

Provokation des Dichotomischen

Selbst- und Fremdverständnis in der russischen Gegenwartsliteratur

Im Jahr 1997 erschien im Verlag "Minsk" unter dem Titel "Vom 'Ich' zum 'Anderen'" ein Sammelband von Übersetzungen zur Problematik von Intersubjektivität, Kommunikation und Dialog, in dem sich von Kierkegaard über Husserl, Heidegger und Sartre bis hin zu Julia Kristeva Größen des philosophischen Diskurses der Moderne und Postmoderne ein Rendezvous geben. (1) Erwähnenswert erscheint mir das nicht nur, weil damit endlich einem breiten russischen Leserkreis die Theorien der westlichen phänomenologischen bzw. existentialistischen Diskussion zur Kenntnis gebracht werden. Interessant ist vor dem Hintergrund des Wertesturzes in der postsowjetischen Gesellschaft gerade die Konzentration auf die intersubjektive Problematik. Vergegenwärtigt man sich den philosophischen Diskurs des sowjetischen Rußland in seiner Ausrichtung auf die Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse und Gruppen in Abstraktion vom Leben des einzelnen, wird der Nachholbedarf für eine philosophische Erklärbarkeit der Lebens- und Seinserfahrungen individueller Existenz, einschließlich der Beziehung zwischen "Ich" und "Anderem" deutlich. Selbstsetzung, so beklagen russische Wissenschaftler und ihre westlichen Kollegen gleichermaßen, erfolge heute noch immer viel zu sehr durch Affirmation von neuen Hierarchien und Dichotomien. Ähnlich betont Renate Lachmann in einem 1994 erschienenen Aufsatz zum "Foreign (Strange) as a Figure of Cultural Ambivalence" die Fortsetzung dichotomisch konstruierter typologischer Kulturmodelle in Rußland.(2) Der Westen als die nach Byzanz und Asien dritte "Fremddomäne" in der russischen Geschichte erscheine auch im gegenwärtigen Kulturdiskurs in der dualen Konstruktion von inoffiziell/offiziell, christlich/heidnisch, Reformier/Altgläubiger, Westler/Slawophiler, Dissident/orthodoxer Denker usw. (3)

Ist das russische philosophische Denken also von vornherein anders, d.h. Verkörperung des geheimnisvoll Fremden für unsere, die westliche Seite bzw. des Sich-Abgrenzenden und Bewahrenden für die eigene, die russische Seite?

Traditionell versteht sich das russische Denken gegen den neuzeitlichen Subjektgedanken, an dessen Stelle es Gemeinschaftsdenken und Messianismus setzt. In Ablehnung des cartesianischen rationalen Ichs und der Kantschen transzendentalen Subjektivität wird Subjektkonstituierung auf der "Ebene des Lebens selbst" angesiedelt, womit Hegels absolutes Geist eine "rein materielle" Opposition erwächst. (4) Berdjaev hat diese Denkmodelle aus Rußlands eurasischer Historie und Geographie zu begründen gesucht. (5) Dennoch ist die russische Philosophie des 20. Jahrhunderts durchaus in einem "Sowohl-als-auch" mehrerer Perspektiven zu begreifen, z.B. der "traditionellen" vor 1917/1922, der "Sowjetphilosophie", der emigrierten nonkonformistischen Philosophen, der russischen Dissidenten u.a. (6) Subjektsetzung erfolgt nicht nur als Negation eines Gegebenen im Sinne der von Boris Groys so beschriebenen "philosophisch formulierten Antiphilosophie" (7) , sondern es liegt ganz offensichtlich auch ein aus der Binnenschau hervorgehender anderer Subjektbegriff vor, der sich in einer offenen Beziehung zum Anderen ständig neu für diese Beziehung konstituiert. In diesem Zusammenhang könnte die Ästhetisierung der inneren Perspektive des Anderen in Michail Bachtins Romantheorie gelesen werden, in der das andere Bewußtsein zum Subjekt gemacht wird und das eigene Bewußtsein aus dem Spannungsverhältnis zu diesem anderen erklärt wird.(8) Bachtins Theorie des gemischten Dialogworts, d.h. des Vorhandenseins zweier Sinn- oder Wertpositionen im Einzelwort sowie seine Chronotopstheorie(9) (9) ließen sich

übrigens auch in Bezug auf Bubers Dialogphilosophie (10) lesen, in der Leben für Bewegung zum Anderen steht. Erinnert sei insbesondere an die Chronotopoi des Weges und der Begegnung, die eindeutig eine Veränderung und Entwicklung des Ichs durch den Anderen einleiten. Ähnlich zeigt sich bei Emmanuel Levinás, dessen Philosophie vor seinem litauisch-jüdischen Hintergrund durchaus als Denkmodell eines "internen Anderen" im osteuropäischen Raum begriffen werden kann, die Hinwendung zur Bewahrung und Erkenntnis des Anderen (11) als Bewegung vom Ich zum Mich (12), wenn es heißt: "Ich bin einzig in dem Maße, in dem ich verantwortlich bin" (13). Es ist dies ein sozialer Subjektbegriff, der mit dem russischen Denken eigenen Gemeinschaftsdenken außerordentlich korrespondiert, gleichzeitig jedoch sich von diesem abhebt, indem er auf die Beziehung zwischen Subjekt und Subjekt zielt, (14) nicht aber auf eine Gemeinschaft von Gleichen, mit der allzu oft und gerade in Rußland die Bekehrung des Ungläubigen und Ausgrenzung des Andersgläubigen verbunden ist.

Untersuchungen zum Eigenen und Fremden in den jeweiligen Kulturen haben gegenwärtig Hochkonjunktur. Dabei steht allerdings in der Regel die Minoritätenproblematik im Mittelpunkt, und der Andere erscheint meist nur in einer seiner Hypostasen, nämlich als fremder Anderer. Das Verhältnis zwischen Ich und Anderem zeigt sich jedoch in sehr unterschiedlichen Ausprägungen: dem Feindbild (Sartre), der Komplementärbeziehung (Hegel), dem Verständnis durch Analogieschluß (Husserl) oder dem Verantwortungsprinzip (Lévinas). Möglichkeiten der Einbeziehung des Anderen im demokratischen Rechtsstaat diskutierend, verweist etwa Habermas auf die Verwandtschaft der feministischen und der Minderheitenbewegung in ihrem Kampf um die Anerkennung kollektiver Identitäten und unterscheidet deren Einfluß auf die kulturellen Paradigmen einer Gesellschaft. Wo der Feminismus einen grundlegenden Wandel kultureller Paradigmen anstrebt und das Werteregister der Gesellschaft insgesamt in Frage stellt, gehe es den Minderheiten in erster Linie um die Anerkennung ihrer Gruppenidentität. (15) Um die Unterschiede zwischen dem Literaturdiskurs und staatlichen und politischen Zusammenhängen wissend, kommt es mir bei der Untersuchung von Literatur auf die Ähnlichkeit der Konstellationen von Ich und jeweils Anderem in der Vielgestalt intersubjektiver Beziehungen an. Hierfür können Anregungen sowohl aus der westeuropäischen und amerikanischen Fremdeitsforschung (16) als auch aus den unter anthropologischem und ethnologischem Schwerpunkt betriebenen cultural studies aufgenommen werden. Ich konzentriere mich auf die intersubjektive Problematik und verstehe Literatur dabei zwar wie die cultural studies als Medium kultureller Selbstausslegung, in die die Auseinandersetzung mit Fremdheit integriert ist, untersuche sie jedoch unter dem Aspekt subjektiv-künstlerischer Umsetzung.

In der spezifischen Situation einer Posthistoire, die Rußland heute kennzeichnet, erfolgt die Identitätskonstituierung einerseits nach wie vor und sogar noch stärker als zuvor durch Abgrenzung bzw. Negation des Anderen in echter dichotomischer Konstellation. Auf der anderen Seite wird Identitätsfindung im Prozeß der Anerkennung von Differenz verhandelt, d.h. das Ich bedarf nicht nur des Anderen als Komplementärfigur, sondern die Positionen von Ich und Anderem erscheinen vertauschbar. Wenn ich im folgenden das Phänomen nichtdichotomischer Denk- und Wahrnehmungsmuster in der postsowjetischen Literatur in den Mittelpunkt rücke, so mit dem Gedanken, daß sich hier eine wesentliche Tendenz nicht gegen eine andere, nämlich die herrschende, dichotomische, sondern neben einer anderen entwickelt. Es kann auch nicht darum gehen, dichotomische Konstellationen grundsätzlich als die Offenheit des Subjekts eingrenzende Denkmuster abzulehnen. Erinnern wir Lotmans Kulturverständnis, für den die Dynamik einer Kultur gerade auf ihren Gegensetzungen beruht, wobei er die Opposition zwischen "Eigenem" und "Anderem" als Basisdichotomie begreift. (18) Was indes

in der Dichotomiedebatte heute grundsätzlich hinterfragt wird, ist die Verbindlichkeit einer durch Ein- und Ausschlüsse sich definierenden Identität, ist die Autonomie der Grenzsetzungen, die Nichtberücksichtigung des prozeßhaften Charakters von Identitätsgewinn bzw. die auf Gegensetzungen beruhende Weltbetrachtung schlechthin.

