

4 Die Krise als Ausgangspunkt des Denkens. Relationalitäten

Je pense à tous ces êtres qui se sont enfoncés dans les zones sombres et inconnues de l'altérité et qui en sont revenus, métamorphosés, capables de faire face à „ce qui vient“ de manière décalée, ils font à présent avec ce qui leur a été confié sous la mer, sous la terre, dans le ciel, sous le lac, dans le ventre, sous les dents. (Martin 2019, 139–140)

Die in den vorherigen Kapiteln aufgezeigten Ambivalenzen der Tier-Mensch-Beziehungen zeigen sich nicht nur im Bereich einer Ethik, die den Konsum tierischer Produkte in Frage stellt und Tierhaltung problematisiert. Das Problem liegt tiefer und betrifft eben nicht allein die Frage, Tiere zu essen oder nicht, wie auch die erste Spur *Cadáver exquisito* (2017) der argentinischen Autorin Bazterrica zu zeigen vermag. Auch die Frage nach dem Sprechen und Erzählen helfen zwar, die Krisendiagnose stärker in den Blick zu nehmen, liefern aber keinen echten Ge- genentwurf zu einem tief im westlichen Logozentrismus verhafteten Mensch-Tier-Dualismus. Ein konzeptuelles Tier-Werden als Schreibpraxis vermag es zwar Fluchtrouten aufzuzeigen, aber die neue Sprache, der es bedarf, um Tier-Mensch-Relationen anders zu denken, ist damit noch nicht gefunden. Ich folge also auf meiner Suche nach einem veränderten Alteritätsdiskurs, der die Relation mitzudenken vermag, der Spur von Nastassja Martins autobiographischem Erzähltext *Croire aux fauves* (2019).

Der europäische Universalismus mit all seinen Implikationen prägt das Denken seit der Moderne und ist in Zeiten beschleunigter Globalisierung (Ette 2012b, 22–26) vielfach als Ideologie zur Norm geworden (vgl. Messling 2019, 25–28). Mit ihm verbunden ist ein karnophallologozentrisches (vgl. Derrida 2006, 144) Denken in binären Oppositionen von „uns“ sowie „den Anderen“ und damit einhergehende Hierarchien, die komplexe Ausbeutungssysteme von Menschen und nicht-menschlichen Entitäten nach sich ziehen. Wenn die Kritik der letzten Jahrzehnte an eurozentrischen, monologischen Relationen, die Asymmetrien produzieren und manifestieren ernstgenommen wird, müssen wir neu und anders über unsere Beziehungen zur Welt insgesamt nachdenken. Wir müssen unserer Relationen überdenken. Dabei spielen, so meine These, einerseits Tier-Mensch-Relationen und andererseits die Literaturen der Welt eine entscheidende Rolle. Ich möchte mich daher in diesem Kapitel auf die Spur von Martins Glauben an das Wilde begeben, deren Erzähltext eine besondere Relation zu einem Bären herstellt und so eine Zukunftsvision „für das, was kommt“ entfaltet (vgl. Martin 2019, 139–140). Dadurch möchte ich eine Brücke zwischen Theorien der Relation und dem multilogischen Wissen literarischer Weltkonzeptionen schlagen und mich einem flexiblen Relationskonzept nähern.

4.1 Welt denken – Relation denken

Felwine Sarr entwickelt in seinem Essay *Habiter le monde* (2017) einen für meine Begriffsschärfung wegweisenden Gedanken, indem er die Relation in den Mittelpunkt der Welt selbst stellt: „Ce monde que nous avons construit et que nous continuons de créer est le résultat de multiples relations: interhumaines, interétatiques, avec la matière, avec le vivant et le cosmos“ (Sarr 2017, 20). Die Welt ist das Ergebnis von vielfältigen Beziehungen, die menschliche ebenso wie nicht-menschliche, materielle ebenso wie kosmische, belebte ebenso wie unbelebte Sphären miteinschließen. Diese Erkenntnis ist nicht völlig neu und, wie Ette in seiner Analyse herausarbeitet, auch nicht erst Ergebnis unserer Gegenwart: „Weltumspannende Relationen und Beziehungen prägen selbst unser Alltagsleben – und dies nicht erst seit heute, sondern seit mehr als fünf Jahrhunderten“ (Ette 2022c, 3). Dennoch ist diese Betrachtung der Welt interessant, denn sie verknüpft die Fragen nach einem Bewohnen der Welt mit einer Konzeption von Welt, mit einem Weltverständnis als Ergebnis vielfältiger Relationen. Zugleich attestiert Sarr gegenwärtig eine „tiefgreifende Krise der Relationalität“ (Sarr 2017, 12). Diese Krise liege aber eben nicht in der *Quantität* der Beziehungen – wir leben seit langem in einer hochgradig vernetzten, globalisierten Welt, was nicht per se negativ wäre –, sondern in der *Qualität* der Beziehungen: „Après des millions d'années d'hominisation et de millénaires de civilisation humaine, la qualité des relations que nous produisons entre individus, sociétés et avec le vivant qui nous accueille, demeure médiocre“ (Sarr 2017, 11). Der Mensch hat es – trotz oder gerade wegen aller Fortschrittserzählungen – nicht vermocht, in den vergangenen Jahrtausenden ein Zusammenleben unterschiedlicher Individuen in Frieden und Differenz zu gestalten, so Sarrs vor allem auch an Glissant anklingendes Urteil (vgl. hierzu auch Ette 2012b). Ganz zu schweigen davon, sein Verhältnis zur nicht-menschlichen Welt zu berücksichtigen. Die Qualität der Beziehungen, die wir Menschen untereinander herstellen, so Sarr – aber auch darüber hinaus zu nicht-menschlichen Entitäten, wie ich ergänzen möchte – lässt entscheidend zu wünschen übrig.

Dabei bedeutet das Leben in einer hochgradig vernetzten Welt auch, dass uns die Effekte des fehlenden Nachdenkens über die Qualität der Beziehungen zunehmend betreffen: Der Krieg war nie aus Europa verschwunden (Hofmann, Messling und Schiffers 2022, 8); das Erbe der kolonialen Expansionspolitik und daraus resultierenden und bis heute fortbestehenden Ausbeutungssystemen fordert ein neues Nachdenken über unserer Beziehungen untereinander und zur Welt (vgl. Glissant 1990 und Sarr und Savoy 2018); die menschengemachte Klimakrise betrifft nun auch die Staaten des globalen Nordens derart, dass ihre Folgen nicht länger ignoriert werden können; die Covid-19 Pandemie ist aktuellen Erkenntnissen nach auf eine Zoonose zurückzuführen (vgl. beispielsweise Judson und Rabinowitz 2021) und

hängt mit unserem Umgang mit nicht-menschlichen Tieren und der Veränderung des Klimas zusammen (vgl. Leal Filho et al. 2022). Wenn Wildtiere stetig näher an uns Menschen rücken, weil wir ihre Lebensräume stark beschneiden, übertragen sie auch Krankheiten wie Corona-Viren auf andere Spezies. Das Nachdenken über eine tiefgreifende Krise des westlichen Universalismus (vgl. Hofmann und Messling 2021) und ein immer hörbareres artikuliertes Unbehagen am Logozentrismus (vgl. Derrida 1967 und 2006; Haraway 1988, 1991 und 2016a) erfordern also eine Erweiterung des Blicks über die rein menschliche Perspektive hinaus. Wenn wir über unsere heutige Welt sprechen, können wir unsere tiefe Verflechtung mit nicht-menschlichen Lebensformen nicht länger ignorieren.

Sarr verweist zwar in seiner Krisendiagnose auf die verschiedenen beteiligten (menschlichen und nicht-menschlichen) Entitäten, ohne aber im Folgenden näher auf andere Spezies als den Menschen einzugehen:

Nous faisons cependant l'expérience d'un monde que nous ne savons plus habiter en paix et en harmonie avec ceux avec qui nous l'avons en partage. Cette crise se noue dans l'imagination de la relation que nous établissons avec nos semblables, notre environnement et le vivant en général. (Sarr 2017, 14)

Sein Vorschlag sieht eine klare Verbindung zwischen der Krise der Relationen und dem Imaginären, der Art und Weise, wie diese Relationen gedacht werden, vor. Daran knüpfe ich im Folgenden weiter an.

Die Einsicht, dass wir uns in einer Krise der Relationen befinden, muss zugleich nicht nur pessimistisch gedeutet werden, denn auch die Problematisierung der weltumspannenden Ideologie eines unidirektionalen Logozentrismus europäischer Prägung wird lauter und zunehmend auch gehört. „Wir sind Zeugen einer Zeit, in der sich ein neues Weltbewusstsein ausprägt“, beginnt Messling (2019) hoffnungsvoll seine Analyse über frankophone Literaturen der Gegenwart, in denen eine neue Universalität als „minor universality“ (s. ERC Projekt *Minor Universality*)⁹² aufscheint.

Wenn die Krise, wie Sarr schreibt, auch eine Krise des Imaginären ist, kann die Qualität der Relationen eventuell auch über eine andere Ästhetik, andere Vorstellungen der Relationen, bearbeitet werden. Eine solche Spur legt Martin, die von sich selbst schreibt, sie kenne sich mit der Metamorphose aus und in der Krise auch eine prospektive Dimension, die Möglichkeit auf „ein anderes Leben, eine andere Welt“ (Martin 2019, 85), sieht. Wie können wir also die Relation den-

⁹² Für mehr Informationen zum schon genannten Forschungsprojekt *Minor Universality- Narrative World Productions After Western Universalism* siehe vor allem: <https://www.uni-saarland.de/forschen/minor-universality.html>.

ken und wie können wir uns als menschliche Tiere zu nicht-menschlichen Welten, jenseits eines unreflektierten Logozentrismus der europäischen Moderne ins Verhältnis setzen? Diese Fragen sind mit Schreibpraktiken und dem Erzählen tief verbunden, denn letztlich stellt sich auch die Aufgabe, wie wir diese viellogischen Verhältnisse erzählen können (vgl. auch Ette 2022b, 26).

Édouard Glissant prägt eine ganze „Poetik der Beziehung“ (1990), indem er das archipelische Denken als Alternative zur Globalisierungs-Nationalismus-Dichotomie präsentiert (vgl. Glissant 1990 und 2009). Auch für den aus Martinique kommenden Denker und Schriftsteller zu Fragen postkolonialer Identitätsfindung und zu kulturtheoretischen Fragestellungen stehen Relationen in vielfältiger Bedeutung im Vordergrund. Er entwirft 2009 eine *Philosophie de la Relation*, so der Titel seines Buches, die zugleich eine *Poetik der Vielheit*⁹³ (1996) ist. „Qu'est-ce ainsi, une philosophie de la Relation ? Un impossible, en tant qu'elle ne serait pas une poétique“ (Glissant 2009, 82). Eine Philosophie, die die Relation, die Bezüge midenkt, kann nur eine poetische Form annehmen, so Glissant. Sie ist mit der Relation als Erzählung verbunden. Die Relation ist bei Glissant eine Beziehung, ein Weltbewusstsein des *Tout-monde* (Glissant 1997), das erzählend entsteht. Im Französischen ist diese doppelte Bedeutung von *relation* als Erzählung und Beziehung dem Wort eingeschrieben.

„Die Welt kann nicht mehr auf den Begriff gebracht werden, sondern nur noch in ihren Bezügen dargestellt werden“ (Messling 2016, 444), wie Messling im Hinblick auf Glissants Denken schreibt. Diese *Philosophie der Relation* ist untrennbar mit einer Poetik der Vielheit verbunden: „La poétique de la Relation est toujours ainsi une philosophie, et inversement : elles se préservent mutuellement des fausses finalités“ (Glissant 2009, 87). Dieses wechselseitige und sich gegenseitig befruchtende Verständnis der Philosophie und der Poetik mache ich mir im Folgenden zu eigen. Auch Philosophie und Poetik sind auf die Relation angewiesen, um etwas über die Welt, die immer eine *All-Welt* (Glissant 1997) ist, sagen zu können (vgl. dazu auch Messling 2016, 442). Abschottung und starren Grenzziehungen setzt Glissant eine Offenheit entgegen, die sich aus Weltbeziehungen speist: „[L]a Relation est ici entendue comme la quantité réalisée de toutes les différences du monde, sans qu'on puisse en excepter une seule. Elle n'est pas d'élévation mais de complétude“ (Glissant 2009, 42). Der Forderung Sarrs, an der *Qualität* der Relation zu arbeiten, geht Glissants Entwurf voraus, der die Relation als Weltbeziehung denkt, die auch die *Quantität* der Beziehungen berücksichtigt. Das

⁹³ Das Buch ist 1996 unter dem Titel *Introduction à une poétique du divers* erschienen und 2005 auf Deutsch als *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit* übersetzt worden. Glissants *Philosophie de la Relation* knüpft an seine früheren Werke an und erweitert die in seinem vorherigen Schaffen entwickelten Gedanken zugleich weiter.

sich bei Glissant daraus ergebende Weltbewusstsein gleicht „in gewisser Weise dem Projekt Hegels, nur dass das Ziel der Geschichte nicht mehr das Zu-sich-selbst-Kommen (europäischer) philosophischer Vernunft als Freiheitsbewusstsein ist, sondern das Zu-sich-selbst-Finden eines Bewusstseins phänomenaler Vielheit,“ wie Messling festhält (ders. 2019, 172). Dieses „Finden“ eines viellogischen Bewusstseins steht, und darauf bezieht sich im Folgenden auch Derrida, in enger Verbindung zur Narration:

Entendons „relation“ au sens de la narration, par exemple du récit généalogique, mais aussi, plus généralement, au sens que Édouard Glissant imprime à ce terme quand il parle de Poétique de la Relation, comme on pourrait aussi parler d'une politique de la relation. (Derrida 1996, 39)

Gleichzeitig hebt Derrida – unter Berufung auf Glissant – die politischen Implikationen von Relationen hervor. Und auch Sarr unterstreicht die Bedeutung des Imaginären, der Poetik für die Relation, um eine andere Art und Weise zu schaffen, die Welt zu bewohnen. Sarr verschiebt den Fokus allerdings leicht auf eine Praxis und eine normative Grundhaltung, wenn er eine „poetische Art und Weise des in-der-Welt-seins“⁹⁴ fordert:

Ce monde au sein duquel nous vivions est une œuvre collective que nous créons et produisons. Par la créativité, nous le rendons extensible et incommensurable. Par la poésie et les arts, nous pouvons habiter l'infini du monde, ainsi que ses dimensions les plus subtiles et les plus élevées. Il est possible de créer au sein d'l'ordre ordinaire du temps, une façon différente d'habiter le monde sensible commun: une manière poétique d'être au monde. (Sarr 2017, 38–39)

Die Welt ist ein kollektives Werk, die über Ästhetik erschlossen, bewohnbar und zugänglich wird. Während Sarr und Glissant aber in erster Linie zwischenmenschliche Beziehungen adressieren, möchte ich den Blick darüber hinaus auf Tier-Mensch-Relationen erweitern und die Rolle von Erzählungen bei der Bewältigung dieser „tiefgreifenden Krise“ (Sarr 2017, 12) näher betrachten.

Auch Haraway betont, dass die Frage der Relation nicht nur eine des Inhalts, sondern eben auch eine Frage der Form ist, wie sie bereits enger im Hinblick auf Tier-Mensch-Relationen argumentiert: „Living with animals, inhabiting their/our

⁹⁴ Dieses „in-der-Welt-sein“ erinnert an Heideggers Ontologie, die aber anders als Sarrs Denken auf ontologische Differenz und nicht auf Relation aufbaut. Heidegger macht den ontologischen Status verschiedener Entitäten an ihrem jeweils expliziten Verhältnis zur Welt fest: der Stein verfüge demnach über gar kein Verhältnis zur Welt, das Tier nur über ein geringes, aber der Mensch sogar über ein bildendes Verhältnis zur Welt (vgl. insbesondere Heidegger 1960 und [1950] 2000, 165–187 und erläuternd dazu: Sternad 2014, 47).

stories, trying to tell the truth about relationship, cohabiting an active history: that is the work of companion species, for whom “the relation” is the smallest possible unit of analysis“ (Haraway 2016, 111). Das gemeinsame Bewohnen von (erzählten) Welten ist durchaus bei Haraway auch materialistisch und ganz praktisch gemeint und zugleich mit der Suche nach Wahrheit verbunden. Denn das Erzählen wirkt, so Haraway, mittelbar auf die Praxis und das reale Leben außerhalb des Textes zurück.

Practice is persuasion, and the focus is very much on practice. All knowledge is a condensed node in an agonistic power field. The strong program in the sociology of knowledge joins with the lovely and nasty tools of semiology and deconstruction to insist on the rhetorical nature of truth, including scientific truth. History is a story Western culture buffs tell each other; science is a contestable text and a power field; the content is the form. [...]⁹⁵ Period. (Haraway 1988, 577)

Narrative Texte „als sinnliche Träger eines diskursiven Wissens, das darauf spezialisiert ist, nicht spezialisiert zu sein“ (Ette 2017, 1), bieten gleichzeitig einen möglichen Ausweg aus ‚einfachen Dichotomien‘. Ähnlich einer allgemeineren Definition von Philosophie durch Deleuze und Guattari, denen es darum geht diese eben als eine schöpferische Tätigkeit zu behandeln, ihr einen eigenständigen Platz neben der Kunst und neben den Wissenschaften einzuräumen (vgl. Deleuze und Guattari 1991), vermögen es die Literaturen der Welt als per se schöpferische Tätigkeit, einen Platz neben der Philosophie und den Wissenschaften einzunehmen. Wie oben bereits ausgeführt, verbindet auch Glissant die Philosophie und eine Poetik der Relation und betont ein wechselseitiges Verhältnis, wenn er schreibt: „La poétique de la Relation est toujours ainsi une philosophie, et inversement: elles se préservent mutuellement des fausses finalités“ (Glissant 2009, 87). Mit ihren vielfältigen Logiken stellen die Literaturen der Welt einen Gegenentwurf zum u.a. von Derrida kritisierten Karnophallogozentrismus (Derrida 2006, 144) westlicher Philosophie, insbesondere hinsichtlich einer darauf aufbauenden Konzeption des Menschen im Verhältnis zu nichtmenschlichen Tieren dar. Im Gegensatz zum disziplinierten Wissen der Biowissenschaften bieten sie einen viellogischen Zugang zu Wissen, das die verschiedenen Diskurse und Disziplinen quert (vgl. Ette 2004, 2007 und 2022c, 331–357). Einem solchen Wissen, das es ermöglicht, Relation zu denken, ohne die Ambivalenzen auflösen zu müssen, bin ich in Martins Text auf der Spur.

⁹⁵ Haraway verweist in einer Fußnote auf Hayden White (1987), der ihr Argument zu Form und Inhalt für die Geschichtswissenschaften formuliert und das sie hier aufnimmt.

Das ist die Kraft der Erzählung: Im Gegensatz zu in Stein gemeißelten Denkmälern und historischen Stätten können Erzählungen Geschichten verflechten. Die Leidensgeschichten der Moderne zu verbinden oder gar zu verschränken, hat eine ethische Dimension, macht aber darüber hinaus die Reflexion des eigenen Standpunktes notwendig, von dem aus eine Erzählung konstruiert werden soll (Hofmann und Messling 2021, 35),

wie Hofmann und Messling mit Blick auf die Geschichte feststellen und zugleich die Bedeutung der Reflexion des eigenen Standpunktes betonen. Diese ethische Dimension, die Erzähltexte entfalten können, bekräftigt auch Haraway. Sie entwirft bereits 1988 in ihrem Text *Situated Knowledges* eine Epistemologie, die sie als „nicht-unschuldig“ und eng mit der Ontologie verschränkt beschreibt:⁹⁶

A commitment to mobile positioning and to passionate detachment is dependent on the impossibility of entertaining innocent, identity‘ politics and epistemologies as strategies for seeing from the standpoints of the subjugated in order to see well. One cannot ‚be‘ either a cell or molecule or a woman, colonized person, laborer, and so on — if one intends to see and see from these positions critically. ‚Being‘ is much more problematic and contingent. Also, one cannot relocate in any possible vantage point without being accountable for that movement. (Haraway 1988, 585)

Auch die US-amerikanische Theoretikerin sieht die Reflexion des eigenen Standpunktes unter Einbeziehung der vielfältigen Relationen, die das ‚Ich‘ konstruieren, als ethische und politisch notwendige Praxis. Haraway stellt die Verantwortung für das eigene Sein, das sie vor allem auch in späteren Werken (vgl. insbesondere 2007) im Anschluss an Deleuze und Guattari als ein „becoming“ (franz. *devenir*, Deleuze und Guattari 1980, 284ff) fasst, in einen anderen Kontext und problematisiert zugleich die Kontingenz dieses „Seins“. Positionen sind niemals starr, sondern mobil, sie lassen sich nicht essentialistisch auf eine einzige Identität reduzieren. Sie wendet sich mit ihrem Text schon sehr früh gegen Identitätskonzeptionen, die das Sein auf einen einzigen Aspekt dieses Seienden reduzieren und stellt ihnen ein Werden entgegen. Es gibt kein „weder noch“. Dies zielt aber eben gerade nicht auf Beliebigkeit, sondern auf die Notwendigkeit, den eigenen Standort, das eigene Sein, als ein vielfältiges Werdens zu reflektieren. Darin liegt nach der Theoretikerin die wahre Verantwortung.

