Erschienen in: ADAMOWSKY, Natascha, Hrsg., Judith SIEGMUND, Hrsg.. Was ist Medienästhetik? : Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie und Medienästhetik 2024. Lüneburg: meson press, 2024, S. 81-99. Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie und Medienästhetik. 1. ISBN 978-3-95796-240-9

Jörg Sternagel

AUF DEM WEG ZU ANDEREN

ERKUNDUNGEN DES MEDIALEN

Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS)
URL: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-2-ao5hh6j9zfwa6

Im Exzerpieren, Paraphrasieren, Zitieren, Übersetzen, Nachvollziehen und Formulieren erkundet der Beitrag das Mediale als ein Dazwischen unter uns, indem (1.) der Abstand als Figur der Störung und Unordnung mit François Jullien neu gedacht wird, (2.) die Ästhetik der Wörter in einer dialogischen Kommunikation Bedeutung erlangt, (3.) die Orientierung an Objekten und Anderen mit Sara Ahmed ihre Energie und Aufmerksamkeit auf das richtet, was weniger nah oder sogar abweichend, „andersartig" oder queer ist. Dazwischen schieben sich jeweils weitere Stimmen, durch Einrücken der Zitate jeweils kenntlich gemacht und somit als Polyphonie in den Text gebracht, im Dialog zwischen dem Philosophiedoktoranden Senthil Vasuthevan in Berlin und der Kunstgeschichtsstudentin Valmira Surroi in Marburg, die sich zufällig bei Facebook begegnen, wo sie miteinander in einen fortlaufenden, intensiven Austausch geraten, der sich auf den Buchseiten in dem 2016 veröffentlichten Debütroman Vor der Zunahme der Zeichen von Senthuran Varatharajah erstreckt.

KEYWORDS

Medialität, Alterität, Abstand, Ethik, Ästhetik, Orientierung, Flucht, Migration, Queere Phänomenologie

Einleitung

Wie lässt sich das Mediale erkunden? Indem alle den Anderen, den sie umgebenden Menschen gegenüber ihre Position darlegen, sie entfalten, sie freilegen und durch sie aktivieren. *Entre-tenir (unter-halten)?* Dazwischen halten, im Dazwischen halten, ein Dazwischen in den Händen, in den Worten und Gesten halten.[1] Jedes Wahrgenommene muss sich dem Wahrnehmenden mitteilen, weswegen ein Drittes anzunehmen ist, wofür Aristoteles in seiner Wahrnehmungslehre *De Anima / Über die Seele* den Begriff *metaxu* verwendet, der aber *unbestimmt* bleibt (vgl. Aristoteles 2011, 82–83). Er besitzt kein An-und-für-sich, kein Sein oder eigenes Wesen und setzt sich als Mittleres oder Zwischenraum nur durch seine Gegensätze zusammen. Im Mittelalter wird er daraufhin in den scholastischen Aristoteles-Kommentaren mit dem Begriff „Medium" belegt.[2] „Nun", fragt François Jullien als Philosoph und Sinologe, was könnte dann aber eine „weitere Berufung auf dieses *Dazwischen* sein, wenn man es nicht mehr auf den Status eines Mittleren reduziert, zwischen plus und minus, sondern wenn es als *durch (dia)* zur Entfaltung kommt?" (Jullien 2014, 54). Da das Denken antiker chinesischer Philosophie sich in Begriffen von Hauch, Fluss und Atmung bewegt, ist es das *Dazwischen*, wovon und wodurch jede Begebenheit ausgeht und sich entwickelt. Die Wirkungsweise des Dazwischen ist so verstanden eine, die sich jeder konkreten Zuordnung entzieht; sie besteht vielmehr darin, *Evasives, Ausflüchtendes* zu erhalten, ohne dabei das Sinnliche zu verlassen oder auf die Phänomenalität der Dinge zu verzichten. Wir selbst situieren uns *da-zwischen*, das selbst keinen Ort hat, sich an keinem Ort befindet, sondern *nirgend-wo* ist, in der, wie Jullien auch über Michel Foucault und die Heterotopien hinaus denkt, *A-topie*, weswegen das Dazwischen niemals isolierbar ist, keine Eigenheiten besitzt, ohne Essenz und Beschaffenheit bleibt, aber dennoch funktioniert, kommuniziert und alles Treiben erst ermöglicht. Wir nehmen damit natürlich eine alles andere als standfeste Position ein, denn wir folgen so abwechselnd der Kohärenz der einen *oder* der anderen Denkweise, um sie in die Gegenüberstellung der Reflexion zu führen, die es uns, so gedacht, nicht erlaubt, uns auf irgendeiner Seite zu stabilisieren. *Doch besteht darin nicht gerade*

1 Damit endet mein Beitrag „Andere mediale Topographien. Versuche der Teilhabe in technologischen Zeitaltern" (Sternagel 2020a). Der vorliegende Beitrag setzt die dort angefangenen Erkundungen des Medialen fort.

2 Vgl. zu dieser verwickelten und auch umstrittenen Begriffsgeschichte etwa Hagen (2006); vgl. auch Mersch (2006, 18–19).

die Aufgabe auch der Medienwissenschaft? Begnügen können wir uns daher damit, dass wir immer wieder erkunden sollten, was Medialität ausmacht, was produktiv zu machen ist, denn wir können so stetig neue Perspektiven eröffnen und eine besondere Aufmerksamkeit dafür entwickeln, was vielleicht widersprüchlich ist oder nicht aufgeht und damit auch neue Anfänge ermöglicht (vgl. Mersch 2015, 46). Das Mediale wird so immer wieder neu erkundet, wie gleichsam in einer psychoanalytischen Behandlung, in der es nicht darum geht, Eindeutigkeiten herauszuarbeiten, sondern zwischen Behandelten und Analytiker*innen ein *Dazwischen* einzuschalten. Das Mediale ist nicht das *Eine*, weswegen es auch nicht nur auf das Technologische reduziert werden kann, sondern im Denken einer Situation inmitten von Theorie und Praxis *dazwischen* wirkt, *durch* auf dem Weg genutztes oder auch ungenutztes Potenzial in Perspektivierungen. Wir gewinnen so, über ein derart vorgeschlagenes *Denken* des Medialen, unsere Beschaffenheit aus dem Dazwischen des *unter uns*. Womit wir uns im Erkunden des Medialen auch auf andere, uns umgebende Lebewesen zubewegen, sie berücksichtigen, sie erkennen und anerkennen, auf sie eingehen, uns selbst in Zurückhaltung üben und damit unserem Denken des Medialen eine ethische Dimension verleihen, die zwar bei mir, beim Ich anfängt, aber anderswo, bei Anderen beginnt, wie gleichsam in einer Bewegung auf Andere zu, indem wir das Dazwischen herauslösen, um Andere und Anderes hervortreten zu lassen, *dieses* Dazwischen, das nach Jullien der Abstand entfaltet und das es erlaubt, sich mit den Anderen auszutauschen, sie zu Partner*innen in der sich ergebenden Beziehung befördert. Das Dazwischen, welches der Abstand erzeugt, ist zugleich die Bedingung, aus der das Andere und die Anderen hervorgehen, und das Vermittelnde, das uns mit ihnen verbindet. Es braucht ein Anderes und Andere und folglich zugleich einen Abstand und ein Dazwischen, um ein Gemeinsames zu fördern, das man nicht durch Überwindung der Unterschiede erreicht, sondern aus den Abständen heraus durch sie hindurch, wo ein Dazwischen erzeugt wird, wo das Gemeinsame wirksam wird, auch das *politisch* Gemeinsame, das wir nur durch diese Arbeit und um diesen Preis erlangen.

