

PETER GOSSENS

Die »Andersheit des Anderen« Über die Ethik weltliterarischen Denkens im Zeitalter der Globalisierung

»Literatur ist Freiheit.«
Susan Sontag¹

»Wie hältst du es mit der *Andersheit der Anderen*?« (Beck 2002, 410) So formuliert Ulrich Beck eine Kernfrage des Kosmopolitismus, der für ihn eine zentrale Form gesellschaftlichen Verhaltens in der globalisierten Moderne ist. Gerade in seinem Verhältnis zur »Andersheit des Anderen« unterscheidet sich der Kosmopolitismus deutlich von anderen Versuchen, die globalen Strukturen der menschlichen Gesellschaft zu beschreiben: Universalismus, Multikulturalismus, globaler Liberalismus etc. würden zwar, so Beck, in der Frage nach der »Andersheit« den Anderen zunächst als »prinzipiell gleich [...] respektieren«. Doch gerade in der »universellen Gleichheit« liegt auch das Problem dieser Erklärungsmuster, denn die »Besonderheit des Anderen« wird hier zugunsten ebendieser Gleichheit geopfert und der »eigene[] Entstehungs- und Interessenzusammenhang« geleugnet (Beck 2004, 77). Damit gilt für diese Parameter des Internationalismus das gleiche, was Beck auch als Problem anderer sozialer Prinzipien wie etwa des Nationalismus ausmacht: Bewusst oder unbewusst schließen der Universalismus wie der Nationalismus die Andersheit des Anderen aus ihrem Denken aus.

1. Kosmopolitismus und der »Dialog der Kulturen«

Dagegen setzt Beck zwei Termini, die diese Andersheit zur Bedingung ihres Handelns machen: Kosmopolitismus und Transnationalismus. Für ihn steht die »national-internationale Ausschließlichkeitsordnung [...] im Gegensatz zu der Begriffsordnung *transnational* und *kosmopolitisch*. Transnationalität meint Lebens- und Handlungsformen, welche das nationale Entweder-Oder durch ein ko-nationales Sowohl-als-Auch ersetzen. Transnational sind ko-nationale (und insofern a-nationale) Lebens-, Denk- und Handlungsformen – die durch die Mauern der Staaten hindurchgehen« (ebd., 98). Aus diesem »transnationalen Nationalismus« entwickelt sich, so Beck weiter, eine »(wenn es gut geht) historisierte ethnische Identität in der Teilhabe an mehreren, sich exklusiv definierenden, nationalen, politischen und öffentlichen Räumen [, die] zugleich nationalisiert, transnationalisiert und kosmopolitisch geöffnet« (ebd., S. 99) werden. Becks Vorstellung eines modernen Kosmopolitismus liegt die Frage zugrunde: Wie gehe ich mit dem Anderen um und welchen ethischen Paradigmen unterliegt mein Handeln? Nicht die Abgrenzung, sondern das Miteinander verschiedener Kulturen, nicht nur das

1 Der Verfasser dankt Pascale Rabault-Feuerhahn für die Einladung zu einem Kolloquium über *Modèles interprétatifs des postcolonial studies : le comparatisme en question* am 17. Mai 2008 in der École Normale Supérieure (Paris), bei dem diese Überlegungen erstmals vorgestellt und diskutiert werden konnten. Sontag 2003, 60.

Globale, sondern auch das Lokale und Individuelle sind die Paradigmen, von denen die Existenz des Einzelnen in der globalisierten Moderne bestimmt ist. Becks etwas utopische Hoffnung auf eine kosmopolite Moderne blieben nicht unkritisiert und haben andernorts wesentliche Ausdifferenzierungen erfahren.² Allerdings scheint es auch für andere soziologische Theorien verbindlich, dass die Weltentwürfe moderner Menschen durch einen Transformationsprozess bestimmt sind, bei dem »die eigenen sozial-kulturellen und religiösen Wurzeln« immer wieder erneut interpretiert werden (Pries 2008, 357).

