschaftliche Relationalität der menschlichen Existenz in der Gegenwart zu erfassen. In Glissants utopischer Perspektive trägt das Bewusst-Machen und -Werden der Verwiesenheit der menschlichen Existenz auf den *Anderen* zur Schaffung einer friedlichen Welt bei, die weitgehend frei von ungleichen Herrschaftsformen ist.

Werte, Ethiken und Praxen für eine utopische Gesellschaft

Wie in den Analysen der Arbeiten von Butler, Ahmed und Glissant deutlich geworden ist, zielen ihre Epistemologien auf das Intelligibel-Werden der Verwiesenheit des *Ich* auf den Anderen. Mit ihnen verbunden ist die Kritik an den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen und die Hoffnung auf eine kommende Gesellschaft, in welcher die Vielfältigkeit menschlicher Lebensformen anerkannt wird. Alle Autor*innen gehen von einem postsouveränen Subjekt aus, das in Abhängigkeit von Anderen, an einem bestimmten Ort (territorial, alltägliche Räume, wie Wohnungen, Hotels sowie Gemeinschaften), eingebunden in eine konkrete Geschichtlichkeit und spezifische Geschichten, mit einem Sinnhorizont zusammengesetzt aus lokalen und globalen Bezugnahmen existiert. Sie arbeiten aus unterschiedlichen Richtungen an einer Erweiterung der epistemologischen und sprachlichen Werkzeuge zur Erfassung menschlicher Relationalität. Diese ermöglicht deterministische Zuschreibungen und diskriminierende Machtverhältnisse entlang von Geschlechter- und damit verschränkten ungleichheitsgenerierenden Kategorien zu problematisieren. Butlers, Ahmeds und Glissants Arbeiten führen auf Grundlage der Prämisse, dass das Ich auf den Anderen konstitutiv verwiesen ist, alternative Werte, Ethiken und Praktiken ein, die in ihren Augen grundlegend für den Prozess des Übergangs zu einer utopischen Gesellschaft sind. So besteht Glissant neben dem unübersehbaren

Wert der relationalen Existenz des Menschen auf der Vielfältigkeit der gegenwärtigen Gesellschaft – der von ihm sogenannten *Chaos- Welt* als einem Wert und ruft zu ihrer uneingeschränkten Affirmation auf. Ihre Anerkennung ist eine konstitutive Bedingung für ein friedliches und symmetrisches Zusammenleben der pluralen Subjekte. Butlers Kritik an der Vorstellung des souveränen Subjekts markiert die ontologische Gegebenheit der relationalen Existenz des Menschen. Nicht Autonomie und uneingeschränkte Freiheit resultieren aus seiner abhängigen Konstitution, sondern Verwiesenheit auf den Anderen und Verletzlichkeit. Auf dieser Grundlage entwickelt sie eine alternative Ethik des postsouveränen Subjekts, durch die sichergestellt werden soll, dass Verletzlichkeit nicht länger asymmetrisch in der Gesellschaft verteilt ist. Ahmed schließlich nähert sich Relationalität mittels einer queerphänomenologischen Methodologie, mit der sie zugleich soziale Imaginationsräume und marginalisierte Perspektiven realisiert. Sie legt demarkierte Verbindungen zwischen gesellschaftlichen Deutungsschemata frei und befragt diese kritisch auf ihre orientierende Wirkmacht. Ihre Arbeit richtet sich auf die utopische Erweiterung der alltäglichen Praxis des Zusammenlebens und -handelns um die Perspektive marginalisierter Subjekte.

Es lässt sich schließen, dass die utopische Kraft von Relationalität mithin in ihrem Potenzial liegt, aus ihrer Realisierung in der Gegenwart grundlegende Impulse für alternative Werte, Ethiken und Praxen zu gewinnen, die zu einem schrittweisen Übergang zu einer zukünftigen Gesellschaft beitragen, die weitgehend frei von asymmetrischen Herrschaftsformen ist (auch Freeman 2010; Halberstam 2011; Mbembe 2017; Sousa Santos 2016). Gleichzeitig wird deutlich, dass das Hoffen auf eine utopische Gesellschaft nicht erloschen ist, sondern aktuelle wissenschaftliche Arbeiten zu Relationalität inspiriert.