Im Exzerpieren, Paraphrasieren, Zitieren, Übersetzen, Nachvollziehen und Formulieren heißt aus dem „Dazwischen unter uns“ im Folgenden (1.) den *Abstand* mit Jullien neu zu denken, nicht vertikal und Ungleichheiten vertiefend, wie zwischen Klassen, Ordnungen, Rängen oder Kapitalvermögen, sondern horizontal und in Spannung versetzend, wie zwischen Sprachen, Lebensarten,

Tätigkeiten, Landschaften und Zeitaltern. Das Dazwischen unter uns gerät so zu einem ethischen Projekt, in dem (2.) die *Ästhetik der Wörter* Bedeutung erlangt, etwa in einer dialogischen Kommunikation, die mit Michail M. Bachtin als die eigentliche Lebenssphäre der Sprache gelten kann. Aus dem Dazwischen unter uns kann sukzessive ein queeres Projekt werden, denn es kommt mit Sara Ahmed auf (3.) die *Orientierung* an, sich gegebenenfalls zu reorientieren, wirklich neue Perspektiven aufzuschließen und sichtbar und erfahrbar zu machen, wer am Tisch und auf dem Stuhl Platz nimmt, wer dort eine Stimme hat und bekommt und wer nicht. *Dazwischen* schieben sich jeweils weitere Stimmen, durch Einrücken der Zitate jeweils kenntlich gemacht und somit als Polyphonie in den Text gebracht, im Dialog zwischen dem Philosophiedoktoranden Senthil Vasuthevan in Berlin und der Kunstgeschichtsstudentin Valmira Surroi in Marburg, die sich zufällig bei Facebook begegnen, wo sie miteinander in einen fortlaufenden, intensiven Austausch geraten, der sich auf sieben Tage über 242 Buchseiten in dem 2016 veröffentlichten Debütroman *Vor der Zunahme der Zeichen* von Senthuran Varatharajah erstreckt. Im Laufe ihres Gesprächs erzählen sie sich von ihrem Leben, ohne sich zu begegnen. In ihren Nachrichten kommen ihre Familien vor, sie berichten von ihren Fluchterfahrungen aus Bürgerkriegsgebieten, von ihrer Kindheit in Asylbewerberheimen sowie ihrer Schul- und Studienzeit.[3] Hier wird das Dazwischen unter uns produktiv gemacht, indem über ein soziales Medium, ohne dass sich die Dialogpartner*innen kennen, virtuell ein *Raum der Reflexivität* geschaffen wird, in dem sich ein Chat gegenseitiger Anerkennung entwickelt und damit im Kontext von Digitalität die Möglichkeit einer *diskursiven* Praxis (vgl. Sternagel und Ochsner im Erscheinen).

Samstag
Senthil Vasuthevan 23:35
seit wann wohnst du in marburg?

Valmira Surroi 23:48
Vor fünf Jahren bin ich hierhergezogen, in der letzten Woche, bevor das Wintersemester begann.

3 Vgl. Eick (o.J.). Der Autor und Philosoph wendet sich im Interview in Bezug auf seinen Roman gegen ein „Bild" des Dazwischen, weil es einen Abstand suggeriert, der zwischen den Dingen liegt und von jeweils abgeschlossenen Einheiten ausgeht. Stattdessen präferiert er einen „Nicht-Raum", in dem die Situation im Roman stattfindet. Beides schließt jedoch das jeweils andere nicht aus und ermöglicht genau die Reflexion auf die „Überschneidungen" und „Vermengungen", von denen der Autor hier spricht, und damit die Ent- und Aufdeckung von Anderen, Neuen, Ungewohnten, Übersehenen.

Es müsste an einem Donnerstag gewesen sein, an einem Donnerstag Mitte Oktober.

Senthil Vasuthevan 23:55
ende september zweitausendacht bin ich nach berlin gezogen

Valmira Surroi 23:57
Wir sind uns also nie begegnet.

Senthil Vasuthevan 23:58
wir hätten uns nie begegnet sein können.

Sonntag
Valmira Surroi 15:01
Bist Du hier?

Senthil Vasuthevan 📱16:03
ich bin auf einer tagung.

Senthil Vasuthevan 📱16:05
in einer stunde beginnt das panel, auf dem ein freund-sprechen wird.

Montag
Valmira Surroi 📱08:50
In einer Stunde beginnt mein letztes Seminar.
Die Biographie des Asyls – Das Asyl der Biographie

Valmira Surroi 📱09:00
Wir werden ein Gespräch mit einem *ehemaligen Flüchtling* führen, so steht es im Vorlesungsverzeichnis.