Ähnlich wie Sarr und Glissant, aber mit einem zusätzlich epistemologischen Anspruch, rückt auch Haraway die Relation in den Mittelpunkt, wenn sie wiederholt und präzisiert: „The relation is the smallest unit of analysis, and the relation is about significant otherness at every scale. That is the ethic, or perhaps better, mode of attention, with which we must approach the long cohabitings of people and dogs“ (Haraway 2016b, 116) – oder Bären, wie die Anthropologin Nastassja

⁹⁶ Auf diese Ontologie komme ich später noch einmal zurück.

Martin hinzufügen könnte, auf deren autobiographischen Erzähltext *Croire aux fauves* (Martin 2019) ich mich im Folgenden beziehe.⁹⁷

4.2 Spur 3: Nastassja Martin – *Croire aux fauves* (2019)

Anhand der Spuren eines Bären möchte ich die Aufmerksamkeit auf einen spezifischen Aspekt von Relation lenken und mit ‚Martins Bären‘ der Antwort auf die Frage näherkommen, wie wir als menschliche Tiere unsere Beziehung zu nicht-menschlichen Tieren erzählen können und wie wir uns durch das Erzählen jenseits binär-hierarchischer Ideologien mit all ihren ethischen und politischen Implikationen in Relation zur Welt setzen können? Die Hoffnung ist, sich so einem flexiblen Konzept von Relation zu nähern, die es erlaubt, die Verbindung zu nicht-menschlichen Entitäten jenseits der starren Dualismen des Logozentrismus (vgl. Derrida 1967 und 2006)⁹⁸ denken zu können.

Die französische Anthropologin Nastassja Martin erzählt in *Croire aux fauves* (2019) die (reale) Geschichte ihres „Zusammenstoßes“ (Martin 2019, 168) mit einem Bären (*Ursus arctus beringianus*) in den Bergen von Kamtschatka in Sibirien. Während eines Forschungsaufenthaltes bei der indigenen Gemeinschaft der Ewen:innen wird die zu animistischen Kulturen forschende Martin von einem Bären ins Gesicht gebissen. Auf ihrer Wanderung in das vulkanische Gebirge von Kamtschatka kann einer ihrer ewenischen Begleiter mittels eines Satellitentelefons Hilfe von einer nahegelegenen, ehemals sowjetischen Militärbasis holen. Sie überlebt ihre schweren Verletzungen und wird zunächst von Chirurg:innen in Russland, dann im Salpêtrière in Paris sowie von verschiedenen Ärzt:innen in Frankreich behandelt. Die Gliederung des Erzähltextes orientiert sich an den vier Jahreszeiten. Er beginnt im Herbst (Martin 2019, 13–50), es folgt der Winter in Frankreich (ebd., 51–93) und der Frühling zurück in Kamtschatka (ebd. 95–147). Die letzten drei Seiten des Buches sind mit „Sommer“ überschrieben (ebd. 149–151). Der Kampf mit dem Bären hat tiefen, körperliche und seelische Spuren in

⁹⁷ Einige der nun folgenden Überlegungen habe ich bereits in dem Artikel „More-than-Human Relations, or: Rethinking Narration and Relations with Bears“ (Schiffers 2023) präsentiert, der in englischer Sprache in dem Band *Minor Universality/Universalité mineure* (Messling und Tinius 2023) erschienen ist. Für das vorliegende Kapitel wurden diese entscheidend vertieft und ausgebaut.

⁹⁸ Derrida entwickelt seine Kritik am Logozentrismus zuerst in seinem 1967 erschienenen Buch *De la grammatologie*. Eine Präzisierung und Ausbuchstabierung seiner Kritik hinsichtlich Tier-Mensch-Dualismen erfolgt dann ausführlich in einem Seminar in Cerisy und dem daraus entstandenen, erst posthum veröffentlichten Werk *L'animal que donc je suis – à suivre* (2006).

der Wissenschaftlerin hinterlassen und es beginnt ein langer Heilungsprozess, der sie zunächst zu unterschiedlichen Ärzt:innen, dann zurück zu den Ewen:innen in ihr Forschungsgebiet in Kamtschatka und schließlich zum Schreiben selbst führt. Dieser autobiographische Text ist in gleichem Maße auch auto-fiktional, erschafft sich Martin doch erzählend eine Subjektposition, die jenseits starrer Identitäten funktioniert, wie ich zeigen möchte. Dennoch fallen diese Erzählinstanz, die Autorin und eben diese Subjektposition weitgehend ineinander.

Die Erzählung setzt im Oktober, in *medias res* mit dem Tier ein: „L'ours est parti depuis plusieurs heures maintenant et moi j'attends, j'attends que la brume se dissipe“ (Martin 2019, 5). Der Bär steht zu Beginn, auch wenn er die Szene längst verlassen hat. Der tierliche Protagonist geht dem erzählenden Ich voraus, das passiv verharrend darauf wartet, dass „sich der Nebel auflöst“, dass Hilfe kommt. Subjekt- und Objektposition, Aktivität und Passivität scheinen in dieser Passage zunächst vertauscht, um dann in eine komplizierte Wechselbeziehung zueinander zu treten. Diese auf wechselseitige Beziehungen, auf Relation abzielende Epistemologie Martins begegnet den Leser:innen in ihrem gesamten Text immer wieder. So liest sich der Beginn der Erzählung fast wie der Anfang der Genesis, an dem auch alles dunkel und wüst ist: „die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwiebte über dem Wasser“ (Genesis 1,2). Auch bei Martin scheint zu Beginn alles nebulös und jenseits von starren Gegen-sätzen, die klar einordnen, beurteilen und unterscheiden, „[c]omme aux temps du mythe, c'est l'indistinction qui règne“ (Martin 2019, 13). Die Ununterscheidbarkeit regiert, aber es setzt kein Tier-Werden im Sinne von Deleuze und Guattaris *devenir-animal* ein (vgl. Deleuze und Guattari 1980, 335), denn tierliches und menschliches Subjekt gehen, obwohl miteinander verbunden, auch wieder getrennte Wege. Martins erzählender Text fügt damit den Konzeptionen von Sarr und Haraway zugleich eine spirituelle Dimension hinzu. Über all dem schwebt aber kein Gott, sondern, wenn man so will, die *Anima* des Bären, mit dem die Erzählung beginnt. Es ist die *Anima* spezifischen Bären, der ihr eingeschrieben ist und tiefe körperliche und seelische Spuren hinterlässt. Wie in Genesis stehen das Chaos und die Dunkelheit am Beginn dieser Geburt einer Welt, eines relationalen Ichs, das erst noch Gestalt annimmt und dessen Genese die Leser:innen eingeladen sind zu folgen. „[J]e suis cette forme incertaine aux traits disparus sous les brèches ouvertes du visage, recouverte d'humeurs et de sang : c'est une naissance, puisque ce n'est manifestement pas une mort“ (Martin 2019, 13). Dieser Zustand, den man mit Glissants Konzept von „Opazität“ (Glissant 2009, 69) in Verbindung bringen kann, das alles verschleiert, auch die Selbstkonstruktion des erzählenden Ichs, wird sich erst viel später lichten (vgl. zu Glissant auch Messling 2016, 442).

4.2.1 Theoretische Zugänge. Erzählen an der *Limitrophe*

Einerseits folgt die Erzählung zu Beginn einer dualistischen Logik: Da es offensichtlich nicht der Tod der Erzählerin ist, muss es dessen Gegenteil, also eine Geburt sein, wie Martin selbst schlussfolgert. Andererseits jedoch scheinen Alpha und Omega, Geburt und (beinahe) Tod in eins zu fallen. Das Antlitz („visage“)⁹⁹ ist verschwommen, die Wunden klaffen offen. Die Begegnung von Mensch und Bär ist alles andere als friedlich, und dennoch setzt sich Martin erzählend auf eine einzigartige Weise in Relation zu dem Bären, der sie innerlich und äußerlich schwer verletzt hat. Die cartesianische Ordnung wird mit dem Bären am Anfang des Textes angekratzt.

Wie bereits der Titel des Buches *L'animal que donc je suis – à suivre*, von Derrida (2006¹⁰⁰) auf Französisch doppeldeutig nahelegt, scheint bei Martin ebenfalls die Frage, wer auf wen folgt, der Mensch auf das Tier oder das Tier auf den Menschen und wie genau und worin sich tierliches Leben von menschlichem Leben unterscheidet, aufzuwerfen. Diese Fragen sind für die Anthropologin existenziell, weil sie angesichts der offen klaffenden Wunden überlebenswichtig für sie sind, sie berühren ihr *sein* und ihr *Dasein*. Für Derrida sind sie ebenso zentral, denn der Logozentrismus, den er problematisiert „ist zuallererst eine These über das Tier, das des *logos*, des den *logos Haben-Könnens* beraubt ist“ (Derrida 2010a, 52). Dagegen setzt er die Frage nach der Leidensfähigkeit der Tiere und verknüpft seine Ontologie mit einer Epistemologie und einem klaren ethischen Verständnis, das aus der Verantwortung erwächst.

⁹⁹ In dieser Passage scheint Emmanuel Lévinas Theorie zum „Antlitz“ auf (vgl. insbesondere Lévinas 1984). Derrida kritisiert allerdings Lévinas Denken des Anderen hinsichtlich Tier-Mensch-Relationen entscheidend, denn auch Lévinas würde das Tier, ganz in der „jüdisch-christlich-islamischen“ (Derrida 2006, 83) Tradition verhaftet, aus dem „Kreislauf der Ethik“ herauszunehmen (vgl. insbesondere Derrida 2006, 147 ff.). Lévinas Ethik des Anderen bleibt menschlichen Entitäten vorbehalten. Mir geht es in der vorliegenden Arbeit dagegen gerade um eine andere Konzeption von Tier-Mensch-Relationen, die Tiere in den Bereich der Welt einschließen, weshalb ich mich weiterhin auf Derrida und nicht auf Lévinas beziehe. Der Vordenker der Dekonstruktion entwickelt, wie in der Einleitung bereits ausgeführt, aus dem Blick seiner Katze, die ihn nackt im Badezimmer sieht, aus dem „regarde“ eine Verantwortung für Tiere. „L'animal nous regarde“ (Derrida 2006, 50, 85) nimmt so einerseits Bezug auf den Blick – das Tier sieht uns an. Andererseits bezieht sich das Angesehen werden bei Derrida auch auf eine Verantwortung – das Tier geht uns an.

¹⁰⁰ Aus Gründen der besseren Lesbarkeit, zitiere ich im Fließtext die 2010 erschienene deutsche Übersetzung von Markus Sedlaczek: *Das Tier, das ich also bin*, Wien: Passagen. Längere, direkte Zitate erfolgen auf Grundlage der französischen Ausgabe von 2006: *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.

Martins Text vermag es noch eine zusätzliche, transkulturelle Dimension hinzuzufügen. Es werden in *Croire aux fauves* (2019) die unterschiedlichen kulturellen Verflechtungen der globalisierten Welt sichtbar. Gemäß dem Glauben der Ewen:innen, zu dessen Kultur Martin während zahlreicher Forschungsaufenthalte in Kamtschatka forscht, ist die Anthropologin bereits vor dem physischen Zusammenstoß mit dem Bären *matukha*, so ihr ewenischer Name, also Bärin (vgl. Martin 2019, 25). Die physische Begegnung zwischen Menschen und Bär bedeutet auch die Implosion starrer Ordnungskategorien und erhält damit eine ontologische Dimension. Erst dadurch, dass sie das Zusammentreffen überlebt, wird sie zu „*miedka*“, halb Mensch, halb Bär (vgl. Martin 2019, 35).¹⁰¹ Diese Geburt kann als eine Begegnung an dem, was Derrida als *Limitrophie* (Derrida 2006, 51) beschreibt, gelesen werden; als ein Zusammentreffen an dieser „abgründigen Grenze“ (Derrida 2006, 53) der verschiedenen Arten, des Denkens und Wissens. Kurz gesagt, es ist die Implosion der starren Gegensätze von Welten (vgl. Martin 2019, 137) und die Geburt einer komplexen und komplizierten Relation – mit all ihren politischen, ethischen, praktischen und ästhetischen Implikationen: „Guérir de ce combat n'est pas seulement un geste de métamorphose autocentré. C'est un geste politique“ (Martin 2019, 78), schreibt Martin.

Wie in Derridas Denken werden die Grenzen nicht ausgelöscht, sondern von Martin untersucht und befragt: „Notre travail, à elle, [der behandelnden Ärztin, M-A S.] à moi, et à ce quelque chose d'indéfinissable que l'ours a déposé au fond de mon corps, consiste désormais à ‚maintenir la communication‘“ (Martin 2019, 79). Es ist ein politisches Unterfangen, dass auf Kommunikation und Beziehungen zielt. Für ihr Überleben müssen allen voran die Kommunikation und die fragilen physischen, psychischen und metaphysischen Relationen aufrechterhalten werden. Es geht, ähnlich wie bei Derrida, um eine Analyse dessen, „was die Grenze nährt, was sie generiert, sie aufzieht und sie verkompliziert“¹⁰² (Derrida 2010a, 55). Derrida stellt drei Hypothesen hinsichtlich Tier-Mensch-Relationen auf (vgl. ders. 2006, 53 ff.). Die erste zielt auf die Vielfalt der Linie, die Mensch und Tier trennen. Es geht ihm nicht um *den Menschen* und *das Tier*, sondern um konkrete Relationen und das Problematisieren dieser Bezüge. In diesem Zusammenhang prägt er auch den Begriff „*animot*“ (Derrida 2006, 65), das „*TierWort*“ (Derrida 2010a, 68 ff.). „Das Tier“ ist meist als metaphysische Einheit, als das Tier als sol-

¹⁰¹ Während *matukha* Bärin bedeutet, bezeichnet das Wort *miedka* in der Sprache der Ewen:innen diejenigen Menschen, die den Zusammenprall mit der tierlichen Welt der Bären überlebt haben. Sie sind halb Mensch, halb Bär (vgl. Martin 2019, 35, 119, 130 ff.).

¹⁰² Derrida schreibt im französischen Originaltext: „la *limitrophie*, voilà donc le sujet. Non seulement parce qu'il s'agira de ce qui pousse et croît à la limite, autour de la limite, en s'entretenant de la limite, mais de ce qui nourrit la limite, la génère, l'élève et la complique“ (Derrida 2006, 51).

ches, gedacht. Es ist aber unmöglich, ein Kriterium zu entwickeln, das alle Tiere unter dem Begriff ‚Tier‘ fasst, also die Opposition zu ‚Mensch‘ tatsächlich ontologisch zu begründen. Dennoch definiert sich der Mensch in westlichen Kulturen in Abgrenzung zu ‚dem Tier‘. Wie an Martins Erzähltext auch zu erkennen ist, gibt es diesen Dualismus in anderen Kulturen nicht.¹⁰³ Die zweite These Derridas unterstreicht die geschichtsphilosophische Dimension des Tier-Mensch-Dualismus, die gerade eine „aufserordentliche Phase“ (Derrida 2010a, 57) durchläuft. Genau davon zeugt auch Martins Erzähltext,¹⁰⁴ wie ich im weiteren Verlauf zeigen möchte. Die dritte These Derridas zielt auf die Beschaffenheit der *Limitrophe*, eines „jenseits des sogenannten menschlichen Randes“ (Derrida 2010a, 57) und genau an diesen Beziehungen, die „intim und abgründig zugleich“ (Derrida 2010a, 58) sind, setzt Martins Schreiben an. Der französische Philosoph fasst seine dritte Hypothese, an die ich hier anschließen möchte, wie folgt:

3. Au-delà du bord soi-disant humain, au-delà de lui mais nullement sur un seul bord opposé, au lieu de ‚L'Animal‘ ou de ‚La-Vie-Animale‘, il y a, déjà là, une multiplicité hétérogène de vivants, plus précisément (car dire ‚vivants‘, c'est déjà trop dire ou point assez) une multiplicité d'organisations des rapports entre le vivant et le mort, des rapports d'organisation et d'inorganisation entre des règnes de plus en plus difficiles à dissocier dans les figures de l'organique et de l'inorganique, de la vie et/ou de la mort. (Derrida 2006, 53)

Was es auch ganz praktisch bedeutet, sich an diesem „Abgrund“ (Derrida 2010a, 52 f.) zwischen Lebenden und Toten zu befinden, fragt sich Martin: „Que veut dire sortir des abysses où règne l'indistinct, choisir de reconstruire d'autres limites à l'aide des nouveaux matériaux trouvés tout au fond de la nuit indifférenciée du rêve ? Tout au fond de la gueule béante d'un autre que moi ?“ (Martin 2019, 139)

Ähnlich wie Martin die Grenze nicht leugnet, ja sie sogar schließen will und muss, um Überleben zu sichern, diese aber dennoch nicht einseitig, sondern vielfältig denkt, verweist auch Derrida auf eine Grenzkonzeption der Vielheit (franz. „multiplicité“, Derrida 2006, 53). Diese ungeheuerlichen Relationen zu diversen Welten sind nur in dieser unsicheren Schwellenzone, an der Grenze zwischen Welten, „den Rändern, der Liminalität, der Übergangszone, der Zwischenwelt“ (Martin 2019, 127) denkbar und sie sind bei Martin narrativ geschaffen, konkret

¹⁰³ Auf diesen Punkt komme ich später noch einmal ausführlicher zurück.

¹⁰⁴ Wie in der Einleitung der vorliegenden Arbeit näher ausgeführt, zeugen auch alle anderen beiden Spuren, welche die Erzähltexte legen und denen ich in meiner Arbeit folge, von diesen Veränderungen im Denken.

und verkörpert zugleich.¹⁰⁵ Es geht ihr auch keinesfalls um eine Opposition zwischen ‚dem Menschen‘ und ‚dem Tier‘, sondern um eine Auseinandersetzung mit einem sehr konkreten Kamtschatka Bären, den sie einerseits in ihrem ewenischen Namen trägt und der sie andererseits – ganz physisch – schwer verletzt hat. Derrida deutet in seiner 3. These ebenfalls auf die viellogische Beschaffenheit der Beziehungen zwischen Tieren und Menschen hin, die nicht vollständig objektiviert sind:

À la fois intimes et abyssaux, ces rapports ne sont jamais totalement objectivables. Ils ne laissent place à aucune extériorité simple d'un terme par rapport à l'autre. Il suit de là que jamais on n'aura le droit de tenir les animaux pour les espèces d'un genre qu'on nommerait L'Animal, l'animal en général. (Derrida 2006, 53)

Die Relation scheint für Martin zunächst nur in dieser „unsicheren, liminaren Zone“ möglich zu sein, die Derrida als *Limitrophie* konzipiert und die bei der Anthropologin unmittelbar mit dem Schreiben verbunden ist:

J'écris depuis des années autour des confins, de la marge, de la liminarité, de la zone frontière, de l'entre-deux-mondes ; à propos de cet endroit très spécial où il est possible de rencontrer une puissance autre, où l'on prend le risque de s'altérer, d'où il est difficile de revenir. Je me suis toujours dit qu'il ne fallait pas se faire prendre au piège de la fascination. [...] Toute la question devient alors : parvenir à tuer pour pouvoir revenir – à soi, aux siens. Ou bien : échouer, se faire avaler par l'autre et cesser d'être vivant dans le monde des humains. (Martin 2019, 127–128)

Schreibend erkundet die Anthropologin die Beschaffenheit der Grenze und damit auch der Schwellenzone, die sie bewohnt, denn weder sie noch der Bär sind tot. Das Schreiben erschafft eine relationale Subjektposition, ein hybrides ‚Ich‘, das Raum und Zeit ebenso quert wie Leben und Tod, Mensch und Tier. „Je suis allée au bout de la rencontre archaïque mais je suis revenue puisque je ne suis pas morte. Il y a eu hybridation et pourtant je suis toujours moi. Enfin je crois“ (Martin 2019, 128). Die Praxis des Schreibens eröffnet eine Schwelle für diese Randzone, in der die *Limitrophie*, das ‚drum-herum‘ der Relation unterschiedlicher Welten, denkbar und fassbar wird. Während im Thriller von Mouawad der

¹⁰⁵ Martin selbst verweist auf Victor Turner, der die Liminalität als ein „Dazwischensein“, ein „Außerhalb-der-Kategorien-Stehens“ (Turner 2005) beschreibt. Liminäre Zuständen, wie *miedka* zu sein, werden von ihm als Anti-These zur gesellschaftlichen Struktur gesehen und werden meist in Ritualen geschaffen, die wiederum identitätsstiftend für die jeweiligen Gesellschaften sind. Martins Konzeption geht darüber hinaus, erschafft sie doch schreibend eine Subjektposition, die eben nicht antithetisch der Gesellschaft gegenübersteht, sondern nur relational zu denken ist und damit einer anderen Logik folgt, wie ich zeigen möchte. Zur anthropologischen Konzeption der Liminalität vgl. insbesondere Turner 1964 und Turner 1969.