In seinem Buch "The Other Heading" provoziert Derrida herkömmliche Kulturauffassungen mit der Überlegung, daß das Eigene einer Kultur eben darin bestünde, nicht mit sich identisch sein zu können oder zu wollen, Kultur des Selbst sei Kultur des anderen. (19) Im Bezug auf den Titel des Buches ergäbe sich die Frage nach einer "anderen Ausrichtung" als der "gerichteten, kalkulierten, bewußten, freien, geordneten Bewegung". (20) Wäre Veränderung des Selbstverständnisses, Bewegung der Bedeutung also, nur möglich, "wenn jedes sogenannte 'gegenwärtige' Element ... sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht ..."? (21) Das klingt nach Derrida in Husserlscher Lesart. Verstehe ich nicht den anderen über mich wie er mich über sich, benötigen und be-schreiben wir uns nicht beide, uns hineinversetzend, das Andere im Anderen aber kaum begreifend? Wenn jedoch Husserl Ordnungen über die Beschreibung der Phänomene setzt, Kristallisation betreibt, dann geht es Derrida um Fluidität. Husserl weiß im übrigen sehr wohl, daß die Abfolge der Innerung des Anderen in mir sich nie in der anderen Innerung, sprich: dem anderen Leib abbilden wird. In Kap.50 der Cartesianischen Meditationen ("Über den Leib") wird deutlich, daß die Appräsentation des Anderen von meinem Leibe her sehr wohl das Würdemoment des anderen Leibes berücksichtigt, es also nicht darum gehen kann, sich diesen durch ein Hineinversetzen einzuverleiben. (22)

Die Gestaltgebung des Blickwinkels eben dieser konkreten Anderen ist ein wesentliches Kennzeichen postsowjetischer Literatur. Dabei hat sich eine ganze Reihe von Werken insbesondere russisch-jüdischer Autoren offensichtlich der Erhellung des Konstruktcharakters gesellschaftlicher Ein- und Ausgrenzungen verschrieben. (23) Es geht allerdings hier in der Regel nicht um eine Verherrlichung des Anderen, d.h. ein Setzen neuer Dichotomien durch bloße Vertauschung, (24) sondern um die grundsätzliche Auflösung und Hinterfragung von Dichotomien.

Ich werde mich im folgenden auf die weiblichen Gegenwartsautoren konzentrieren, da die Komplexität von Selbst- und Fremdverständnis nach meinem Befund hier deutlicher ausgeprägt ist als in den Werken der männlichen Autoren.

Aus den Textuntersuchungen ergeben sich drei Thesen:

Erstens: Intersubjektive Beziehungen werden unter dem Aspekt der Anerkennung von Differenz gestaltet.

Zweitens: Dichotomien werden durch Hypertrophierung von Differenz konterkariert.

Drittens: Differenzbeziehungen erscheinen als fluktuierende Größen.

Erstens: Vor dem Hintergrund der sowjetischen Kollektividentität, in der ideologische und klassenmäßige Widersprüche alle anderen Differenzen (der Nation, der Kultur, des Geschlechts u.a.) dominierten oder eliminierten, erscheint das Bewußtmachen von Differenz als ein die innerkulturelle Verständigung im gegenwärtigen Rußland notwendig beförderndes Moment. Die Forderung nach Anerkennung von Differenz könnte als Spezifikum postsowjetischer Identitätskonstitution insbesondere unter den während der Sowjetzeit marginalisierten Gruppen betrachtet werden. Neben der außerordentlich regen Publikationstätigkeit weiblicher Autoren zu den vormals klar unterbelichteten Themen weiblicher Befindlichkeit und einer erstmals öffentlich homosexuellen Literaturszene melden sich zunehmend jüdische oder ihre jüdische

Herkunft aufarbeitende russische Schriftsteller/innen zu Wort. Dabei erfolgt Selbstbewußtwerdung hier zuerst einmal durch Gegensatzung. Das Ich erkennt sich nicht über die Ähnlichkeit mit dem Anderen wie in der Phänomenologie Husserls, sondern über sein Anderssein gegenüber dem Anderen. Allerdings ist dieser Prozeß nicht mit der Hegelschen Subjektkonstituierung durch Ausschluß gleichzusetzen (25), denn das Selbst konstituiert sich ja nicht über ein anderes, sich als Unwesentliches begreifendes Bewußtsein, sondern im Gegenteil: Es ist eher das "unwesentliche Bewußtsein", das über seine Wesentlichkeit nachdenkt, und zwar vornehmlich, indem es das ihm von außen oktroyierte Rollenbild ironisch hinterfragt. So wird die auf dem Anerkanntsein durch den Anderen beruhende Selbstbestimmung problematisiert.

Insbesondere betrifft das die Diskussion ethnischer Dichotomien. In einer Fülle von Werken werden Körperzeichen im Empfinden ihrer Träger als Stigmata beschrieben. (26) Der andere Körper wäre damit nicht schlechthin anders, sondern weil nicht gleich, also nicht richtig, falsch. Anderssein wäre damit Makel, Differenz erschiene innerhalb des Gleichheitsideals der sowjetischen Gesellschaft als störendes Hindernis, von der Gemeinschaft aufgenommen zu werden. (27) Die hieraus folgende Verdrängung, Verleugnung, Unterdrückung des Eigenen, weil Anderen, mit den psychologischen Folgeerscheinungen von Selbsthaß und Identitätsdefizit wird zum bevorzugten Darstellungsgegenstand etwa im Werk der Belorussin Marijam Juzefovskaja. (28) Eine Autorin wie Ljudmila Ulickaja wiederum setzt die Kraft, Faszination und Schönheit des Anderen als Chance dagegen. So heißt es z. B. über die junge Jüdin Bron'ka: "Als erstes fielen ihr rötliches, üppig wucherndes Haar ins Auge und die niedrige, bogenförmige edle Stirn ... und so große hellgelbe Augen ... hinzu kam ein reizvoller verschlafener Gesichtsausdruck, als sei sie soeben erwacht und versuche, sich ihren entschwundenen Traum ins Gedächtnis zu rufen." (29) Und die geschmähten jüdischen Augen werden in den Rang klassischer Lobpreisung erhoben: "... ägyptische, bis an die Schläfen reichende Augen" (30). Die ferne, für den multinationalen Schmelztiegel Moskau jedoch "nahe Fremde", die Usbekin "Buchara", erscheint in der stolzen Fülle glänzenden langen Schwarzhaares als Verkörperung einer Gestalt aus "Tausend und einer Nacht"(31), und ihre geheimnisvolle Beziehung zu heilenden Gräsern versetzt sie in die Nähe des Hexenhaften. Die dem Fremden zugeschriebenen Stigmata werden damit zu Zeichen von Auserwähltheit umgeschrieben. (32)

Zu ähnlichen Ableitungen könnte die Gestaltung scheinbar unhinterfragter dichotomischer Konstellationen in der Geschlechterbeziehung führen. So sieht eine Autorin wie Svetlana Vasilenko Geschlecht zunächst (und gegen Butler) durchaus als "'innere Wahrheit' der Anlagen"(33). D.h. sie leitet das Weibliche aus den anatomisch-physiologischen Gegebenheiten ab, die für sie zugleich maßgeblich die Psyche bestimmen. Allerdings geschieht dies nicht aus der Ergebnisheit für ein Rollenbild heraus, sondern mit der Absicht, Fragen weiblichen Begehrens aufzuwerfen, die im asexuellen Körperverständnis des 19. Jahrhunderts wie der Sowjetzeit nicht diskutiert worden sind. Diese sind für sie untrennbar mit einer weiblichen Subjektkonstituierung der russischen Frau verbunden. So spricht sie im Interview von der notwendigen Rückkehr der russischen Frau "zu sich selbst", vom Aufbau einer "weiblichen Welt" und dem Selbstverständnis weiblicher Sexualität: "Und plötzlich entsteht in dir ein Vulkan: deine Weiblichkeit. Irgendetwas passiert mit deinen Brüsten, zwischen deinen Schenkeln ... Und ich las von Nataša Rostova und dachte: 'Hat sie nicht solche Probleme gehabt? Darüber will ich schreiben.'"(34)

Gerade im Hinblick auf diese Autorin soll ein von den cultural studies aufgerufener Standpunkt erinnert werden, in dem vor einer Einschreibung westlicher Paradigmen in den Text der anderen

Kultur gewahrt wird. Die Selbstverständigung über die ethnische oder geschlechtsspezifische Identität hat in der postsowjetischen Literatur gerade erst begonnen. Russische Autorinnen in ihrem Bemühen, die Geschichte ihrer weiblichen Identität zu re-konstruieren, ständig mit dem Vorwurf konservativ-patriarchalischer Frauenbilder zu irritieren, zeugt von Borniertheit. Das betrifft genauso die ihnen zugestandene Lernfähigkeit, sofern sie durch die Auseinandersetzung mit dem westlichen feministischen Diskurs den Konstruktcharakter von Identitäten erkennen. Gender als Konstrukt zu begreifen bedeutet, auch den historisch-sozialen Bedingungen Rechnung zu tragen und anzuerkennen, daß vor der Dekonstruktion des autonomen Subjekts dessen Recht auf die (vielleicht trügerische) Erfahrung stehen sollte, zunächst einmal als autonomes Subjekt zu sprechen. (35)

Vasilenko geht aus von einem dichotomischen Geschlechterverständnis. Allerdings fordern ihre Protagonistinnen die dichotomisch strukturierte Geschlechter- bzw. Machtordnung heraus, indem sie mit dieser kraft ihrer Dynamik und Sinnlichkeit in ständigen Konflikt geraten. (36) In ihrem letzten Roman *Duročka* (Dummchen) (37) zeichnet sie eine weibliche Subjektentwicklung nach, die in der erhabenen Wertung der tradierten weiblichen Werte den Anspruch auf Errettung der Menschheit durch das Prinzip des Weiblichen erhebt.