Valmira Surroi 📱09:13
Im Asylbewerberheim wurden jeden Montag gelbe Nahrungsmittelpakete verteilt. Als ich noch nicht die Schule besuchen durfte, holte ich sie morgens mit meinem Vater in der Gemeinschaftsküche ab, wo sie auf dem Fußboden übereinandergestapelt lagen, wie eine Pyramide. Die Tischdecke war blau mit weißen Punkten darauf, und ich erinnere mich daran, dass ich dachte, sie würde wie ein Kleid aussehen,

das eine meiner Tanten besessen hatte, damals, in Prishtina. (Varatharajah 2016, 27–28 und 31)[4]

Abstand

Jullien versucht, den Abstand (*l'écart*) auf dem Weg zu Anderen im Nachdenken über Alterität im Zeitalter der Globalisierung als eine Figur der Störung und Unordnung zu etablieren, indem er postuliert, dass dieser ermöglicht, verschiedene Denkweisen zu erkunden, die im Abstand zueinander auf einem fruchtbaren Feld hervortreten. Der Abstand eignet sich daher dazu, keine Identität zu setzen oder gar ein Identitätsbedürfnis zu befriedigen, sondern eröffnet vielmehr in der Trennung verschiedener Denkweisen voneinander einen *reflexiven Raum* zwischen ihnen, in dem sich jede Denkweise entfalten und die jeweils andere berücksichtigen kann, ohne in einer bloßen Unterscheidung zu verharren. Der Abstand ist damit nicht nur als Figur der Störung und Unordnung zu begreifen, denn er kommt einer Aufforderung gleich, die Momente der Selbstreflexion ermöglichen, die auch das Menschliche als nicht gesetzt begreifen und es von einem wie auch immer gearteteten Apriori, etwa über seine „Natur", entbindet. Der Abstand leitet sich so gedacht von einer Entfernung her und stellt nicht wie der Unterschied eine Unterscheidung her, die etwa eine gemeinsame Gattung unterstellt, ihm vorausgeht und seine Grundlage bildet. Der Abstand beschränkt sich demgegenüber darauf, zu einer Gabelung zurückzuführen, um die Stelle einer Differenz oder auch Distanznahme aufzuzeigen.[5] Bezogen auf alltägliche Erfahrungen bedeutet dies, dass etwa die Unterscheidung zwischen einem Tisch und einem Stuhl von vornherein im Hinblick auf eine allgemeinere Einheit wie etwa das Mobiliar als zugehörig betrachtet wird, womit der Blickpunkt ein kategorischer ist. Wenn jedoch Tisch und Stuhl im Abstand zueinander betrachtet werden, auch nur als Gedankenexperiment, wird die Kategorisierung zumindest abgeschwächt und die Perspektive kann sich wandeln, und zwar in faktischer Hinsicht, nämlich einfach indem sich zwischen Tisch und Stuhl

4 Der Chatverlauf aus dem Buch wird hier beibehalten, einschließlich der Orthografie und der Kennzeichnung, ob ein Chatbeitrag jeweils am Desktopcomputer (ohne Emoji) oder mit einem Smartphone (mit Emoji) versendet wurde.

5 Dies ist insofern auch wichtig zu betonen, als jedes Dazwischen unter uns aus dem Abstand heraus auch die Differenz feststellen und die Distanznahme vornehmen kann und muss, etwa im Angesicht von Antisemitismus, Homophobie, Islamophobie, Misogynie, Rassismus und Xenophobie, *Gewaltanwendungen*, die ein Zusammenleben mit Anderen erschweren oder verunmöglichen können, weil die Nähe zu Anderen unerträglich wird (vgl. Berlant 2022, 1–30, „Introduction: Intentions").

ein Raum eröffnet, der nicht nur Assoziationen, sondern auch Dissoziationen erlaubt, ein Raum, in dem nicht mehr unbedingt eine gesetzte Identität, hier als Möbelstück, mitverstanden wird, dafür aber zunächst der Tisch oder der Stuhl selbst, für und an sich, und von dort aus zum Gegenüber, in wechselseitiger Betrachtung oder Musterung, wo der eine sich selbst im Blick durch den anderen entdeckt, ausgehend vom anderen, indem er sich von ihm scheidet.[6] Es bedarf also keiner theoretischen oder methodischen Transzendenz, um den Abstand herzustellen, denn dieser ergibt sich aus der Situierung heraus, aus der Schaffung von Raum, und geht nicht darüber hinaus, etwa indem Postulate angenommen werden (vgl. Jullien 2014, 31–32: Den Abstand wirken lassen). Daher geht es mit dem Begriff des Abstands nicht um Anschauung und Deskription. Es geht um Produktivität, und zwar in dem Maße, in dem der Abstand ein Spannungsverhältnis zwischen dem herstellen kann, was er getrennt hat. Darin sieht Jullien die eigentliche Funktion des Abstands. Wenn, so gedacht, Abstände wirken gelassen werden, wie etwa zwischen einem antiken chinesischen Denken und dem Europas, so steckt dahinter die Absicht, sie nicht miteinander zu vergleichen, indem ein gemeinsamer hypothetischer Rahmen gesetzt wird, innerhalb dessen sich nach Gleichem und Anderem ordnen lässt, vielmehr fordert er dazu auf, Perspektivierungen zu eröffnen, die sich durch den festgestellten Abstand ganz von selbst darstellen.[7] Mit anderen Worten, der Abstand erlaubt als ein Mittel, durch den einen Schritt, der mit ihm ein Zurücktreten oder -nehmen erlaubt, einen Raum der Reflexivität zu eröffnen, wo sich die Denkarten, die einander im Abstand voneinander sind, durch ihn entdecken. Indem der Abstand sie in ein Spannungsverhältnis setzt, gibt er zu denken und ermöglicht Verschiebungen gegenüber dem Erwarteten und Vereinbarten. So wird es möglich, sich abzuheben, das heißt Bereiche der Norm zu verlassen, um

6 Es liegt nahe, hier auch über Sozialität und Alterität, Gabe und Gastfreundschaft weiter nachzudenken. Vgl. etwa Därmann (2008, 17–18): Was ereignet sich *zwischen* dem einen und den Anderen als „Intersubjektivität, Interaktion, Interpassion, als Mit-Sein und Mit-Teilung“, etwa im Ausgang von Jean-Luc Nancys „singulär plural sein“, im Weiterdenken der Gabe nach Marcel Mauss, der Gastfreundschaft bei Jacques Derrida und der *écriture féminine* bei Hélène Cixous sowie der Vita communis bei Hannah Arendt. Siehe auch die Kapitel „Ästhethik weiblicher Schrift“, „Ereignis der Hospitalität“ und „Vita Communis“ in Sternagel (2020b, 161–82, 183–203, 205–25).