Protagonist Wahhch mit seinem Hund, dessen Name „Mason-Dixon Line“ (Mouawad 2012, 358), die Grenzlinie benennt, nach und nach erzählend in eine *Zone der Ununterscheidbarkeit* (Deleuze und Guattari 1980) treten, bleiben bei Martin die Ränder der unterschiedlichen Welten sichtbar. In seiner Mischung aus verschiedenen Genres erzählt der anthropologisch informierte Text von Martin eine Geschichte, die unterschiedliche Deutungsansätze nebeneinander bestehen lässt.

Martin konzipiert ihr autobiographisches Schreiben als ein situiertes Wissen, das die Perspektive, von der aus sie erzählt, deutlich hervortreten lässt. Schon der Eindruck der Faktizität und die Mischung zwischen sehr persönlicher und wissenschaftlicher Reflexion, trägt zu einer Situierung des vermittelten Wissens bei. Die persönlichen Bezüge und Betroffenheit werden nicht verschleiert, sondern stehen im Gegensatz dazu ganz im Zentrum der Erzählung. Sie werden aber auch nicht als starr begriffen. Martins Praxis ist eine klar situierte, soziale Praxis, die in Interaktion mit den sie umgebenden menschlichen und nicht-menschlichen Welten entsteht. Das, was literarisch entsteht, ist ein viellogisches Textgeflecht, das nicht zufällig die Form der Erzählung und nicht die Form einer wissenschaftlichen Arbeit annimmt. Der Text ist dahingehend metareflexiv lesbar. Er wirft die Frage auf, wie man die Verbindungen zu dieser *significant otherness* (Haraway 2016a und 2016b), die der Bär im „Ich“ hinterlässt, aufrechterhalten kann und wie man diese komplizierte und ambivalente Beziehung erzählen kann:

Je dis que rester en vie face à l'ours comme face à „ce qui vient“ dans ce monde-ci, c'est accepter la reprise en forme de transformation structurelle. L'unicité qui nous fascine apparaît enfin pour ce qu'elle est, un leurre. La forme se reconstruit selon un schéma qui lui est propre mais avec des éléments qui sont, eux, tous exogènes. (Martin 2019, 79)

Die Einheit ist nur vorgetäuscht einheitlich, denn die Form entsteht zwar nach einem ihr eigenen Schema, aber aus Elementen, die von außen kommen. Sie wird zusammengesetzt aus menschlichen und nichtmenschlichen Entitäten. Zugleich ist die Frage nach der Relation auch mit der Frage nach einer Poetik und darüber mit einer Politik der Ästhetik (vgl. Rancière 2016) verbunden. Denn das, was von außen kommt und zugleich die Illusion der Entität bildet, ist bedeutend. Es ist eine *significant otherness* (Haraway 2016a und 2016b), mit der Betonung auf „signifikant“. So treten der Kamtschatka Bär und die westliche Chirurgin in einen Dialog miteinander: „Mon corps est devenu un territoire où des chirurgiennes occidentales dialoguent avec des ours sibériens. Ou plutôt, tentent d'établir un dialogue. Les relations qui se tissent au sein de ce petit pays qu'est devenu mon corps sont fragiles, délicates“ (Martin 2019, 78).

Die Erzählung entsteht, ebenso wie die Subjektposition der Erzählinstanz, aus den Relationen. Beides erscheint als fragil, zart und viellogisch. Es entfaltet sich ein nicht-essentialistisches Denken der Opazität, wie es auch Glissant insbe-

sondere für die Poesie beschreibt: „L'opacité ne favorise aucune essence, qui se rait retirée en son seul contentement. Elle déclame en probabilités accessibles les épaisse dimensions de l'être-comme-étant, c'est éclair, qui hésite et chavire: poésie“ (Glissant 2009, 70). Diese Erzählform ist eine Vielheit (Glissant 1996) ähnlich der Vorstellung Glissants einer *Tout-monde*, (Glissant 1997), die sich bei Martin nach ästhetischen Eigenregeln aus unterschiedlichen Elementen rekonstruiert.¹⁰⁶ (vgl. auch Messling 2016, insbesondere 443) Die Begegnung der beiden Spezies ist eng mit dem Überleben verknüpft, was seinerseits im Französischen auf sprachlicher Ebene eine prospektive Dimension aufruft: *la,vie'* (das Leben) und „*ce qui vient*“ (das, was kommt) ergänzen sich auf der Ebene der Grapheme.

Ein *ÜberLebenswissen*, das Ette in zahlreichen Schriften für die Literaturen der Welt herausgestellt hat, nimmt an dieser Stelle literarische Gestalt an (vgl. Ette 2004, 13, ders. 2022b, 1–34). Mit Martin wird aber auch klar, dass es entscheidend ist, wie wir in Relation treten und wie wir von den vielfältigen Beziehungen eines relationalen Weltbewusstseins erzählen. „It matters what ideas we use to think other ideas“ (Strathern 1992, 10), wie Strathern schreibt und damit die Welt der Ideen auf materielle Füße stellt. Gleichzeitig kann diese unmögliche Erzählung von Menschen und Bär eben nur narrativ, schreibend entstehen und wirksam werden.

4.2.2 Der literarische Text: Tier-Mensch-Beziehungen und relationale Ontologien

Martins Text ruft also eine etwas andere Krise der Relationalität als Sarrs Essay auf. Auf den ersten Blick scheint sie von einer individuellen Krise in Folge ihrer schweren körperlichen Verletzungen durch den Bären zu schreiben. Bei genauerer Analyse werden aber weitere Dimensionen des Erzähltextes sichtbar. Auf dem Spiel steht keinesfalls nur die Aufarbeitung einer persönlichen Lebenskrise, sondern eine tiefgreifende Auseinandersetzung damit, wie sich die Anthropologin als westlich geprägte und sozialisierte Person in Relation zur Welt setzen kann, ohne diese Ebene als einzigen identitätsstiftenden Bezugspunkt zu konstruieren. „Die Widerstandskraft der Ästhetik benötigt Zeit, erweist sich dann aber auch als eine Lebenskraft, welche ein ÜberLebensWissen entfaltet, ohne in einen (menschlich verständlichen, aber literarisch unergiebigen) Betroffenheitsdiskurs abzugleiten – nur noch Gesprächsstoff zu sein, austauschbar, verwechselbar“ (Ette 2022b, 27),

106 Auf diesen entscheidenden Punkt in der Selbstkonstruktion des erzählenden und erzählten Ichs, also der Subjektposition des Texts komme ich später erneut ausführlicher zurück.

wie Ette zwar im Hinblick auf einen Erzähltext des Autors David Wagner schreibt, was als Analyse aber ebenso auf Martins Text zutrifft, die über ihre Suche schreibt:

La première chose à dénouer, avant le pourquoi de ma fuite hors de la forêt cet été-là, c'est le comment de ma fuite hors de mon propre monde vers la forêt, quelques années en arrière. Une pensée assez triviale me trotte dans la tête depuis longtemps : personne n'a écouté Antonin Artaud qui pourtant avait raison. Il faut sortir de l'aliénation que produit notre civilisation. Mais la drogue, l'alcool, la mélancolie et in fine la folie et/ou la mort ne sont pas une solution, il faut trouver autre chose. C'est ce que j'ai cherché dans les forêts du Nord, ce que je n'ai que partiellement trouvé, ce que je continue de traquer. (Martin 2019, 121)

Die Tier-Mensch-Relation ist für Martin dabei zentral, dient der Bär als Anstoß der Erschaffung dieser relationalen Weltkonzeption und ist zugleich elementarer Bestandteil davon. Denn folgt Martin den Annahmen der Ewen:innen, bei denen sie sich aufhält, so ist die Relation zwischen ihr und dem Bären unausweichlich. Der Bär ist ihr über ihren ewenischen Namen „matukha“ eingeschrieben, worauf auch der Ewene Andrei sie erneut hinweist, bevor sie in die Berge aufbricht:

Je le revois me donner la griffe au moment de partir. Tu sais que tu es déjà *matukha*, je ne t'apprends rien. Prends-la avec toi quand tu marcheras là-haut. Je l'entends me rappeler nos discussions pendant mes délires fiévreux, et me mettre en garde contre l'esprit de l'ours, qui me suit, qui m'attend, qui me connaît. (Martin 2019, 33)

Ohne das Tier, das sie verfolgt, dem sie aber zugleich auch selbst folgt, ohne den Bären, den sie auch zu suchen scheint, ist ihre Geschichte einer Relation nicht denkbar und erzählbar. Die Begegnung, der unwahrscheinliche „Kuss“ an den Grenzen zwischen unterschiedlichen lebenden Entitäten, die intime Verbindung zum Kamtschatka Bären erscheint für die Erzählinstanz (und vielleicht auch für den Bären) vorhergesehen zu sein:

Je me dis que sans me l'avouer j'ai dû chercher sur la plaine d'altitude celui qui révélerait enfin la guerrière en moi ; que c'est sûrement pour cette raison que lorsqu'il m'a coupé la route je ne l'ai pas fui. Au contraire j'ai plongé dans la bataille comme une furie, et nous avons marqué nos corps du signe de l'autre. Je me l'explique difficilement, mais je sais que cette rencontre a été préparée. J'ai de longue date posé tous les jalons nécessaires pour me mener dans la gueule de l'ours, vers son baiser. Je me dis : qui sait, peut-être que lui aussi. (Martin 2019, 85–86)

Martin folgt dabei nicht nur philosophischen Fragen nach Tier-Mensch-Relationen, sondern verbindet diese gleichzeitig mit einem transkulturellen, vielogischen Ansatz. Diese Herangehensweise zeigt sich auch in ihrem Schreiben, das sich vor der Entstehung ihres Erzähltextes *Croire aux fauves* auf zwei Notizbüchern verteilt: ein

buntes „Tagheft“ und ein „Nachtheft“ (vgl. Martin 2019, 40–41). Für Martins Konzeption einer Weltbeziehung spielen Träume und das Wissen der Ewen:innen über verflochtene Welten eine wichtige Rolle und ihre nächtlichen Träume und Gedanken notiert sie in einem schwarzen Notizheft. Um ihre Beziehung, die vielfältigen Verstrickungen und Verflechtungen zwischen sich selbst und dem Bären fassbar und ihre eigene Welt bewohnbar zu machen, muss sie zunächst zu denen zurückkehren, „die sich mit den Problemen mit Bären auskennen“:

Je dois m'écartier pour guérir. [...] Maman, je dois redevenir *matukha* qui descend dans sa tanière pour passer l'hiver et reprendre ses forces vitales. Et puis, il y a des mystères que je n'ai pas fini de comprendre. J'ai besoin de retourner auprès de ceux qui connaissent les problèmes d'ours ; qui leur parlent encore dans leurs rêves ; qui savent que rien n'arrive par hasard et que les trajectoires de vie se croisent toujours pour des raisons bien précises. (Martin 2019, 89–90)

Ihre Reise zurück zu dem indigenen Volk der Ewen:innen, nach einem ersten Heilungsprozess in Frankreich, ist einerseits der Ausgangspunkt für ein Verstehen und ein Rückbeziehen ihres eigenen Ichs. Andererseits ist es auch Flucht vor der Erfahrung der Kontingenz. Die westliche Medizin und die Psychologie können ihre Begegnung mit dem Bären nicht jenseits der Kategorie des Zufalls oder Pechs und damit für Martin nicht hinreichend erklären, wie Martin bei der Beschreibung ihrer Begegnung mit der Stationspsychologin im Krankenhaus in Frankreich schreibt (vgl. Martin 2019, 55–56). Die komplizierte Geschichte könnte leicht die Geschichte von Wahnsinn sein, denn die Zustände, in denen sie sich befindet, entsprächen genau dieser Definition, wie Martin selbst schreibt:

„Une altération du rapport au monde“, c'est comme ça que l'on désigne la folie de manière savante. De quoi s'agit-il ? D'une période, d'un instant court ou long durant lequel les limites entre nous et l'extérieur s'effacent peu à peu, comme si on se désintégrait doucement pour descendre dans les profondeurs du temps onirique où rien n'est encore stabilisé, où les frontières entre les existants sont encore flottantes, où tout est encore possible. (Martin 2019, 120–121)

Aber die Erzählung ist komplizierter, und die Annahme der Psychologin einer eindeutigen Identität, die durch das Gesicht widergespiegelt wird, ist genau das, was Martin zum einen in ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit widerlegt und ihr zum anderen nicht zu helfen scheint.

Nicht zufällig besteht die Entfremdung der Anthropologin von einer monologischen, unverbundenen Welt schon vor dem eigentlichen, physischen Zusammentreffen mit dem Bären, worauf Andrei sie, wie oben ausgeführt, hinweist (vgl. Martin 2019, 33). Aber auch jenseits ihrer komplizierten Bär-Mensch-Beziehung, erlebt sie eine allgemeinere Erschütterung ihrer Welt: „Que mon

monde ait été largement altéré avant cette rencontre est indéniable“ (Martin 2019, 120).

Sie muss wieder Bärin, wieder *matukha* werden, was ihr nur in dem Kontext der Ewen:innen gelingen kann, und zugleich muss sie verstehen.

Der Erzähltext bietet so unterschiedliche Lesarten für das an, was ihr widerfahren ist, und diskutiert diese durchaus: „En ce jour du 25 août 2015, l'événement n'est pas : un ours attaque une anthropologue française quelque part dans les montagnes du Kamtchatka“ (Martin 2019, 137), wie es in den Zeitungen und im Gerede des Krankenhauspersonals auf dem russischen Militärstützpunkt wiedergegeben wird. Es ist nicht die Attacke, von der Martin schreiben will, denn davon berichten andere bereits. Es ist das Zusammentreffen einer Frau und eines Bären, das dualistische Konzepte sprengt und Grenzen überschreitet und entgegen ihrer früheren eigenen Annahme, sehr wohl lebbar und erzählbar ist.

L'événement est : un ours et une femme se rencontrent et les frontières entre les mondes implosent. Non seulement les limites physiques entre un humain et une bête, qui en se confrontant ouvrent des failles sur leur corps et dans leur tête. C'est aussi le temps du mythe qui rejoint la réalité ; le jadis qui rejoint l'actuel ; le rêve qui rejoint l'incarné. (Martin 2019, 137)

Martin erzählt eine schmerhaft verwobene Geschichte von sich selbst und dem Bären, von den Mythen der Ewen:innen, mit denen sie in Kamtschatka lebt, ihren Studien über den *Animismus* als Anthropologin und vom westlichen Glauben, westlicher und sowjetischer Medizin. Ausgehend von ihrer Welt entfaltet sie erzählend einen Weltentwurf, der Grenzen sprengt, ohne sie zu leugnen. Sie erzählt Relationalität, in der sich Raum und Zeit verschieben:

La scène se déroule de nos jours, mais elle pourrait tout aussi bien être advenue il y a mille ans. C'est juste moi et cet ours dans le monde contemporain indifférent à nos infimes trajectoires personnelles ; mais c'est aussi le face-à-face archétypal, c'est l'homme chancelant au sexe dressé face au bison blessé dans le puits de Lascaux. (Martin 2019, 137)

Wie die Urszene, von der Zeichnungen in den Höhlen von Lascaux erzählen, begegnen sich Bär und Mensch. Dieses konkrete Ereignis hat aber zugleich eine Geschichte, die Martin über die Schachtszene in Lascaux einblendet.¹⁰⁷ Es wird erkennbar, dass die Begegnungen an den Grenzen der Definition von Tier und Mensch immer auch konkret, vom Tod bedroht sind. Martins „Szene“ ist aber kein Mysterium, denn beide – Bär und Mensch – kehren aus dem Unmöglichen zurück:

¹⁰⁷ Zu Höhlen und einer Problematisierung dieser „Obsession“ in der Gegenwart, vgl. Markus Messling, Marcel Lepper und Jean-Louis Georget 2019: *Höhlen. Obsession der Vorgeschichte*.

Comme dans la scène du puits, c'est l'incertitude quant à l'issue du combat qui préside à l'événement incroyable qui pourtant advient. Mais contrairement à la scène du puits, la suite n'est pas un mystère, puisque aucun de nous ne meurt, puisque nous revenons de l'impossible qui a eu lieu. (Martin 2019, 137)

Es ist auch der Kampf darum zu den Lebenden oder zu den Toten zu zählen und hier erinnern Martins Gedanken wiederum an die Derridas, der gar von einem „Krieg“ (ders. 2010, 54) spricht und im Mitleid angesichts eines nackten Lebens, eines Tieres den Ausgangspunkt des Denkens sieht. Die Verantwortung „diesen Krieg zu denken“ (ebd.) liege, so Derrida, genau dort:

Penser cette guerre dans laquelle nous sommes, ce n'est pas seulement un devoir, une responsabilité, une obligation, c'est aussi une nécessité, une contrainte à laquelle, bon gré ou mal gré, directement ou indirectement, nul ne saurait se soustraire. Désormais plus que jamais. Et je dis „penser“ cette guerre, parce que je crois qu'il y va de ce que nous appelons „penser“. L'animal nous regarde, et nous sommes nus devant lui. Et penser commence peut-être là. (Derrida 2006, 50)

Der Offenheit, der Unsicherheit der Begegnung zwischen Mensch und Bär, tritt auch bei Martin nicht der Tod einer Entität entgegen, sondern daraus entsteht die Relation, für die sie sich verantwortlich zeichnet und für die sie Verantwortung übernimmt, indem sie darüber schreibt. Beide, die Anthropologin und der Bär, kehren aus dem Unmöglichen, der Offenheit der Definition zurück. Dieses Zurückkehren aus der Unmöglichkeit löst bei Martin zunächst eine Krise aus und ist zugleich Ausgangspunkt ihres schreibenden Denkens. Martin und Sarr teilen zwar die Diagnose einer Krise der Relationalität, aber wie oben beschrieben, unter verschobenen Vorzeichen und bei Martin auf einer sehr situierten, weniger allgemeinen Ebene. Es ist keine rein politische Analyse, die explizit eine Auseinandersetzung mit postkolonialen Strukturen sucht, und dennoch sind Politik und Ästhetik bei Martin eng miteinander verknüpft. Sie sucht einen Weg ihre Geschichte jenseits der westlichen Kategorien von „Wahnsinn“, „Andersartigkeit“ und dem „Selbstidentischen“ zu erzählen. Von der sie behandelnden Psychologin in Frankreich kann sie sich nur unverstanden fühlen.