Kosmopolites Leben in der globalisierten Moderne impliziert daher ein Handeln, das sich jenseits der offiziellen Strukturen globaler Politik und Ökonomie etabliert und gemeinhin als ›Dialog der Kulturen‹ bezeichnet wird. Politik und Ökonomie treiben einen Globalisierungsprozess voran, der vor allem auf Angleichung und Marktbereinigung setzt. Das primäre Interesse ist der globale Austausch möglichst homogener und daher in großen Zahlen absetzbarer, wieder erkennbarer Produkte: Konfektionsware, die sich weltweit in den Einkaufsmeilen großer wie kleiner Städte, im Internet, im Kino oder auch auf den Angebotstheken großer Buchhandlungen wiederfindet. Romane wie *Harry Potter* werden heute zeitgleich weltweit angeboten und erreichen schon nach wenigen Stunden ein Millionenpublikum, das sich in der Folge weltweit über dieses Kulturdokument definieren kann. Das spricht zwar letztendlich nicht gegen die weltweite Verbreitung von Bestsellern; auch ist es besser, überhaupt ein Buch zu lesen als gar keines. Allerdings geben die gesteuerten Marktinteressen der Konzerne wesentliche Impulse für die Rezeption und Wahrnehmung dieser Kulturgüter vor.

Die Theorien einer ›Neuen Weltliteratur‹, die sich angesichts des wachsenden Erfolges postkolonialer Schriftsteller seit den 1990er Jahren entwickelten, gehen von ähnlichen Prämissen aus. In seinen skeptischen Betrachtungen zur ›Worthülse‹ Weltliteratur betont Kerst Walstra, dass für diese neue ›Art von Literatur eine Sprache [prädestiniert ist], die weltweite Verbreitung hat und deren Autoren eine Vielzahl kultureller Erfahrungen in diese Sprache einfließen lassen können« (Walstra 1995, 206). Und auch von ihm konsultierten Zeitdiagnostiker wie Wolf Lepenies sehen die Zukunft der ›world fiction‹ zwar bei Autoren einer ›kulturellen Peripherie‹, die in ›Megastädte[n] mit ihren gemischten Kulturen‹ leben, aber auch er unterstellt gleichwohl, dass diese Schriftsteller – den ökonomischen Gesetzen des Marktes folgend – ihre Werke in einer Weltsprache verfassen: ›Englisch‹ (Walstra 1995, 207). Doch dieser vermeintlich ausdifferenzierten Homogenität stehen andere Konzepte eines neuen weltliterarischen Schreibens gegenüber, die Weltliteratur als eine Kultur des ›displacement‹ begreifen.³ Doris Bachmann-Medick sieht die neue Weltliteratur in einem Spannungsverhältnis zwischen Globalen und Lokalem:

Beispielhaft für Weltliteratur wären hier (literarische) Texte, die sich selbst in Weltbeziehungen lokalisieren und in den kulturelle Positionsbestimmungen reflektiert bzw. ausgestaltet werden. [...] Grundlage solcher Texte ist mehr denn je die Verarbeitung von wirklich erfahrener Alterität und selbst durchlebten Kulturkonflikten, die weit hinausgeht über die Imagination erfahrener Welten, weit hinaus auch über ein imaginäres, museales Welt-›archiv‹ von Literaturen. (Bachmann-Medick 1996, 273)

2 Zur Kritik an Beck vgl. Pries 2008, 350; sowie: Goßens 2008b.

3 Vgl. dazu: Goßens 2008a.

Und Elke Sturm-Trigonakis ergänzt dieses Modell durch eine geradezu konstitutive Rolle von Mehrsprachigkeit und Sprachmischung als weiterer Leitdifferenz, die im Zusammenspiel mit den Kriterien der Globalisierung und Glokalisierung kulturelle Interaktion in der ›Neuen Weltliteratur‹ überhaupt erst möglich machen.⁴ Konzepte, die bereits das homogene Auftreten globaler literarischer Phänomene als Weltliteratur verstehen, greifen daher zu kurz, denn der Vorstellung eines kulturellen Dialoges widerspricht es, dass eine auktoriale und damit unhintergehbare Sprecherposition normativ vorgegeben ist. Denn letztlich führt die Dominanz einer einzigen oder weniger Welt(kultur)mächte nur dazu, den Gedanken eines transnationalen Kulturaustauschs zu zerstören. So schreiben Ilija Trojanow und Ranjit Hoskote in ihrer *Kampfabsage* an den ›Clash of civilisations‹,