7 Sinologisch wird dieses Vorgehen Julliens kritisiert, weil es nicht nuanciert genug ist. Philosophisch auch, weil es nicht prononciert genug ist, wobei verkannt wird, worum es ihm vor allem geht: sich aus sich heraus gegenüber Anderen und Anderem zu öffnen, wobei der Weg über antike chinesische Philosophie nur *einen* Umweg auf dem Weg dorthin darstellt. Vgl. etwa die Kritik in Billeter (2015, 34–35). Der von Billeter festgestellte „Komparatismus“ bei Jullien beruht jedoch auf einem Missverständnis, denn es geht Jullien mit der Figur des Abstands gerade nicht um einen Vergleich, sondern um die Eröffnung eines Dazwischen durch den Abstand. Vgl. dazu Sternagel und Schürmann (2024).

sich an andere Orte vorzuwagen: der Abstand als forschender Begriff, als abenteuerfreudiges Konzept, nicht klassifizierend oder typologisierend, aber erfinderisch, dynamisch, um Möglichkeiten zu erkunden, auch in dem Sinne, wie sich etwa zwischen Kulturen Ressourcen nutzbar machen lassen, und zwar unabhängig von der jeweils ursprünglichen Zugehörigkeit und dem Herkunftsort.[8] Der Abstand lässt sich erkunden und nutzen, wie etwa der zwischen Wahrnehmung und Perspektive im europäischen und der Atmung im antiken chinesischen Denken.[9] Der Abstand ist so angewendet auch ein Werkzeug, das weder einen Universalismus noch einen Relativismus in Gang setzt, weder nur eine Sicht der Welt auf den Rest der Welt projiziert noch etwa jede Kultur in ihre Blase einschließt und sie dort isoliert. *Nichts versteht sich so mehr von selbst und läuft nicht mehr Gefahr, sich nicht mehr anzusehen und sich nicht mehr zu reflektieren.* Im sukzessiven Ausloten der Abstände wird in den Gegenüberstellungen so allmählich das Menschliche selbst erkennbar und reflektiert sich in seinen Ressourcen und Möglichkeiten. Jullien betont, dass es im eigentlichen Sinn keine anderen Menschen gibt als die, die sich versuchen, die gewagt, die Abstand gewonnen haben, und das in unterschiedlicher Weise, was in seiner Entfaltung der Vielfalt der Kulturen gleichkommt. Das „gemeinhin Menschliche" situiert sich so nicht in einem vorgegebenen Universellen, sondern im Vorgang des Denkens selbst, im Verstehbaren, in dem, was verständlich wird, was sich im Prozess, im Bau ständig entkategorisiert und rekategorisiert und sich umso mehr entfaltet, je mehr es Verstehbarkeiten durchschreitet, die einen Abstand zueinander aufweisen. Anders gewendet bedeutet dies, das *dia* des Abstands zu setzen, im Zuge dessen sich der *dia-log* umso reicher entfaltet, je mehr Abstände er herstellt und damit auch Konfrontationen aufbringt, die den *logos* des Verstehbaren ermöglichen, in ständiger Neukonfiguration, in der das Verständnis des Gemeinsamen immer wieder neu belebt wird (vgl. Jullien 2014, 46–47).

> Montag
> Senthil Vasuthevan 14:26
> es hat lange gedauert, bis ich verstanden habe, dass das wort *asyllandheim*, das nicht nur meine eltern immer noch

8 Vgl. Jullien (2017, 35–43): Die Differenz oder der Abstand: Identität oder Fruchtbarkeit. Unter „Ressource" versteht Jullien ein anderes Mögliches, das sich durch den Abstand im Dazwischen und aus ihm heraus fruchtbar erschließt. Es erlaubt uns, etwas aneinander zu entdecken, was wir bisher nicht in Betracht gezogen haben, und setzt weiteren Austausch in Gang.

9 Vgl. Jullien (2018, 302–303): Nicht vergleichen, sondern reflektieren.

benutzen, das nach *schullandheim*, nach ausflug und ausgelassenheit klingt, eigentlich *asylantenheim* heißt.

Valmira Surroi 14:41
Ich weiß nicht, was ich zu Deiner Geschichte sagen soll.

Senthil Vasuthevan 14:42
es ist nicht meine geschichte.

Mittwoch
Senthil Vasuthevan 02:52
in dem album, das ich gestern erstellt habe, wirst du ein foto finden, auf dem eine junge frau vor einer beigen mauer noch zu sehen sein sollte; sie ist leicht verrußt. das haus gehörte meinen eltern. unser vater hatte es schon verlassen. er könnte bereits auf dem weg nach berlin gewesen sein, über moskau, in einer aeroflotmaschine vielleicht. ich besitze noch das kleine wörterbuch von langenscheidt, englisch – deutsch, das er in den ersten monaten hier benutzte; der einband ist abgegriffen und grau von den berührungen; es fehlen seiten; auf der ersten steht sein name. es gab kein wörterbuch tamil – deutsch; es gibt immer noch keines von langenscheidt. die sri lankische armee begann junge tamilische männer festzunehmen und verschwinden zu lassen. sie kamen ohne ankündigung. sie kamen durch wände. sie kamen tag und nacht. meine mutter sah, wie sie in einem jeep vorbeifuhren. sie sagt, das sei ein zeichen. sie sagt, bevor diese zeichen zunehmen, vor der zunahme der zeichen sollte mein vater gehen. er hätte keine zeit mehr. es gab keine zeit. die mauer steht nicht mehr am selben ort. meine mutter steht vor ihr. rotbraun ist der ausgeblichene streifen, der sie in ihrer mitte teilt. ein bündel trägt meine mutter im arm, ein hellblaues tuch, um diesen säugling gewickelt, der, laut ihren erzählungen, ich, jemand, der diesen flüchtigeren hauch mit unvorbereiteter stimme noch nicht zu erzeugen fähig war, gewesen sein soll. ich war sein letztes zeugnis, drei oder vier monate nach seiner flucht wurde ich geboren. ich war nicht sein zeuge. die gliedmaßen des vierjährigen jungen, der sich vor sie, vor ihr linkes schienbein gestellt hatte, waren angewinkelt; es scheint, als wären feine, unsichtbare schnüre fest um die gelenke meines bruders gebunden worden, von letzter hand; wenn sie schlief und der säugling,

der ihren erzählungen nach ich gewesen sein soll, schrie, soll er seine hände auf dessen gesicht gelegt haben, nase, mund bedeckend, bis sie mich oder ihn, mich als ihn oder ihn als mich, stillte. er schaut in die kamera, die aus dem geschäft meines vaters vielleicht hätte stammen können und vermutlich auch stammte. die straße war weder geteert noch gepflastert, und an der stelle, an der die augen meiner mutter hätten sein können, lag eine farbe, zwischen grau und schwarz, und die eine anhäufung von schatten gewesen sein müsste.
[...]