Le lendemain, la psychologue du service me rend visite. [...] Elle me scrute d'un regard qui se veut aimable et plein de bonne volonté. Mais vraiment, comment vous sentez-vous ? insiste-t-elle. Un silence, puis elle reprend. Parce que, vous savez, le visage, c'est l'identité. Je la regarde, ahurie. (Martin 2019, 55)

Sie hat zuvor schon Jahre damit verbracht, sich eben gegen solche monologischen Identitätsvorstellungen zu wenden. Ihre Wut schreibt sie nieder, kann sie aber nicht aussprechen:

Je voudrais lui expliquer que je collecte depuis des années des récits sur les présences multiples qui peuvent habiter un même corps pour subvertir ce concept d'identité univoque, uniforme et unidimensionnel. Je voudrais aussi lui dire tout le mal que cela peut faire, d'émettre un tel verdict lorsque, précisément, la personne qui se trouve en face de vous a perdu ce qui, tant bien que mal, reflétait une forme d'unicité, et essaie de se recomposer avec les éléments désormais alter qu'elle porte sur le visage. Sauf que je garde ça pour moi. Je n'arrive qu'à assembler un courtois : Je crois que c'est plus compliqué. (Martin 2019, 55–56)

In der Suche nach einem Ausweg entfaltet Martin, ähnlich wie Sarr, utopisches Potential. Ihr Text zeichnet die Suchbewegung nach und Martin verarbeitet das Gefühl der Entfremdung schreibend. Die Anthropologin wendet den Krisenzustand der „Entfremdung von der Welt“ (Martin 2019, 120) und der entfremdeten Welt, eines veränderten Weltverhältnisses produktiv, indem sie ihn als einen offenen Zustand der Verbindungen verschiedener Welten fasst. Sie beschreibt die Geburt einer relationalen Subjektposition, die sich schreibend selbst erschafft (vgl. Martin 2019, 16–17). Vieles ist möglich, auch das Zusammenführen unterschiedlicher Logiken, die vor dem Beginn des Schreibens von *Croire aux fauves* (2019) noch auf unterschiedliche Notizbücher verteilt waren:

Le carnet diurne et le cahier nocturne sont l'expression de la dualité qui me ronge ; d'une idée de l'objectif et du subjectif que je sauve malgré moi. Ils sont respectivement l'intime et le dehors ; l'écriture automatique, immédiate, pulsionnelle, sauvage, qui n'a vocation à rien d'autre que de révéler ce qui me traverse, un état de corps et d'esprit à un moment donné, et celle, paradoxalement moins léchée mais plus contrôlée, qui sera par la suite travaillée pour devenir réflexive, et qui finira dans les pages d'un livre. (Martin 2019, 40–41)

Auch in diesem literarischen Text ist das Imaginäre entscheidend um dem, was die westliche Psychologie als ‚Wahnsinn‘ beschreibt, zu entkommen. Es entsteht über das Schreiben eines Selbst, über das autobiographische Schreiben, ein Denken, das wie Glissants „archipelisches Denken“ (Glissant 2009, 45) versucht mit dem Chaos der Welt als Ganzes und der Implosion der Welt auf individueller Ebene zurechtzukommen. Dieses Verstehen der vielfältigen und viellogischen Weltbezüge gelingt Martin über die Praxis des Schreibens. Für die Anthropologin Martin mit ihren zwei Notizbüchern ist die Entscheidung, über alles zu schreiben, sobald sie kann (vgl. Martin 2019, 21–22), der Anfangspunkt ihrer neuen Relation zur Welt. In der Entstehung ihres viellogischen Erzähltextes, überführt sie die unterschiedlichen Feldnotizbücher, die eine Dualität widerspiegeln, schließlich in einen einzigen Text (vgl. Martin 2019, 150). Das Schreiben erscheint als eine Möglichkeit, die verwundeten Beziehungen zu reparieren und der Unmöglichkeit der Subjektposition, in der sich Martin befindet, zu entkommen: „Au cœur du système de soins russes je suis. [...] Je me dis qu'on ne me croira pas quand je le raconte-

rai, si je sors, si je m'en sors. Je me dis : je l'écrirai quand je pourrai“ (Martin 2019, 22).

Martins Text schafft so eine spezifische Form der Relationalität und erzählt gleichzeitig darüber, wie die Beziehung zwischen verschiedenen Welten erzählt werden kann. Ihr Erzähltext ist damit auch metareflexiv lesbar.

Wir Menschen setzen uns nicht nur narrativ in Beziehung zur Welt, der Mensch erschafft sich erzählend auch selbst und tut dies – geprägt von den Annahmen des europäischen Universalismus – auch in Abgrenzung zum Tier. Nicht zuletzt deswegen polarisieren sich Krisen der Gegenwart an der zuvor als stabil wahrgenommenen Grenze zwischen Tier und Mensch (vgl. Derrida 2006, 50). Die indigene Daria in Martins Buch tut dies ebenso wie Nastassja Martin selbst. Gleichzeitig sind Texte in der Lage, unterschiedliche Logiken zu verbinden, wie auch Martins Erzähltext zeigt, der auch davon erzählt, was Daria berichtet:

Daria essie la sueur qui perle sur son front avec un mouchoir, pose son menton dans ses mains jointes, baisse la voix, commence à raconter. Ce jour particulier, ce jour où moi je courais au-devant de mon ours, ce jour où eux étaient loin des volcans dans leur forêt. (Martin 2019, 37)

Das „Ich“ („moi“), das „mein“ und ihr, Darias Wald, können in Gestalt der Erzählung nebeneinander treten und ein Beziehungsgeflecht bilden. Diese vielfältigen Relationen bleiben aber nicht einzig im Imaginären, in der Fiktion verhaftet, die Erzählung wirkt auch zurück auf die textexterne Wirklichkeit.

Wie Haraway erinnert uns Martin gleichzeitig an die „materiell-semiotischen“ (Haraway 1988, 2007, 2016a, 2016b, 2016c) Konsequenzen von Narrativen, Mythen und Träumen, die nicht vergessen werden dürfen, um sich ernsthaft relational zur Welt in Beziehung zu setzen. Die Attacke durch den Bären macht es nicht nur für das erzählte ‚Ich‘ notwendig, sich selbst neu zu denken, sich erzählend in Beziehung zu diesem spezifischen Tier zu setzen. Die Geschichte, die Martin erzählt, ist die Geschichte ihrer eigenen Genesung auf körperlicher und seelischer Ebene. Fiktion und Faktizität treffen sich in der Subjektposition des geschriebenen Ichs. Der Gewalt des Zusammenstoßes muss begegnet werden. Auch die zwischenmenschlichen Relationen werden durch den Bären verändert, wenn Daria, Martins Bezugsperson bei den Ewen:innen und ihre Familie aus Frankreich sich im Krankenhaus in Russland zum ersten Mal überhaupt treffen:

Une étrange famille se crée, ma mère, mon frère et eux, pour la première fois dans le même espace-temps, tous projetés dans une zone incertaine, liminaire. Je deviens un trait d'union improbable, entre eux comme êtres humains, et avec le monde des ours là-haut dans la toundra d'altitude. (Martin 2019, 37)

Die „seltsame Familie“ wird durch unterschiedliche Beziehungen geschaffen und trifft sich in dieser liminaren Schwellenzone, und Martin schreibt von diesen vielfältigen Bezügen. Eine ähnliche anti-genealogische, ‚seltsame Familie‘ bilden auch der Hund Mason-Dixon Line, der Protagonist Wahhch Debch und Winona in Wajdi Mouawads Text *Anima* (2012, 405). Eine nicht-genealogisch und auf Blutsverwandtschaft angelegte Familienvorstellung liegt also beiden Erzähltexten zugrunde. Darin kann eine Aufforderung an ein Zusammenleben in „Differenz und in Frieden“ (Ette 2022c, 492) gelesen werden, das alle Lebewesen potentiell miteinschließt. Nicht die Blutsverwandtschaft, ja nicht einmal die Zugehörigkeit zu einer Spezies formen Familien. Auch diese Einsicht muss zur Konzeption einer *All-Welt* gehören. Die Relationen sind keine ‚parenté‘, sondern Ähnlichkeiten jenseits von starren, identitären Grenzen. Sie sind bei Martin, ebenso wie bei Mouawad, aber nur in Grenzsituationen des Lebens, an der *Limitrophe* möglich.

Die Beziehungen neu zu denken, bedeutet auch den Schmerz zu fühlen, wie in Martins Text deutlich wird. Die Relation hat einen Preis, und die Verluste müssen anerkannt und betrauert werden. Auch wenn Heilung einsetzt, bleiben Narben sichtbar:

Les cicatrices rouges du visage sont encore un peu gonflées, celles du cuir chevelu sont en train de disparaître sous le duvet sombre qui repousse. Je m'effondre au sol, et je laisse mes larmes tout inonder. Je pleure comme une petite fille abandonnée, je pleure tout ce qui n'a pas pu être évité, je pleure mon ours, mon visage d'avant perdu, mon existence antérieure, elle aussi certainement perdue, je pleure tout ce qui ne sera plus jamais pareil. (Martin 2019, 51)

Ihr Körper ist von der Relation gekennzeichnet. Diese lässt sich als ein Seinszustand und eine Praxis, als ein gemeinsames Werden von menschlichem und tierlichem Subjekt fassen. Was so gewaltvoll und schmerhaft verloren ging, ist aber auch eine Subjektposition, eine ausschließlich im westlichen, logozentrischen Denken verwurzelte Identität, die Martin nicht wieder annehmen kann, selbst wenn sie das wollte. Gleichzeitig ist diese Relation zwischen Homo sapiens sapiens und Ursus arctos piscator – und hier folgt Martin den Arbeiten ihres Lehrers Descola – auch eine Geschichte *Jenseits von Natur und Kultur*¹⁰⁸ (Descola 2018). Hier liegt ein entscheidender Punkt, um Tier-Mensch-Relationen neu denken zu lernen. Es gibt einerseits kein Zurück mehr hinter die Erkenntnis, dass wir Menschen in komplexeren Zusammenhängen als dualistisch gegenübergestellte Sphären des Lebendigen leben. Die Relationen, die Verflechtungen, Faltungen der Grenze sind längst da und die Beziehungen zur Welt viel komplizierter als Dualismen und starre Grenzen. Andererseits verweist Martin in ihrer persönlichen Ver-

108 Franz.: Ders. (2005): *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

arbeitung auch auf das grundsätzlichere Problem, dass eine andere Bezugnahme zur Welt nicht funktionieren kann, ohne zuvor nach den Beschädigungen, den schmerzlichen Verlusten zu fragen (vgl. Basil et al. 2020). Eine vollständige Auflösung der Differenz kann es weder geben, noch erscheint sie zielführend (vgl. Messling 2016, 450–453 und 2019).

Um die Beziehung zu reparieren, um die *Qualität* der Beziehung zu verbessern, muss die Relation selbst im Zentrum der Subjektposition stehen, nicht die Grenze. Die Beziehung zu bewohnen bedeutet, die Subjektposition in Bewegung zu bringen, sie zu problematisieren und sie dennoch gleichzeitig zu verorten. Und genau dies tut Martin schreibend und indem sie davon erzählt: „je suis à la frontière de l'humanité, à la lisière je crois de ce qu'on peut supporter“ (Martin 2019, 20), reflektiert das erzählende ‚Ich‘ als sie der Willkür des Krankenhauspersonals ausgeliefert, ans Bett gefesselt liegt. Die Autorin Martin erschafft diese Subjektposition durch ihr Schreiben und reflektiert ihre eigene Position in der Welt über das Erzählen. Ihr Schreiben repariert die Relationen innerhalb und außerhalb des Erzähltextes. Dies kann sie, weil die Erzählung, mit Messling als „eine Versprachlichung von Erfahrung“ (ders. 2019, 32) verstanden, ein anderes, poetisches und poetisiertes Bewusstsein von Welt, evoziert und hervorbringt. Die Möglichkeit des Reparierens hängt damit zusammen, dass Martin sich schreibend die Geschichte aneignet, die ihr widerfahren ist. Es ist ihre Geschichte, ihr ewenischer Name *matukha*, ihr Bär und ihre eigene, inkorporierte Perspektive, aus der sie erzählt:

Je pense à mon histoire. À mon nom évène, *matukha*. Au baiser de l'ours sur mon visage, à ses dents qui se ferment sur ma face, à ma mâchoire qui craque, à mon crâne qui craque, au noir qu'il fait dans sa bouche, à sa chaleur moite et à son haleine chargée, à l'emprise de ses dents qui se relâchent, à mon ours qui brusquement inexplicablement change d'avis, ses dents ne seront pas les instruments de ma mort, il ne m'avalera pas. (Martin 2019, 25)

Diese Erzählperspektive ist zugleich aber die einer relationalen Subjektposition, die sich eben nicht vereinfachend auf eine einzige Wurzel zurückführen ließe – auch nicht auf ein reales Ich der Autorin, selbst wenn der autobiographische Text eben keine einfache Fiktion ist. Die Subjektposition ist geprägt von den Bezügen zwischen der erzählten Welt und der außerdiegetischen Wirklichkeit, zwischen anthropologischer, wissenschaftlicher Auseinandersetzung und tiefer, persönlicher Reflexion. Die Geschichte entsteht aus diesen Relationen.

Die Relation zum und mit dem Bären erscheint unausweichlich und zugleich ist ihr Gewalt eingeschrieben. Die Ewen:innen fordern dafür in ihrem animistischen Denken Vergebung:

Il dit : Nastia, tu as pardonné à l'ours ? Silence à nouveau. Il faut pardonner à l'ours. Je ne réponds pas tout de suite, je sais que je n'ai pas le choix, et pourtant pour une fois je

voudrais m'insurger, contre le destin, contre les liens, contre tout ce vers quoi on va et qui est inéluctable, je voudrais lui crier que j'aurais voulu le tuer, l'expulser hors de mon système, que je lui en veux tellement de m'avoir défigurée ainsi. Mais je ne le fais pas, je ne dis rien. Je respire. Oui. J'ai pardonné à l'ours. (Martin 2019, 35)

Auf die problematische Dimension dieser Passage, die sich insbesondere aus einer feministischen Perspektive ergibt, weist Hannah von Sass hin (vgl. Sass 2022). Sie problematisiert an dieser Stelle die „durchaus fragwürdige Tendenz der Vergebung gegenüber der Gewalt, die ihr [Martin] begegnet ist“ (Sass 2022). Gerade auch weil die Aufforderung zur Vergebung von Andrei, einem männlichen Ewenen kommt. Aber auch die Erzählinstanz selbst scheint hier unsicher zu sein und begegnet der Aufforderung zunächst mit Schweigen. Die Vergebung gegenüber dem Bären spielt sich auf einer anderen Ebene bei Martin ab. Sie kommt im Erzähltext nicht ‚einfach‘ der Aufforderung Andreis nach. Auch die Aufforderung des Ewenen kann weniger als ein Aufruf zur Vergebung von Gewalt im Allgemeinen, wie im spezifischen Sinne, als ein Ausdruck der ewenischen Vorstellung sein, dass die Protagonistin nur Frieden in der Vergebung findet.

Die Autorin Martin reflektiert in ihrem Text, der zugleich eine Denkbewegung nachvollziehbar macht, die genderspezifische Dimension durchaus, wenn sie darauf hinweist, dass auch für Daria, die ebenfalls schon immer „von dem Bären wusste“ (Martin 2019, 34), die Verbindung von Martin mit dem Bären etwas Unausweichliches hatte. Sie erhebt dennoch Andrei gegenüber Vorwürfe (vgl. Martin 2019, 34). Martins Erklärung für diesen unterschiedlichen Umgang von Andrei und Daria bleibt allerdings seltsam eindimensional, wenn sie diese Differenz geschlechterspezifisch mit dem Mutter-sein Darias erklärt:

Mais Daria a quelque chose qu'Andrei n'a pas, qu'Andrei n'aura jamais : c'est une mère. Une femme qui connaît la douleur dans ses chairs, la vie et la mort, et qui plus que tout au monde aspire à protéger ceux qu'elle aime et à leur épargner la souffrance. (Martin 2019, 34)

In Martins Reflexion der unterschiedlichen Umgangsweisen bleibt die Anthropologin an dieser Stelle dem Wissen der Ewen:innen treu. Sie erklärt diese aus den unterschiedlichen Blickwinkeln, ohne eine westliche Deutungsperspektive auf die Szene anzuwenden. Hierin liegt auch eine Stärke des Textes, denn dieses vieldimensionale Schreiben zwischen Wissenschaft und (Auto-)Fiktion kann so einerseits dem Imaginären Rechnung tragen, das für Sarr, aber auch für Glissant so entscheidend in der Reflexion der Relation ist. Andererseits lässt der anthropologisch informierte Text die Leser:innen aber auch an der Forschung der Anthropologin Martin teilhaben.

4.2.2.1 Materialität und Relationalität der Subjektposition

Ihr Text ist trotz der inhärenten Gewalt, der Spannungen und Differenzen zugleich eine Erzählung von einer Rekonstruktion, wie sie selbst schreibt (s. oben), allerdings nicht eines abschließenden Heilens, von dem keine Spuren übrigbleiben:

Tout a déjà eu lieu : mon corps est devenu un point de convergence. C'est cette vérité iconoclaste qu'il faut intégrer et digérer. Il me faut désamorcer l'animosité des fragments de mondes entre eux et à l'intérieur pour ne considérer ici que leur alchimie future. Et pour parachever cette opération de corps et d'esprit, il faut dès à présent refermer les frontières immunitaires, recoudre les ouvertures, les résorber, c'est-à-dire décider de clore. Il faut cicatriser. (Martin 2019, 77)

Um zu heilen oder, der japanischen Technik des Kintsugi ähnlich, sichtbar „zu vernarben“ (Martin 2019, 77), müssen die Bezüge inkorporiert werden. Die Relation, die sich daraus ergibt, lässt immer auch Spielräume offen. Die Verletzungen, die Trennlinien und die ihnen eingeschriebene Gewalt können nicht getilgt werden, sondern bleiben als Narben sichtbar. Aber, so betont es Ette: „Literatur ist in ihrem Kern weit mehr als ein Erzählen von Gewalt: Sie ist ästhetische Transformation von Gewalt. Auch im Leben der Literatur ist der Tod stets allgegenwärtig – als Bedrohung, als Antrieb, als unverzichtbarer Bestandteil des Lebens. Das bedrohte Leben in Kreativität zu transformieren: Dies ist die Kraft der Literatur, die tief aus der Gewalt schöpft“ (Ette 2022b, 25). Eine solche „Kraft der Literatur“ (ebd.) ist in Martins Text lesbar.¹⁰⁹ Dazu müssen aber die Bezüge und die Bedeutungen, ja die Relationen, zu einem bestimmten Zeitpunkt auch beschränkt werden:

Clore, c'est accepter que tout ce qui a été déposé en moi en fait désormais partie, mais que dorénavant on n'entre plus. Je me dis : dedans, ça doit vraiment ressembler à l'arche de Noé. Je ferme les yeux. L'eau monte les quais sont inondés il faut lever l'ancre fermer les écouteilles nous avons tous ceux qu'il nous faut pour affronter l'océan adieu partons naviguer. (Martin 2019, 78–79)

Indem sie die vielfältigen Relationen als integrale, unausweichliche Bestandteile ihres eigenen Selbst, als relationale Subjektposition begreift, kann sie die Welt bewohnen. Das ist die „ikonoklastische Wahrheit“, die das erzählende Ich annehmen muss (vgl. Martin 2019, 77) und diese Wahrheit enthält eine materielle, physische und sehr körperliche Dimension. Um vernarben zu können, müssen dem

¹⁰⁹ Vgl. hierzu auch die Potsdamer Habilitationsschrift von Markus Alexander Lenz 2022: *Die verletzte Republik – Erzählte Gewalt im Frankreich des 21. Jahrhunderts (2010–2020)*.

Offenen Grenzen gesetzt werden, wie Martin betont. Zugleich machen diese körperlichen Narben die Relationen auch sichtbar:

Je ne me ressemble plus, ma tête est un ballon griffé de cicatrices rouges et enflées, de points de suture. Je ne me ressemble plus et pourtant je n'ai jamais été aussi proche de ma complexion animique; elle s'est imprimée sur mon corps, sa texture reflète à la fois un passage et un retour. (Martin 2019, 36)

Ein selbstidentisches Ich gibt es nicht mehr. Zugleich erschafft Martin sich schreibend neu; die zusammengesetzte körperliche Textur geht in den Text, in ihr Schreiben an der *Limitrophie* über. Die Komplexität ist der Ausweg. Hier geht Martins Erzähltext auf der Ebene der relational entworfenen Subjektposition über den Entwurf Glissants einer *Poétique du divers* (1996) hinaus. Während Glissants Poetik der Vielheit (2005) „ihren großen Verdienst in der politischen Gewichtung singulärer Welterzählungen und deren permanenter Bezüglichkeit in Zeiten des Kulturkampfes hat,“ wie Messling schreibt, bleibt sie doch angesichts der Gewaltfrage paradox, denn dieser hat sie gerade durch die Offenheit wenig entgegenzusetzen (vgl. Messling 2019, 173). Die Anthropologin Martin entwickelt in ihrem Text dagegen ein Körperwissen, das deutlich macht, dass sie der radikalen Offenheit angesichts der Gewalterfahrung¹¹⁰ mit dem Bären Grenzen setzen muss, um nicht für immer „besetztes Gebiet“ (Martin 2019, 68) zu sein. Die Grenzen ein Stück weit zu bewahren, ist auch eine sehr körperliche Überlebensfrage für Martin.¹¹¹

Im Hinblick auf eine Anthropologie schreibt Haraway unter Bezugnahme auf Marilyn Strathern: „Strathern wrote about accepting the risk of relentless contingency; she thinks about anthropology as the knowledge practice that studies relations with relations, that puts relations at risk with other relations, from unexpected other worlds“ (Haraway 2016, 12). Die Anthropologie ist also diejenige Wissensform, für die die Relation zentral und zugleich prekär ist, denn sie steht nie fest, situiert aber dennoch wie in einem Knotenpunkt. Und auch für Martin öffnet die Arbeit als Anthropologin Räume, um „sie-selbst“ zu werden:

¹¹⁰ Zu einer an Martins Text ebenfalls anschließbaren Frage der Verhandlung von Gewalt im zeitgenössischen französischen Roman vgl. Markus Lenz 2022: *Die verletzte Republik*. Lenz arbeitet in seiner Studie detailliert anhand des Gewaltdiskurses in Frankreich heraus, wie Literatur, auch als Kulturtechnik verstanden, Subjektivität erfahrbar macht. Dies findet sich auch in *Croire aux fauves* (Martin 2019). Im Fokus meiner Arbeit steht allerdings nicht die Frage nach der Gewalt und einer Verbindung von Soziologie und Literaturwissenschaft, sondern Tier-Mensch-Relationen, die auch als Relationen zwischen Theorie und literarischer Praxis fassbar gemacht werden soll.