Mit der, unter negativem wie positivem Vorzeichen erfolgenden Betonung von Differenz werden dichotomische Konstellationen weniger provoziert als bestätigt. Für die von mir unter dem Aspekt der ethnischen Differenz untersuchten Werke kann aber festgestellt werden, daß die Gefahr einer Umkehrung der Dichotomie weitgehend vermieden wird. Die "Stimmen von den Rändern" belegen damit, daß es bei der Gestaltung von Minderheitenproblemen eben nicht nur, wie bei Habermas betrachtet, (38) um die Anerkennung der Gruppenidentität dieser Minderheiten bzw. um deren Identitätsbestimmung über die Gruppe geht, sondern um einen Paradigmenwechsel im Umgang mit Alterität überhaupt. Juzefovskaja z.B. beschreibt die Grenzen zwischen den Gruppendichotomien als fließende. Ihre Protagonistinnen verkörpern immer die Minorität innerhalb einer Majorität (Juden, Deutsche oder Franzosen in Rußland, Russen in Litauen), aber die Zugehörigkeit zur jeweiligen Gruppe erscheint zeit- und gesellschaftsgebunden und also temporär. (39) Auch die Geschlechterdifferenz erfolgt nicht in ungebrochen dichotomischer Darstellung. So stellt Vasilenko eine klare Bindung bestimmter Verhaltenseigenschaften an das biologische Geschlecht bereits auf der Oberflächenstruktur der Texte in Frage, wenn sie z. B. das an seiner Rollenzuweisung leidende empfindsame männliche Kind (40) beschreibt oder den aus dichotomischer Geschlechterkonstellation herausfallenden, mit unstillbarem Liebesbedürfnis versehenen Hermaphroditen (41). Und auch im Roman *Duročka* ist es eher das einschichtig geratene Schlußbild (die schwangere Protagonistin erhebt sich gen Himmel und gebärt eine Sonne), das einen Substanzfeminismus erinnert, als die Subjektgenese selbst, in der in der symbolischen Ordnung wertlose menschliche (nicht nur weibliche) Eigenschaften in ihrem Wert diskutiert werden. Der Differenzfeminismus Vasilenkos gründet auf der menschlichen Sehnsucht nach Einheit in Liebe und der Selbstverständigung über das Eigene in diesem Part.

Ging es auf einer ersten Stufe der Selbstkonstituierung nun in dieser ersten These um die innersubjektive Kommunikation im Anderen selbst, der/die sich als Ich sucht und gegen die Vereinnahmung oder Ausgrenzung einer äußeren Welt zu behaupten hat, so rückt eine Auflösung der Grenzsetzungen zwischen Ich und Anderem die intersubjektive Kommunikation ins Blickfeld.

Intersubjektive Beziehung als freie Kommunikation einer Gemeinschaft in Differenz kann als ethisches und ästhetisches Ideal Ulickajas begriffen werden, für das sie insbesondere in ihren

beiden letzten Romanen, *Medeja* (42) und *Veselye pochorony* (43) , im Topos der Familie das Gestaltungsfeld findet. Dabei unterläuft sie anthropologische, hierarchische, funktionale, ethnische u.a. Dichotomien, indem sie sie einfach ins Bild setzt, deren Seiten vertauscht, deren Grenzen aufweicht, aus dem Gegeneinander ein Nebeneinander macht bzw. Sich-Ausschließendes zusammenführt. Gerade durch diese Verfremdung aber werden sie uns bewußt gemacht. In der Gemeinschaft der Familie als einem intersubjektiven Beziehungsgefüge von Individuen gleichen Ursprungs und verwandter genetischer Merkmale, aber stark differierender Intentionalität sieht Ulickaja den idealen Ort menschlicher Anerkennung. Ursprung als Ursprung geht hier als Explosion eines Urzustands der Differenz(ierung) voraus. Verwandtschaft ist eine Gemeinschaft in Ursprung und Differenz. (44)

So bedient im Roman *Medeja* der ausgestellte Zusammenhalt der Familie Sinopli zunächst alle slawophilen Muster der dem Russen zugeschriebenen gemeinschaftlichen Lebensform, die nationale Zusammensetzung der Familie aber, ein selbstverständliches Gemisch aus Russen, Juden, Kaukasiern, Balten und, in Gestalt Medejas, des alten Kulturvolkes der Griechen, bricht einen eingrenzenden Nationalgedanken auf. Die Vielzahl von Hinweisen auf genetische Verbindungen zwischen den Familienmitgliedern (das rote Haar, der gekrümmte kleine Finger) bedient das Gemeinsame, die Unterschiedlichkeit der Charaktere und Lebensvorstellungen das Verschiedene. In einer Erweiterung des Familienbegriffs bilden die russischen Emigranten im New Yorker Künstlermilieu des Romans *Veselye pochorony* (Fröhliche Beerdigung) eine Gemeinschaft der Wurzeln. Gleichzeitig bilden sie in ihrer Offenheit für das Andere eine Gemeinschaft der Denkhaltung, die durch religiöse und intentionale Unterschiede immer wieder hinterfragt, nicht aber in Frage gestellt wird.

Subjektkonstituierung würde sich hier also weder über die Selbstvergewisserung gegenüber dem Anderen noch über die alter ego-Beziehung gestalten. Sie erfolgt eher wie bei Levinás über das Maß der Verantwortung des Ichs für den Anderen als konkretem Anderen mit einer konkreten eigenen Welt. Ulickaja verbindet hier nicht nur den slawischen Gedanken der Gemeinschaft mit dem jüdischen Verhaltensgrundsatz gegenüber dem Fremden, der "von Gott kommt" (45). In der Akzeptanz seiner Andersheit ist der Andere nicht Besonderer, sondern ganz normale Differenz in einer differenzfähigen Gesellschaft.

Die Alteritätsforschung hat übrigens wiederholt auf das Defizit bei der Erkundung von "Projektionen, Entwürfen, Mythen und Vorstellungen der 'Anderen' innerhalb der eigenen Kultur" aufmerksam gemacht (46) und dabei das von Nachsicht geprägte Verhältnis gegenüber dem "internen Anderen" (47) kritisiert. Es ist dies eine auf dem Gleichheitsgrundsatz der Aufklärung beruhende faktische Diskriminierung, die dem konkreten Anderen allein die Rechte und Pflichten eines "verallgemeinerten Anderen" zugesteht und die als echtes Hindernis intersubjektiver Beziehungen beschrieben wird. (48)

In diesem Kontext ist Ulickajas Schaffen als echter Diskursbeitrag zu begreifen. Die Größe ihrer Protagonistinnen erstet eben nicht nur in der Fürsorge für den anderen, sondern vor allem in ihrer Fähigkeit, diesen in seinem Anderssein anzunehmen. So formt und unterstützt die mütterliche Figur der Sonečka aus gleichnamiger povest' (49) das Wesen der Anderen, indem sie diese in ihrer Verschiedenheit begreift. Und Medeja im gleichnamigen Roman sühnt den Verrat des Ehemannes entgegen der klassischen Vorlage nicht nur nicht mit einem Kindermord, - die unehelich gezeugten Kinder des Romans werden in die Familie aufgenommen. Daß Medejas Stammutterfunktion freilich nicht nur auf der Unabhängigkeit ihres Denkens (wie bei ihrer historischen Schwester), sondern auch (im Gegensatz zu dieser) auf einer offensichtlichen sexuellen Inaktivität zu gründen scheint, soll an anderer Stelle untersucht werden. Entgegen

den tradierten Gestaltungen des Stoffes gibt es im Roman keine Fremden. Ausgrenzungen erfolgen innerhalb der symbolischen Ordnung, d.h. der Gesellschaft, die die intersubjektiven Beziehungen nicht zu berühren scheint, wohl aber in sie einzubrechen vermag. Durch die Verflechtung des Schicksals der Ausgegrenzten mit den Lebenswegen der Familie (50) wird nicht nur erneut auf die Relativität der Zuschreibungen Bezug genommen. Die vom Terror Betroffenen bilden zugleich eine Art Notgemeinschaft (51), d.h. sie setzen sich als Differenz in dichotomischer Abgrenzung dort, wo die Gesellschaft Differenzen nicht zuläßt.