Die Annahme, die Globalisierung habe zu einem intensiveren und dynamischeren Austausch der Kulturen geführt, ist falsch. Die kapitalistische Globalisierung hat einen negativen Effekt auf die Vielfalt. Sprachen und künstlerische Ausdrucksmöglichkeiten sterben aus, alternative Lebensweisen bleiben nur in den trockenen Wälzern der Gelehrsamkeit. (Trojanow/Hoskote 2007, 29)

Ähnliches hat Erich Auerbach schon 1952 – also kurz nachdem durch den Genozid und die Verschiebungen territorialer Ordnungen auch die Strukturen und die Geschichte der sog. ›Kultur des Abendlandes‹ grundlegend in Frage gestellt waren – in seinem wegweisenden Aufsatz *Philologie der Weltliteratur* befürchtet:

Sollte es der Menschheit gelingen, sich durch die Erschütterungen hindurchzuretten, die ein so gewaltiger, so reißend schneller und innerlich so schlecht vorbereiteter Konzentrationsprozeß mit sich bringt, so wird man sich an den Gedanken gewöhnen müssen, daß auf einer einheitlich organisierten Erde nur eine einzige literarische Kultur, ja selbst in vergleichsweise kurzer Zeit nur wenige literarische Sprachen, bald vielleicht nur eine, als lebend übrigbleiben. (Auerbach 1952, 39)

Durch diesen »Konzentrationsprozeß« werden die Konzepte transnationaler Kultur, die seit jeher, aber spätestens seit dem Ende des 18. Jahrhunderts explizit zu einem wesentlichen Bestandteil des menschlichen Denkens gehören, erheblich in Frage gestellt. Eine solche Konzentration, die Auerbach schon 1952 in der wachsenden Dominanz des Englischen repräsentiert sieht, führt zur Vernichtung kultureller Diversität und widerspricht damit den Vorstellungen eines kulturellen Dialoges. Auerbach macht dies am »Gedanken der Weltliteratur« deutlich, der, wie er festhält, durch diesen Prozess der Vereinheitlichung und Konzentration »zugleich verwirklicht und zerstört« (ebd.) wäre.

2. Kulturelle Identität – was ist das?

Einem kulturellen Dialog förderlich ist jedoch eine Position, die versucht, das Eigene mit dem Fremden zu verbinden, ohne mit ihm eins zu werden. Kulturelle Muster, das hat schon der kurze Überblick über den Kosmopolitismus gezeigt, »gerinnen zu *Identi-*

4 Vgl. Sturm-Trigonakis 2007, 108f.

täten, denen man durchaus zutrauen kann, dass sie miteinander in einen Dialog treten und sich über sich selbst in ihren Differenzen dialogisch verständigen können« (Nassehi 2006, 34). Entscheidend ist, dass es sich hier um einen authentischen, individuellen Sprecher handelt, d.h. jeder einzelne Sprecher wird zum einmaligen oder zumindest zu einem besonderen Repräsentanten eines bestimmten kulturellen Musters. Jede Stimme innerhalb des kulturellen Dialoges ist in ihrer Authentizität »gleichzeitig[] und wechselseitig[]« (ebd., 37) sichtbar.