Valmira Surroi 04:45
Wenn meine Mutter im Supermarkt Verkäufern eine Frage stellt, wird sie von ihnen geduzt.
Sobald sie ihren Mund öffnet und sie ihren Akzent hören, sprechen sie mit ihr, als wäre sie ein Kind.
Sie sprechen mit ihr, als wäre sie schwerhörig oder schwer von Begriff.
Sie reden langsam und gedehnt.

Valmira Surroi 04:46
Sie betonen jede Silbe.
(Varatharajah 2016, 38–39, 80–82 und 91–92).

Ästhetik der Wörter

Michail M. Bachtin (1895–1975), der von offiziellen, staatlichen Stellen marginalisiert und isoliert wurde und dessen Schriften zu Lebzeiten in der Sowjetunion unter seinem Namen nicht erscheinen konnten, entwickelt in seinen Studien zur Kunst und Verantwortung Überlegungen zur Beziehung zu Anderen und zur Konzeption des Dialogischen (vgl. Sasse 2018). Er durchdenkt eine Polyphonie, im Laufe derer sich die vielen Stimmen im Dialog austauschen, aufeinander eingehen, gehört werden, *antworten*. Das dialogische Zwischengeschehen ist für ihn ein existenzielles insofern, als es sich in Momente des Ich-für-mich, Die-Anderen-für-mich und Ich-für-die-Anderen ausdifferenziert, die grundlegend zur Handlungswelt gehören, ihre tatsächlichen und realen Komponenten ausmachen, und zwar nicht im Sinne allgemeiner Begriffe oder Gesetze, sondern als allgemeine Momente ihrer konkreten Architektonik, womit Bachtin nicht einem abstrakten

Schema, sondern einem konkreten Plan der Welt und ihrer Konstruktion den Vorrang in seinem Denken gibt.[10] Alles in der Welt ist um diese architektonischen Punkte der tatsächlichen Handlungswelt herum angeordnet: ästhetische, ethische, soziale, politische und religiöse Werte und Beziehungen, die sich räumlich-zeitlich und inhaltlich-sinnhaft um diese zentralen Momente der Alterität bündeln. In diesem *Zwischengeschehen* nehmen alle jeweils teil, haben ihren Anteil, handeln antwortend und ver-antwortlich, zeigen Anteilnahme und formen die Wirklichkeit mit. Anders gewendet bedeutet Ich-für-mich zunächst, dass ich keinen Zugang zur Welt ohne mich habe, denn ohne mich gibt es mein Leben nicht, und die Welt, in der ich lebe, wäre eine andere ohne mich. Die-Anderen-für-mich stehen in genau diesem paradoxen Verhältnis und nehmen genau so an der Welt teil, wie ich es tue. Daraus ergibt sich mein Ich-für-die-Anderen, meine Anteilnahme an Anderen, aus der Gegenüberstellung von mir und den Anderen heraus festgestellt, aus der sich mit Bachtin sowohl eine autonome Teilhaftigkeit als auch eine teilhafte Autonomie konstituiert, im Antworten auf die Handlungen der Anderen.[11] Alles Menschliche vollzieht sich so im Dialog, in dem Verantwortung fassbar wird als Geschichte, die Andere und ich mitgestaltet und mitgeprägt haben. Mit jeder Handlung, die ich ausübe oder auch unterlasse, präge ich die Welt mit, genauso wie die Anderen mit jeder Handlung, die sie ausüben oder auch unterlassen, die Welt mitprägen. Dies ist unser aller Platz im „Sein", den es zu realisieren gilt, von dem ich nicht absehen kann, denn ich bin für mich, Andere sind für mich und ich bin für die Anderen. Handlungen vollziehen sich im dialogischen Antwortgeschehen, wobei wichtig ist herauszustellen, was mit Antworten gemeint ist. Das Antworten im engeren Sinne (*to answer*) beinhaltet die Erteilung einer Auskunft und die Vermittlung eines Wissens: Ich werde nach etwas gefragt und gebe darauf eine Antwort; ich werde nach dem Weg gefragt und erteile bereitwillig Auskunft. Damit geht es um eine spezielle Weitergabe des Wissens, das beim Antworten in einem weiteren Sinne (*to respond*) nicht mehr darauf beschränkt bleibt, wenn der Anspruch der Anderen hinzugedacht wird, sobald zum Beispiel die Antwort auf die Frage nicht gegeben wird: *Auch keine Antwort ist eine Antwort*, weil die Anderen mit ihrem Anspruch vor mir stehen, sie etwas von mir einfordern. Damit ist das Antworten in einem weiteren Sinne auch

10 Vgl. Bachtin (2011, 117–18): „Das Leben kann nur in der konkreten Verantwortung begriffen werden."

11 Vgl. Pape (2015, 141–42): Die Spezifik des Anderen in Bachtins phänomenologischer Anthropologie: „Wenn wir einander anschauen."

nicht auf die Sprache beschränkt, sondern geht darüber hinaus und kann hier ein Wegsehen oder Weghören einschließen oder im Falle eines Handschlags ein Ausschlagen desselben. Entscheidend ist für Bachtin bei beiden Spielarten nicht was, sondern *dass* jemand antwortet. Im Dialog bindet er dabei das Wort nicht nur an seine Sprecher*innen, sondern auch an seine Hörer*innen, indem jedes Wort eine bestimmte Konzeption von den Hörer*innen mit beinhaltet, von ihrem apperzeptiven Hintergrund, vom Grad ihrer Antwortlichkeit, ihrer vernehmbaren Distanz. Das *Wort* lässt sich als eines begreifen, das bei ihm nicht als eine linguistische Einheit den Regeln der *langue* unterworfen ist, sondern vielmehr der dialogischen Kommunikation entnommen ist, die er als die eigentliche Lebenssphäre der Sprache ansieht.[12] Das Wort tritt als *Sprachereignis* auf und ist damit nicht sekundärer Träger eines Gedankens oder aus subjektiven und objektiven Faktoren zusammengesetzt, sondern verkörpert eine Idee, die zur Sprache kommt und die damit eins ist mit der Verkörperung derjenigen, die sprechen.[13] Es tritt zudem als zweistimmiges und halbfremdes Wort auf, weil es sich zwar auf den Gegenstand richtet, aber sich auch zugleich antwortend und vorhersehend an das Wort der Anderen wendet. Im Besonderen kommt so in Bachtins Arbeiten zur *Ästhetik des Wortes* auch zur Sprache, was sich über seine Romantheorien zunächst in der Literatur, in ihrem Lesen und in der Beziehung zwischen Leser*innen, Autor*innen und Held*innen in der ästhetischen Tätigkeit als komplexe Dialektik von Äußerem und Innerem beschreiben lässt, was Bachtin hier zunächst mit der Methodologie der Literaturwissenschaft zusammenbringt: „Die Aktivität des Erkennenden verbindet sich mit der Aktivität des Sich-Öffnenden (Dialogizität), das Vermögen, etwas zu erkennen, mit dem Vermögen, sich auszudrücken" (Bachtin 1979, 350; vgl. auch Bachtin 2008, 33–34). Es entsteht eine Wechselwirkung zwischen dem Horizont der Erkennenden und dem der zu Erkennenden. Bachtin verdeutlicht, dass „ich" genau dort für die Anderen und mit den Anderen existiere, weswegen die konkrete Selbsterkenntnis ohne die Rolle, die darin Andere spielen, und ohne dass „ich" mich in Anderen spiegele, undenkbar ist. Sowohl in der ästhetischen Beziehung (Leser*innen, Autor*innen und Held*innen) als auch in der ethischen Beziehung (Ich und Andere) entwickeln sich von dort aus Gedanken zur Offenheit, zur Unabschließbarkeit erst des