Der auf Anerkennung von Differenz ausgerichteten literarischen Diskussion ist ein permanenter Gesellschaftsbezug untersetzt, der sich auch in den der zweiten These zuzuordnenden Werken finden läßt. Wo Differenz hier jedoch als Moment der Subjektkonstituierung grundsätzlich ästhetisch bejaht wird, erscheinen Differenzen dort als Binäropositionen dichotomischer Konstellationen in intra- und intersubjektiv negativer Funktion.

Zweitens: Die demonstrativ und zugespitzt dichotomischen Figurenkonstellationen im Werk Nina Sadurs führen zu einem Umschlagen der Werte extremer Polarisierung. Für die in der Mehrzahl weiblichen Protagonisten Sadurs ist der Andere zunächst einmal der Fremde, oft in seiner nationalen und ethnischen Differenz, zu der sie sich in einer Mischung von Furcht und Faszination in Beziehung setzen. Dabei konzentrieren sich Haß und Abwehr zumeist auf den orientalischen Fremden, Haß und Faszination hingegen auf den (west)europäischen Fremden. Diese Zuordnungen können sich verschieben, wo sich Eigenschaften des Fremden als erregendes Fremdes im Eigenen wiederfinden wie die dem Östlichen zugeschriebene Sinnlichkeit, also Abwehr mit Anziehung sich mischt. Diese Mischung von Furcht und Faszination bestimmt in den Texten Sadurs die intersubjektiven Beziehungen allerdings auch innerhalb der eigenen (russischen) Kultur. Das aus der Homogenität herausfallende Heterogene, so der andere Körper, das andere Denken, wird dabei durch die Ordnung diszipliniert. Sadurs Protagonistinnen erweisen sich dabei nicht nur als Ausgrenzende, sondern sie sind selbst Opfer von Disziplinierung und Ausgrenzung, die sie, und das ist das Besondere, oft körperlich erleiden und durchleiden. Sie werden zum aufrechten Gang verformt wie in *Almaznaja dolina* (Das Diamantental) (52), erleben Metamorphosen und steigen in einen anderen Raum aus wie in der povest' *Jug* (Süden) (53), oder sie verzehren sich in der Berührungslosigkeit unerfüllbaren Begehrens wie im Roman *Nemec* (Der Deutsche) (54). Der/die Andere ist dabei nicht immer personalistisch zu verstehen. Die dichotomische Konstellation besteht oft aus dem Ich und der objektiven Welt als feindlichem Gesamt gesellschaftlicher Strukturen, in die der andere (andersdenkend, andersaussehend, andersfühlend) verwoben ist, ohne kontaktiert zu werden. Jeder intersubjektive Kontakt erweist sich bei ihr in der Regel als ein erzwungener. Es kommt nicht zur Kommunikation

Furcht und Faszination können sich darüber hinaus durchaus mit einem dem Ich ähnlichen Mit-Menschen verbinden, also einem anderen im Husserlschen Sinne. Dabei verknüpft Sadur die Ähnlichkeit zwischen dem Ich und dem anderen gern mit dem Begehren, einem auf Bestätigung und Wiederholung des Selbst gerichteten narzistischen Begehren. In seinem sexuellen Erfüllungswunsch ist es mit einem Tabu belegt, ist gefürchtetes Begehren. Denn: der begehrte andere erscheint als Bruder, Minderjähriger oder Ausländer. Das Selbst konstituiert sich durch Verdrängung des Inzestuösen, durch Askese, die zur Körperauflösung führt (55), oder durch Abwehr. Erfüllung erlebt es nur in mystischer Ekstase, wo Berührung aus dem Einssein mit den Elementen resultiert, die körperlich als orgiastischer Genuß erfahren werden (56): nicht Haut, sondern Wind, Wasser und Feuer, nicht inter-subjektive, sondern inter-existentielle Erfahrung.

Das narzißtische Begehren impliziert darüber hinaus noch eine weitere Abgrenzung: die gegenüber dem Unähnlichen als dem vermeintlich Niederen durch Höhersetzung. In einer Art Kreisschluß mißt sich das Selbstverständnis des seiner Andersheit beraubten Selbst am Heroischen (57) und erhebt dieses zum Maßbegriff des Subjektseins überhaupt: Der Disziplinierte wird zum Disziplinierenden. Nietzsche, feste Bezugsgröße solchen Denkens, wird hier echt russisch in einer Sakralisierung des Übermenschentums verstanden.⁵⁸ (58) Nebendem fremden Anderen in der Vorstellung existentieller Bedrohung ist der begehrte Andere Projektion und Identifikationsobjekt: heldisch, schön und stark. Eine solche Konstellation wiederholt den totalitären Systemen eigenen Leitbildanspruch. Xenophobie, Messianismus und Inzest stehen für einen didaktischen Nicht-Dialog, der, mit Bachtins Worten, monologischen Denkmodellen in Epochen wie Aufklärung und Sozialismus eigen ist. (59)

In Sadurs jüngstem Roman *Nemec* (Der Deutsche) scheint die Konstellation Begehrter = Eigener aufgebrochen. Erstmals begehrt die Protagonistin einen fremden Anderen, dessen Nation noch dazu die im 20. Jahrhundert am meisten belastete Beziehung zum russischen Volk verkörpert. Allerdings scheint die Konstellation nur aufgebrochen. Tatsächlich werden auch dort, wie wir sehen werden, die Xenophobie und das narzißtische Begehren gegenüber einem potenzierten Selben wiederholt. Sadurs verwandtschaftlich widersprüchliche Beziehung zu Deutschland, das sie Rußland in einer Art mystischer Verbindung für ebenbürtig hält (60), provoziert dazu, das Begehren nach dem Geliebten als variiertes Begehren nach dem Ideal zu lesen. Der Deutsche ist groß, nordisch und adligen Geblüts, begehrtes Über-Ich, dessen konkretes Anderssein erschreckt ("Ach, wie unrussisch ..." (61)). Zugleich verkörpert er in seinem Deutschsein das für die Autorin männliche Element, das sie in die künstlerische Gestaltung der Liebesbeziehung als Doppelung des geschlechtlichen Begehrens und zugleich Angst vor dem Anderen transponiert. Sadurs ästhetische Affinität zu Nietzsche wird durch ihren eigenen messianistischen Sendungsanspruch verstärkt (62) und bewirkt, wie bei Groys für den russischen Diskurs über das Unbewußte beschrieben (63), eine mystische Einschreibung vor allem in ihren heroischen Heldentypus. Gegen den "Rest der Welt" stehend kommuniziert diese(r) nur mit dem Auserwählten und ersehnt mit jenem eine Grenzüberschreitung ins "ganz Andere". (64) Anspruch auf den heroischen Heldentypus erhebt hier die mit der Welt in Fehde stehende Protagonistin, für den Auserwählten steht der Geliebte. Solov'evs Liebesphilosophie (65), in der es um das Aufeinanderangewiesensein zweier liebender Wesen geht, scheint hier gar nicht zu passen, und doch ist die Theologisierung des Übermenschentums ins Gottmenschentum dem Denken Sadurs ungeheuer verwandt. Ist nicht auch bei Solov'ev der/die Andere lediglich Medium, wenn auch zu Gott, und ein Bewahren oder Erkennen seiner Individualität nicht vorgesehen? Und zielt nicht die Sehnsucht der Protagonistinnen Sadurs nach Berührung auf eine mystische Einheit?