¹¹¹ Zum „Überlebenswissen“ der Literaturen der Welt vgl., wie in der Einleitung und den vorherigen Kapiteln näher ausgeführt, insbesondere auch Ette 2004.

Heureusement, à l'aube de l'âge adulte, j'ai rencontré l'anthropologie. Cette discipline a constitué pour moi une porte de sortie et la possibilité d'un avenir, un espace où m'exprimer dans ce monde, un espace où devenir moi-même. Je n'ai simplement pas mesuré la portée de ce choix, et encore moins les implications qu'allait entraîner mon travail sur l'animisme. À mon insu, chacune des phrases que j'ai écrites sur les relations entre humains et non-humains en Alaska m'a préparée à cette rencontre avec l'ours, l'a, en quelque sorte, préfigurée. (Martin 2019, 86)

Zugleich hat ihre Forschung zum *Animismus* sie zwar auf das Zusammentreffen mit dem Bären vorbereitet, es sichert aber nicht ihr Überleben. Die vielfältigen Bezüge, die vielfältigen Lebewesen wie Viren und Bakterien, müssen zu einem bestimmten Zeitpunkt auch ganz praktisch eingehetzt werden, wenn Martin überleben möchte:

Je veux fermer mes frontières, jeter les intrus dehors, résister à l'invasion. Mais peut-être suis-je déjà assiégée. Chaque fois c'est la même chose. Face à ces pensées-là, je sombre : je sais qu'avant de fermer mes frontières, il faudrait déjà pouvoir les reconstruire. (Martin 2019, 68)

Es geht also keineswegs um eine Auflösung oder Leugnung von Grenzen, sondern um ein Bewohnbar-machen einer Zone „jenseits-von“ antagonistischen Dualismen. Ihre Arbeit als Anthropologin hat damit zu tun. Darin sucht sie auch Wege der Kontingenzbewältigung.

Trop c'est trop, je m'étais dit. Je m'en vais, je dois fuir hors de ce système de significations et de résonances qui menace ma santé mentale. Plus tard, je lisserai tous ces fragments d'expériences ingouvernables, je les transformerai en données enfin suffisamment essentialisées et désincarnées pour pouvoir être manipulées et mises en relation les unes aux autres. Plus tard, je ferai mon métier d'anthropologue. Pour l'instant je dois couper, radicalement : je m'en vais vers les montagnes, je veux de l'air, pas d'obstacles pour le regard, du froid, de la glace, du silence, du vide et de la contingence, surtout plus de destin, et encore moins de signes. (Martin 2019, 135)

Das Ausbalancieren, das Bewohnbar-Machen der *Limitrophie* gelingt Martin aber letztlich erst schreibend, indem sie sich auch von ihren zwei getrennten Notizbüchern verabschiedet und alles – ihre (wissenschaftlichen) Beobachtungen vom Tag und ihre Eindrücke in der Nacht in einen einzigen Erzähltext fließen lässt.

4.2.2.2 Die Welt in Relation bewohnbar machen

Ähnlich wie Sarr in seiner Krisendiagnose in *Habiter le monde* (2017) argumentiert, hat auch Martins ‚Krise ihres Lebens‘ nicht mit der *Quantität* der Relationen und der Frage nach dem Bewohnen von Welt zu tun. Sie steht in Verbindung zur Welt, und die Beziehungen zu anderen Entitäten sind zahlreich. Es gibt eher ein

Zuviel als ein Zuwenig an Verstrickungen, die daher auch zu einem bestimmten Zeitpunkt wieder beschränkt werden müssen. Selbstbezügliche Erklärungsmodelle helfen ihr aber ebenso wenig weiter. Martins Problem ist, dass es kein selbstbezogenes Problem ist, es hat eben nicht nur mit ihr selbst zu tun. Es ist ein Problem der vielfältigen Bezüge und Beziehungen. Sie reflektiert dazu:

Mon problème, c'est que mon problème n'appartient pas qu'à moi. Que la mélancolie qui s'exprime dans mon corps vient du monde. [...] J'ai rejoint les Évênes d'Icha et j'ai vécu dans la forêt avec eux pour une raison bien en deçà de celle d'une recherche comparative. J'ai compris une chose : le monde s'effondre simultanément de partout, malgré les apparences. Ce qu'il y a à Tvaïan, c'est qu'on vit consciemment dans ses ruines. (Martin 2019, 123)

Aber um sich selbst nach der Attacke des Bären neu zu definieren, muss sie die vielfältigen Relationen, die das erzählte Ich durchkreuzen, lernen zu verkörpern, eine andere Gestalt annehmen; sie muss an der *Qualität* der Relationen arbeiten. Dies setzt einerseits eine Beschränkung der Relationen voraus. Andererseits bricht „die Welt überall auf einmal zusammen“ (ebd.), weshalb es unumgänglich ist, die Relationen zur Welt zu überdenken. Dies bedeutet auf der einen Seite die Notwendigkeit, die Konstruktion von Welt zu überdenken, wie es auch Sarr nahelegt. Auf der anderen Seite ist dies für die Anthropologin nur möglich, in dem sie sich die verschiedenen Bezüge verdeutlicht, sie für sich klärt und sich so in den „Ruinen“ der Welt einrichtet.

Die Suche nach Wahrheit ist auch bei Martin nur als situierte und relationale Praxis denkbar, die niemals ungebrochen sein kann und immer auch den „trouble“ (Haraway 2016c) mitdenkt. Sie möchte ihre Welt nicht befrieden, aber verstehen:

Si l'ours est un reflet de moi-même, quelle expression symbolique de cette figure suis-je en train d'explorer le plus assidûment ? S'il n'y avait pas eu son regard jaune dans mon regard bleu, peut-être aurais-je pu me satisfaire de ces correspondances. Quoique je préférerais employer le terme résonance. Mais il y a eu nos corps entremêlés, il y a eu cet incompréhensible nous, ce nous dont je sens confusément qu'il vient de loin, d'un avant situé bien en deçà de nos existences limitées. [...] La vérité sur moi, c'est que je n'ai jamais cherché à pacifier ma vie, et encore moins mes rencontres. (Martin 2019, 85)

Hier stimmt sie der Psychotherapeutin im französischen Krankenhaus zu: Sie findet keinen Frieden und kann dem Wort auch keine echte Bedeutung beimessen. Die Verstrickung des Ichs mit dem Bären, das einen strikten Dualismus zwischen Tier und Mensch transzendent, beunruhigt die Anthropologin einerseits, doch zugleich begreift sie die Krise auch als Chance und Denkanstoß:

Je trouve quoi dire, parce que la situation de crise me paraît toujours bonne à penser ; parce qu'elle recèle la possibilité d'une autre vie, d'un autre monde. Par contre, je n'ai jamais su faire avec l'apaisement ni la stabilité ; le calme n'est pas mon fort. (Martin 2019, 85)

Hier zeigt sich noch einmal deutlich, dass in der Krisensituation Potentialität liegt. Die Krise öffnet in Martins Text die Möglichkeit auf ein „anderes Leben“ und eng damit verbunden, auf eine „andere Welt“. Sie ist wie bei Sarr Ausgangspunkt des Denkens. Auch Haraway fordert uns dazu auf, die Beunruhigung, die Krise, den „trouble“ zum Ausgangspunkt zu nehmen: *Staying with the trouble* ist so auch der Titel von einem von Haraways Büchern (Haraway 2016b). Er offenbart zugleich durch den appellativen Charakter, den politischen sowie ethischen Anspruch von Haraway.

Staying with the trouble requires making oddkin; that is, we require each other in unexpected collaborations and combinations, in hot compost piles. We become-with each other or not at all. That kind of material semiotics is always situated, someplace and not nowhere, entangled and worldly. (Haraway 2016b, 4)

Die unwahrscheinlichen Begegnungen werden in Haraways Kompost fruchtbar. Und auch für Martin liegt in der Uneindeutigkeit, dem *trouble* (Haraway 2016b und 2016c), eine Potentialität, die Hoffnung auf ein anderes Leben beziehungsweise eine andere Welt gibt:

Je sais faire avec les métamorphoses, l'explosion, le *kairos*, l'événement. Je trouve quoi dire, parce que la situation de crise me paraît toujours bonne à penser ; parce qu'elle recèle la possibilité d'une autre vie, d'un autre monde. (Martin 2019, 85)

Werden ist, wie Deleuze und Guattari betonen und an deren Denken Haraway anschließt, ein gemeinsam Werden (vgl. Deleuze und Guattari 1980).¹¹² Bei Haraway wird es als „becoming-with“ (Haraway 2008, 314; 2016a, 221 ff.) noch deutlicher. Dieses Werden ist, wie bei Martin auch, kein Abgrenzungsprozess, sondern ein Prozess, der Relationen herstellt und zugleich als notwendige Bedingung voraussetzt.

¹¹² Vgl. hierzu auch das von Souleymane Bachir Diagne untersuchte Konzept eines „faire humanité ensemble“, wie der Philosoph es im „Ubuntu als Antwort auf den Konflikt der Kulturen“ (Diagne 2020) prägt. Auch Diagne geht es darum, Konzeptionen einer neuen „humanité“ auszuloten, die nur gemeinsam tragfähige Konzepte denkbar machen. Dabei beschränkt sich der Philosoph allerdings zunächst auf menschliche Lebewesen. Martins Text dagegen legt den Fokus auf eine persönliche Auslotung der Relation zu den Ewen:innen und ‚ihrem Bären‘. Inwiefern Diagnes Konzept um den Einschluss von nichtmenschlichen Entitäten erweiterbar ist und so für die Fragestellung meiner Arbeit und der weiter zu entwickelnden Konzeption der Relation ausschlussfähig ist, wäre eine eigene Untersuchung wert, die aber noch aussteht.

Die Art und Weise, wie wir zueinander und zu anderen Welten in Beziehung treten, ist niemals einfach gegeben und muss ständig befragt werden, um zu einem tieferen Verständnis der Relation zu kommen. Die Bär-Mensch-Relation bei Martin und die Neugierde erscheinen als Anstoß, die Art und Weise der Relation tiefer zu ergründen, um auf eine nicht-essentialistische Weise Sinn aus der Relationalität zu ziehen. Die Welt bewohnbar zu machen, heißt mit Martin nicht, einfach abstrakt in Beziehung zu einer Welt als Ganzes zu treten. Sondern bei Martin klar situiert, eingegrenzt und konkret verkörpert. Der Erzähltext entfaltet hier eine epistemologische Komponente. Martins Suche ist ein Blick in die „abgründige Grenze“ (Derrida 2006, 53) ihres Seins, wie der Blick in das Eisloch in Tvaäin, Kamtschatka:

Ce trou, cinquante centimètres de diamètre, c'est comme une fenêtre, une lucarne. Un point de vue sur le monde d'en dessous où tout est encore en mouvement, alors qu'en surface c'est immobile, désespérément statique. Ne pas se fier à l'immédiatement donné à voir, je pense chaque fois. Regarder plus loin ou plus profond, vers ce qui est caché. (Martin 2019, 123)

Es ist ein Forschen in den Tiefen, in denen noch alles in Bewegung ist, das den Blick weitet und Verborgenes finden lässt. Die Geschichte ihrer Relation zu einem Bären, zur Welt der Ewen:innen in Kamtschatka und zur Welt der Gwichi'in in Alaska erinnert aber auch daran, dass eine Beziehung ein schmerzhafter Prozess sein kann, bei dem meist Narben zurückbleiben. Diese Narben stehen bei Martin symbolisch nicht nur für den Abgrund, an den sie durch den Biss ins Gesicht des Bären getrieben wird, sondern auch für die Beschaffenheit der *Limitrophie*. Martin verkörpert die unscharfen Grenzen von menschlichem Tier und Bär und erzählt an „dieser abgrundtiefen Grenze, diesen Rändern, dieser pluralen und mehrfach gefalteten Grenze“ (Derrida 2010a, 57), dem „trouble“ Haraways (dies. 2016c) entlang. Es geht nicht ohne Auseinandersetzung gemeinsam mit dem Bären, mit der westlichen Medizin und den Ewen:innen und ihrer animistischen Ontologie. Aber um an der Qualität der Relationen arbeiten zu können, um die Welt wieder bewohnbar zu machen, müssen die vielen Bezüge auch beschränkt werden (vgl. Martin 2019, 135). Anstoß für diese tiefe Suche ist die Frage, warum sie und der Bär sich ausgesucht haben: „Pourquoi nous sommes-nous choisis ? Qu'ai-je réellement en commun avec le fauve et depuis quand ?“ (Martin 2019, 85), befragt Martin ihr eigenes Ich. Derrida spielt auf die Frage, wer wem folgt, der Mensch dem Tier oder das Tier dem Menschen, und vor allem auch, was daraus folgt, schon mit dem Titel seines Buches und eines Vortrags in Cerisy *L'animal que donc je suis – à suivre*, auf Französisch so wunderbar doppeldeutig an (vgl. Derrida 2006). Bei Martin ist die Frage, wer oder was sie ist, ein gegenseiti-

ges, relationales Finden, ein sich-gegenseitig-Aussuchen von Mensch und Kamtschatka Bär.

4.2.2.3 *Croire aux fauves*: Verkörperte Bär-Mensch-Relationen

Schon im Krankenhaus in Russland sagt Andrei über den Bären zu Nastassja: „Il n'a pas voulu te tuer, il a voulu te marquer. Maintenant tu es *miedka* celle qui vit entre les mondes“ (Martin 2019, 35). Das tierliche und menschliche Ich fallen in einem Subjekt zusammen. Dieser Seinszustand ist auch für die animistischen Kulturen besonders. Es ist damit eine noch andere Form als *matukha*, das als Name auch schon die Verbindung zum Bären herstellt, bedeutet es im Ewenischen „Bärin“ (vgl. Martin 2019, Fußnote 1). Dieser Zustand des ‚*miedka*-Seins‘ ist per se ein relationaler, in mehrfacher Hinsicht. Zwischen Tier und Mensch, aber auch zwischen archaischen Vorstellungen und der Welt, in der wir leben.

Die ganze Ambivalenz ihrer Beziehung zum Bären wird erkennbar, wenn sie den Biss des Bären in ihr Gesicht einerseits als „Kuss“ beschreibt, andererseits aber durch das Geräusch beim Knacken ihres Schädels und Kiefers die Gewalt und Brutalität des Angriffs deutlich macht. Es ist ein Raubtier, mit dem sie es zu tun hat. Auch wenn dieses Tier in der Kultur der Ewen:innen einen besonderen, spirituellen Status hat, der auch für Martins Auseinandersetzung mit der Szene von überlebenswichtiger Bedeutung ist. Der „Kuss des Bären“ (ebd.) schafft erst diese relationale Subjektposition, die die Ewen:innen „*miedka*“ nennen (vgl. Martin 2019, 119).

Miedka zu sein, ist auf eine bestimmte Weise einerseits abschreckend, andererseits auch wertvoll, denn es bedeutet das „Mit-Träumen“ des Menschen mit dem Bären, wie die Ewenin Daria erläutert: „Pas tout le monde y arrive. Tu étais déjà *matukha* avant l'ours ; maintenant tu es *miedka*, moitié-moitié. Tu sais ce que ça veut dire ? Ça veut dire que tes rêves sont les siens en même temps que les tiens“ (Martin 2019, 119). In den Träumen offenbart sich die für den *Animismus* als einen Typus der Ontologie nach Descola typische „Ähnlichkeit der Interiorität“ (Descola 2005, 221) von Bär und Mensch.

Nicht-westliche Wege der Beziehung zur Welt in Betracht zu ziehen, bedeutet, andere „Ontologien“ (Castro 2004) oder zumindest andere Arten der Identifikation in Betracht zu ziehen (Descola 2005). Auch hier geht es darum, in Relation zu treten. Ein einfaches Übernehmen z.B. des Identifikationsmodus des *Animismus* muss allein deshalb schon fehl laufen, weil wir Menschen auch nicht hinter dem, was uns geprägt hat, zurückkönnen.

Martins Text zeigt Wege auf, um sich auf Welten zu beziehen, die im Sinne des westlichen Universalismus, der Ontologie des *Naturalismus* folgend, als radical anders wahrgenommen werden. Ihre Erzählung ist ein Beispiel dafür, wie die

verschiedenen Beziehungen, die sich wie ein Netz spannen, erzählt werden können – und dies weitestgehend ohne Dualismen zu wiederholen. Aber auch, ohne Unterschiede zu leugnen oder in einen Relativismus zu verfallen, der den materiellen Implikationen der Relation und der Erzählung nicht gerecht wird.

Eine solche Form der Relationalität erfordert für Martin den Glauben an das Wilde, ein *croire aux fauves*. Sie situiert die Relation also einerseits materiell und andererseits metaphysisch.

Mais il y a eu nos corps entremêlés, il y a eu cet incompréhensible nous, ce nous dont je sens confusément qu'il vient de loin, d'un avant situé bien en deçà de nos existences limitées. Je retourne ces questions dans ma tête. Pourquoi nous sommes-nous choisis ? Qu'ai-je réellement en commun avec le fauve et depuis quand ? (Martin 2019, 85)

Das Wilde ist nicht das radikal Andere, sondern etwas, mit dem sie unbestreitbar etwas gemeinsam hat. Die ihr durch das Wilde begegnete Gewalt wird schreibend in Kreativität, in ein Erzählen mündet. Es ist auch eine Transformation von Gewalt, die hier stattfindet und zu der Ette schreibt:

Literatur ist in ihrem Kern weit mehr als ein Erzählen von Gewalt: Sie ist ästhetische Transformation von Gewalt. Auch im Leben der Literatur ist der Tod stets allgegenwärtig – als Bedrohung, als Antrieb, als unverzichtbarer Bestandteil des Lebens. Das bedrohte Leben in Kreativität zu transformieren: Dies ist die Kraft der Literatur, die tief aus der Gewalt schöpft. (Ette 2022b, 25)

Martins Erzähltext befragt diese, auch von Gewalt geprägte und daraus schöpfende, Bär-Mensch Relation; sie befragt diese Beziehung zum Wilden des erzählenden und erzählten ‚Ichs‘: „À mon insu, chacune des phrases que j'ai écrites sur les relations entre humains et non-humains en Alaska m'a préparée à cette rencontre avec l'ours, l'a, en quelque sorte, préfigurée“ (Martin 2019, 86). Die Unausweichlichkeit des Zusammenstoßes mit dem Bären, in der Bär-Mensch-Relation im *miedka*-Werden Martins, spiegelt sich zugleich in der vorhersehenden Vorbereitung ihres Tätigkeitsfeldes als Anthropologin. Alles und nichts zugleich hat sie darauf vorbereitet.

