
Ivana Perica

Das Politische der Literatur

Im Spannungsfeld von Privatheit und Öffentlichkeit

Weltanschauung oder Mondschein?

In den gegenwärtigen Debatten über politische Verantwortung und Wirkungsmöglichkeiten kultureller Formen wie Literatur und Theater, Film, Fernsehen und neue Medien, Performance-Kunst und Street Art ist ein gewandeltes, zivilgesellschaftlich erweitertes Verständnis des Politischen auffällig, das auch den erstarrten Dualismus von Engagement und Autonomie der Künste neu infrage stellt. Das Politische in der Literatur wird nicht mehr wie lange Zeit üblich von der ästhetischen Eigenart abgegrenzt und daher auch nicht auf unmittelbare und direkte Thematisierung impliziter politischer Bezüge reduziert. Im Mittelpunkt der Debatten stehen häufig die nicht zuletzt durch die jüngsten Medienentwicklungen, insbesondere die sozialen Netzwerke, bedingten Veränderungen im Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit, vor allem die Sorge um den Schutz der Privatsphäre vor allgegenwärtiger Überwachung und auch ästhetisch neuartige Strategien in der Herstellung von Öffentlichkeit für existenziell bedeutsame Problemlagen. Im nachfolgenden Beitrag soll gefragt werden, inwieweit das Verhältnis zwischen dem ästhetisch Eigenwertigen und dem politisch Wirkmächtigen auch in zeitgenössischen Literaturdebatten zur Sprache kommt, wie auch, welchen Anteil Literaturtheorie und -ästhetik an den Auseinandersetzungen um einen komplexeren Begriff des Politischen haben.

In seinem Buch *Poetik der Anfechtung. Avantgarde und literarische Linke* unterscheidet der in Deutschland noch wenig bekannte kroatische Literaturwissenschaftler Aleksandar Flaker drei Typen der avantgardistischen Umwertung der Welt: ästhetische, moralisch-ethische und soziale Umwertung. Dabei steht die Präferenz des Ästhetischen im Mittelpunkt; nur mithilfe einer ästhetischen Umwertung können die anderen Umwertungen vorgenommen werden.¹ Auf Basis dieser Dreiteilung bespricht er Miroslav Krležas Roman *Ohne mich* (1938, dt. 1962) und hebt vor allem dessen ästhetischen Wert hervor: Der Roman »steht *am Rande* der Literatur, ohne aufzuhören, eine *ästhetische* Tatsache zu sein«². Diesem Satz fügt Flaker eine metaphorisch

formulierte Alternative an, die nicht ohne Ironie ist: »Denn im Roman wird eine Weltanschauung, häufiger aber der Mondschein gesucht.« Vielleicht sollte hervorgehoben werden, dass der Roman, auch wenn er eine erbarmungslose Kritik des bürgerlichen Konformismus vornimmt, nicht als Pamphlet, als ideologische ›Abrechnung‹ *politisch* ist. Als ästhetische Tatsache sei der Roman nicht in erster Linie als eine Sache der ›Weltanschauung‹ zu betrachten, sondern er lasse sich vollberechtigt in die Reihe der oft als ›Mondscheinliteratur‹ apostrophierten ästhetisch eigenwertigen Texte einordnen.

Die Gegenüberstellung von Literatur als ›Weltanschauung‹ (die öffentliche, politische Ansprüche hegt) und Literatur als ›Mondschein‹ (eine Metapher für den privaten Genuss) soll im Folgenden im Kontext der mittlerweile breit gefächerten Diskussion über das Politische der Literatur erörtert werden. Die gegenwärtige Diskussion entfaltet sich häufig in der Bezugnahme auf die Kritik der (Post-)Demokratie.³ Auffällig ist dabei, dass Theoretiker, die diese postdemokratische Kritik artikulieren, auf jegliche Normativität oder Präskription des Politischen verzichten. So verheißt Jacques Rancières Anarchismus spontanes, ideologisch nicht vorprogrammiertes Zurweltkommen von unterdrückten, verleugneten und in den liberalen Demokratien lediglich deklarativ einbezogenen politischen Subjekten.⁴ Ebenso verweigert sich Ernesto Laclau autoritativen Gesten, die emanzipatorischer Politik einen bestimmten Inhalt oder eine bestimmte Form vorschreiben würden.⁵ Diese Verweigerung und ihre Implikationen für emanzipatorische Politik müssen insbesondere dann im Auge behalten werden, wenn sich die Optik, durch die die Emanzipation beobachtet und beurteilt wird, auf die Untersuchung von privaten und öffentlichen Strategien der Literatur richtet.

Wenn Literatur darauf verzichtet, einen als authentisch verbürgten öffentlich-politischen Wirkungsanspruch geltend zu machen, so sollte man erwägen, ob es sich hierbei nicht um eine »Kompensation von nicht möglicher Aktion«, »eine Form des Ersatzhandelns, sowohl ihrer Produktion nach als auch in ihrer Rezeption«⁶ handelt, um eine Form des Ersatzhandelns, das die Literatur also nicht nur in ihrer Produktion, sondern auch in ihrer Rezeption betrifft. Dies bezieht sich in gleichem Maße auf resignative Haltungen gegenüber repressiven oder semirepressiven Staatsstrukturen, die die imperiale Literatur und ihre postimperialen Nachkommen des 20. Jahrhunderts prägten, als auch auf jene posthistorischen, postdemokratischen literarischen ›Mondscheinpraktiken‹, die die wirtschaftliche Tauschlogik verinnerlichen und ihre ›Ware‹ nach der Leitdifferenz von Angebot und Nachfrage herstellen.