Die Figurenkonstellationen in den Texten Sadurs wiederholen die dichotomischen Zuordnungen in den intersubjektiven Beziehungen. Ich und anderer sind konträre Pole oder setzen, wo sie vereint auftreten, die Selbstaufgabe eines Poles voraus. Das Sujet des Romans "Nemec" entfaltet sich in diesem Sinn als Versuch eines Dialogs mit einem vielschichtig empfundenen anderen (dem Fremden nach Kultur und Herkunft, dem begehrten anderen als Medium zu Gott), der allerdings nicht stattfinden kann, weil der andere auf Distanz gehalten und besessen, nicht aber verstanden werden soll. So ist der Geliebte, "Nemoj" (Der Stumme), da des Russischen nicht mächtig, also stumm, nicht nur auf Grund seiner Positionierung im Symbolischen, für die die Sprache steht, der unverstandene andere; er bleibt auch unverstanden, so erhellt das Sprachspiel, weil er "ne moj" (nicht mein), d. h. anders als ich, und also fremd ist. Ein Dialog scheint möglich nur im Vorsymbolischen, animalisch untersetzt als Sprache der

Liebeswerbung, die murmelt, gurr und kollert. (66) Kein Sprechen, sondern ein Fühlen, in dem Worte singend gedehnt werden, eine Beziehung, erinnernd an Elemente des Vorsprachlichen, Ungeordneten. (67) Aber auch die vorsprachliche Kommunikation erweist sich als durch verinnerlichte Ausschlüsse des Symbolischen, d. h. durch Vorurteile belastet, die die Wahrnehmung der Rede des anderen beeinflussen, noch ehe deren Bedeutung erfaßt wird. Er wurde böse, heißt es, ganz auf das Bild des militanten Deutschen zurückgreifend, ging zu Drohungen über, einer "bellenden, brüllenden Sprache, ganz Befehl (aber vorher balzte er seidenweich und schmachkend)". (68) Es geht also auch gar nicht darum, den anderen in seinem Anderssein zu begreifen und in diesem Konkretsein zu lieben. Er bleibt immer Objekt, die für die Selbstwahrnehmung notwendige Komplementärgröße.

Verdeutlicht sich bei Sadur die dem Russen von Berdjaev zugeschriebene Widersprüchlichkeit in seiner Selbstsetzung gegenüber dem als Faszination und Gefahr begriffenen anderen? Tatsächlich scheint ein Differenzbegriff à la Derrida dem russischen Denken fremd. Die Gestaltung einer "in Bewegung begriffene(n) Zwietracht" (69), einer Bedeutung in Bewegung, d.h. eines Zwischen und Sowohl-als-Auch, treffen wir eher bei Autoren, die ihre künstlerische Konzeption stärker aus ihrer Welt- und Lebenshaltung als aus ihrer nationalen Zugehörigkeit definieren. Dabei scheint mir die von Berdjaev gesehene Verbindung zwischen Russischem und Jüdischem (70), die er am messianistischen Glauben festmacht, für das heutige Rußland nicht mehr zuzutreffen. Vielmehr könnte gefragt werden, inwieweit die Dichotomie des russischen Denkens nicht durch den Einfluß russischer Juden und anderer Nationalitäten relativiert und immer wieder ins Offene aufgebrochen wird, jenes von Stalin so gefürchtete Moment, das er unter dem meistens tödlichen Vorwurf des Kosmopolitismus zu verhindern suchte.

Ein anderes typisch sowjetisches Konstrukt der Dichotomie intersubjektiver Beziehungen ist die an feudalstaatliche Hierarchien erinnernde Hypostase des Anderen in Gestalt der anderen sozialen Herkunft. So kürzt z. B. in Nina Katerlis Erzählung *Utrata* (Verlust) (71) eine kleine, beflissene Angestellte des KGB genugtuend einen Arbeitersohn (als Vertreter der "führenden Klasse") zum Geliebten, um in der Folge dessen Arbeitsbereich von allen potentiellen Andersdenkenden aufgrund nationaler und klassenmäßiger Herkunft zu "säubern". (72) Daß auch sie eine "Andere" ist, denn der Vater hatte einst ihre schwangere Mutter wegen adliger Spuren im Familienstammbaum verstoßen, wird ihr gar nicht bewußt. In einer anderen Erzählung Katerlis wird die Dichotomie der Klassen- und nationalen Gegensätze durch die der intellektuellen Gegensätze ergänzt. Und wieder ist es eine "Andere", die selbst ausgrenzt: Gleichgeschaltet politische Parolen nachplappernd, lebt die alte Jüdin Lidija ein freudlos-asketisches Leben, das sich trotz proklamierten Gleichheitsprinzips von der Überlegenheit gegenüber der anderen Lebensart, der niederen Bildung und selbst der anderen Nationalität nährt. Hier ist es eine ungebildete alleinstehende Mutter usbekischer Herkunft, die Verachtung erfährt. (73)

Im Vergleich zum Werk Sadurs geht es in diesen letzten Beispielen nicht um ein Umschlagen dichotomischer Konstellationen, sondern um deren Konterkarierung. Den unter der zweiten These aufgeführten Werken ist gemeinsam, daß sie eine starke Bezugnahme auf die dichotomischen Strukturen des Systems selbst erkennen lassen, deren Hinterfragung eine ideologische und philosophische zugleich ist. Das betrifft die Erhellung des Zusammenhangs zwischen dichotomischen und monologischen Denkstrukturen, zwischen dem Ausschluß des Heterogenen und der Sakralisierung des Heroischen, zwischen dem Begehren nach dem Selben und der intersubjektiven Kommunikationslosigkeit.

Diese auch politische Implikation fehlt den der dritten These zuzurechnenden Werken in der Regel. Die Darstellung von Differenzbeziehungen in ihrer Fluktuation und Offenheit verschiebt das Neben- bzw. Gegeneinander dichotomischer Konstellationen hin zu einem Ineinander im steten Wechsel zwischen Öffnung und Schließung. Differenzsetzungen und deren spielerische Hinterfragung können durchaus im Werk ein und derselben Autorin angetroffen werden. Die Fähigkeit, sie in ihrer Fluidität und wechselseitigen Offenheit zu zeigen, ist nicht an postmodernes Erzählen gebunden, für das z.B. Valerija Narbikova steht. Die nichtdichotomische, *différance* einlösende Sehweise hat hier Auswirkungen auf die künstlerische Struktur des Werks: die Offenheit der Raumstruktur etwa, oder die Bewegungsmetaphorik des Bildes. Begehren als kompositionelles und Sinnzentrum intersubjektiver Beziehungen heißt bei Narbikova immer Bewegung. Liebe ist nicht Einheit, sondern ersehnte Einheit, Liebesakt ist nicht Ziel in Verschmelzung, sondern Motivation für Bewegung und als solcher bestimmend für den Rhythmus des Textes. Narbikovas außerordentlich häufiger Bezug auf Jacob Böhm's "Aurora" kokettiert mit dem Begriff einer asexuellen Androgynie als Urzustand ungeteilten Einsseins, in dem das Begehren stillgelegt ist. Ihrer Diskussion von Androgynität ist jedoch der Prozeß von *différance* eingeschrieben: Kommen und Gehen als das Normale, nicht "ljubov" (Liebe) als Zustand, sondern "zanimat'sja ljubov'ju" (Liebe machen) als Handlung, temporär auch in der Verräumlichung: Die Verschmelzung im Liebesakt wird als Entkonturierung zweier Körper in ständiger Vertauschung ihrer Raumkoordinaten beschrieben, in denen Zuschreibungen sich auflösen, Erkennbarkeit nicht mehr möglich ist und ein spielerisches Aufheben von Grenzen erfahrbar wird: "Sie lag auf seinem Platz, und er lag auf ihrem Platz. Dann wechselten sie die Plätze, und sie lag auf ihrem Platz und er lag auf seinem Platz. Dann legten sie sich auf einen Platz - auf ihn, dann legten sich beide auf einen Platz - auf sie. Dann verschwand 'mein Platz', und so wie er nur verschwunden war, begannen die 'Plätze' nicht mehr auszureichen." (74) Dabei sind die "Spielräume" der Begegnung von interessanter Metaphorik: eine Röhre - ohne Anfang und Ende bzw. in der Vertauschbarkeit von Einstieg und Ausstieg (75), die Gipsbadewanne im Atelier als Schöpfungs- und Modellierungstopos (76) oder die Eisenbahn als bewegter und sich bewegendes Ort. (77) Selbstverständnis wird hier aus Nähe und Genuß erfahren, es geht nicht um Subjektkonstituierung, also um die Bewegung auf ein Ganzes, sondern um die Ich-Du-Beziehung als Prozeß ohne Zwecksetzung.

Der respektlose Umgang mit Geschlechterrollen in der Umkehrung ihrer gesellschaftlichen Zuschreibungen stellt auch Ulickajas Prosa, dies wurde im Ur-Sprungs-Gedanken der ersten These bereits angesprochen, in den Kontext eines *différance*-Blickwinkels. Gerade in ihrem Werk offenbart sich auch eine Überschneidung von differenztheoretischen Fragestellungen mit dem Alteritäts- und Genderaspekt. Wo im poststrukturalistischen Diskurs binäre Oppositionen insgesamt hinterfragt werden, geschieht dies auch mit einer auf die Geschlechterdichotomie ausgerichteten Geschlechtsidentität. Begreifen wir Geschlechtsidentität jedoch als Prozeß, können selbst die als gesellschaftlich-kulturelles Konstrukt begriffenen Rollenbilder nicht mehr greifen. Gender bezieht sich in einer Mehrfacherweiterung dann nicht mehr nur auf zwei Geschlechter (männlich vs. weiblich) oder, der homo-sexuellen Beziehungen eingedenk, auf vier, sondern auf eine Vielzahl von Mischformen im geschlechtlichen Begehren und Leben, die sich als prozessual und also veränderlich erweisen. Die dekonstruktive Gendertheorie spricht hier von einer ständig aufgeschobenen Totalität. (78) Ulickajas Darstellung der reifen Frau als Verführerin, des prachtvoll gebauten Mannes als "zu entknospendes Objekt", der Freude über die Entdeckung genitaler Lust beim Mädchen und der Scham über die Größe seines Genitals beim Knaben könnten in diesem Sinne als Hinterfragung der Geschlechterdichotomie begriffen werden.