Anmerkungen

- 1 Für die wertvollen Hinweise zur Überarbeitung des Beitrags danke ich den anonymen Gutachter*innen sowie Dr. Daniela Heitzmann herzlich.
- 2 Unter Realisierung fasse ich hier und im Folgenden den Prozess der Bewusstmachung, der durch das sprachliche Benennen und das Intelligibel-werden-lassen von Phänomenen induziert wird.
- 3 Anschließend an Michel Foucaults Machtkritik kann eine Gesellschaft nicht machtfrei gedacht werden. Im Hinblick auf die Schaffung einer utopischen Gesellschaft müssen daher Fragen zu einer symmetrischen Verteilung von Macht im Vordergrund stehen.
- 4 Vor dem Hintergrund der Debatten zu Posthumanismus und Neuem Materialismus ist zu bemerken, dass sich Butler mit der Figur des Anderen vornehmlich auf menschliche Andere bezieht.
- 5 Diese bezeichnet einerseits den Vorgang der Subjektwerdung und andererseits die Form, in welcher sich diese vollzieht. Zum einen hängt das Subjekt von der Macht ab und kann diese Abhängigkeit individuell als „Beherrscht werden durch eine Macht außerhalb seiner selbst“ erleben, zum anderen bringt die Macht das Subjekt aber auch hervor, „bildet oder formt“ es und verschafft ihm „seine schiere Daseinsbedingung“ (Butler 2001b, 7, Herv. i. O.).
- 6 Die Kategorie des Anderen als Alterität wird von Glissant sowohl anthropologisch als auch darüberhinausgehend auf konkrete Gegenstände und Lebenswelten bezogen.

Literatur

- Ahmed**, Sara, 2000: *Strange Encounter. Embodied Others in Post-Coloniality*. London, New York.
- Ahmed**, Sara, 2004: *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh.
- Ahmed**, Sara, 2006: *Queer Phenomenology*. Durham, London.
- Ahmed**, Sara, 2010: *The Promise of Happiness*. Durham, London.
- Ahmed**, Sara, 2012: *On Being Included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Durham, London.
- Allen**, Amy, 2015: *Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory*. In: *Hypatia*. 30 (3), 513-529.
- Berlant**, Lauren, 2011: *Cruel Optimism*. Durham, London.
- Bloch**, Ernst, (1959) 2016: *Das Prinzip Hoffnung* Bd. 1-3, Frankfurt/M.
- Butler**, Judith, 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/M.
- Butler**, Judith, 1997: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt/M.
- Butler**, Judith, 2001a: *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt/M.
- Butler**, Judith, 2001b: *Psyche der Macht*. Frankfurt/M.
- Butler**, Judith, 2005: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt/M.
- Butler**, Judith, 2009: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt/M.
- Dornick**, Sahra, 2019: *Poetologie des postsouveränen Subjekts. Die Romane Gila Lustigers im Kontext der Ethik Judith Butlers*. Bielefeld.
- Dornick**, Sahra/Hark, Sabine, 2018: *Welt (andere) imaginieren. Gila Lustiger und Judith Butler im Gespräch mit Sahra Dornick und Sabine Hark*. In: *Feministische Studien*. 36 (2), 373-391.
- Genette**, Gérard, 2010: *Die Erzählung*. Stuttgart.
- Glissant**, Édouard, 2005: *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*. Heidelberg.
- Glissant**, Édouard, 2007: *Das magnetische Land. Die Irrfahrt der Osterinsel Rapa Nui*. Heidelberg.
- Glissant**, Édouard, 2010: *Poetics of Relation*. Michigan.
- Halberstam**, Judith, 2011: *The Queer Art of Failure*. Durham, London.
- Johns**, Alessa, 2010: *Feminism and utopianism*. In: *Claeys, Gregory (Hg.): Utopian Literature*. Cambridge, 174-199.
- Mbembe**, Achille, 2017: *Politik der Feindschaft*. Frankfurt/M.
- Muñoz**, José Esteban, 2009: *Cruising Utopia. The Then and There of Queer Futurity*. New York, London.
- Pieterse**, Jan, 2006: *Emancipatory Cosmopolitanism: Towards an Agenda*. In: *Development and Change*. 37 (6), 1247-1257.
- Redecker**, Eva von, 2012: *Feministische Strategie und Revolution*. In: *Landwehr, Hilge/Newmark, Catherine/Kley, Christine/Miller, Simone (Hg.): Peripherie und Zentrum. Geschlechterforschung und die Potenziale der Philosophie*. Bielefeld, 17-36.
- Sargent**, Lyman Tower, 2010: *Colonial and postcolonial utopias*. In: *Claeys, Gregory (Hg.): Utopian Literature*. Cambridge, 200-222.
- Sousa Santos**, Boaventura de, 2016: *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. London, New York.
- Vaughan-Williams**, Nick, 2007: *Beyond a Cosmopolitan Ideal: The Politics of Singularity*. In: *International Politics*. 44 (1), 102-124.
- Vieira**, Fátima, 2010: *The concept of utopia*. In: *Claeys, Gregory (Hg.): Utopian Literature*. Cambridge, 3-27.