12 Vgl. Waldenfels (2017, 46–58): Polyphonie in Bachtins Romantheorie und in Dostojewskis Romanen.

13 Vgl. meine Ausführungen dazu, vor allem in Rekurs auf Waldenfels und sein Denken der Responsivität, in Sternagel (2020b, 107–13).

Kunstwerkes, die Bachtin vor allem in Arbeiten zu Dostojewskis Texten hervorhebt, mithilfe derer genau diese Offenheit und Unabschließbarkeit dann Kriterien für Polyphonie und Dialogizität werden (vgl. Bachtin 1985; siehe auch Sasse 2011, 30–31).

> Senthil Vasuthevan 05:12
> wenn wir im kindergarten menschen mit dunkler haut malten, nahmen uns die erzieherinnen, die wir *tanten* nannten und die weder schwestern unserer mutter noch unseres vaters waren, den stift aus der hand, und sie nahmen einen hellrosanen aus der buntstiftdose vor uns und sie legten ihn zwischen unsere finger, und ihre hände schlossen sich um sie und sie sagten, ihren mund zu uns gewandt, so nah, dass die atemwärme noch auf der wange zu spüren war, selbst als sie nicht mehr hinter uns standen, diese farbe nenne man *hautfarbe*, sie wiederholten es, *diese farbe nennen wir hautfarbe*, und wir sprachen es ihnen nach.
>
> Valmira Surroi 21:58
> [...]
> Wenn jemand erfährt, dass ich nicht hier geboren wurde, fangen sie an, mich für mein Deutsch zu loben, und sie fragen mich, wann ich wieder zurückgehe, zurück in meine Heimat, dort, wo ich wirklich herkomme, Du kennst es, ich muss es Dir nicht sagen.
>
> Valmira Surroi 21:59
> Hier in Marburg werde ich von den Dozenten oft für eine Austauschstudentin gehalten, und einmal schrieb eine Dozentin unter eine Hausarbeit, dass sie mir zu Beginn zu meinem *fehlerfreien Deutsch* gratulieren möchte, und Du wirst es wissen.
>
> Valmira Surroi 22:00
> Unsere Namen stehen über allem, was wir sagen, sie gehen jedem Satz voraus, und auch hier stehen sie über ihnen.
> (Varatharajah 2016, 94–95, 191–92)

Orientierung

Sara Ahmed arbeitet aus feministischer und postkolonialer Perspektive eine queere Phänomenologie aus, die sich *orientiert*, und zwar an Objekten und Anderen. Sie betont, dass Orientierungen

verschiedene Weisen beinhalten, die Nähe von Objekten und Anderen zu registrieren (vgl. Ahmed 2006, 3: Find your way). Orientierungen formen nicht nur die Art, wie wir Raum bewohnen, sondern auch, wie wir diese Welt geteilter „Bewohnung" erfassen und wem oder was gegenüber wir unsere Energie und Aufmerksamkeit ausrichten. Eine queere Phänomenologie verlagert in diesem Sinn die Energie und Aufmerksamkeit auf das, was weniger nah oder sogar abweichend oder „andersartig" ist. Damit fragt Ahmed danach, was in der Phänomenologie das Konzept der Orientierung ausmacht, aber sie fragt zugleich auch danach, wie die Orientierung der Phänomenologie aussieht. Wie werden zum Beispiel Objekte in der Phänomenologie in ihrer Funktion als Gegenstände der Orientierung thematisiert?[14] Ein Objekt, mit dem sie ihre Überlegungen beginnt, ist der Schreibtisch, der deswegen erscheint, weil er das Objekt ist, das den Körpern der Philosoph*innen am nächsten ist.[15] Der Schreibtisch ist ihnen deshalb so nahe, weil sie auf ihm schreiben, weil ihre Philosophien auf ihnen entstehen, auf Papier und in die Datei geschrieben werden, ob am Desktopcomputer, Tablet oder Smartphone, und das vorwiegend im Sitzen, weshalb auch der Stuhl als weiteres sinngenerierendes Objekt hinzukommt. Schreibtisch und Stuhl sind die Möbel, durch die ein eigener Raum geschaffen wird, von dem aus die reale Welt beobachtet wird. Sie sind beide nah zur Hand und schaffen den Ort der Philosophie, indem sie den Philosoph*innen nah sind und das sind, womit die Philosoph*innen in Kontakt treten. Vor allem der Gebrauch des Schreibtisches zeigt uns dabei genau die Orientierung der jeweiligen Philosophie, verdeutlicht, was den Körpern der Philosoph*innen nah ist und mit was (oder wem) sie in Kontakt treten oder nicht (vgl. Banfield 2000, 1–2). Es ist für Ahmed hier nicht überraschend, dass das Objekt, an dem geschrieben wird, im Schreiben erscheint, mit-thematisiert wird, wobei jedoch das Schreiben sich vom Tisch abwenden kann. Selbst wenn der Tisch noch im Schreiben erscheint, gerät er nur noch als Hintergrund einer Landschaft in den Blick, in der weitere (noch) nicht näher betrachtete Objekte auftreten. Dieser *Relegation*

14 Anknüpfungs- und Kritikpunkte findet Ahmed hier unter anderem bei Edmund Husserl (Orientierung), Maurice Merleau-Ponty (Zwischenleiblichkeit), Emmanuel Levinas (Nähe), Frantz Fanon (Rassismus und Geschichte) und Judith Butler (Feminismus).