Diese intuitiv-künstlerische Infragestellung binärer Dichotomien setzt sich fort im Verhältnis zu den existentiellen Dichotomien Leben und Tod, deren Verbindung im Werk Ulickajas über ein Fortleben der Sinne diskutiert wird. Dabei gelten geistige und sinnliche Berührung als das "Wichtigste ..., was zwischen Menschen geschieht". (79) Die von Bachtin beschriebene Aussparung inoffizieller und familiärer Rede im Körperkanon der Neuzeit mit strenger räumlicher Begrenzung des individuellen Körpers (80) wird von Ulickaja aufgehoben. Sexualleben, Essen, Trinken und Ausscheiden werden über die private Ebene hinaus zum Kosmischen in Bezug gesetzt. Nicht nur, daß der ständige Einbezug von Kot und Urin in erhabenen bzw. tragischen Momenten Angst und Vergänglichkeit relativiert oder verlacht, (81) auch das Sterben selbst wird als karnevalesker Vorgang gestaltet. Figurenarrangement, Raum- und Zeitstruktur, Sujet und Erzählweise demonstrieren fortdauernde Grenzüberschreitung zwischen Leben und Tod, Fröhlichkeit und Leid, zwischen Potenz und Impotenz sogar. Das Sterben des russischen Juden im New Yorker Emigrantenmilieu wird begleitet vom Todestanz indianischer Straßenmusikanten (82), dem Sujet der Auferstehung der Toten (83), dem Dialog zwischen Juden und Christen, zwischen Freunden und Feinden, und als Topos der Vermittlung fungiert das Sterbebett. Die Verbindung grotesker Körpermotive und kosmischer Motive, das Zusammenspiel von Musik und Körperfunktionen stehen für die ausgefaltete Totalität des Lebens. Selbst die Begegnung zwischen dem Tod des einen und der möglichen Zeugung eines anderen Lebens (84) im genußvollen Liebesakt während des Leichenschmauses wird nicht ausgespart.

Diese Aufhebung der Grenzen greift bis in die nationalen Dichotomien hinein. Wenn im Roman die lose Gemeinschaft russisch-jüdischer, amerikanischer und mexikanischer Bohemiens zur Großfamilie mutiert, offenbart sich ein prozessuales Verständnis auch im Identitätsbegriff einer Nation. Schließlich heißt es vom Sterbenden, um den sich die Gemeinschaft gruppiert, er habe sein eigenes Rußland "um sich herum gebaut", jenes andere aber gäbe es "schon längst nicht mehr". (85)

Weltanschauliche Botschaften sind den hier unter der dritten These erfaßten Werken also durchaus nicht fremd. Sie erheben jedoch nicht den Anspruch der Provokation von Strukturen. Eher geht es um ein Aufzeigen neuer Möglichkeiten des Sehens. Was sich bei Narbikova aus den Texten herausliest, ist bei Ulickaja durchaus Intention. In einem Gespräch mit Derrida im Jahre 1990 spricht Michail Ryklin von den während der Sowjetzeit erlittenen Verlusten und Beschädigungen der "visuellen Kultur", für die sich die Notwendigkeit ergäbe, das Sehen zu rekonstruieren. Vor der Dekonstruktion stünde die Rekonstruktion ihrer Möglichkeit. Derrida antwortet ihm mit dem Hinweis auf das Individuelle der im Plural zu verstehenden Dekonstruktion(en) für das heutige Rußland in seiner besonderen Situation.⁸⁶ (86) Die Bedeutung der von mir hier besprochenen Werke besteht eben auch darin, diese Rekonstruktion des Visuellen durch eine Erweiterung der Blickwinkel und künstlerischen Wahrnehmungsweisen zu befördern.

Anmerkungen

- (1) Ot Ja k Drugomu: Sbornik perevodov po problemam intersub-ektivnosti, kommunikacii, dialoga. Naučnyj redaktor A. A. Michajlov; Sostavl. T. V. Ščitcova. Minsk 1997.
- (2) R. Lachmann: Remarks on the Foreign (Strange) as a Figure of Cultural Ambivalence. In: Russian Literature XXXVI (1994), S. 337: "The collision of native Russian (pre-)culture, i.e. its paganism, with Byzantine orthodoxy creates a generative pattern of antagonistic duality which seems to be the very matrix of Russian culture throughout the centuries."

- (3) Ebd.
 - (4) Vgl. B. Groys: Rußland auf der Suche nach seiner Identität. In: Die Erfindung Rußlands. München/Wien 1995, S.19-36.
 - (5) N. Berdjaev: Rußland und Europa. In: Die russische Idee. Sankt Augustin 1983.
 - (6) Vgl. W. Goerdts: Zur Aktualität der russischen Philosophie. In: Russisches Denken im europäischen Dialog. Hg. von M. Deppermann. Wien/Innsbruck 1998, S. 232-245.
- Diese Erkenntnis vermittelte auch die im Juni 1998 an der Universität Bremen veranstaltete Internationale Tagung zur "Russischen Philosophie unter (post)sowjetischen Bedingungen", auf der ein breites Spektrum von Theorien, insbesondere auch zur Alteritätsproblematik, diskutiert wurde.
- (7) B. Groys: Rußland auf der Suche, S. 19.
 - (8) M. Bachtin: Probleme der Poetik Dostoevskijs. München 1971, S. 13.
 - (9) Vgl. M. Bachtin.: Formen der Zeit und des Chronotopos im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik. In: Untersuchungen zur Poetik und Theorie des Romans. Hg. von E. Kowalski und M. Wegner. Berlin und Weimar 1986, S. 262-464.
 - (10) Vgl. M. Buber: Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg 1954.
 - (11) E. Lévinas: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München 1992 (1 1983).
 - (12) Diesen Gedanken verdanke ich Dorothee Gelhard. Vgl. D. Gelhard: Metaphern des Unsagbaren. Zur Konzeption des Anderen bei Bachtin, Lacan und Lévinas. Vortrag auf dem Internationalen Symposium "Identität im Donau-Balkan-Raum. Tradition und Wandel in der Sichtweise des Eigenen und Fremden in literarischen, folkloristischen und publizistischen Texten" in Jena vom 08. bis 10. 10. 1998.
 - (13) E. Lévinas: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Wien 1996, S. 78.
 - (14) Vgl. D. Gelhard: Metaphern des Unsagbaren. Zur Konzeption des Anderen bei Bachtin, Lacan und Lévinas. A. a. O.
 - (15) Vgl. J. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main 1997 (1996), S. 246-247.
 - (16) Vgl. hierzu: Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdenheitsforschung. Hg. von A. Wierlacher, München 1993.
 - (17) Vgl. Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Hg. von D. Bachmann-Medick. Frankfurt am Main 1996.
 - (18) Vgl. hierzu R. Lachmann: Remarks on the Foreign (Strange) as a Figure of Cultural Ambivalence. A. a. O. und J. Lotman, B. Uspenskij: O semiotičeskom mehanizme kul'tury. Trudy po znakovym sistemam. Tartu 1971.
 - (19) J. Derrida: The Other Heading. Reflections on Today's Europe. Bloomington and Indianapolis 1992, S. 9ff.
 - (20) Vgl. hierzu U. Riese: Jacques Derrida: The Other Heading. In: Weimarer Beiträge (1992) 4, S. 627-632.
 - (21) J. Derrida: Die différance. In: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1997, S. 91.
 - (22) Vgl. E. Husserl: Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg 1987.

Husserls Phänomenologie hat in der Sowjetunion in den 20er Jahren, insbesondere durch Gustav Špet und Aleksej Losev eine breite und kritische Rezeption erfahren. So hebt Špet die soziale Dimension der natürlichen Wirklichkeit hervor und setzt das russische ganzheitliche Denken als Ausgangspunkt einer an der geschichtlichen Wirklichkeit orientierten Philosophie. Vgl. A. Haardt, Husserl in Rußland. Phänomenologie der Sprache und Kunst bei Gustav Špet und Aleksej Losev. Münster 1985.