Privatismus als Ausflucht - Die Ambivalenz einer Haltung

Mit dem ›Mondschein‹ ist dabei eine ganz bestimmte Erscheinungsform der literarischen Produktion gemeint: Privatismus als Maxime des (Nicht-) Handelns. Unabhängig vom konkreten historischen Kontext und unabhängig davon, ob von der Ära des modernen ›Staates‹ oder der postmodernen ›Gesellschaft‹ die Rede ist, erstrecken sich die Mondschein-Konnotationen auf unterschiedliche Formen eines Privatismus – vom Eskapismus bis zu einem Nonkonformismus, der sich der Auseinandersetzung mit der harten Wirklichkeit entzieht. Privatismus ist die andere Seite des ›monadischen Relativismus‹,⁷ womit Frederic Jameson die Vereinzelung und Abkapselung von Weltanschauung bezeichnet hat.⁸ Es geht um eine Tendenz, Weltanschauungen als private, zufällige Angelegenheit zu erachten; alle Weltanschauungen gelten als nicht objektivierbar und damit als nicht wahrheitsfähig, sondern als uneingeschränkt relativ und in gleicher Weise unterschiedslos als akzeptabel. Die Partikularisierung gelebter Erfahrung, die bei allen systemrelevanten Unterschieden in totalitären Einrichtungen und in postdemokratischen Konstellationen parallele Abwandlungsformen durchläuft, geht Hand in Hand mit der Privatisierung der Weltanschauungen und der gegenseitigen Isolierung von Trägern dieser Anschauungen.⁹ Diese ›Privatisierung‹ hängt des Weiteren eng mit »Weltentfremdung«¹⁰ zusammen, die Hannah Arendt als roten Faden nicht nur kapitalistischer Produktionsweise, sondern gleichsam der Moderne als Ganzes identifiziert. Privatisierung verheißt, »daß die Bewohner der postmodernen – privatisierten und zur Ware gemachten – Gesellschaft in der Summe mehr Glück genießen«¹¹. Es handelt sich freilich um ein faules Versprechen: Der politische Unmut wird damit nur in ein privates Problem umcodiert; dem entspricht das Bild einer Gesellschaft, worin »jede bestehende und zukünftige soziale Streitfrage als *private* Sorge interpretiert«¹² wird. Privatisierung bedingt also, dass angesichts der Möglichkeiten eines authentischen, öffentlich wirksamen Handelns (für sich wie für die anderen, für das Gemeinsame) nicht öffentlicher Mut geboren, sondern Angst genährt wird.¹³ Es ist diesem permanenten Angstgefühl zu verdanken, dass man es unterlässt, »in Richtung auf die eigene Angst zu schreiten«¹⁴ und dass Misserfolge in private Scham oder Schuld und nicht in öffentlichen Protest übersetzt werden.

Perspektivenwechsel im Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit

Aufgrund des unzählige Male verlautbarten »Strukturwandels der Öffentlichkeit«¹⁵ und des Dominanzwechsels innerhalb der »großen Dichotomie«¹⁶ von Privatheit und Öffentlichkeit lassen sich interessante Verschiebungen auch im Feld der politischen Theorie beobachten. Das vitale Interesse am Schutz der Privatsphäre, welches üblicherweise der Tradition der liberalen politischen Philosophie zugeschrieben wird, wird im Gegenzug vom Marxismus und von unterschiedlichen Emanzipationsbewegungen als Selbsttäuschung wahrgenommen; demgegenüber wird zur radikaleren Hinterfragung der liberal-bürgerlichen Dichotomie von Privatsphäre und Öffentlichkeit aufgerufen. Dennoch, angesichts der postfordistischen Aufhebung der aristotelischen Dreiteilung der menschlichen Handlungsarten (*poiesis, praxis, theoria*¹⁷) wie auch der biopolitischen Verausgabung des alltäglichen Lebens wurde die Auseinandersetzung mit der Grenzziehung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen auch auf Seiten des (Post-)Marxismus problematisiert und aktualisiert. Während sich die postmoderne Emanzipation (die das moderne Individuum und die moderne Öffentlichkeit dezentriert) als Anerkennung des Verdrängten mittels »Veröffentlichung« des Privaten, Arkanen und Tabuisierten versteht, soll nach dem postdemokratischen Dogma der (gegen Überwachung ungeschützten) Transparenz, alles (zumindest deklarativ) zugreifbar und sichtbar sein. Dies verbindet sich mit Versuchen einer Neuordnung der Semantik des Privaten und des Öffentlichen. Doch Emanzipation kann sich nicht in der provokanten Zurschaustellung von Elementen, die traditionellerweise der Privat- oder Intimsphäre zugeschrieben werden, erschöpfen. Die emanzipatorische Praxis soll vielmehr auf den tiefen Antagonismus hinweisen, der das politische Feld strukturiert und sich nur vorläufig mit privaten Panazeen (z.B. mit dem eskapistischen literarischen Mondschein) besänftigen lässt.