Es stellt sich die Frage, wie ein Individuum aussieht, das einer der vielen Beteiligten des sog. ›Dialoges der Kulturen‹ ist. Problematisch ist hier vor allem der Begriff der Identität bzw. der kulturellen Identität, zu der die Individuen des kosmopoliten Kommunikationsprozesses »gerinnen«. Schwierig werden der Begriff und das Verständnis von Identität nicht zuletzt deshalb, weil die Vorstellung einer kulturellen Identität oft mit kollektiven Kriterien belegt ist. Kollektive Identität orientiert sich – das haben nicht zuletzt die kritischen Studien von Thomas Meyer, Lutz Niethammer oder Anne-Marie Thiesse gezeigt⁵ – oft an nationalen oder ideologisierten Mustern und führen zu einem sog. »Identitätswahn«. Bei der kollektiven Identitätssuche werden die Mechanismen eines individuellen »Widerstands« zugunsten eines gemeinschaftlichen Identitätsideals »ausgeschaltet«: »Identitätswahn«, so Thomas Meyer, »will nichts als Identität, dieselbe in allen Lebensbezügen und bei allen Anderen« (Meyer 2002, 43). Für Lutz Niethammer entwickeln sich solch kollektiven Identitäten häufig zu inhaltsarm reduzierten »Plastikworten« (Niethammer 2000, 33–35), die Uniformität erzeugen und als scheinbarer ›Elitendiskurs‹ die eigene Identitätsgruppe von anderen abheben. Durch solche Identitätsmodelle ist das jeweilige Individuum in seinem Verhältnis zur kollektiven Gruppe festgelegt und der jeweils Andere »entwertet, vertrieben oder unterworfen« (Meyer 2002, 43).

Betrachtet man die Prozesse der kulturellen Globalisierung, wie sie oben beschrieben wurden, so ist leicht zu erkennen, dass durch diese weltweit verbreiteten Diskursmuster ein in dieser Weise prädestiniertes kollektives Identitätsmodell gefördert wird. Die Gefahr ›wahnhaften‹ Verhaltens ist dabei latent immer vorhanden, zumindest ist – bei allem individuell scheinenden Auftreten auch dieser Gruppen – ein Konsens über ethisch wie kulturell richtiges Verhalten garantiert. Abweichungen bzw. Gegenpositionen werden zumindest in den meisten Gesellschaften der westlichen Welt geduldet bzw. finden einen Nischenplatz innerhalb der ausdifferenzierten Strukturen des Kollektivs der ›global community‹. Innerhalb bestimmter sozialer Bereiche – zu nennen wären wiederum Nation, Politik und Ökonomie, staatliche und religiöse Gruppen, aber auch jedwede Form des Jet-Sets u.a. – dürfte dieses Modell einer kollektiven Identität prägend sein. Aber gerade die erkennbaren individuellen Identitätsstrukturen, die dem kollektiven System widersprechen, zeigen andere Merkmale, um ein kosmopolites Handlungsmodell, wie es anfangs vorgestellt wurde, zu erklären. Als Kritiker kultureller Globalisierung lehnen Ilija Trojanow und Ranjit Hoskote jegliche Form von Standardisierung ab; für sie ist die kulturelle Existenz des Einzelnen ein dynamischer Akkumulationsprozess:

Die Vorstellung einer festgelegten Identität ist eine Schimäre. Kulturelle Existenz ist ein kumulativer Prozeß. Die Politik der Identität versucht, jeden einzelnen von uns in eine

5 Vgl. Meyer 2002, 2000, Thiesse 2001.

bestimmte Schublade zu pressen, auf der fein säuberlich Rasse, Religion und Nationalität vermerkt sind; wohingegen das Leben uns einlädt, ja sogar verpflichtet, uns auf eine Achterbahnfahrt durch das Auf und Ab der Unterschiede zu begeben – wir haben keine Identitäten, sondern dynamische Positionen. (Trojanow/Hoskoté 2007, 227)

Individuelle Identitätsmuster sind dabei in keiner Weise festgelegt und den jeweiligen Umständen unterworfen. Identitätsbildung ist ein Prozess, der in seiner Entwicklung der Dynamik des jeweiligen Lebensweges folgt und seine Dimensionen stetig erweitert. Liest man die durchaus kritische Analyse von Lutz Niethammer zu den Modellen kollektiver Identität, so scheint zumindest dieser Prozess individueller Identitätsbildung nicht zu den überstrapazierten »Plastikstrukturen« des modernen Diskurses, sondern zu den dialogischen Grundbedürfnissen menschlichen Seins zu gehören:

Die Frage nach der eigenen Identität verweist auf »das Andere«, und zwar nunmehr in aller Regel auf dessen Pluralität, Wandelbarkeit und kollektive Form, eine Auswahl wechselnder Übermächte und Normen. Da das Subjekt nicht einfach in ihre Traditionen von jung auf hineinwächst und sie unbewußt als selbstverständlich erfährt, sondern ihnen immer neu von außen aus unterlegener Position begegnet, nimmt es die Differenz wahr und setzt sich mit ihr in Beziehung. Es versucht, ihre Konstruktionsprinzipien zu erkennen, und vergleicht sie mit verfremdeten Blick mit den eigenen Traditionen, die ihm oder ihr aus dieser Sicht nunmehr ebenfalls als spezifische Konstruktionen erscheinen. (Niethammer 2000, 52)

Identitätsbildung ist hier ein archäologisches, oder, um in den Termini der Literaturwissenschaft zu bleiben, ein philologisches Unternehmen, in dem die »neuen Erfahrungen in ein erweitertes Identitätskonzept und autobiographisches Projekt« eingebaut werden. Das jeweilige Subjekt wird veranlasst, seine »identifikative mentale Landkarte« zu vermessen und »dabei unter Umständen längst vergessene Werte und Kulturelemente« neu zu »(er-)finden« (Pries 2007, 350). Übersetzung und Transformation sind dabei die wesentlichen Parameter, die dazu führen, dass Identitätsmodelle hier nicht einfach additiv neben- oder aufeinander gesetzt werden, sondern dass sie in einem Prozess der subjektiven Aneignung zu einem letztlich hybriden Identitätsmodell zusammenfließen. »Métissage«, Vermischung nennt Édouard Glissant diesen Prozess, den er in der Welt der Moderne als konstitutiv ansieht (Glissant 1997, 15). Allerdings ist die *métissage*, das muss vielleicht in Differenz zu Glissant betont werden, kein zufälliges Ereignis, sondern ein bewusster Akt der Auseinandersetzung, der von grundlegenden ethischen Paradigmen begleitet ist: Diese ethischen Paradigmen können vielleicht »Höflichkeit« – »cortesía«, wie George Steiner ausführt (Steiner 1990, 196) – oder »Vernunft« heißen. Auf jeden Fall sind eine dialogbereite »Offenheit« und der Wunsch, sich über die eigene wie fremde Position auszutauschen und diese in ihrer jeweiligen Andersheit anzuerkennen, wesentliche Impulse zur Bildung individueller Identitätsstrukturen. Ein in dieser Weise entwickeltes Individuum entspricht den Vorstellungen eines Weltbürgers der Globalisierung, denn, darauf weist Kwame Anthony Appiah in seinem Buch *The Ethics of Identity* hin, »the cosmopolitan impulse is central to this view [...], because it sees a world of cultural and social variety as a precondition for the self-creation that is at the heart of a meaningful human life« (Appiah 2005, 268).

3. Susan Sontag und die Weltliteratur

Als »Vorbedingung für die Selbsterschaffung« ist die Ethik des Kosmopolitischen Grundlage für die Bildung eines freien und selbstbestimmten Individuums. Die Entscheidung, sich gegenüber dem Fremden zu öffnen und die »Andersheit des Anderen« in sich und für sich zuzulassen führt zu einem Lebensmodell, das letztlich die Freiheit des Individuums garantiert. Deutlich macht dies – und damit bleibt das hier entwickelte Modell eines ethisch fundierten Kosmopolitismus nicht nur graue Theorie – u. a. Susan Sontag, die anlässlich der Verleihung des *Friedenspreises des Deutschen Buchhandels* am 16. Oktober 2003 ihre intellektuelle Biographie skizzierte.