Im Zustand des *miedka*-Seins ist auch die eigentliche Differenz der Körperllichkeit, die für eine animistische Ontologie immer noch besteht (vgl. Descola 2005, 221), zumindest angekratzt. Die Ewenin Daria erklärt dieses Sein als einen Zustand des Außer-sich-selbst-seins:

Parce que les personnes marquées par l'ours comme toi, ce sont les seules qui sont entrées en contact direct avec lui. Et ? Et c'est une proximité qui vient d'avant, qui fait que ça s'est passé, que ça a été possible. Je suis au courant, je dis. Et alors ? Qu'est-ce que ça change à sa vie à lui ? C'est ce que je t'explique, il a peur. Chez nous, on pense que les *miedka*, il faut les éviter et surtout ne pas toucher à leurs affaires. [...] Pourquoi ? Parce qu'elles ne sont plus

tout à fait elles-mêmes, tu vois ? Parce qu'elles portent la part de l'ours en elles. (Martin 2019, 131)

Auch sie kann das Ereignis nicht benennen, denn auch in den Vorstellungen der Ewen:innen sind die *miedka* nicht mehr ganz sie selbst. Das, was der Anthropologin passiert, ist selbst wenn es mit einem ewenischen Wort beschrieben werden kann, ebenso eine Rückkehr aus dem eigentlich Unmöglichen der Beziehung. Ihr Überleben sprengt diese Grenze des Möglichen¹¹³ und ist zugleich nur in Relation möglich. Denn auch für sie verschwimmen in diesem Zustand die Differenzen. Die Funktionsweisen der Relationen in einer animistischen Ontologie sind hier der des *Naturalismus* erstaunlich ähnlich (vgl. Descola 2005, 220 f.). Beide Identifikationsmodi liefern für den Zustand der Autorin Martin zwar unterschiedliche metaphysische Begründungen, aber dennoch die gleiche Schlussfolgerung: Sie ist nicht sie selbst, was bei den einen Wahnsinn, bei den anderen *miedka* bedeutet. Das Selbstidentische funktioniert aber für Martin nicht, weshalb für sie noch eine weitere Dimension der Aushandlung hinzukommt, denn es ist nicht ihre Ontologie, nicht ihr Identifikationsmodus, mit dem sie sich bei den Ewen:innen konfrontiert sieht. Ähnlich wie Derrida es für die Sprache in *Le monolingisme de l'autre – ou la prothèse d'origine* (1996) herausarbeitet, gibt es auch bei Martin kein selbstidentisches ‚Ich‘. Sie muss ihren eigenen Modus, ihren eigenen Umgang finden. Nachdem der Modus, den ihr Lehrer Descola als *Naturalismus* beschreibt, (Descola 2005)¹¹⁴ bereits fehl gelaufen ist, der *Animismus* (ebd.)¹¹⁵ zu dem sie forscht und zu dem sie auch zurückkehrt, aber ebenso wenig passt, sucht sie nach neuen Bezügen. Die westliche Medizin hat sie zwar ‚zusammengeflickt‘, aber die Psychologie, die sie nur mit Kategorien wie einer einzigen Identität und des Wahnsinns konfrontiert, hilft ihr nicht weiter. Entsprechend kann sie sich nicht ungebrochen auf den *Animismus* beziehen.

Je me dis: un ours et une femme, c'est trop gros comme événement. Trop gros pour ne pas être réassimilé illico dans un système de pensée ou un autre ; trop gros pour ne pas être instrumentalisé par un discours particulier ou en tout cas s'y intégrer. L'événement doit être transformé pour devenir acceptable, il doit à son tour être mangé puis digéré pour faire sens. (Martin 2019, 110)

¹¹³ Vgl. hierzu insbesondere auch das Konzept eines literarischen und schreibenden „Überlebens“ (Ette 2022b, 25), wie Ette es für David Wagner und Scheherazade in *Tausendundeine Nacht* verdeutlicht. Während Wagner von seinem physischen Überleben nach einer Transplantation erzählt und Scheherazade das Erzählten nutzt, um ihren Tod hinauszuzögern, hat das Schreiben bei Martin noch eine zusätzliche Funktion: Es sichert ihr psychisches Überleben, indem es ihr ermöglicht, sich selbst als relationales Subjekt zu begreifen, wie ich weiter ausführen werde.

¹¹⁴ Zum *Naturalismus* vgl. insbesondere Descola 2005, 302–350.

¹¹⁵ Zum *Animismus* bei Descola vgl. insbesondere Descola 2005, 229–253, sowie Martin 2016.

Sie muss dieses nicht (nur) „Mit-sich-selbst-sein“, ihre eigene Vielheit, anders deuten. Denn auch die Ewen:innen haben Angst vor der *miedka*, auch für sie ist dieser Zustand von halb Bär und halb Mensch bedrohlich. Sie nimmt daher Darias Interpretation nicht vollständig an, sondern sucht nach eigenen Bedeutungen. Wie Derrida, der nackt vor seiner Katze steht und für den das Denken genau dort beginnt (vgl. Derrida 2006, 50), ist auch für Martin der Zusammenstoß mit dem Bären Ausgangspunkt ihres Denkens, das ebenso wenig auf stabile, monologische Erklärungsmuster setzt. Die Ruhe ist nicht ihre Stärke und auch nicht das, was sie sucht. Auch die Aufforderung Darias, dass sie nun dortbleiben soll, verärgert sie: „Tu ne dois pas repartir. Tu dois rester ici, parce que nous avons besoin de toi. [...] Je me demande quoi faire de ça, je suis agacée, une fois de plus. Ce que je sais, c'est que ce sont ces mêmes rêves qui m'ont fait fuir d'ici [...]“ (Martin 2019, 119). Für ihre durch und mit dem Bären veränderte Subjektposition, die eine offene Positionierung erfordert, gibt es in beiden Ontologien nicht ausreichend Raum.

Und doch sind es die Träume, die sie einerseits fliehen lassen, die sie andererseits auch wieder sucht, denn sie kann bei den Ewen:innen lernen, wie man mit der „ganzen Welt“, mit allen physischen und metaphysischen Relationen leben kann, ohne dass das Leben in den Wäldern von Kamtschatka in ihrem Erzähltext als etwas Exotisches, Ursprüngliches verklärt würde:

Si je suis vraiment *miedka* et qu'ètre *miedka* c'est être tout ça alors pourquoi est-ce que tu ne m'évites pas toi aussi ? Je ne crois rien, répond Daria. Tout ça, c'est juste des histoires. Nous ici, on vit avec toutes les âmes, celles qui errent, celles qui voyagent, les vivants et les morts, les *miedka* et les autres. Tout le monde. (Martin 2019, 132)

Sie sucht nach Antworten und danach, was ihr der Bär antwortet, was die Ewen:innen ihr antworten. Mit diesem Suchen nach Antworten wird Martin auch einer Verantwortung gerecht (vgl. Derrida 2006, 84; Haraway 2008, 71 f.).

Indem Martin die Subjektposition, das erzählte „Ich“, relational in der offenen Definition von Bären-Dasein und Menschen-Dasein zwischen Anthropologin und Geschichtenerzählerin als ein beständiges Werden konstruiert, bleiben die inhärenten Ambivalenzen mit all den unterschiedlichen Relationen bestehen. Es geht ihr wie Haraway, aber auch Sarr, nicht darum, friedlich mit sich im Einklang zu leben, wenn dies bedeutet, eine monologische Perspektive einzunehmen.

Dabei gibt es nicht nur eine Tier-Mensch-Differenz, sondern auch unterschiedliche Auffassungen darüber, was *miedka*-Sein bedeutet und wie Martin selbst, ihr „Sein“ und ihr erzähltes „Ich“ für sich fasst. Es gibt aber für sie auch keine Möglichkeit, sich der Auseinandersetzung zu entziehen: „On dit qu'elles [die *miedka*, M-A S.] restent „poursuivies“ par l'ours à vie“ (Martin 2019, 131). Die Menschen, die vom Bären markiert wurden, werden ihr Leben lang vom Bären verfolgt, sagt Daria. Hier wird eine andere, nicht cartesianische Ontologie deut-

lich. Aber beiden Ontologien, der animistischen der Ewen:innen wie der naturalistischen des Westens, ist die Frage des Folgens und Verfolgen wichtig. Sie ist auf Französisch mit der Frage nach dem „Sein“ verbunden, wie Derrida herausarbeitet. „Je suis“ deutet zugleich auf das ‚Sein‘ und auf das ‚Folgen‘ hin. Daran wird aber auch deutlich, dass es kein vollständiges Außerhalb der kritisierten Logiken gibt, wie auch schon in der letzten Spur, der ich gefolgt bin, deutlich wird. Die Dekonstruktion kann nur in der Sprache selbst stattfinden und setzt dort an, wo die Sprache, die man spricht, nicht mit dem sprechenden ‚Ich‘ identisch ist (vgl. Derrida 2006 und ders. 1996, 54). Wer auf wen folgt, das Tier auf den Menschen oder der Mensch auf das Tier, und was aus diesen jeweiligen spezifischen Tier-Mensch-Relationen folgt, beschäftigt Derrida ebenso wie Martin, letztere aber auf einer anderen Ebene als den Philosophen. „Aber ich, wer bin ich?“ (Derrida 2010a, 85 ff.),¹¹⁶ fragt auch Derrida. Wie Martin im Angesicht des Bären untersucht Derrida im Angesicht seiner Katze durchaus in Auseinandersetzung mit einer westlichen Philosophietradition,¹¹⁷ was es heißt ‚zu sein‘ und ‚zu folgen‘ („Je suis“, Derrida 2006, 82). Für Derrida ist dies die Spur („L’Animal que donc je suis, à la trace“, ders. 2006, 83), der es zu folgen gilt:

C'est que cette démarche devrait être suivie; et ma seule question aujourd'hui, si on voulait la réduire à un mot, serait la question à suivre du „à suivre“ : que veut dire „suivre“, „à suivre“, „poursuivre“, voire „persécuter“ ? [...] Cette démarche suivie devra bien ressembler à celle d'un animal qui cherche à trouver ou qui cherche à échapper. (Derrida 2006, 82)

Das Folgen ist mit dem Sein verwoben und nicht voneinander zu trennen. Es ist zugleich eine Bewegungsfigur eines Werdens. Und genau dies beschäftigt Martin auch, indem sie ganz physisch zurück nach Kamtschatka kehrt, aber auch indem sie schreibend der Spur des Bären und ihrem eigenen Sein folgt. *Miedka* zu sein, diesen Zustand an der Grenze von Menschen und Bär zu verkörpern, bedeutet für Martin eben jene Schwellenzone zu bewohnen und das, was Derrida als *Limitrophie* bezeichnet, schreibend mit Leben zu füllen.

Es bedeutet auch eine Aushandlung mit sich selbst, mit ihrer eigenen Subjekt-position, die nur eine relationale, viellogische und daher bewegliche sein kann. „Vivre en forêt c'est un peu ça : être un vivant parmi tant d'autres, osciller avec eux“ (Martin 2019, 142). sagt Ivan und fordert eben genau diese Beweglichkeit zwischen unterschiedlichen Welten auch von der Anthropologin. Diese Position geht auch mit einer Verantwortung einher. Bei Martin wird zugleich deutlich, dass es

¹¹⁶ Franz.: „Mais moi, qui suis-je?“ (Derrida 2006, 79 ff.).

¹¹⁷ Derrida bezieht sich in *L’animal que donc je suis* hauptsächlich auf Aristoteles, Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas und Lacan.

zwar eine Öffnung geben kann, aber weder eine generelle Offenheit noch ein Leugnen von Grenzen und unterschiedlicher Bezüge (vgl. insbesondere Martin 2019, 135). Wie Derrida weiß auch Martin, dass es kein Außerhalb der kritisierten Logiken geben kann, in die sie nicht mehr zu passen vermag. Das radikal Anderes gibt es für beide nicht. Menschliches und tierliches Sein sind schon aufgrund einer binär-hierarischen Selbstdefinition des Menschen immer aufeinander bezogen. Der Verantwortung gerecht zu werden, erfordert aber, nach Antworten zu suchen und die Bezüge gleichzeitig einzuhegen, sie produktiv zu begrenzen. In ihrem Schreiben problematisiert sie das, was der Mensch – also sie selbst –, das Tier – ihr Bär –, und die Welt ist. Ähnlich wie Derridas Katze ihn anblickt (vgl. Derrida 2006, 40 ff.), ist es bei Martin der Bär, der sie nicht nur anblickt, sondern sich in ihr erkennt, sie angeht und sie daher ins Gesicht beißt, wie ihr der Ewene Vassia erklärt:

Un ours qui croise le regard d'un homme cherchera toujours à effacer ce qu'il y voit. C'est pour ça qu'il attaque inévitablement, s'il voit tes yeux. Tu l'as regardé dans les yeux n'est-ce pas ? Oui. Ah ! s'exclame-t-il, je le savais ! [...] Les ours, ce qui les différencie de nous, c'est qu'ils ne peuvent pas se regarder en face. Tu comprends maintenant ? Oui je comprends. (Martin 2019, 125–126)

Auch wenn die Deutungsmuster der Ewen:innen der Anthropologin nicht ausreichen, so helfen sie doch, das Erlebte und Gelebte zu verstehen. Die schreibend kreierte Subjektposition kann all diese unterschiedlichen Bezüge aufnehmen und in den Text überführen. So steht Vassia im Erzähltext neben Jean-Pierre Vernant. Für den Ewenen Vassia ebenso wie für Vernant gibt es kein Zurück aus dem Zustand, den Martin für sich selbst annimmt. Er ist aber zugleich ein Zustand der größtmöglichen Nähe zu einem „radikal Anderen“:

Les jours suivants je rumine ce qu'a dit Vassia, et je pense inévitablement à Jean-Pierre Vernant. [...] Voir la méduse pour Vernant, c'est cesser d'être soi-même, être projeté dans l'autre, devenir l'autre. Voir l'humain qui voit l'ours ou l'ours qui voit l'humain pour Vassia, c'est figurer la réversibilité ; décrire un face-à-face où l'altérité a priori radicale est en réalité la plus grande proximité ; un espace où l'un est le reflet de son double dans l'autre monde. (Martin 2019, 126–127)

Es geht auch Martin nicht darum, zu diskutieren, ob es eine Grenze zwischen Tier und Mensch gibt, ob sie westliche Interpretationen oder animistische Deutungen annimmt. Aber ihr Sein zeugt von einer größtmöglichen Nähe von Mensch und Bär. Und wie für Martin bleibt die Existenz einer Diskontinuität von Tieren und Menschen auch für Derrida unumstritten:

Car une discussion n'a aucun intérêt quant à l'existence de quelque chose comme une discontinuité, une rupture et même un abîme entre ceux qui s'appellent des hommes et ce que

les soi-disant hommes, ceux qui se nomment des hommes, appellent l'animal. Tout le monde est d'accord à ce sujet, la discussion est close d'avance, et il faudrait être plus bête que les bêtes pour en douter. Les bêtes mêmes savent cela. (Derrida 2006, 52)

Man müsste dümmer sein als Tiere, um dies zu bestreiten. Es geht darum, die Beschaffenheit der Grenze zu erforschen und sie bewohnbar und lebbar zu machen. Dieser Aufgabe stellt sich die französische Anthropologin angesichts des Bären gerade auch in Auseinandersetzung mit ihren anthropologischen Forschungen zum *Animismus*. Denn sie ist ja zurückgekehrt und verkörpert beides zugleich. Damit wird sie ihrer Verantwortung gerecht. Sie bewohnt die *Limitrophie*, diese Schwellenzone bei Victor Turner (vgl. Turner 1964), egal, wie schwierig es ist.

Mensch und Bär fallen in der Figur *miedka* zwar zusammen, aber eben nicht einfach in Eins: ein selbst-identisches „Ich“ kann es nicht mehr geben. Wie für Derrida setzt auch für Martin die autobiographische Anamnese nicht Identität, aber etwas wie Identifikation voraus: „Dans son concept courant, l'anamnèse autobiographique présuppose *Videntification*. Non pas l'identité, justement“ (Derrida 1996, 53), schreibt Derrida.

Auch Martins Text wirft ebenso wie das erzählende Ich im Text selbst, die Frage nach der Beschaffenheit eines „Jenseits“ des menschlichen Randes auf. Was ist der Mensch? Was ist das Tier? und was gibt es jenseits einer binär-hierarchischen Opposition? ist für sie der Kern dieses archaischen Zusammentreffens. Denn an diesen Fragen macht sie fest, wer Subjekt ist und was Leben und am Leben sein bedeutet. Die Alterität des anderen Tieres, des Bären, wird aber nicht einfach in ein „Jenseits“ verschoben, sondern in die Relation aufgenommen:

Je suis allée au bout de la rencontre archaïque mais je suis revenue puisque je ne suis pas morte. Il y a eu hybridation et pourtant je suis toujours moi. Enfin je crois. Quelque chose qui ressemble à moi, les traits du masque animiste en plus : je suis inside out. Le fond animiste des humains c'est le visage déformé du masque. Moitié homme moitié phoque ; moitié homme moitié aigle ; moitié homme moitié loup. Moitié femme moitié ours. Le dessous du visage, le fond humain des bêtes, c'est ce que l'ours voit dans les yeux de celui qu'il ne devait pas regarder ; c'est ce que mon ours a vu dans mes yeux. Sa part d'humanité ; le visage sous son visage. (Martin 2019, 127–128)

Bär und Mensch teilen das gleiche Innenleben, die gleiche Seele (vgl. dazu auch Descola 2005, 229–253), und in der Begegnung, die beide überleben, findet ein gegenseitiges Erkennen, ein Anerkennen statt, das zu einer Subjektwerdung der tierlichen und menschlichen Entitäten führt und in Verantwortung mündet.

Die vordergründige Einheit *miedka* ist eine hintergründige Vielfalt von Tierlichem und Menschlichem, Physischem und Metaphysischem, *Naturalismus* und *Animismus* und funktioniert nicht mehr nach dualistischen Gegensatzpaaren. Bär

und Mensch sprechen beide von der Schwellenzone, die aber kein einfacher Übergang zu etwas anderem ist, sondern von Martin bewohnbar gemacht wird. Es gibt eine Identifikation mit dem Bären, aber keine monologische Identität. *Miedka* sein ist bei Martin kein Eins-mit-sich-selbst-Sein, sondern ein Relation-Werden, eine Anerkennung der Vielheit. Es ist damit auch noch von der Konzeption einer Zone der Ununterscheidbarkeit (Deleuze und Guattari 1980, 343) zu unterscheiden. Um zu dieser Einsicht zu gelangen, muss die Anthropologin bis zum äußersten Rand („au bout“) der Grenze zwischen menschlichem und tierlichem Sein gehen und die körperlichen, materiellen Auswirkungen zugleich ernst nehmen.

Bei Martin geht es aber nicht nur um eine Relation zwischen Bär und Mensch, sondern auch um eine Verbindung zwischen unterschiedlichen Ontologien. Eine einfache Aneignung der animistischen Ontologie ist für Martin nicht möglich,¹¹⁸ auch wenn Daria sie auffordert zu bleiben und ihr einen Platz in der Gemeinschaft anbietet. Ihre Art zu Antworten bleibt eine offene Frage:

Ce quelque chose qui émerge, cette sorte de réponse en forme de question ouverte, cet en deçà de l'agacement et des rêves récurrents qui m'ont fait fuir cette forêt et avec elle ses habitants et la place qu'ils ont voulu me donner. Cette place dont je ne veux toujours pas, une place au milieu des chamans partis trop tôt et de *miedka* arrivées trop tard. (Martin 2019, 134)

Sie sucht ihren Platz in der Welt und findet diesen Platz durchaus auch schreibend. Und dies ganz ohne sich auf eine „konfliktlose Verschmelzung“ verschiedener Zugänge zur Welt einzulassen. Hier folgt sie ganz den Einsichten Descolas, der schreibt:

Mais l'on aurait tort de penser que les Indiens d'Amazonie, les Aborigènes australiens ou les moines du Tibet seraient porteurs d'une sagesse plus profonde pour le temps présent que le naturalisme claudicant de la modernité tardive. [...] Ni la nostalgie pour des formes de vivre-ensemble dont les ethnographes et les historiens nous rapportent les échos assourdis, ni le volontarisme prophétique qui agite certains quartiers de la cité savante n'offrent de réponse immédiate au défi de recomposer dans des ensembles viables et solidaires entre eux un nombre toujours plus grand d'existantes en quête de représentation et de traitements équitables. C'est à chacun d'entre nous, là où il se trouve, d'inventer et de faire prospérer les modes de conciliation et les types de pression capables de conduire à une universalité

¹¹⁸ Vgl. hierzu auch Messling, der als Antwort auf Spivak, wiederum auf Descola zurückkommt, der solche „Phantasien“ entschieden zurückweist. Messling schreibt: „Ebenso mächtig scheint mir die oftmals darin mitschwingende Vorstellung, das kulturell Differentia könne mit der eigenen, ‚westlichen‘ Weltkonzeptionalisierung im Sinne eines Heilungsprozesses konfliktlos verschmelzen, in dem die selbstverursachten zivilisatorischen Schäden aufgehoben wären. Diesen Phantasien hat Philippe Descola überzeugend widersprochen“ (Messling 2016, 452).

nouvelle, à la fois ouverte à toutes les composantes du monde et respectueuse de certains de leurs particularismes, dans l'espoir de conjurer l'échéance lointaine à laquelle, avec l'extinction de notre espèce, le prix de la passivité serait payé d'une autre manière: en abandonnant au cosmos une nature devenue orpheline de ses rapporteurs parce qu'ils n'avaient pas su lui concéder de véritables moyens d'expression. (Descola 2005, 689–690)

Martin schafft in ihrem autobiographischen Schreiben genau das. Ein Schreiben, das die unterschiedlichen Logiken konsequent quert und dennoch in eine Form zu bringen vermag, ihre eigene Form des Ausdrucks und der Auseinandersetzung mit verschiedenen Welten mit einer starken „prospektiven Dimension“ (Ette2022c, 131).¹¹⁹ „Alors tu pars ? Je pars. Il n'y a rien à faire pour te retenir ? Non. Tu vas faire quoi ? Écrire. Sur quoi ? Sur vous, sur nous et sur ce qui vient. Qu'est-ce qui vient ? L'impensable. Daria sourit. Toi et tes mots. Dis-m'en plus. Je ris. Tu vois ? je lui dis“ (Martin 2019, 146). Diese Schreibpraxis ist nicht einfach den animistischen Kulturen entlehnt, mit denen sie sich auseinandersetzt. Daria ist das Schreiben fremd, wenngleich sie das Erzählen gut kennt.