Die Kategorien Privatsphäre und Öffentlichkeit, die manchmal als Orte und manchmal als Sphären aufgefasst werden (Heimstätte, Familie, im Unterschied zu Arbeitsplatz, Staat und öffentlichen Medien¹⁸), haben ihre Selbstverständlichkeit verloren. Dies zieht die diskursive Erweiterung der besagten Dichotomie zu einer beweglichen Semantik des *Privaten* und des *Öffentlichen* nach sich.¹⁹ Anstatt zu versuchen, die Bestandteile der großen Dichotomie weiterhin essenzialistisch zu bestimmen und zu zementieren, gilt es kontinuierlich und konsequent die Distanz zwischen dem auszuhandeln, was als »privat« bezeichnet wird (Privatinteresse, Privattraum, private Freiheiten), und dem, was »öffentlich« genannt wird (öffentliches Interesse,

öffentlicher Raum, öffentliche Freiheiten und Rechte).²⁰ Das *Private* und das *Öffentliche* reichen mithin weiter als gängige Räume/Sphären der bürgerlichen Gesellschaft; sie schließen auch das widersprüchliche Verhältnis zwischen dem radikal privaten, *bloßen Leben* (*zoe*) und dem *Leben eines (Staats-) Bürgers* (*bios*) mit definierten Rechten und Pflichten mit ein.²¹ Kurzum, die Differenz zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen kennzeichnet nicht bloß ein bestimmtes Zeitalter. Es handelt sich vielmehr um den politischen Unterschied *par excellence*, der zweifelsohne auch das vermeintliche Ende der großen Dichotomien überdauern wird. Gerade in diesen Prozess der sozialen Selbstverständigung kann Literatur mit ihrer kritischen Weltansicht, mit ihrer ›Wahrheitspolitik‹ eingreifen. Um in diesem Kontext das kritische Potenzial des literarischen Textes als eines spezifischen privat-öffentlichen Mediums erörtern zu können, gilt es zunächst die relevanten Eckpunkte der bestehenden politisch- und literaturtheoretischen Diskussionen zu berücksichtigen.

Die Vernachlässigung des spezifischen politischen Potenzials des literarischen Textes war für die linke Kritik nicht untypisch. Marx und Engels, obwohl sie stetes Interesse an der literarischen und künstlerischen Produktion an den Tag legten, haben es unterlassen, das revolutionäre Potenzial des Literaturmediums in seiner ästhetischen Eigenart zu untersuchen. Sie haben keine Methoden für die ästhetische Analyse des literarischen Textes entwickelt, die aus einem komplexen Verständnis des Politischen hervorgehen würden.²² Auch Michel Foucault, der in seinem Frühwerk das subversive Potenzial des literarischen Mediums beschwor, behauptet 1975 in einem Interview, »dass die Sakralisierung der Literatur als subversiv zu einer sehr schweren politischen Blockade geführt habe«²³, bzw. dass »literarische Einzelfälle [...] der Macht keine Kollektivität entgegensetzen«²⁴ können. Da (dezentral aufgefasste) Macht alle sozialen Beziehungen durchdringt, schwebt der literarische Text im Hinblick auf das Politische gewissermaßen im luftleeren Raum. Mit anderen Worten, da vielfältige Diskursformen mehr umfassen als poetische Literatur (denn sie besetzen auch historische Dokumente, Gesetze, ungeschriebene Regeln, Kulturnormen, informelle Kommunikation, Erziehungsstrategien usw.), wäre es illusorisch zu erwarten, dass das literarische Medium auf all diese Bereiche revolutionären Einfluss nehmen könnte.

Läuft aber dieser literaturbezogene Antiutopismus letztlich nicht auf eine Kapitulation hinaus? Unabhängig davon, ob man die Gesellschaftsgeschichte Europas mit Blick auf die bürgerlichen Öffentlichkeiten schreibt²⁵ oder ob solche Historiografie durch Geschichten von bäuerlichen, proletarischen, revolutionären ›Gegenöffentlichkeiten«²⁶ gewissermaßen ›geerdet‹ wird, kann

man nicht leugnen, dass das literarische Wort stets ein wichtiges Begleitphänomen von politischen Bewegungen unterschiedlicher ideologischer Ausrichtungen war.²⁷ Dabei figurierte das Feld der Literatur in der Ära des ›Staates‹ als ein potenziell gefährliches Terrain, auf dem sich politische Imaginationen bildeten und miteinander konkurrierten. Wenn vom Machtverlust von Literatur die Rede ist, wird vielfach auf die mediale Revolution und eine parallel verlaufende »Verschiebung der Demarkationslinie zwischen dem ›Öffentlichen‹ und ›Privaten‹«²⁸ verwiesen: Angesichts weiterwirkender starker Traditionswerte setzte sich Literatur (bis in die 1960er, 1970er Jahre hinein) nachdrücklich für Freiheiten im öffentlichen Raum ein, dabei häufig die Freiheit des Autors und die öffentliche Zugänglichkeit des Textes aufs Spiel setzend. Dieses Literaturverständnis wurde in den 1980ern durch die öffentliche Akzeptanz der kommerzialisierten und damit in ihrer systemkritischen Sprengkraft weitgehend entschärften *Subversion* abgelöst. Erfolg wird nunmehr als das endgültige Kriterium der Selbstbehauptung auf dem Markt der Kreativität installiert. Diese neue, marktkonforme politische Zurückhaltung der Literatur findet Eingang auch in ihre Poetik, in die Form: In realistischer Manier werden private Welten vorgeführt, ohne dass kritischer Realismus angestrebt wird; holistisch-kaleidoskopische Weltbilder werden erschaffen, die auf jeglichen Wahrheitsanspruch verzichten; das Spiel mit ironischer Verfremdung und Distanz bleibt unverbindlich und folgenlos; Taktiken der inneren und minoritären Widerstände werden praktiziert, die aber nur die Kehrseite einer kollektiven, globalen Poetik der Preisgabe sind. Die Literatur leistet somit einen Verzicht auf ihre welterschaffende und -verändernde Kraft, der sie die eigene Existenz verdankt und die sie in eigenen imaginären Welterschöpfungen herausfordernd entfaltet.²⁹