Jenseits des biographisch Faktischen entwickelt sie in ihrer Rede auch ein humanistisches Gegenmodell zum herrschenden Diskurs über Krieg und Gewalt, der in den USA nach dem 11. September 2001 erschreckende Ausmaße angenommen hatte. Susan Sontags intellektuelles Selbstbild ist in dieser Situation nicht der von der offiziellen Politik bestimmte Alltagsdiskurs und die fortgesetzte politische Entmündigung, sondern vor allem die zeitlose Präsenz weltliterarischer Wahrnehmungsmodelle. In Verbindung mit der moralischen Kategorie des Gewissens bildet die Weltliteratur eine wesentliche und existentielle Grundlage ihres intellektuellen Engagements:

Mir gefällt die Vorstellung, daß ich nichts weiter repräsentiere als die Literatur, eine bestimmte Idee von Literatur, und das Gewissen, eine bestimmte Idee von Gewissen oder Pflicht. (Sontag 2003, 44)

Für Sontag entwirft die Literatur Welten, die den einfachen politischen und gesellschaftlichen Konstruktionen das Ideal eines sowohl moralischen wie ästhetischen Kosmopolitismus entgegensetzen und damit den herrschenden Diskurs konterkarieren: »Eine Aufgabe der Literatur besteht darin, herrschende Gewissheiten in Frage zu stellen und Gegenthesen zu entwerfen« (ebd., 56). Als Gegenmodell zu den monokausalen politischen Erklärungsmustern nach dem 11. September 2001 spricht sie den komplexeren Darstellungsmodi der Literatur das Potential zu, die sozialen und ideologischen Strukturen der menschlichen Gesellschaft hinreichend differenziert darzustellen, denn: »Literatur kann uns sagen, wie die Welt beschaffen ist« (ebd.). Dieses differenzierte Wissen um die Beschaffenheit der Welt erlaubt es, den Anderen und das Andere in sich selbst zuzulassen und sich selbst, »wenigstens zeitweise« (ebd.), zurückzustellen. Susan Sontags Interesse an den Werken der Weltliteratur richtet sich nicht auf die in ihr dargestellten Realien des Alltags oder des Krieges, sondern vor allem auf die damit intendierten ethischen Fragen: »Mich interessiert die Literatur weniger als Medium der Aufklärung denn als Medium der Weisheit. Große Literatur, wie ich sie mir vorstelle, lehrt uns, die *Conditio humana* besser zu verstehen« (Verna 2002). Die Beschäftigung mit Literatur ist für Susan Sontag, so zeigt sie in ihrer biographischen Skizze, der einzige Weg, um die hermetische Kollektivstruktur des Nationalen zu durchbrechen und die intellektuelle Freiheit des monadischen Individuums als eine ethische Notwendigkeit moderner Gesellschaften auch nach dem 11. September 2001 zu behaupten:

Zugang zur Literatur, zur Weltliteratur bedeutete: dem Gefängnis der nationalen Eitelkeit, der Spießbürgerlichkeit, dem zwanghaften Provinzialismus, dem stupiden Schulunterricht, der Unvollkommenheit des Schicksals, dem Unglück [zu] entkommen. Literatur war der Paß, der Zutritt in ein reicheres Leben, in die Sphäre der Freiheit gewährte.

Literatur war Freiheit. Und vor allem in einer Zeit, in der die Werte des Lesens und des Innenlebens so massiv in Frage gestellt werden wie heute, gilt: Literatur ist Freiheit. (Sontag 2003, 60)

Weltliteratur wird hier zum Garanten individueller Freiheit, die einem spezifischen Interesse an universaler Bildung entspringt. Die transnationale Bedingtheit von Literatur führt – zumindest für Susan Sontag – nicht zu einer Anhäufung von abrufbarem Wissen, sondern bildet ein kosmopolitisches Bewusstsein als notwendige Verbindung von menschlichem Zusammenleben und individuellem gesellschaftlichem Engagement.