Nicht-westliche Wege der Beziehung zur Welt in Betracht zu ziehen, bedeutet, wie oben ausgeführt, andere „Ontologien“ (Castro 2004) oder zumindest andere Arten der Identifikation in Betracht zu ziehen (Descola 2005), aber nicht, sie einfach zu übernehmen und als Heilversprechen für die Krisen der Welt zu sehen (vgl. Descola 2005, 689). Auch hier geht es darum, in Relation zu treten. Ein einfaches Übernehmen z.B. des Identifikationsmodus des *Animismus* muss allein deshalb schon fehllaufen, weil wir Menschen auch nicht hinter dem, was uns geprägt hat, zurückkönnen. Dies zeigt sich auch deutlich bei Derrida und Haraway, für die es keine radikale Position außerhalb der von ihnen kritisierten Logiken geben kann. Für Derrida können sprachliche Konstruktionen wie der Tier-Mensch-Dualismus nur durch und in der Sprache dekonstruiert werden (vgl. Derrida 2006, 33, 65, 145 ff.). Auch Haraway fordert beharrlich dazu auf, Wissen zu situieren und eben nicht die verallgemeinernde, vermeintlich objektive und unpersönliche Perspektive als Zugang zur Wahrheit zu sehen, sondern eine verkörperte, kritische Positionierung (vgl. Haraway 1988, 589 ff.).

Martins Text zeigt Wege auf, um sich auf Welten zu beziehen, die sich vom westlichen Universalismus, der der Ontologie des *Naturalismus* folgt, unterscheiden. Ihre Erzählung ist eine Möglichkeit dafür, wie die verschiedenen Beziehungen, die sich wie ein Netz spannen, erzählt werden können – und dies weitestgehend ohne Dualismen zu wiederholen. Aber auch, ohne Unterschiede zu leugnen oder in einen Relativismus zu verfallen, der den materiellen Implikationen der

¹¹⁹ Vgl. gerade auch zu dieser prospektiven Dimension der Literaturen der Welt, die Ette an zitiert Stelle bei Auerbach herausstellt, auch Ette 2012a.

Relation und der Erzählung nicht gerecht wird. *Staying with the trouble* (Haraway 2016b) bedeutet bei Martin auch die beständige Suche, aber auch die Akzeptanz, dass manche Dinge ein Geheimnis bleiben: „Je ne sais toujours pas véritablement où je vais ni qui je suis. Finalement, peut-être que lui non plus. Ivan revient de tout ce sang qu'il a fallu verser pour faire partie d'une lointaine modernité. Moi je reviens de la gueule d'un ours. Le reste ? C'est un mystère“ (Martin 2019, 145).

Ähnlich wie Sarr, Glissant und Derrida betont auch Haraway in ihren Texten immer wieder die Verbindung zwischen dem Imaginären und der Welt außerhalb des Textes. Diese Verflechtungen zwischen materieller Welt, Erzählung und Imagination fasst sie als Prozess auf, den sie als *worlding* bezeichnet. „Ontologically heterogeneous partners become who and what they are in relational material-semiotic worlding. Natures, cultures, subjects, and objects do not preexist their intertwined worldings“ (Haraway 2016b, 13). Das Sein ist eine Relation mehrerer, heterogener Entitäten, die in einer gemeinsamen Praxis entstehen oder in Sarrs Worten: „Être, c'est être relié. La relation nous accomplit et nous révèle“ (Sarr 2017, 21). Die verschiedenen Verbindungen schaffen ‚Welt‘ und entlarven uns. Darin steckt Wahrheit. Beiden gemeinsam ist also eine ontologisch-epistemologische Komponente, die in der Relation enthalten sei. Diese Ontologie ist aber keine feststehende, unumgängliche, sondern durch vielfältige Relationen geprägt; das Sein erscheint praktisch als ein „Werden“, das in Bewegung ist.

In Haraways Konzeption des „worlding“ geht ein ‚Sein‘ in eine relationale Praxis über, die eine Welt schafft:

Historically situated relational worldings make a mockery both of the binary division of nature and society and of our enslavement to Progress and its evil twin, Modernization. The Capitalocene was relationally made, and not by a secular godlike anthropos, a law of history, the machine itself, or a demon called Modernity. The Capitalocene must be relationally unmade in order to compose in material-semiotic sf patterns and stories something more livable [...]. (Haraway 2016b, 50)

Diese Praxis, die eine Welt schafft, ist bei Martin das Schreiben ihrer Geschichte. Erzählend sucht sie nach einem Weg, die unterschiedlichen Relationen, die sie selbst ausmachen und die Welt bilden und formen, zu fassen. Sie bewegt sich dabei schreibend jenseits von *Animismus* und *Naturalismus*, die beide hierarchisch organisiert sind (vgl. Descola 2005, 351) und damit auch jenseits eines unreflektierten Logozentrismus. „Je dois trouver la position d'équilibre qui autorise la cohabitation d'éléments de monde divergents, déposés dans le fond de mon corps sans négociation“ (Martin 2019, 77), stellt Martin relativ zu Beginn ihres Buches fest. Dieses Forschen und Fragen nach Möglichkeiten des Zusammenlebens, der Kohabitation unterschiedlicher Elemente in einem Körper und der Welt sind bei

Martin sehr eng mit dem Schreiben, als eine Praxis des Reparieren verbunden. Es ist ihre Form des *Worldings*, der Bezugnahme zur Welt und des Schaffens von Welt. Es muss sorgsam ausgehandelt und abgewogen werden, was auf welche Weise einen Platz in der Welt findet. Diese Ungewissheit muss zum Geschenk gemacht werden:

C'est dur, de laisser flotter le sens. De se dire : je ne sais pas tout au sujet de cette rencontre ; je laisse les desiderata présumés du monde des ours de côté ; je fais de l'incertitude un cadeau. Ce qu'il faut, c'est donc réfléchir autour des lieux, êtres et événements protégés d'une ombre et entourés d'un vide, à la croisée de ces noeuds d'expérience que les schémas relationnels échouent à englober, ne parviennent pas à structurer. Voilà notre situation actuelle, à l'ours et à moi. Être devenus un point focal dont tout le monde parle mais que personne ne sait. (Martin 2019, 111)

Um sich aber zu erkennen, um zu überleben und eine relationale Subjektposition überhaupt erst konstruieren zu können, kommt Martin nicht darum herum, sich mit dem Bären auseinanderzusetzen, und diese Reflexion erfolgt bei Martin schreibend:

J'écris depuis des années autour des confins, de la marge, de la liminarité, de la zone frontière, de l'entre-deux-mondes ; à propos de cet endroit très spécial où il est possible de rencontrer une puissance autre, où l'on prend le risque de s'altérer, d'où il est difficile de revenir. Je me suis toujours dit qu'il ne fallait pas se faire prendre au piège de la fascination. [...] Toute la question devient alors : parvenir à tuer pour pouvoir revenir – à soi, aux siens. Ou bien : échouer, se faire avaler par l'autre et cesser d'être vivant dans le monde des humains. [...] (Martin 2019, 127–128)

Martin sucht eine andere Art der Bezugnahme, ein anderes Zurückkommen, indem sie die Schwellenzone bewohnbar macht. Sie untersucht die *Limitrophie* in all den Facetten, die sie betreffen, sie angehen, durch die der Bär sie ansieht. Damit gibt es zwar keine Rückkehr zu sich selbst, aber ein Gleichgewicht, ein Aushandeln der unterschiedlichen Relationen, die sie ausmachen und die sie verkörpert. Erst spät im Erzähltext fasst Martin ihre eigene Erfahrung unmittelbar nachdem der Bär sie angegriffen hat, in Worte.

J'ouvre les yeux, je le vois s'enfuir au loin en courant en boitant, je vois le sang sur mon arme de fortune. Et moi je reste là, hallucinée et sanguinolente, à me demander si je vais vivre mais je vis, je suis plus lucide que jamais, mon cerveau tourne à mille à l'heure. Je me dis : si je m'en sors, ce sera une autre vie. (Martin 2019, 136)

Die unchronologische Zeitlichkeit des Textes ermöglicht es der Autorin, aus dem Nebel vom Beginn des Erzähltextes, dem Zustand der „Opazität“ (Glissant 2009, 69 f.), aufzutauchen und die Augen zu öffnen. Das erzählende Ich berich-

tet rückblickend an dieser Stelle des Textes von der Erfahrung, die die Augen öffnet und vom *kairos*, in dem ein anderes Leben aufscheint.

Um weiterleben zu können, nicht unbedingt, um auf einer oberflächlichen Ebene zu heilen, sondern um wieder mit der Welt und mit sich selbst in Beziehung treten zu können, muss Martin lernen, sich anders auf die Welt um sie herum und auf die Welten in ihrem Inneren zu beziehen.

C'est précisément pour cette raison que je ne cesse de trébucher sur des interprétations réductrices voire triviales, si aimantes soient-elles : parce que nous sommes face à un vide sémantique, à un hors-champ, qui concerne tous les collectifs et qui leur fait peur. D'où l'empressement des uns et des autres pour coller des étiquettes, pour définir, délimiter, donner une forme à l'événement. Ne pas laisser planer l'incertitude à son sujet, c'est le normaliser pour le faire entrer coûte que coûte dans le collectif humain. Et pourtant. (Martin 2019, 111)

Die „semantische Leere“ muss gefüllt werden. Das Schreiben repariert die einzelnen Relationen und macht so den Schwellenzustand der *Limitrophie* von Bär und Menschen lebbar. Ähnlich einem *ZwischenWeltenSchreiben* (Ette 2005), wie es Ette insbesondere für diejenigen Literaturen der Welt als prägend sieht, die „in Bewegung sind“ (vgl. hierzu auch Ette 2001), bewegt sich auch Martins Schreiben zwischen verschiedenen Welten. Allerdings bleibt das Erzählen der Anthropologin nicht in diesem Zwischenzustand, den dieser wird von ihr als unbewohnbar gedacht. Es geht um eine Verkörperung der Bezüge zwischen den Welten und um einen schöpferischen Verstehensprozess: Sie muss die verkörperte Relation verstehen lernen, und in diesem Verstehen fügt sie eine epistemologische Komponente eines situierten Wissens ein, die Glissants Konzeption der Relation fehlt. Die Aufgabe, der sich Martin stellt, ist die unterschiedlichen, zum Teil auch ambivalenten Bedeutungsebenen ihrer Beziehung zu dem Kamtschatka Bär als konstitutive Elemente einer verkörperten, relationalen Subjektposition zu akzeptieren. Verbündete finden sich bei den Ewen:innen, in ihrer Arbeit als Anthropologin, aber auch bei einer engen Freundin der Mutter:

C'est étrange mais je crois qu'elle [Marielle, eine Freundin, M-A S.] comprend mes problèmes de fauve. Quand elle apprend la nouvelle de mon départ, elle parle à ma mère, lui parle dans son langage à elle, celui des astres et des mythes, celui des résonances et des correspondances. Elle lui rappelle Artémis et la forêt sans laquelle elle se désagrégerait. Elle évoque Perséphone, qui descend dans l'obscur pour mieux remonter vers la lumière. Elle lui parle du mouvement et de la dualité. De la métamorphose. Du masque. De la refiguration après la défiguration. Du printemps après l'hiver. (Martin 2019, 91)

Wie die Ewen:innen zwischen den Welten des Wilden, der Welt des Bären und Martins Welt zu vermitteln vermögen, vermittelt Marielle zwischen Mutter und

Tochter. Diese Vermittlung ist aber nicht ungerichtet, sondern folgt den Jahreszeiten. Für Martin gibt es eine Richtung, einen „Rhythmus“, eine „Orientierung“:

J'admet qu'il y a bien un sens au monde dans lequel nous vivons. Un rythme. Une orientation. D'est en ouest. De l'hiver au printemps. De l'aube à la nuit. De la source à la mer. De l'utérus à la lumière. [...] Je dis qu'il y a quelque chose d'invisible, qui pousse nos vies vers l'inattendu. (Martin 2019, 124)

Auch ihr Schreiben folgt dieser Bewegung vom Herbst zum Winter über den Frühling bis zum Sommer, der nur einige, sehr wenige Seiten in ihrem Text ausmacht. Das erzählende und erzählte ‚Ich‘ löst sich nicht einfach in den Beziehungen oder einem allgemeinen Relativismus auf; es ist immer klar situiert, eingebettet und als eine deutlich verkörperte, relationale Subjektposition erkennbar. Haraway erinnert daran, dass auch in der Art und Weise, wie wir denken, was wir denken, mit welchen Figuren wir denken und welche Geschichten wir mit Geschichten erzählen, eine Verantwortung liegt:

It matters what matters we use to think other matters with; it matters what stories we tell to tell other stories with; it matters what knots knot knots, what thoughts think thoughts, what descriptions describe descriptions, what ties tie ties. (Haraway, 2016c, 12)

Für Martin ist die Art und Weise, wie sie von sich selbst als ein relationales Wesen, als eine „Kreatur der Metamorphose“ (Martin 2019), erzählt ebenso von Bedeutung und die Anthropologin wird damit Haraways Anforderung von Verantwortung gerecht. ‚It matters to her‘. Die Metamorphose ist bei Martin ganz im Sinn von Deleuze und Guattari keine Metapher, sondern ebenso Fluchtlinie wie die beiden in *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975, 40) schreiben. Die Subjektposition ist auch bei Martin eine eingebettete und relationale, aber gleichzeitig eine mit schmerzhaften, materiellen und semiotischen Auswirkungen verbundene Position. Diese Art einer ‚Ontologie der Beziehung‘, die sich in Sarrs Arbeit wie auch in der von Glissant, Derrida, Haraway und Martin findet, verhindert das Kollabieren in einen Essentialismus. Denn dieses ‚Sein‘ ist immer als ein ‚in Relation sein‘ gedacht; als ein ‚mehr als eine Entität sein‘, von ‚ontologically heterogeneous partners‘ (Haraway 2016b, 13) in Beziehung und damit als ein ‚Relational-Werden‘ konzipiert. Das Sein geht damit (erzählend) in eine Praxis über, die einem Werden unterworfen ist. Daraus kann keine Beliebigkeit des Sujets folgen, sondern nur eine situierte, begrenzte und bedeutungsvolle Auswahl, um etwas von Bedeutung erzählen zu können. Der glissantschen *Philosophie de la Relation* (Glissant 2009), die auf ein Weltbewusstsein der Vielheit zielt, kann man so – mit Martin und Haraway – eine materialistische, sehr praktische und auch körperliche Ebene hinzufügen. Und auch Sarr fehlt diese situierte Komponente weitgehend, wenn er danach fragt, wie wir die Welt bewohnen können. Martin dagegen

setzt sich selbst sehr konkret in Beziehung zur Welt, die sie umgibt, zu dem Bären, der sie ins Gesicht gebissen hat und zu ‚ihrem, inneren Bären‘. Dies ist genau die Kraft der Fiktion, die es, anders als Theorie, vermag, auch die materielle, körperliche Ebene mitzudenken. Sie vermag mitunter auch auf Gewalt zu antworten, ohne Gegengewalt ausüben zu müssen, indem der ausgeübten Gewalt „Widerständigkeit“ (Ette 2022b, 26) entgegengebracht werden kann. Martin tut dies, indem sie ihre Geschichte erzählt, indem sie sich erinnert, sie aufschreibt, sie auf Papier bannt (vgl. Martin 2021, 36). Aber auch, indem sie wieder zurückgeht, indem sie einen Weg findet, sich mit dem Bären auf eine Weise zu verbinden, die westliche Annahmen über die Welt, ihr anthropologisches Wissen und andere Ontologien (vgl. Descola 2005; de Castro 2004) miteinander verbindet.

Martin schafft schreibend eine situierte und sehr konkrete Konzeption der Weltbeziehung und ein relationales ‚Ich‘ mit einem Bewusstsein von der *All-Welt*, des *Tout-monde*, in der alles vorkommt. In diesem Sinne kann *An das Wilde glauben* (Martin 2021) auch als Antwort auf die Erfahrung der Kontingenz und fehlenden Rückversicherungssysteme seit der Moderne gelesen werden. Allerdings wird der Offenheit kein geschlossenes Welterklärungsmodell entgegengesetzt. Das *Croire aux fauves* Martins heißt auch ein Akzeptieren der Kontingenz erfahrung des Wilden, und so steht das Schreiben bei Martin auch am Beginn eines Prozesses, der zugleich Ordnungen sprengt, ja eine Revolution ist:

J'ouvre mon cahier noir, je griffonne jusqu'au lever du jour. Cette nuit-là, j'écris qu'il faut croire aux fauves, à leurs silences, à leur retenue ; croire au qui-vive, aux murs blancs et nus, aux draps jaunes de cette chambre d'hôpital ; croire au retrait qui travaille le corps et l'âme dans un non-lieu qui a pour lui sa neutralité et son indifférence, sa transversalité. L'informe se précise, se dessine, se redéfinit tranquillement, brutalement. Désinerver réinerver mélanger fusionner greffer. Mon corps après l'ours après ses griffes, mon corps dans le sang et sans la mort, mon corps plein de vie, de fils et de mains, mon corps en forme de monde ouvert ou se rencontrent des êtres multiples, mon corps qui se répare avec eux, sans eux ; mon corps est une révolution. (Martin 2019, 76)

Diese Form der Bezuglichkeiten, der Relationalität des erzählten ‚Ichs‘ zu verschiedenen Vorstellungen, ist, wie bereits durch den Topos der Revolution ange deutet, alles andere als friedvoll. Sie ist körperlich, schmerhaft und birgt doch Potentialität, das Versprechen auf Leben, das Versprechen auf eine andere Welt (vgl. Martin 2019, 147).¹²⁰ Zugleich zielt diese Revolution – hier erinnert sie an Deleuze‘ und Guattaris Konzeption des „Revolutionär-Werdens“ (Deleuze und

¹²⁰ Vgl. hierzu ebenso Ette 2022c, 308, der ein ähnliches Versprechen der Literatur auf „ein Wissen vom Leben im Leben“ (ebd.) in Le Clézios *Raga. Approche du continent invisible* (2006), aus macht.