Das Politische im Prozess der Subjektconstitution

Angesichts der widersprüchlichen Beziehungen zwischen zeitgenössischen politischen und ästhetischen Theorien muss ›das Politische‹ (fr. *le politique*) auch im Bereich der Ästhetik näher bestimmt werden. Da in der politischen Theorie traditionellerweise die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft maßgebend war, wurde ›die Politik‹ (fr. *la politique*) mit den Mechanismen der staatlichen Gouvernamentalität gleichgesetzt. Zahlreiche Akteure des linken Spektrums verwenden demgegenüber den Ausdruck ›das Politische‹ auch im emanzipatorischen Sinne. Schon Marx sprach von politischer Emanzipation, die durch die bürgerliche Revolution durchgesetzt wird, während die soziale Emanzipation hinter den Idealen und Erfolgen des politischen

Liberalismus zurückblieb.³⁰ Dieses Verständnis des Politischen führte zu einer Problematisierung der Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft. So wie die ideologischen Staatsapparate alle Bereiche des Privatlebens durchdringen (insbesondere die Sozialisierung des einzelnen), leistet im Gegenzug auch das Private seinen Beitrag zur Reproduktion dieser Apparate. Das ›Politische‹ ist im poststrukturalistischen Paradigma dann der Name für vielfältige Machtstränge, die im Konzept der Gouvernamentalität zusammengefasst werden. Gouvernamentalität kann durch widerständige Praktiken aber auch unterminiert werden: Diese Kursänderung in der theoretischen Auffassung des Politischen geht mit einer Differenzierung, aber auch Zersplitterung zivilgesellschaftlicher Initiativen einher. Diese ›Gesellschaft‹ ist nicht mehr als ein dem Staat gegenüberstehender homogener Wirkungsbereich aufzufassen, sondern als eine zerstrittene Vielfalt, aus der einerseits Sieger und andererseits Verlierer hervorgehen.³¹ Das Subjekt wird in diesem Kontext nicht nur als Illusion, Effekt des Diskurses entschleierte, sondern als ein sozialer Akteur verstanden, der den eigenen Souveränitätszuwachs über die Zurückdrängung der Ansprüche anderer erlangt. In der Tat sind viele Emanzipationsbestrebungen der Moderne in Praktiken der Enteignung (engl. *dispossession*) umgeschlagen und haben zahlreiche »states of injury«³² herbeigeführt. Die postmodernen Identitätsdiskurse, in denen sich einzelne ›Identitäten‹ im Rahmen des größeren Prärogativs der universalen Menschenrechte überkreuzen, setzen diese Praktiken eher fort, als dass sie sie gänzlich abschaffen würden. In Anbetracht dieser Verquickung von ›Emanzipation‹ und ›Enteignung‹ bzw. von ›Subjektkonstituierung‹ und ›Subjektdeprivierung‹ könnte man aus dem Pool der politischen Theorie innerhalb des und nach dem Poststrukturalismus mindestens zwei verschiedene Ansätze herausheben.

Der erste Ansatz – die Politik der *radikalen Passivität*³³ – leistet eine umgreifende Absage an das Subjekthafte als das Aktive, Tätige, Eingreifende.³⁴ Soweit das Subjekt als Produkt, Platzhalter und Multiplikator der Ideologie vereinseitigt wird, bleibt als die einzig plausible Widerstandsart die radikale Absage an das subjektbezogene Handeln. Dem entspricht das Warten auf die messianische Ankunft der verheißenen gerechten Zukunft.³⁵

Die andere Reaktion auf das Umschlagen der Partikularität der eigenen Emanzipation in die (scheinbar unumgängliche) Enteignung der anderen bewegt sich ebenfalls noch immer im Kielwasser des postmodernen postfundamentalistischen Denkens, ohne jedoch auf das subjektbezogene Handeln und die Emanzipation verzichten zu wollen. Dieser andere Typus zielt auf die Neubestimmung des Handelns und der Emanzipation ab. Hierbei spielen der Hegemoniebegriff Antonio Gramscis und der Handlungsbegriff Hannah

Arendts eine wichtige Rolle. Da im Folgenden versucht werden soll, gerade Arendts Verständnis des Politischen als *Neubeginn* in eine Terminologie der politischen Texttheorie zu übersetzen, gilt es, Hannah Arendts Stellung in den zeitgenössischen politisch-theoretischen Debatten schärfer zu umreißen.