Auch in ihrem letzten öffentlichen Auftritt anlässlich der Verleihung des *Literary Award* am 7. April 2004 griff Susan Sontag diesen Aspekt von Weltliteratur als Möglichkeit der Darstellung komplexer Weltbilder nochmals auf:

In unserer degenerierten Kultur werden wir fast überall dazu angehalten, die Realität zu vereinfachen, Weisheit zu mißachten. Es steckt viel Weisheit im kostbaren Erbe der Literatur, der Weltliteratur, die uns weiterernähren kann, die einen unerläßlichen Beitrag zu unserer Menschlichkeit leistet, in dem sie eine komplexe Sicht der menschlichen Empfindungen und der Widersprüche artikuliert, ohne die es in Literatur und Geschichte kein Leben gibt. (Sontag 2004, 39)

Weltliteratur ist für Susan Sontag ein maßgebliches Erfahrungspotential, aus dem heraus sich die Komplexität menschlichen Seins überhaupt erst vermittelt und mit der sich das individuelle Subjekt der Erfahrung kultureller Alteritäten öffnet. In der Möglichkeit, über die Beschäftigung mit Weltliteratur andere Welten wahrzunehmen und damit das Eigene gegenüber einem Fremden zu öffnen, realisiert sich für Sontag ein grundsätzliches Gefühl individueller Freiheit. Erst aus dieser Freiheit heraus wird für sie ein Leben in der Gesellschaft – gesellschaftliches Leben – überhaupt möglich. Die Pathetik ihrer Dankesrede, bei der sie es der Weltliteratur allein zuschreibt, überhaupt ein Leben in intellektueller und persönlicher Freiheit zu leben, hat dabei tatsächlich etwas von jener »unironischen« Ernsthaftigkeit, die notwendig war, damit, so ihr Sohn David Rieff, »ein in Bücher vernarrtes, asthmatisches kleines Mädchen aus einer Familie, die auf Bildung nicht viel gab, eine Jugend in Südarizona und den Vorstädten von Los Angeles« überstehen konnte (Rieff 2008, 20).

4. Weltliterarische Ethik und Komparatistik

Zur Recht steht die Frage im Raum, was die Ethik der individuellen Identitätsbildung mit den Problemen einer Komparatistik im 21. Jahrhundert zu tun hat? Susan Sontags autobiographisches Projekt macht uns zumindest eines deutlich: Die Bildung des Individuums unterliegt nicht nur zufälligen klimatischen oder sozialen Einflüssen, sondern ist ein ebenso gesteuerter und von außen beeinflusster Prozess. In diesem Fall war es die Literatur, die Weltliteratur, die zur Entwicklung und damit zur Befreiung Susan Sontags beigetragen hat. Dabei ist sie kein Einzelfall: Wie viele Intellektuelle der Gegenwart – hinzuweisen ist hier nicht nur auf Edward Said, sondern auch auf Schriftsteller und Denker wie Anthony Kwame Appiah, Homi K. Bhabha, Édouard Glissant, Amin Maalouf, Arundhati Roy u. a. – sah sich Susan Sontag von den Selbstverständlichkeiten

eines kollektiven Miteinanders ausgeschlossen. Im übertragenen Sinn lebte sie als Intellektuelle – auch wenn sie als prägende Essayistin Amerikas hoch dekoriert und anerkannt war – in einer Art Diaspora-Exil, das es einerseits erforderlich machte, andererseits aber auch ermöglichte, alternative Individualitätsentwürfe wahrzunehmen und in die eigene Entwicklung einfließen zu lassen. Weltliteratur war in diesem, aber auch in anderen Fällen der Vermittler von Individualitätsentwürfen und bot die Möglichkeit, aus der bornierten Enge der Provinz auszubrechen und Mechanismen der Assimilation und der Aneignung des Anderen beispielhaft zu erleben. Immer sind es die individuellen künstlerischen Leistungen und ihre Verortung in einem größeren globalen Kontext, die das genuine Interesse bei der Beschäftigung mit Weltliteratur bilden.