- (23) Auf die den russischen Juden von der russischen, insbesondere auch der nationalistischen Geschichtsschreibung der Gegenwart immer wieder zugewiesene Position des inneren Fremden verweisen auch die jüngsten philosophischen und kulturwissenschaftlichen Diskussionen. Vgl. "Svoe" i "čuzoe" prošloe ili poisk novych identičnostej v postsovetskich gosudarstvach. Materialy obsuždenija na Meždunarodnoj naučnoj konferencii "Sozdanie nacional'nych istorij" (15-16 sentjabrja 1998 g., Moskva). Moskva 1999, S. 29 f.
- (24) Benhabib hat dieses Problem im Zusammenhang mit der Verherrlichung der universalistischen Ideale als großen Fehler der 68er-Bewegung angesprochen. Vgl. S. Benhabib: Subjektivität, Geschichtsschreibung und Politik. Eine Replik. In: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Hg. von S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, N. Fraser. Frankfurt am Main 1994 (1 1993), S. 118.
- (25) Vgl. F. W. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke 3. Frankfurt am Main 1970: Selbstbewußtsein als "einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles anderen aus sich" (147); "Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein," das sich als das Unwesentliche begreift (151).
- (26) In der Erfahrung lebensbedrohlicher Körperzeichen (die jüdischen Augen, das krause Haar) wird noch der Leib selbst zum anderen. "Iščak, gib a kik auf dize aidise ojen", heißt es in Juzefovskajas Erzählung "Kamni" (Steine), und die Protagonistin erinnert sich erschreckt der mütterlichen Warnung: "Esli zdes' čto-nibud' načnetsja, ne vychodi na ulicu bez temnych očkov. Tvoi glaza tebjja vydadut." ("Falls es hier irgendwann losgeht, geh niemals ohne Sonnenbrille auf die Straße. Deine Augen verraten dich." In: M. Juzefovskaja: Kamni. In: Družba narodov (1993) 11, S. 78 und 84) In Rada Poliščuks Erzählung "Solo dlja vorony" ist dem kindlichen Protagonisten sein verräterisches Kraushaar Grund genug, sich des jüdischen Familiennamens zu entledigen. (R. Poliščuk: Solo dlja vorony. In: Aprel (1995) 8, S. 238) Für die auf ihre slawische Reinblütigkeit stolze Erzählerin aus Galina Ščerbakovas „ëmigracija po-russku ..." werden ihr platter Hintern und ein unrussisch klingender Familienname zum ärgerlichen Hindernis gesellschaftlicher Akzeptanz. (G. Ščerbakova: Ėmigracija po-russku ... In: Ogonek (1991) 9, S. 18-21)
- (27) Vgl. M. Juzefovskaja: Rišel'evskaja, 12, In: Deti pobeditelej. Moskva 1993, S. 143: "Zapomni - u nas vse ravny! I ja takaja že, kak vse ! - kriknula ja tetke prjamo v lico." ("Erinnere dich: Bei uns sind alle gleich! Und ich bin genauso wie alle!" schrie ich der Tante direkt ins Gesicht.)
- (28) Vgl. hierzu meine Untersuchungen in: "Zum Verständnis des Anderen in der russischsprachigen Prosa". In: Frauenbilder und Weiblichkeitsentwürfe in der russischen Frauenprosa. Hg. von Ch. Parnell. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1996, S. 277-292 und "Die Stimme der 'Anderen'. Russisch-jüdische Schriftstellerinnen". In: Bilder und Selbstbilder von Frauen und Männern im östlichen Europa. Hg. von Ch. Mänicke-Gyöngyösi. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1999.
- (29) L. Ulitzkaja: Bronka. In: Zarte und grausame Mädchen. Berlin 1993, S. 8f. (Bron'ka. In: Bednye rodstvenniki. Moskva 1994, S. 18.)
- (30) Ebd., S. 18. (russ.: Ebd., S. 25.)
- (31) L. Ulickaja: Doč' Buchary. In: Novyj mir (1993) 1, S. 172.
- (32) Vgl. die Position des Ausnahmjuden in H. Arendt: Die Karriere Benjamin Disraelis'. In: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München/Zürich 1993 (1986), S. 132.
- (33) J. Butler: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main 1991, S. 61: "Wir werden zeigen, daß das Geschlecht nicht länger als 'innere Wahrheit' der Anlagen und der Identität gelten kann, sondern eine performativ inszenierte Bedeutung ist (und also nicht 'ist'), die eine parodistische Vervielfältigung und ein subversives Spiel der kulturell erzeugten Bedeutungen der Geschlechtsidentität (gendered meanings) hervorrufen kann, ..."
- (34) Interview mit Christina Parnell am 13. 05. 1998 in Moskau
- (35) Vgl. hierzu auch R. Braidotti: Patterns of Dissonance: Women and Philosophy. In: Feministische Philosophie. Hg. von H. Nagl-Docekal. Wien/München, S. 119-120.
- (36) Ich habe dies andernorts am Beispiel der Erzählungen "Rusalka s Patriaršich prudov" und "Šamara" untersucht. Vgl. Parnell, C.: Liebe und Freiheit. In: Via Regia, Blätter für Internationale Interkulturelle Kommunikation. (1999) 58/59 (Januar/Februar), S. 54-60.

- (37) V. Vasilenko: Duročka. In: Novyj mir (1998) 11, S. 9-73.
- (38) Vgl. J. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen. A. a. O.
- (39) Vgl. M. Juzefovskaja: Šram (1979), Deti pobeditelej (1981), Oktjabrina (1989), Rišel'evskaja, 12 (1990). In: Deti pobeditelej. Moskva 1993.
- (40) Vgl. S. Vasilenko: Chrjuša, in: Zvonkoe imja. Videopoma i rasskazy. Moskva 1991, S. 175: "- Mamočka! - ... - Ne ubivajte chrjušu!" ("Mammi!" ... "Tötet das Schweinchen nicht.") und S. Vasilenko: Vesennaja krov'. In: Zvonkoe imja, S. 12: 2... sliškom už ta ljubov' byla pochoža na bolezn', na smert', na nesčast'e, - o, pust' ona minuet nas!" ("... allzusehr ähnelte diese Liebe doch Krankheit, Tod und Unglück, - oh, möge sie uns doch verschonen!")
- (41) Vgl. S. Vasilenko: Šamara. Moskva 1991, S. 19: "- Ja tebja ljublju, - skazal. ... - Vot i ljubi v trjapočku." ("Ich liebe dich," sagte er. ... "Dann lieb mal ins Taschentuch.")
- (42) L. Ulickaja: Medeja. Moskva 1996 bzw. Novyj mir (1996) 3 und 4.
- (43) L. Ulickaja: Veselye pochorony (Moskva-Kaluga-Los-Anželos). In: Novyj mir (1998) 7, S. 8-73.
- (44) Vgl. die Bestätigung dieses Ideals aus feministischer Sicht bei A. Pieper: Aufstand des stillgelegten Geschlechts. Einführung in die feministische Ethik. Freiburg i. Br. 1993, S.186.
- (45) Vgl. H. Cohen: Die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen (Kap. VIII). In: Ds.: Religion der Vernunft. Aus den Quellen des Judentums. Wiesbaden (Dreieich) 1988, S. 141: "...sein Herkommen ist von Gott. Daher erteilt Gott auch dem Fremdling seinen Anteil an dem Landesrecht, wenngleich er den einzigen Gott nicht bekennt." S. 143: "Durch die Gesetzgebung des Talmud hindurch erkennen wir daher die entscheidende Gleichung: Fremdling = Noachide = Frommer der Völker der Welt."
- (46) Vgl. S. Weigel: Die nahe Fremde - das Territorium des "Weiblichen". Zum Verhältnis von "Wilden" und "Frauen" im Diskurs der Aufklärung. In: Die andere Welt. Studien zum Exotismus. Hg. von Th. Koebner und G. Pickerodt. Frankfurt am Main 1987 und S. Weigel: Frauen und Juden in Konstellationen der Modernisierung - Vorstellungen und Verkörperungen der "internen Anderen". In: Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln 1994.
- (47) Vgl. T. Todorov: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt am Main 1985 (11982).
- (48) Vgl. S. Benhabib: "Der verallgemeinerte versus der konkrete Andere" und "Neue Überlegungen zum Standpunkt des 'verallgemeinerten' versus des 'konkreten' Anderen." In: Selbst im Kontext. Gender Studies. Frankfurt am Main 1995, S. 175-191.
- Der auf dem "verallgemeinerten Anderen" fußende Gleichheitsgrundsatz der Aufklärungsgesellschaft, so Benhabibs Standpunkt, läßt den in seiner Geschichte und Individualität "konkreten Anderen" unberücksichtigt und erzeugt auf diese Weise neue Ausgrenzung durch Gleichheitszwang.
- (49) "Sonečka" erschien erstmals in Novyj mir (1992) 7. Vgl. auch die Buchausgabe: L. Ulickaja: Sonečka, in: Bednye rodstvenniki. Moskva 1994, S. 231-287.
- (50) In einer Weiterführung des Gemeinschaftsgedankens beerbt Medeja nicht die eigene Familie, sondern einen "Fremden", den Krimtataren Ravil, der für den Einsatz verfolgter Minderheiten verurteilt wurde und dessen Familienschicksal sich als eng mit dem Schicksal ihrer Familie verbunden erweist.
- (51) Vgl. hierzu das Interview mit Ulickaja unter dem Titel "Moj dom - moja krepost'" (Mein Haus ist meine Welt), in: Moskovskie novosti (1996) 8, S. 36, in dem sie von der Familie als Hort des Rückzugs vor der Unbill der Gesellschaft spricht.
- (52) N. Sadur: Almaznaja dolina. In: Ved'miny slezki. Moskva 1994, S. 7-81. Die Protagonistin wird in ihrer Kindheit in einen Brustpanzer gepreßt, der den widerspenstigen Brustwirbel richten soll, eine sich im Werkkontext als Dressur zum aufrechten Gang erweisende Therapie.
- (53) N. Sadur: Jug. In: Ved'miny slezki, S. 113-166.
- (54) N. Sadur: Nemec. In: Sad. Vologda 1997, S. 87-177.