Guattari 1980, 358) – nicht auf einen politischen Umsturz von Herrschaft, sondern auf ein revolutionäres Bewusstsein, das bei Martin zugleich Körper ist und entsteht, wenn die herrschenden Verhältnisse unerträglich werden. Es ist der (wilde) Glaube an die verkörperte und situierte Offenheit der Welt. Und auch Martins Denken beginnt, wie bei Derrida, mit einem Tier. Es präsentiert sich als ein eben-solches Denken am Abgrund einer Alterität entlang (vgl. Derrida 2006, 51 ff.), welches das andere Tier aber nicht einfach ins ‚Jenseits‘ verschiebt, sondern nach möglichen Relationen fragt:

Je pense au petit rat musqué et à l'homme du mythe gwich'in en Alaska concernant la création du monde. Je pense à l'océan sans limites sur lequel ils flottent, incertain, ouvert, non borné, liquide. Je pense à ce petit rat musqué qui plonge tout au fond de l'eau, là où il fait noir là où il est aveugle là où il a peur, pour aller recueillir dans ses griffes les fragments de tourbe qu'ils utiliseront ensemble, avec l'homme, pour créer une terre ferme sur laquelle marcher et délimiter leurs espaces respectifs. Je pense aussi à cet homme aveugle et maladif, qui reçoit l'aide du plongeon huard, qui grimpe sur son dos et qui par trois fois plonge avec lui dans les profondeurs sombres du lac, pour en revenir transformé et doté d'une nouvelle vision. Je pense à toutes ces histoires et à tous ces mythes que moi comme tant d'autres anthropologues avons soigneusement retranscrits dans nos monographies sur les peuples que nous avons étudiés, à tous ces voyages d'un monde à l'autre qui attisent notre intérêt scientifique, à tous ces hommes un peu spéciaux, ces chamans que nous traquons comme les chasseurs pistent les animaux qui les fascinent. (Martin 2019, 139)

Die eigentliche Arbeit liegt an dieser Stelle aber noch vor der Autorin, die im Sommer, im Schreiben, am Ende des Textes ihre Form der Auseinandersetzung findet: „Je retourne m'asseoir à ma table. Je dépose mes carnets de terrain à côté de moi, à portée de main. C'est l'heure. Je commence à écrire“ (Martin 2019, 151). Das Schreiben ist die Geburt einer relationalen und zugleich verkörperten Subjekt-position in der Welt bei Martin. Es ist die eigentliche Metamorphose, die stattfindet und die Form der Auseinandersetzung mit sich und dem Bären:

J'avais déjà pensé à Vernant en travaillant sur la question de la chasse en Alaska. À cet instant où le fascinus se saisit des corps pour les projeter dans la folie ou dans la mort. Mais je me suis trompée. J'ai écrit dans *Les âmes sauvages* que la mort était la forme la plus efficace pour sortir du limes invivable que la rencontre entre deux êtres alter implique. Du cycle des métamorphoses qui s'enclenche alors et dont on ne revient pas. Sauf que je ne suis pas morte, et que l'ours non plus. (Martin 2019, 127)

Es ist das Versprechen auf Leben. Und es ist die Konstituierung einer solchen Position des Subjekts in Relation, die den eigentlich „unbewohnbaren *limes*“ (Martin 2019, 127) bewohnbar macht und die ständige Metamorphose erlebbar und für das Ich lebbar macht. „Kann es ein klareres Angehen gegen den Tod geben als dessen textproduktive Herauszögerung im Über-das-eigene-Leben-Schreiben?“ (Ette 2022b, 26), fragt Ette rhetorisch zum Genre der Autofiktion. Die Antwort mit

Martin ist ein klares Nein, denn ihr Schreiben ist auch ein Anschreiben gegen den Tod. Entgegen der Annahme, dieser *Limes*, die *Limitrophie* bei Derrida, die Liminalität bei Turner seien unbewohnbar, leben beide Kreaturen der Metamorphose – Mensch und Bär – weiter und beide sprechen davon: „L'ours et moi parlons de liminarité, et même si c'est terrifiant, personne n'y changera rien. Les branches craquent derrière moi, quelqu'un vient. Je décide : ils diront ce qu'ils veulent. Moi je vais séjourner dans ce no man's land“ (Martin 2019, 111). Diese Einsicht ist für die Erzählinstanz schmerhaft und frustrierend. Am Ende der Passage folgt als Ausdruck der erlebten Frustration ein Schrei: „Arrrgggggg, je gémis entre deux sanglots“ (ebd.). Aber auch dieser Schrei zeugt nicht von Tod, sondern von Geburt. Die Autorin schreibt weiter, das erzählende Ich hört nicht auf, sich mit den Gegebenheiten auseinanderzusetzen. Sie lässt sich von Ivan und der Gemeinschaft der Ewen:innen für einen Moment auffangen, um dann weiter nach ihrem Platz in der Welt zu forschen.

4.2.3 Schreiben der Metamorphose

„À tous les êtres de la métamorphose, ici et là-bas“ lautet die Widmung des Erzähltextes. Die Metamorphose als Bewegungsfigur und Fluchlinie ruft gleichzeitig einen prozessualen Charakter auf und ist auf ein Jenseitiges gerichtet: Die Seienden der Metamorphose sind im Werden begriffen, und zwar zugleich hier und dort, also an den ausgefransten Rändern der Grenze, an sich treffenden Fluchtlinien. Dieses Werden der Metamorphose als Intensitäten beschreiben auch Deleuze und Guattari, wenn sie über Franz Kafkas Gregor Samsa schreiben:

La métamorphose [bei Kafkas Gregor Samsa, M-A S.] est le contraire de la métaphore. Il n'y a plus sens propre ni sens figuré, mais distribution d'états dans l'éventail du mot. La chose et les autres choses ne sont plus que des intensités parcourues par les sons ou les mots déterritorialisés suivant leur ligne de fuite. Il ne s'agit pas d'une ressemblance entre le comportement d'un animal et celui de l'homme, encore moins d'un jeu de mots. Il n'y a plus ni homme ni animal, puisque chacun déterritorialise l'autre, dans une conjonction de flux, dans un continuum d'intensités réversible. Il s'agit d'un devenir qui comprend au contraire le maximum de différence comme différence d'intensité, franchissement d'un seuil, hausse ou chute, baisse ou érection, accent de mot. (Deleuze und Guattari 1975, 40)

Wie Deleuze und Guattari für Kafka festhalten, ist auch bei Martin die Metamorphose keine Metapher, sondern ein Fluchtpunkt der Erfahrung eines sehr konkreten, und in diesem Fall realen, Zusammentreffens zwischen Raubtier und Frau. Die Metamorphose ist eine situierte und verkörperte Bewegung einer relational angelegten Positionierung; einer Subjektposition in Relation. Ein spezifisches Be-

wusstsein von Welt wird in ihr lesbar (vgl. dazu Glissant 2009). Messling schreibt unter Bezug auf Glissant und Hegel:

Das Ziel der Geschichte ist für Glissant damit ein Bewusstsein absoluter Offenheit, in der alles denkbar, alles lebbar ist. Dieses Weltbewusstsein zu schaffen, ist die Aufgabe der zeitgenössischen Literatur, der Erzählung im weiteren Sinne, die eine unendliche Komplexität mehrsprachig entfalten kann, ohne diese Komplexität der Bezüglichkeiten und Referenzen, der Haltungen und Lebensmodelle hierarchisieren zu müssen. (Messling 2019, 171)

Die Bewegungsfigur der Metamorphose verändert das Sein, macht es zu einer Vielheit von unterschiedlichen Relationen und entfaltet darin eine Zukunftsvision einer anderen Welt. Die Erzählinstanz sieht sich dabei aber nicht allein, sondern in guter Gesellschaft. Martin entfaltet hier ein relationales, polylogisches Denken, das ein verändertes Bewusstsein von Alterität ermöglicht:

Je pense à tous ces êtres qui se sont enfouis dans les zones sombres et inconnues de l'altérité et qui en sont revenus, métamorphosés, capables de faire face à „ce qui vient“ de manière décalée, ils font à présent avec ce qui leur a été confié sous la mer, sous la terre, dans le ciel, sous le lac, dans le ventre, sous les dents. (Martin 139–140)

Die Rückkehr ist kein Zurück zum Selben, sondern eine Rückkehr „als eine Andere“ und dieses andere Ich konstituiert sich auch schreibend.¹²¹ Während die Potentialität des veränderten Subjekts „im Wald“ bei den Ewen:innen Angst macht, geht Martin dennoch zurück nach Frankreich. Der Abschied bedeutet Veränderung und eine veränderte Subjektposition:

C'est comme ça en forêt [...]. Il ne faut jamais parler du moment où l'on se séparera ; du moment où rien ne sera plus pareil. On vit ainsi consciemment dans l'illusion de l'éternité, parce qu'on sait pertinemment qu'en un instant tout ce que l'on a toujours connu se délitera, se recomposera, ici ou ailleurs, se métamorphosera et deviendra ce quelque chose d'insaisissable dont on ne pourra plus rien assumer. Cette potentialité terrifie tout le monde. Parce qu'elle est connue de tous en forêt et parce qu'on l'attend toujours au détour du chemin, on s'accorde silencieusement pour la taire. (Martin 2019, 140–141)

Martin begegnet dieser Veränderung, dem Offenen der Zukunft und dem offenen Ausgang ihrer Geschichte, der Erzählung ihres Seins aber eben nicht mit Schwei gen, sondern schreibend: „J'écris sous le porche, face à la porte ouverte sur le mon-

¹²¹ Eine ähnliche Konstellation findet sich auch in Homers Odyssee. Auch Odysseus kehrt nicht als derselbe Mensch zurück, der er vor seiner Reise war. Er wird letztlich noch dazu als erstes nur von einem Hund erkannt, der ihn mit seinen sprichwörtlichen Argos-Augen, die allerdings auf den Riesen Argos und nicht auf den Hund von Odysseus verweisen, erspäht. Anders als vielfach erzählt, ist es nicht zuallererst „Die Narbe des Odysseus“ (Auerbach [1946] 2001, 5–27), an der Odysseus erkannt wird (vgl. ebd., 5), sondern der Hund erkennt ihn als Erstes.

ticule de neige et l'arbre derrière, une tasse de thé brûlante posée sur le banc. La température grimpe, on sent venir le printemps“ (Martin 2019, 141). Alle Türen sind offen und der Frühling kommt. Für Martin ist die Ungewissheit nach ihrem Aufenthalt bei den Ewen:innen zuallererst ein Versprechen auf Leben und bedeutet für sie auch Freiheit: „Je ne dis rien, je suis émue. Voilà ma libération. L'incertitude : une promesse de vie“ (Martin 2019, 147).

Das Schreiben ist bei Martin der performative Akt der Erschaffung einer relationalen Subjektposition, die weder ausschließlich den Prämissen eines zu Recht als problematisch entlarvten westlichen Universalismus folgt, noch in totalen Relativismus oder starre Identitätspolitik verfällt. Es ist ein Schreiben in Bewegung (vgl. Ette 2001), das in seiner onto-epistemologischen Herangehensweise eine Verschränkung zwischen dem „was“ und dem „wie“ darstellt. Das Schreiben steht bei Martin im Zentrum, es erschafft ein viellogisches, relationales Werden.

Es ist die Erzählung, die *relatio* in all ihren Dimensionen, die jenseits einfacher Gegenüberstellungen Leben, Weiterleben, Zusammenleben und Überleben ermöglicht. „Die Widerstandskraft der Ästhetik“ (Ette 2022b, 27), wie Ette schreibt, entfaltet ein Wissen über das Leben, das als ein „ÜberLebensWissen“ (ebd.) gefasst werden kann, wie es sich auch in Martins Text *Croire aux fauves* (dies. 2019) zeigt.

Der Text von Martin entfaltet ein Wissen von, mit und über Tier-Mensch-Relationen, das uns neue Möglichkeiten für das gemeinsame Bewohnen der Welt zeigt. Die Relation als Verbindung, Beziehung und Erzählung steht im Zentrum des Bewohnens von Welten und bildet eine Welt, die eine gemeinsame Grundlage für das Zusammenleben heterogener Entitäten sein kann. In dieser Konzeption stehen Relationen im Zentrum des Seins, und es wird eine relationale Ontologie entworfen, die gleichzeitig einem beständigen Werden unterworfen ist und damit einem Denken in starren Dualismen vorbeugt.

Als literarischer Text beschäftigt sich das Buch mit der Frage, wie das erzählende, erinnernde undträumende ‚Ich‘ die Welt angesichts all ihres Wissens und ihrer unbestreitbaren Verwobenheit bewohnen kann. Der Text präsentiert sich par excellence als privilegierte Wissensquelle eines „Lebenswissens“, wie Ette eine Literatur bezeichnet, „die Wissen über das Leben, über das Überleben und über das Zusammenleben gesammelt hat, ohne dabei in diskursive oder disziplinäre Spezialisierungen zu verfallen oder als Regulierungsmechanismus für kulturelles Wissen zu fungieren“ (Ette 2016, xxi). Dabei liegt bei Martin der Fokus klar auf der Beziehung, nicht auf der Differenz, die aber nicht gelehnt wird: In Anbetracht anderer Ontologien (vgl. Descola 2005), anderer Möglichkeiten, sich auf das nicht-ausschließlich Menschliche zu beziehen, scheint sich die Welt zu vervielfältigen. In dieser Öffnung hin zur Welt tun sich Welten auf, wenn wir an Glissants Konzeption eines Welt-Bewusstseins als „All-Welt“ denken (vgl. Messling 2019, 171). Eine solche Vorstellung

von Relation leugnet weder die Gewalt noch die politischen, ethischen und praktischen Implikationen. Am Ende des Erzähltextes steht die Geburt der relationalen, materiell-semiotischen Subjektposition, die sich die Autorin mühsam schreibend erarbeitet hat. Es ist auch das Ende zweier getrennter Notizbücher. Es ist der Anfang des vielstimmigen, viellogischen Schreibens:

Je ferme le cahier, pensive. Je le range précautionneusement sur l'étagère, un léger sourire se dessine sur mes lèvres. Je crois que le cahier noir a coulé dans les carnets de couleur depuis l'ours ; je crois qu'il n'y aura plus de cahier noir ; je crois que ce n'est pas grave. Il y aura une seule et même histoire, polyphonique, celle que nous tissons ensemble, eux et moi, sur tout ce qui nous traverse et qui nous constitue.

Je retourne m'asseoir à ma table. Je dépose mes carnets de terrain à côté de moi, à portée de main. C'est l'heure. Je commence à écrire. (Martin 2019, 151)

4.3 Schwelle. Relationen schreiben

Wir können unsere Relationen zu nicht-menschlichen Welten nicht ignorieren, wenn wir darüber nachdenken, wie wir uns zur Welt verhalten und wie wir uns zur Welt in Beziehung setzen können (siehe z.B. Latour 2018; Haraway 2016b; Henao und Toledo 2022). Nicht nur, weil wir als Menschen in einer globalisierten und verstrickten Welt mit ihren vielfältigen Verbindungen zu anderen, nicht-menschlichen Wesen leben, die die Welt, die wir mit ihnen gemeinsam bewohnen, mitgestalten. Dies ist vielleicht eine der schmerzlichen Einsichten der letzten Dekade, die besonders an der Klimakrise sichtbar wird (vgl. Latour 2017); wir sind eine Spezies, die in hohem Maße von anderen Arten abhängig ist (vgl. Chakrabarty 2009, 219; Latour 2017, Braidotti 2016). Sondern auch, weil es darauf ankommt, wie wir uns als menschliche Tiere in Beziehung zu demjenigen setzen, das Haraway „*significant otherness*“ (Haraway 2016a und 2016b, 116) nennt. Dabei geht es nicht darum, Unterschiede zu leugnen oder zu nivellieren, sondern gerade auf Grundlage der Alterität eine andere Ethik der Relation zu entwerfen (vgl. Wild 2014, 11; Derrida 2008, 153–156).

Es ist Zeit, und Martin beginnt zu schreiben. Damit endet ihr Text, der schreibend einen auf die Zukunft gerichteten Gegenentwurf zu einem im westlichen Logozentrismus verhafteten Mensch-Tier-Dualismus schafft. Ausgangspunkt dieses Denkens, das in ein Schreiben und schließlich in einen lesbaren Text mündet, ist in Martins Erzählung aber keine allgemeine politische, gesellschaftliche oder klimatische Krisendiagnose, wie etwa bei Latour (2017), sondern der physische Zusammenprall zwischen der Autorin selbst und einem Bären. Die diskursive Schwelle, die darüber entscheidet, was als berechtigter Geltungsanspruch wahrgenommen wird und was nicht, wird in dieser letzten Spur schreibend verschoben. Sie stellt sich

nicht, denn an der Schwelle von Leben und Tod, an der die Erzählung beginnt, zählt nur das Überleben, das Martin sich im Schreiben sichert, indem sie sich selbst – schreibend – eine neue Subjektposition erschafft. *An das Wilde glauben* wird gefordert und von Martin zugleich in ihrem gleichnamigen Text eingelöst. Ein konzeptuelles Tier-Werden als Schreibpraxis, wie es in der vorherigen Spur zu sehen ist, vermag es zwar, Fluchlinien aufzuzeigen, aber die neue, minore Sprache und eine andere Form, der es bedarf, um Tier-Mensch-Relationen anders zu denken, ist damit noch nicht gefunden. Solche Ansätze für eine Schreibpraxis, die die Suchbewegung abbildet und unterschiedliche Relationen weitgehend nebeneinander oder miteinander verzahnt bestehen lässt, finden sich in *Croire aux fauves* (2019). Stärker noch als in den vorherigen Kapiteln, mache ich mir nun ein wechselseitiges, sich gegenseitig befriedigendes Verständnis von Theorie und Philosophie, wie es bei Glissant angelegt ist, zu eigen. „Qu'est-ce ainsi, une philosophie de la Relation ? Un impossible, en tant qu'elle ne serait pas une poétique“ (Glissant 2009, 82), schreibt Glissant. Ähnlich stellt es sich in Martins Text dar, als Findungsprozess eines neuen Bewusstseins in all seinen Relationen. Die Anthropologie, die Martin hier entwirft, ist nicht als naturwissenschaftliche Lehre vom Menschen zu verstehen, sondern wird philosophisch und erzählend entworfen. Situiert und sehr konkret findet eine Auseinandersetzung mit den Relationen in der Welt und zu unterschiedlichen Welten statt. Tierliche und menschliche Bezüge werden gleichrangig betrachtet und fließen in die Auseinandersetzung mit dieser phänomenologischen Vielheit hinein. Dieses Schreiben, das zum Text wird und über den Text lesend erfahrbar ist, stellt einen Weltentwurf dar, der jenseits einer binär-hierarchischen Alteritätskonzeption liegt. Es ist ein Schreiben der Relation und ein Schreiben in Relation, welche diese polylogische Subjektkonstruktion des erzählenden und erzählten Ichs und damit einen neuen Alteritätsdiskurs ermöglicht. Das sich selbst, schreibend erschaffende ‚Sein‘ ist ein Sein der Vielheit, ein in-Relation-Werden. Was Martins Text in Auseinandersetzung mit Haraways Theorie deutlich macht, ist, dass diese relationale Ontologie nicht im luftleeren Raum der Zeichen und Bedeutungen schwebt. Die Relation koppelt diese zugleich an materielle, mitunter körperliche Bezüge zurück. Bei Martin gibt es diese materielle Rückkoppelung an unterschiedlichen Punkten. Einerseits steht zu Beginn eine schwere körperliche Verletzung durch den Bären, der ihr ins Gesicht gebissen hat. Der Gewalt wird kreativ, imaginierend und schließlich ganz praktisch schreibend eine „Widerständigkeit“ (Ette 2022b, 26) entgegengebracht. Das ‚sich-in-Beziehung setzen‘ ist keine leichte, aber eine überlebensnotwendige Aufgabe, die auch das Vernarben der offenen Wunden vorsieht. Martin macht die Schwellenzone für sie selbst, gegen alle Widerstände, bewohnbar. Die Metamorphose wird zu ihrem Habitat. Überträgt man dies auf ein Konzept der Relation, so lässt sich festhalten, dass die Beziehungen auch begrenzt und eingehetzt werden müssen, um zu streitbaren Konzepten zu werden, um diese Relationen, die

verletzt sind, reparieren zu können und die Welt als eine Vielheit von Welten bewohnbar machen zu können. Dieses Sein hat gleichzeitig prozessualen Charakter, denn es geht in ein Werden, in ein Relational-Werden über. Die Differenz wird nicht aufgehoben, ist aber, ganz im Sinne eines Werdens bei Deleuze und Guattari auch nicht durch eine monologische Identität vorgegeben. Diese Form der Metamorphose wird in *Croire aux fauves* (2019) schreibend vollzogen. Für ein verändertes Weltbewusstsein braucht es neue Konzeptionen von Alterität und einen Alteritätsdiskurs, der die Relation notwendig beinhaltet und mitdenkt und so das Bewohnen der Welt lebbar macht. Meine Auseinandersetzung mit dem Erzähltext in Relation zu unterschiedlichen Konzeptionen legt nahe, dass dies auch nur genau so, erzählend, schreibend, entstehen und dann lesend, weitererzählend erfahren werden kann. Wir können die Welt, aufgrund der Quantität der Bezüge zwar nicht mehr auf den Begriff bringen (vgl. Messling 2019 und Glissant 1990 und 2009), aber wir brauchen dennoch Konzeptionen, um ein Verständnis von Welt zu entwickeln. Diese müssen die Vielheit mitdenken können und relational angelegt sein. Damit kann eine mögliche Konzeption von Relation lesbar und fassbar gemacht werden, die die materiellen, narrativen, politischen und ethischen Verquickungen von Tieren und Menschen jenseits des westlichen Universalismus und damit Konvivenz in Differenz denkbar macht.