Édouard Glissant hat im Kontext der französischen Diskussionen um eine »littérature-monde« die Weltliteratur – als den zentralen Gegenstand komparatistischen Denkens – in Anlehnung an Albert Camus als »solitaire et solidaire« (Glissant 2007) bezeichnet und damit auf das Miteinander von Poesie und Politik, Individuum und Gesellschaft hingewiesen. Tatsächlich muss sich die Identität des schreibenden Individuums in einer globalen Welt immer wieder neu zwischen sozialen und ästhetischen Paradigmen verorten. Für die Komparatistik heißt dies, sich neben und aus der Beschäftigung mit den ästhetischen Bedingungen der Kunst auch die Frage nach den ethischen Prämissen weltliterarischen Handelns zu stellen. Dann wird komparatistisches Denken in Zeitalter der Globalisierung tatsächlich ein Akt moralischen Handelns, der – aus dem Ästhetischen kommend – die Frage nach den gemeinsamen Werten menschlichen Seins in den Blick nimmt und auf diesem Weg politisch wird.

Bibliographie

- Appiah, Kwame Anthony: *The Ethics of Identity*. Princeton 2005.
- Auerbach, Erich: *Philologie der Weltliteratur*. In: Walter Muschg u. Emil Staiger (Hg.): *Weltliteratur*. Festgabe für Fritz Strich zum 70. Geburtstag. Bern 1952, 39–50.
- Bachmann-Medick, Doris: *Multikultur oder kulturelle Differenzen? Neue Konzepte von Weltliteratur und Übersetzung in postkolonialer Perspektive*. In: Dies. (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M. 1996, 262–298.
- Beck, Ulrich: *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*. Frankfurt a. M. 2002.
- Beck, Ulrich: *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt a. M. 2004.
- Glissant, Édouard: *Traité du Tout-monde. Poétique IV*. Paris 1997.
- Glissant, Édouard: *Solitaire et solidaire. Entretien avec Édouard Glissant*. In: Michel Le Bris u. Jean Rouaud (Hg.): *Pour une littérature-monde*. Paris 2007, 77–86.
- Goßens, Peter: *Eine »Karte der Menschheit«? Über die Koordinaten globalisierter Weltliteratur*. In: Ulf Reichardt (Hg.): *Die Vermessung der Globalisierung. Kulturwissenschaftliche Perspektiven*. Heidelberg 2008a, 215–233.
- Goßens, Peter: *»Lessings Universalismus«. Weltliteratur und Kosmopolitismus im Zeichen der Globalisierung*. In: *Lessing Yearbook XXXVII: Proceedings of the Tuscon Lessing Conference 2007*. Göttingen 2008b, 23–37.
- Meyer, Thomas: *Identitätspolitik. Vom Mißbrauch kultureller Unterschiede*. Frankfurt a. M. 2002.
- Nassehi, Armin: *Dialog der Kulturen – wer spricht?* In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 28/29 (10. Juli 2006), 33–38.

- Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek bei Hamburg 2000.
- Pries, Ludger: Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Frankfurt a.M. 2008.
- Rieff, David (2008): Vorwort. In: Susan Sontag: Zur gleichen Zeit. Aufsätze und Reden. München/Wien 2008, 14-22.
- Sontag, Susan: Acceptance speech. Dankesrede. In: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2003: Susan Sontag. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung. Frankfurt a.M. 2003.
- Sontag, Susan: Dankesrede zur Verleihung des Literary Award (7. April 2004). In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 305, 30. Dezember 2004, 39.
- Steiner, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß. Aus dem Englischen von Jörg Trobitius. München 1990.
- Sturm-Trigonakis, Elke: Global Playing in der Literatur. Ein Versuch über Neue Weltliteratur. Würzburg 2007.
- Thiesse, Anne-Marie: La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle Paris 2001.
- Trojanow, Ilija u. Ranjit Hoskote: Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht - sie fließen zusammen. Aus dem Englischen von Heike Schlatterer. München/Zürich 2007.
- Verna, Sacha: Die amerikanische Misere. [Gespräch mit Susan Sontag]. In: Die Zeit, Nr. 9, 21. Februar 2002. URL: www.zeit.de/2002/09/Die_amerikanische_Misere (20. August 2010)
- Walstra, Kerst (1995): Eine Worthülse der Literaturdebatte? Kritische Anmerkungen zum Begriff Weltliteratur. In: Manfred Schmeling (Hg.): Weltliteratur heute. Konzepte und Perspektiven. Würzburg 1995, 179-208.