Infolge der globalen Zuspitzung von politischen Konflikten und der zugleich zutage tretenden Paradoxie der liberal-interventionistischen Menschenrechtspolitik wird Hannah Arendts Kritik am Formalismus der Menschenrechte – die stets Gefahr laufen, zur Leerformel zu werden – vonseiten der Linken neu aufgegriffen und aktualisiert. Zwei Schlüsselemente ihres Denkens werden dadurch zur Achse der gegenwärtigen politischen Diskussionen – Elemente, die sie auch an ›radikalere‹ Denker wie Alain Badiou und Paolo Virno heranrücken. Es handelt sich um das Verständnis des Politischen als *Handeln (vita activa)* durch *Neubeginn* und um ihr Beharren auf der Distinktion des *Privaten* und des *Öffentlichen*. Das Handlungskonzept des Politischen als Neubeginn wird zur entscheidenden politisch-theoretischen, aber auch zur praktischen Angelegenheit angesichts der Politik der Technokraten, die – wie es einst Peter Sloterdijk auf den Punkt gebracht hat – »die Welt als Privathaushalt einrichten und nur noch ihre eigene geistlose Show zulassen«³⁶. Wegen der Politikverdrossenheit, so Arendt, »schütten [die Menschen] das Kind mit dem Bade aus, verwechseln das, was der Politik ein Ende machen würde, mit Politik und stellen das, was eine Katastrophe wäre, hin, als wäre es in der Natur der Sache gelegen und daher unabwendbar.« Dies könne im Endeffekt dazu führen, dass »das Politische überhaupt aus der Welt verschwindet«³⁷.

Gegenüber Deutungen, die Arendts ›ungeschriebene Erzähltheorie‹ innerhalb des Horizonts von privaten Erzählungen und Identitätskonstituierungen auslegen,³⁸ möchte ich die politische *Ereignishaftigkeit* des literarischen Textes betonen. Das *Ereignis* ist etwas, das die »soziale Handlungshemmung«³⁹ durch einen epistemologischen Bruch beendet. Das Ereignis ist auch ein Moment von »Diskontinuität«⁴⁰ und »Unbestimmbarkeit«⁴¹, ein anderer Name für den vermeintlichen Augenblick des Wahnsinns, der den »Sprung von der Erfahrung der Unentscheidbarkeit zu einem kreativen Akt«⁴² ermöglicht. Was sich dabei ereignet, ist die »Unterbrechung normalerweise deterministisch verlaufender Kausalketten, die für das Handeln so bezeichnend sind«⁴³. Das Ereignis ist, kurzum, der Name für den Bruch, der die Welt nicht beim Alten lässt. Es ist die Trope des Bewegens jenseits von eingefahrenen Wegen und voraussehbaren Endhorizonten.

Privatismus ist im Wesentlichen ein apolitisches und antipolitisches Sentiment, welches die Leidenschaft für das authentische öffentliche Handeln

erstickt.⁴⁴ Das Heraustreten aus dem Bereich des Privaten (Persönlichen, Idiosynkratischen, Einzelnen, Passiven, Deprivierten) in den Bereich des Öffentlichen (Überpersönlichen, Allgemeinen, Gemeinsamen, Aktiven) gilt hingegen als Kairos des Politischen: »Der Weg der Emanzipation ist vorgezeichnet und soll sich auf der symbolischen Achse vom Privaten zum Öffentlichen bewegen.«⁴⁵ Dabei besteht die emanzipatorische Tat nicht darin, dass dank des Übergangs aus dem Privaten ins Öffentliche das schlechte, unanerkannte (private) Leben durch seinen besseren, anerkannten (öffentlichen) Widerpart überwunden wird. Ein solcher Schematismus würde Züge einer konservativen Emanzipationspolitik tragen, die das private Leben im Vergleich mit seiner öffentlichen Vervollkommnung in Misskredit bringt.⁴⁶ Das private Leben ist kein »minderes Leben«; es ist das vollblütige Gegenstück zum arendtschen »Handeln im Konzert. Das Politische oder das Ereignis kommt aber nur dann zustande, wenn der Ausgang aus der deprivierten »Ich-Monade« in die Dimension der »Wir-Multitude« vollzogen wird.

Mimetismus und Realismus

In den Diskussionen über die progressive Literatur hat jedoch nicht die Ereignishaftigkeit des Textes oder die Dialektik des Privaten und des Öffentlichen, sondern der Begriff der *Mimesis* den Ton angegeben. Da Realismus des Öfteren als das entscheidende Kriterium für die gesellschaftlich-fortschrittliche Mission des literarischen Textes genommen wurde, müsste in einer feiner nuancierten Literaturwissenschaft zuerst der unreflektierte Mimetismus problematisiert werden.⁴⁷ Selbst Georg Lukács, der in vielerlei Hinsicht als Fürsprecher von Literatur als »Wiederspiegelung der Wirklichkeit«⁴⁸ auftritt, deutet den Spiegelcharakter nicht mechanizistisch.⁴⁹ Während er sich über die »mechanische Theorie der unmittelbaren Nachahmung der Natur«⁵⁰ kritisch äußert, bestimmt Lukács als Kriterium des Realismus die Richtung, in welcher sich die Literatur jeweils bewegt: »in Richtung auf die Angst oder weg von ihr?«⁵¹ Während er Franz Kafka als »Klassiker dieses Stehenbleibens bei der blinden und panischen Angst vor der Wirklichkeit«⁵² bezeichnet, beendet Lukács seinen Aufsatz *Franz Kafka oder Thomas Mann?* mit einem Plädoyer für den kritischen Realismus, welcher sich dadurch auszeichne, dass er diese Angst, den »fatalistischen Schrecken«⁵³, bezwingt. Im hiermit angekündigten Kampf gegen den »Schrecken« hallt Lukács' frühe These über den Verlust der »transzendentalen Ordnung«⁵⁴ und über die daraus hervorgehende Ansammlung von bloß zufälligen Weltanschauungen nach. In der Befürwortung einer Literatur, die nicht auf der Ebene der »panischen Angst als Urerlebnis des