- (55) Vgl. N. Sadur: Jug: Die Auszehrung der Protagonistin, beschrieben als Ausfließen der Lebenssäfte, Stockung des Bluts und Reaktionslosigkeit der Haut, beschränkt sich zu Beginn noch auf den Körper. Der Verlust der Stimmkraft und die Reaktionshemmung im Gespräch sind Zeichen zunehmender psychischer Veränderung. Vgl. hierzu meine Untersuchung "Wahnsinn als Grenzüberschreitung, Zur Körperdiskussion bei Nina Sadur", in: Kultur und Krise. Rußland 1987-1997. Hg. von E. Cheauré. Berlin 1997, S. 199-215.
- (56) Psychoanalytische Deutungen der Ekstase als einziger (weiblicher) Ausbruchsmöglichkeit, um vorbestimmten Schmerz durch freiwillige Unterwerfung in masochistische Lust umzuwandeln, bieten sich hier durchaus an (vgl. L Irigaray: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt/Main 1980, S. 239). Zu ergänzen wäre, daß das Weibliche für das aus dem Machtdiskurs Ausgegrenzte zu lesen ist, also eine die Geschlechterdichotomie überschreitende Machtlosigkeit angesprochen wird.
- (57) Vgl. N. Sadur: Almaznaja dolina. Gemäß dem monologischen Denkmuster homogener Ordnungen bedarf die Protagonistin sowohl des Führers als auch des dem Diktum der Unveränderbarkeit unterworfenen Ideals.
- Vgl. hierzu auch M. Horkheimer, Th. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Leipzig 1989, S. 48: "Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt."
- (58) Vgl. B. Groys: Rußland auf der Suche nach seiner Identität, in: Die Erfindung Rußlands. München und Wien 1995, S. 31. Sadur läßt im Interview in Übereinstimmung hierzu ein sehr einseitiges Nietzsche-Verständnis erkennen, das sich nur am rebellischen, tragischen Helden orientiert, der dem Element der Welt und des Lebens widerstehe. (Interview mit Christina Parnell)
- (59) Vgl. M. Bachtin, Probleme der Poetik Dostoevskijs. München 1971; S. 90-91.
- (60) Im Interview verweist sie auf eine mystische Verbindung zwischen Rußland und Deutschland. Beide hätten in Hitler bzw. Stalin einen Sendboten Satans gehabt, der in ihnen nicht Kräfte, sondern Körper niedergeworfen habe: einen weiblichen in Rußland und einen männlichen in Deutschland. (Interview mit Christina Parnell am 13. 05. 1998 in Moskau)
- (61) N. Sadur, N.: Nemec, S. 188: "Ach, kakoj nerusskij?"
- (62) Vgl. Fußnote 56. Was hier expliziert nicht erwähnt wird, aber im Werk Sadurs in der Tat als fatale Faszination für den gesunden starken Körper der "blonden Bestie" zu erkennen ist, der, wie bei Nietzsche erwähnt, seltenen, nur im abendländischen Kulturkreis vorhandenen Mutation, wird im Figurenporträt des Deutschen (groß, blond und stark) exemplifiziert.
- (63) Vgl. B. Groys: Rußland auf der Suche nach seiner Identität. S. 28.
- (64) Vgl. die Setzung des Göttlichen als das "ganz Andere" durch Solov'ev. V. Solov'ev: Ideja čelovečestva u Avgusta Konta. In: Ders.: Sočinenija v dvuch tomach. Tom 2. Moskva 1988, S. 562-581; Vgl. auch V. Solov'ev: Vorlesungen über das Gottmenschentum. VII. Vorlesung [1878] (Russ.: Sobranie sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'eva. tom 3 (1877-1884). Skt. Peterburg. Fototipičeskoe izdanie. Brjussel' 1966. 7. Vorl., S. 103-114.)
- (65) Vgl. V. Solov'ev: Der Sinn der Liebe. Hamburg 1985. Russ.: V. Solov'ev: Smysl ljubvi. In: Sočinenija v dvuch tomach. Tom 2. Moskva 1988, S. 493-581.
- (66) N. Sadur: Nemec, S. 203: "... gudit, lepečet, smotrit laskovo, ... blestjaščimi glazami".
- (67) Vgl. hierzu Kristevas Begriff des Semiotischen als "psychosomatische[r] Modalität des Prozesses der Sinngebung" (J. Kristeva: Die Revolution der poetischen Sprache. Frankfurt am Main 1978, S. 40) und ihre Funktionsgebung der chora in diesem Prozeß: "vor der Setzung des Zeichens" (S. 38), als "Rhythmus" (S. 36).
- (68) Ebd., S. 222.
- (69) J. Derrida: Die différance, in: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart 1997, S. 98.
- (70) Vgl. N. Berdjaev: Rußland und Europa, S. 29f.

- (71) N. Katerli: Utrata. In: Ogonek (1991) 37, S. 12-15.
- (72) Ebd., S. 14: "Gol'dberg - ėto ponjatno,- ... - Nigmatullin. - ... Jasnen'ko, ... žulik na žulike ..." ("Goldberg - da ist klar...Nigmatullin...Jasnenko...Gauner über Gauner.")
- (73) Vgl. N. Katerli: Staruška ne speša. In: Vest'. 1989, S. 174: "Šurka vse utverždaet, budto ona russkaja, no čto smešno - tipičnaja uzbečka, stoit odin raz vzgljanut'. Skuly širokie, glaza kosye. I mal'čiška u nee, ... bezotcovščina. Nastojaščij dikar'!" ("Šurka behauptet immer, sie sei eine Russin, aber das ist lachhaft - eine typische Usbekin, da braucht man nur einmal hinzusehen. Breite Backenknochen, Schlitzaugen. Und ihr Junge hat keinen Vater. Ein richtiger Wilder!")
- (74) V. Narbikova: Plan pervogo lica. I vtorogo, in: Izbrannoe. Šepot šuma. Pariž - Moskva - N'ju-Jork 1994, S. 38.
- (75) Vgl. V. Narbikova: Okolo ėkolo, in: Okolo ėkolo. Povesti. Moskva, S. Peterburg 1992, S. 13.
- (76) Vgl. V. Narbikova: Ravnovesie sveta dnevných i nočnych zvezd, in: Okolo ėkolo, S. 256f.
- (77) Diese Bewegung ist in allen Sujets der hier zitierten Werke zu verfolgen. Im Roman "I putešestvie" (Die Reise) orientiert bereits der Titel auf das Prozeßhafte.
- (78) Vgl. J. Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 36.
- (79) L. Ulickaja: Veselye pochorony. In: Novyj mir (1998) 7, S. 31.
- (80) M. Bachtin: Die groteske Körperkonzeption und ihre Quellen. In: Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur. Frankfurt am Main 1995, S. 360f.
- (81) Vgl. Ebd., S. 377f.
- Der einträchtige Gesang der jungen Nachkommen der Sinopli-Familie, die romantisch empfundene Liebesnacht der jungen Maša, ein Heiratsantrag oder das Sterben Samuils, - beinahe alle Szenen erhabener Wertungskonvention in Ulickajas Roman Medeja z.B. werden durch Bilder des Urinierens und Kotentleerens entpathetisierend gebrochen. Vgl. L. Ulickaja: Medeja. In: Novyj mir (1996) 7, S. 36 und 47, S. 54, S. 67.
- (82) Vgl. L. Ulickaja: Veselye pochorony, S. 53 ("Der Herzschlag kam darin vor, die Atmung der Lungen, das Fließen des Wassers und selbst die knurrenden Laute der Verdauung.")
- (83) Ebd., S. 52 und 58.
- (84) Vgl. hierzu M. Bachtin: Die groteske Körperkonzeption und ihre Quellen, S. 369.
- (85) Vgl. L. Ulickaja: Veselye pochorony, S. 60: "(On) ustroil tu Rossiju vokrug sebja. Da i Rossii toj davno uže net."
- (86) Vgl. Philosophie und Literatur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida, in: Orte des Denkens. Neue Russische Philosophie. Hg. von A. Ackermann, H. Raiser, D. Uffelman. Wien 1995, S.

Quelle: Kultur - Markt - Kanonbildung. Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde. Hrsg. von E. Cheauré. Berlin 2000, S. 279-304.