15 Und nicht nur den Philosoph*innen, sondern unter anderem auch den Handwerker*innen, vgl. dazu etwa Platon im Versuch, Nachahmung zu erklären: „Es gibt eine Vielzahl von Tischen und Stühlen [...] Aber Ideen gibt es für diese Dinge nur zwei, eine Idee für den Tisch und eine für den Stuhl [...] Nun pflegen wir zu sagen: Der Handwerker schaut auf die Idee jedes dieser Geräte und erzeugt so hier die Tische, dort die Stühle, derer wir uns bedienen, und alles andere ebenso. Denn die Idee selbst verfertigt keiner der Handwerker, nicht?" (Platon 2000, 595c–596c, 432). Siehe auch Schmitt (2010).

des Tisches schreibt Ahmed von ihrem Tisch aus aktivistisch als feministische Spaßverderberin (*feminist killjoy*) und Philosophin entgegen.[16] Obwohl der Tisch, von dem aus geschrieben wird, eine große Bedeutung hat, gerät er oftmals aus dem Blickfeld, und das als Objekt, von dem aus gedacht wird und auf das wir unsere Aufmerksamkeit richten. Daher rückt Ahmed den Tisch wieder in den Vordergrund des Schreibens, um herauszuarbeiten, dass das, wovon aus wir denken und schreiben, bereits ein Mittel zur Orientierung bietet. Es wird so in den Vordergrund geholt, was in den Hintergrund getreten ist; es wird so ermöglicht, neue Perspektiven zu eröffnen, neue *queere* Perspektiven auch auf die Phänomenologie: So erinnert uns phänomenologisches Denken daran, dass Räume im Chiasmus von Leib-Sein und Körper-Haben nicht einfach außerhalb sind, sondern als eine zweite Haut erfahren werden, die sich in den Falten des Leibes entfaltet. Ahmed verweist darauf etwa in der Erfahrung von Migration, im Zuge derer es darum geht, die eigene Haut wieder zu bewohnen, indem die verschiedenen Eindrücke einer neuen Landschaft, die andere Luft, die ungewohnten Gerüche und die noch nicht einzuordnenden Geräusche wie Punkte erscheinen, zwischen denen Linien gezogen werden müssen, um neue Texturen auf der Oberfläche der Haut entstehen zu lassen (vgl. Ahmed 2000, 86–87). Diese Räume beeindrucken den Leib und hinterlassen Eindrücke, die die Oberfläche des Leibes verändern oder sogar verformen. Auch das Soziale hat so eine Haut, als eine Grenze, die sich anfühlt, als sei sie von den Eindrücken Anderer geformt. Die Haut des Sozialen kann hierbei vom Kommen und Gehen verschiedener Leiber affiziert werden und schafft neue Linien und Texturen dadurch, wie sich alles orientiert und reorientiert. Damit meint Ahmed jedoch nicht, dass das Zuhause verlassen werden muss, um neue Orientierungen und Reorientierungen zu ermöglichen, denn sie betont, dass dies auch zuhause möglich ist, denn dort muss ebenfalls nicht alles immer am selben Platz bleiben und kann sich bewegen, wie jedes Zuhause selbst sich auch bewegen und wegbewegen kann. Dazu gehört, dass jedes Zuhause bereits auf eine Geschichte des Ankommens verweist, was zum Beispiel für Räume der Diaspora gilt, die nicht einfach dadurch entstehen, dass migrierende Leiber dort ankommen. Diese Ankunft wird eher von denen, die schon da sind, als Ankunft begriffen. Diejenigen, die schon da sind, mussten zwar ebenfalls ankommen, doch wird deren Ankunft nicht unbedingt

16 Vgl. Ahmed (2023, 133): „To think of the feminist killjoy as a philosopher is to bring philosophy to *that* same table, to the heat of conversation, to activism, to the effort to build more just worlds."

mehr berücksichtigt oder ist vergessen worden. Was Ahmed in diesem Zusammenhang als migrierende Orientierung fasst, beinhaltet das aufreibende Ankommen, die Desorientierung darüber, was Zuhause ist und was es bedeutet, nicht dort zu sein, sondern an einem anderen Ort, nicht an seinem Platz (*out of place, out of line*). Diese Orientierung lässt sich daher als gelebte Erfahrung mit zwei Richtungen beschreiben, hin zu einem Zuhause, das verloren ist, und hin zu einem Ort, der noch nicht Zuhause ist. Auch wenn eine solche migrierende Orientierung nicht notwendigerweise in den Leibern der Migrierenden anwesend sein muss, erlaubt sie doch Aufschluss darüber, wie Migrierende ankommen und wie sie – als Bedingung, überhaupt anzukommen – in verschiedene Richtungen gelenkt werden, was wiederum darüber Aufschluss gibt, wie der Platz platziert wird (*in place, in line*). Ahmed greift hier auf ihre eigenen Erfahrungen zurück und erinnert sich, wie sie vor allem weniger ihre Deplatzierung als vielmehr ihre Platzierung als etwas erfahren hat, das ihr den Atem nahm. Doch wie sie schreibt, wird eine solche Erfahrung oftmals spät oder sogar zu spät hinterfragt: Was hat mich aus der Gegenwart herausgeführt, an einen anderen Ort und in eine andere Zeit? Wie kam es, dass ich hier oder dort angekommen bin? Ahmed beschreibt, dass sie eher das Auspacken als das Einpacken bevorzugt, wie sie, nach der Küche, das Arbeitszimmer bewohnbar macht, oder den Ort, für den sie sich entschieden hat, an dem sie schreiben wird. Dort, wo der Schreibtisch stehen wird, dort, wo sie ihre Gedanken sammeln wird, dort, wo sie schreiben und über das Schreiben schreiben wird. Wie es für sie wichtig ist, sich ein Zuhause durch den Schreibtisch zu schaffen, der den Raum für sie als ein Zuhause erfahrbar werden lässt. Wie es für Frauen wichtig ist, sich einen solchen Raum zu schaffen, diesen Raum zu bewohnen, durch das, was jede mit ihrem Leib dort macht (vgl. Ahmed 2006, 11). Wie für ihr queeres Leben das Nachhausekommen oder dorthin, wo sie aufgewachsen ist, einen desorientierenden Effekt haben kann, und zwar dadurch, dass diese Orte zumeist noch Spuren heterosexueller Intimitäten aufweisen, die es schwer machen, den eigenen Platz einzunehmen, ohne diese Spuren als Druckpunkte zu begreifen. In solchen Momenten weiten sich die Leiber nicht auf den Raum aus und fühlen sich deplatziert, auch wenn sie einen Platz haben. Diese Gefühle verweisen dann wiederum auf andere Orte, sogar auf die, die noch bewohnt werden müssen. Ihre eigene Geschichte der Orientierung, so Ahmed, mache einen solchen queeren Punkt. Daher fragt sie auch, ob queere Tische die Tische sind, an denen sich queere