Menschen der Gegenwart« verbleibt, und nicht ein »unmittelbar-unkritisches Verhalten des Schriftstellers zum Leben seiner Zeit«⁵⁵ verkörpert, formuliert Lukács das folgende Dilemma: »[...] ob der Mensch sich als wehrloses Opfer transzendenter, unerkennbarer oder unüberwindbarer Mächte auffaßt *oder* als aktives Mitglied einer menschlichen Gemeinschaft, in welcher seiner Aktivität eine gewisse größere oder kleinere, jedenfalls aber für deren Geschick mitbestimmende Rolle zukommt.«⁵⁶

Eine vereinfachende Deutungsweise der mimetischen Aufgabe des literarischen Textes würde eine Schwarz-Weiß-Unterscheidung begünstigen, die den realistisch-politischen vom privatistischen und im »idealistischen Subjektivismus«⁵⁷ befangenen Text trennt. Ähnliche Schwierigkeiten bereitet die oben herangezogene Dichotomie »*entweder* Weltanschauung *oder* Mondschein«, da sie die Existenz von klaren Endpositionen nahelegt. So wie kein Text denkbar ist, der von jeglicher geistigen Weltaneignung unberührt bleibt, so ist auch ein Text, der sich ausschließlich in einer weltanschaulichen Botschaft erschöpft, als ästhetisches Faktum überhaupt nicht möglich. In der Diskussion über das Politische der Literatur wurde der Binarismus von politischen Weltanschauungstexten (die mit konkurrierenden Wahrheiten arbeiten) und »Mondscheinliteratur« häufig bestritten: »This is why I consider that it is not useful to make a distinction between political and non-political art.«⁵⁸ Auf ähnliche Art wird dieser Binarismus auch von Rancière infrage gestellt. Es habe »keinen Sinn, von einem Engagement der Dichtung zu sprechen«, denn die Schriftsteller »benützen die Worte wie Instrumente der Kommunikation und engagieren sich dadurch, ob sie es wollen oder nicht, in der Aufgabe der Herstellung einer gemeinsamen Welt«⁵⁹. Im zweiten Schritt sollte man doch den feinen, aber entscheidenden Unterschied zwischen politischer und unpolitischer Kunst erwägen: Während Rancières Verständnis von »Engagement« ein gewisses »immer schon« voraussetzt, sodass demgemäß jeder Text bereits dadurch politisch ist, dass er immer schon weltbildend ist, geht das hier befürwortete »Politische« über diesen »immer-schon-Status« hinaus. Die Unterscheidung zwischen einem »allgemein Politischen« und einem »konkret Politischen der Literatur«, zwischen einer »allgemein-neutralen« und einer »progressiven Weltbildung«, wird vorausgesetzt. Wie Chantal Mouffe betont, trennt das Dilemma »entweder-oder« nicht den politischen Text vom unpolitischen, sondern den politischen Text, der den hegemonialen *common sense* unterstützt, vom politischen Text, der diese Hegemonie durchkreuzt. Künstlerische Praktiken »play a role in the constitution and maintenance of a given symbolic order *or* in its challenging and this is why they necessarily have a political dimension.«⁶⁰ Der Akteur des literarischen Textes oder der Text

als Ganzes bewegen sich entweder *in Richtung auf die Angst oder weg von ihr* und sprechen damit auch notwendig entweder *für* oder *gegen* bestehende Hegemonieverhältnisse, in die Akteur und Text eingebunden sind. Die Frage lautet demnach nicht, ob der literarische Text überhaupt eine Stellung zum Problem des Privatismus bezieht, sondern *von welcher Art und Weise* diese Stellung ist – nicht *ob* der Text engagiert ist, sondern *auf welche Art und Weise* dieses Engagement zum Vorschein kommt.⁶¹

Die Entthronung des Mimetismus als sinnlich-konkrete Darstellung der Wirklichkeit in den Formen des Lebens und zugleich als Hauptkriterium für die politische Literatur zieht auch eine Verunsicherung von Lesepraktiken nach sich, die ausschließlich darauf fokussiert sind, ideologisch bedingte Verzeichnungen der ›Wirklichkeit‹ zu entschleiern. Ideologiekritische Lektürewesen verlangen entweder einen ›bewussten‹, informierten und bereits entideologisierten Leser oder eine Deutungsinstanz, die den Prozess der Bewusstwerdung für diesen Leser in die Wege leitet. Somit wird der Abstand zwischen jenen, die immer schon wissen, und jenen, die sich dieses Wissen erst aneignen müssten, verfestigt. In einer Welt, in der unzählige Weltanschauungen, unzählige Mondschein-Refugien gleichberechtigt nebeneinander bestehen, verliert aber die platonische Autorität des Philosophen, der unter die Menschen zurückkehrt und ihren falschen Glauben an die Schattenwelt erschüttert, ihren Adressaten. Das heißt, dass jene, die angeblich unbewusst in der Ideologie leben, nicht dazu verpflichtet sind, einer fremden Interpretation ihrer eigenen Geworfenheit in die Ideologie Glauben zu schenken. Der Interpret (marxistischer Analytiker, postkolonialer Theoretiker, Feminist...) erzählt letztlich etwas, was mit ›ihnen‹, die die Ideologie nicht durchschauen, sondern ›nur‹ leben, nichts zu tun hat. In dieser Hinsicht reduziert sich die kritische Praxis auf eine selbstbezügliche Aktivität, die für die Gemeinschaft der Kritiker und ihrer Nachfolger ausgeübt wird.⁶² Während sich diese Aktivität auf die Vervielfältigung des bestehenden Wissens über die Ideologie ausrichtet (was häufig gerade an Hand von literarischen Texten ausgeführt und ›bewiesen‹ wird), bleibt ein wesentlicher Aspekt der Texte unangetastet: ihr Potenzial, sich auf die Welt, die außerhalb der Reichweite von analytischen Praktiken ›lebt‹, auszuwirken. Theorien, die sich auf die Beschreibung von Ideologie, Subjekt-, Identitäts- und Alteritätskonstituierungen verlegen, sollten sich daher auch auf die Lektüre von Texten einlassen, die diese Ideologie ›selbst‹, ohne akademische Hilfe, hinterfragen und abschaffen. Sollte es richtig sein, dass Literatur ihre ideologische Wirkung über das Modell der Interpellation erzielt, sollte Literatur eine wichtige Rolle in der Subjektkonstituierung spielen, dann sollte man nicht nur der

Frage nachgehen, wie durch Literatur das Subjekt gezähmt und diszipliniert wird, sondern wie dieses Subjekt mithilfe der Literatur auch ermächtigt werden könnte. Es handelt sich, kurzum, um die Lektüre von Texten, die das Leben in der Ideologie nicht nur ›realistisch‹ darstellen, sondern die, durchaus antibartlebyanisch, auch *handeln* – sei es auf der Ebene der Figuren (Aktanten) oder der Handlung (Handlungskerne, Katalysen), sei es auf der Ebene der Textdistribution.⁶³

Literatur als prospektiv offenes Medium

Vielleicht ist die Erwartung, Literatur könne mithilfe der von ihr geschaffenen Weltversionen die reale Welt nicht nur interpretieren, sondern auch dazu beitragen, subjektive Dispositionen zur ›Weltveränderung‹⁶⁴ zu entwickeln, keine nur esoterische Hoffnung von »Phantasten, TräumerInn, SchwächlingInn und BesserwisserInn oder KrittlerInn«⁶⁵. Gerade die Literatur könnte ein *prospektiv offenes Medium* sein, innerhalb dessen und durch welches Widerstand geleistet wird. Unter der *prospektiven Öffnung* verstehe ich unterschiedliche Wege, wie sich das, was ansonsten zum Geltungsbereich des Utopischen oder des Heterotopischen gehört, im Bereich des Realen breitmachen kann. Der prospektive Modus ist gewissermaßen mit Northrop Fryes *Romanze* gleichwertig⁶⁶ und gewissermaßen impliziert er auch die »optimale Projektion«, wie sie von Aleksandar Flaker aufgefasst wird: »Optimale Projektion« bezeichnet keinen ideal strukturierten Raum der Zukunft, sie versucht auch gar nicht, ihn zu definieren, sondern kennzeichnet eine *Bewegung als* Wählen einer ›optimalen Variante‹ bei der Überwindung der Wirklichkeit.⁶⁷

Abschließend sollte man nochmals auf das einleitend erwähnte, radikal offene Ende dieses Weges der Überwindung der Wirklichkeit hinweisen: Die Kritik am Privatismus als wichtiger Punkt der Kritik am Kapitalismus wird nicht ausschließlich vonseiten der linken, egalibertären und emanzipatorischen Positionen geäußert. Auf der zeitgenössischen politischen Szene werden Kritik an bestehenden Politiken und *Lifestyles* wie auch die Aufrufe zum politischen Engagement und zur ›Weltveränderung‹ häufig auch von rechtskonservativen und radikal rechten Kräften des politischen Spektrums formuliert. Man sollte daher die Tatsache im Auge behalten, dass hinter dem Aufruf zum Handeln und Ereignisschaffen auch ausgesprochen anti-egalibertäre Projekte lauern könnten. Gerade die Ambivalenz des Begriffs ›Emanzipation‹ ermöglicht mehrdimensionale Textlektüren, die vom Bewusstsein geprägt sind, dass sich jedes hegemoniale politische Projekt (linkes wie rechtes) im Augenblick seines öffentlichen Zurweltkommens als emanzipatorisches Pro-

jekt, als Bewegung aus dem entmachteten, deprivierten Zustand der Ausgrenzung in den Zustand der öffentlichen Sichtbarkeit inszenieren könnte, um bereits im nächsten Augenblick sein entmächtigendes Antlitz zu zeigen.⁶⁸ Würde man jede Bewegung aus dem Privaten ins Öffentliche *a priori* als Emanzipation verstehen, wäre auch das öffentliche Zurweltkommen von radikal nichtdemokratischen Programmen und politischen/gesellschaftlichen Gruppierungen als ›Emanzipationsereignis‹ zu deuten. Gerade diese radikale Offenheit des Emanzipationsbegriffs möchten die einleitend erwähnten Kritiker der (Post-)Demokratie (Rancière, Mouffe, Laclau) mit keiner Präskription einer notwendig *egalibertären* Emanzipation schließen.