Leiber treffen (vgl. zur Suche nach neuen, queeren Horizonten Trott und Laufenberg 2023). Sicher sind es die Tische, die queere Treffen unterstützen können, die Momente, in denen sich um den Tisch versammelt wird, um zu essen, sich zu unterhalten, zu lieben und zu leben, um Räume und Zeiten füreinander zu schaffen. Was aber nicht unbedingt bedeutet, dass der Tisch ein queeres Objekt wird oder dass er während queerer Treffen eine andere Funktion innehat. Doch kann er der Ort sein, an dem queere Positionen *gemacht* werden.[17] Wichtig ist, dass der Tisch jeweils uns folgt, er ist Effekt dessen, wie wir handeln. So wie wir auch ein Haus möblieren, ausstatten, gestalten, mit einem Tisch und anderen Dingen, die für uns Bedeutung haben, so gestaltet das Haus auch uns. Womit Ahmed das queere Gestalten (*queer furnishing*) als nicht unbedingt überraschende Formulierung aufbringt, als in Beziehung zum Aufführen, zum Vollziehen (*to perform*) stehend und damit verbunden mit der Frage, wie Dinge erscheinen. *Queer wird damit zur Angelegenheit dessen, wie Dinge erscheinen, wie sie sich versammeln, wie sie etwas aufführen oder vollziehen, um Ränder der Räume und der Welten zu schaffen.*

Literatur

Ahmed, Sara. 2000. *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.

——. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.

——. 2023. *The Feminist Killjoy Handbook*. London: Penguin.

Aristoteles. 2011. *De Anima / Über die Seele*. Stuttgart: Reclam.

Bachtin, Michail M. 1979. *Die Ästhetik des Wortes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——. 1985. *Probleme der Poetik Dostojevskijs*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein.

——. 2008. *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——. 2011. *Zur Philosophie der Handlung*. Berlin: Matthes & Seitz.

Banfield, Ann. 2000. *The Phantom Table: Woolf, Fry, Russell and the Epistemology of Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berlant, Lauren. 2022. *On the Inconvenience of Other People*. Durham: Duke University Press.

Billeter, Jean François. 2015. *Gegen François Jullien*. Berlin: Matthes & Seitz.

Chávez, Karma R. 2023. „Die differentiellen Visionen queerer Migationsmanifeste". In *Queer Studies: Schlüsseltexte*, herausgegeben von Mike Laufenberg und Ben Trott, 473–521. Berlin: Suhrkamp.

Därmann, Iris. 2008. „Die Tischgesellschaft: Zur Einführung". In *Die Tischgesellschaft: Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, herausgegeben von Iris Därmann und Harald Lemke, 15–41. Bielefeld: transcript.

Eick, Anna Lena. o.J. „Niemand wird wissen, von welchen Rändern wir aus sprechen: Senthuran Varatharajah über seinen Debütroman, Social Media und Sprache". *Schauinsblau: Magazin für Literatur, Kunst und Wissenschaft*. Letzter Zugriff am 30. Juni 2024. https://www.schauinsblau.de/niemand-wird-wissen-von-welchen-raendern-wir-aus-sprechen/.

Hagen, Wolfgang. 2008. „Metaxy: Eine historiosemantische Fußnote zum Medienbegriff". In *Was ist ein Medium?*, herausgegeben von Stefan Münker und Alexander Roesler, 13–29. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

17 Vgl. zu politischen Orientierung, auch ausgehend von Sara Ahmed, weiterführend Chávez (2023).

Jullien, François. 2014. *Der Weg zum Anderen: Alterität im Zeitalter der Globalisierung*. Wien: Passagen.
——. 2017. *Es gibt keine kulturelle Identität: Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur.* Berlin: Suhrkamp.
——. 2018. *Vom Sein zum Leben: Eurochinesisches Lexikon des Denkens.* Berlin: Matthes & Seitz.
Mersch, Dieter. 2006. *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
——. 2015. „Wozu Medienphilosophie? Eine programmatische Einleitung". *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 1: 13–48.
Pape, Carina. 2015. *Autonome Teilhaftigkeit und teilhaftige Autonomie: Der Andere in Michail M. Bachtins Frühwerk*. München: Fink.
Platon. 2000. *Politeia / Der Staat*. Stuttgart: Reclam.
Sasse, Sylvia. 2011. „Vorwort". In *Zur Philosophie der Handlung,* Michail M. Bachtin, 5–31. Berlin: Matthes & Seitz.
——. 2018. *Michail Bachtin zur Einführung*. Hamburg: Junius.
Schmitt, Arbogast. 2010. „Mimesis bei Platon". In *Die Mimesis und ihre Künste*, herausgegeben von Gertrud Koch, Martin Vöhler und Christiane Voss, 231–45. München: Fink.
Sternagel, Jörg. 2020a. „*Andere* mediale Topographien: Versuche der Teilhabe in technologischen Zeitaltern". *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 6: 313–25.
——. 2020b. *Ethik der Alterität: Aisthetik der Existenz*. Wien: Passagen.
Sternagel, Jörg und Eva Schürmann. 2024. „Denken des Dazwischen: Zur Einstimmung". In *Denken des Medialen: Zur Bedeutung des Dazwischen,* herausgegeben von Jörg Sternagel und Eva Schürmann, 9–17. Bielefeld: transcript.
Sternagel, Jörg und Beate Ochsner. Im Erscheinen. Dossier „Das Verschwinden der Anderen? Digitalität und diskursive Praxis". Mit Beiträgen von Thomas Bedorf, Christoph Brunner und Annekathrin Kohout. *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 8-9. Im Erscheinen.
Trott, Ben und Mike Laufenberg. 2023. „Queer Studies: Genealogien, Normativitäten, Multidimensionalität". In *Queer Studies: Schlüsseltexte,* herausgegeben von Mike Laufenberg und Ben Trott, 7–99. Berlin: Suhrkamp.
Varatharajah, Senthura. 2016. *Vor der Zunahme der Zeichen*. Frankfurt am Main: Fischer.
Waldenfels, Bernhard. 2017. *Platon: Zwischen Logos und Pathos.* Berlin: Suhrkamp.