Im Unterschied zu den geläufigen Methoden der Entschleierung der Ideologie des Textes sucht die skizzierte politische Lektüre nach jenen Elementen des Imaginären, die der Leser auch ›selbst‹ entdecken kann (unabhängig von der unumstrittenen Macht des literarischen Textes). Die Frage ist, ob die ›Helden‹ *gegen* (etwa das Establishment) oder *für* (die Idee, Emanzipation, Revolution) handeln; ob sie sich innerhalb dessen, was sich im begrenzten Universum des einzelnen Textes als ›privat‹ darstellt, oder ob sie sich im Feld des Öffentlichen und/oder des Gemeinsamen bewegen. Die Aufgabe der Kritik wäre demnach, die Eigenart des in der literarischen Imagination vorbereiteten politischen Handelns zu ergründen und den Kairos zu erfassen, in dem dieses Handeln zur Wirklichkeit wird.

Anmerkungen

- 1 Aleksandar Flaker, *Poetika osporavanja. Avangarda i književna ljevica*, Zagreb 1982, 23. Vgl. ders. (Hg.), *Glossarium der russischen Avantgarde*, übers. von Heide Zimmermann u.a., Graz-Wien 1989, 42.
- 2 Flaker, *Poetika osporavanja*, 177; Übersetzung I.P.
- 3 Colin Crouch, *Postdemokratie*, übers. von Nikolaus Gramm, Frankfurt/Main 2008.
- 4 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. von Richard Steurer, Frankfurt/Main 2002.
- 5 Ernesto Laclau, *On populist reason*, London-New York 2005, 246. Auf die Möglichkeit, Demokratie in radikal nicht-egalibertäre Formen zu verzerren, weist auch Laclau hin, wenn er Rancières (und sein eigenes) Emanzipationsverständnis mit der Anmerkung versieht, dass es »keine a priori-Garantie geben [kann], dass das ›Volk‹ als historischer Akteur um eine progressive Identität herum konstituiert werden wird« (Laclau, *On populist reason*, 246, vgl. Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy. Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010, 183). Diese radikal offene Deutung der Demokratie haben Laclau und Mouffe noch 1985 vertreten, als sie einräumten, dass »die Widerstandsformen gegen neue Unterordnungsformen polysemisch sind und vollkommen in einem antidemokratischen Diskurs artikuliert werden können« (Ernesto Laclau, Chantal Mouffe,

- Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, übers. von Michael Hintz und Gerd Vorwallner, Wien 2000, 212), was, wie sie damals hinzufügten, »durch den Vormarsch der ›Neuen Rechten‹ in den letzten Jahren bewiesen« (ebd.) werde.
- 6 Ulrich Greiner, *Tod des Nachsommers. Aufsätze, Porträts, Kritiken zur österreichischen Gegenwartsliteratur*, München-Wien 1979, 13.
 - 7 Der Mensch als moderne Monade ist, so Adorno, das vereinzelt Individuum, das unfähig geworden ist, mit anderen Menschen in Beziehung zu treten (vgl. Theodor W. Adorno, *Reconciliation under Duress*, in: Theodor W. Adorno u.a., *Aesthetics and Politics*, übers. von Ronald Taylor, London 1980, 151–176, hier 158). Vorherrschend ist »the sense that each consciousness is a closed world, so that a representation of the social totality now must take the (impossible) form of a coexistence of those sealed subjective worlds and their peculiar interaction, which is in reality a passage of ships in the night, a centrifugal movement of lines and planes that can never intersect. The literary value that emerges from this new formal practice is called ›irony‹; and its philosophical ideology often takes the form of a vulgar appropriation of Einstein's theory of relativity.« (Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*, London–New York 1991, 412).
 - 8 Jameson, *Postmodernism*, 412.
 - 9 Vgl. Judith Butler, Athena Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, übers. von Thomas Atzert, Zürich–Berlin 2014, 148.
 - 10 Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München–Zürich 2002, 325; Zygmunt Bauman, *Leben in der flüchtigen Moderne*, übers. von Frank Jakubzik, Frankfurt/Main 2007, 221.
 - 11 Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, übers. von Martin Suhr, Hamburg 1992, 411.
 - 12 Ebd.
 - 13 In Arendts Verständnis ist Mut das distinktive Kennzeichen des öffentlichen Raums.
 - 14 Dies ist die Paraphrase einer berühmten ›Anweisung‹ aus Milorad Pavićs Roman *Das chasarische Wörterbuch (Hazarški rečnik. Roman leksikon u 100.000 reči. Muški primerak)*, Beograd 1988, 88).
 - 15 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin–Neuwied 1976. Zu Änderungen im gesellschaftlichen Gefüge der Öffentlichkeit vgl. noch Oskar Negt, Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt/Main 1972; Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, übers. von Reinhard Kaiser, Frankfurt/Main 1986; Peter Sloterdijk, *Zur Welt kommen, zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt/Main 1988; Trevor Butt, Darren Langdridge, *The Construction of Self. The Public Reach into the Private Sphere*, in: *Sociology*, 37(2003)3, 477–493; Bauman, *Leben in der flüchtigen Moderne*; Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt/Main–New York 2003; Michael Hardt, Antonio Negri, *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*, übers. von Thomas Atzert und Andreas Wirthensohn, Frankfurt/Main–New York 2010.
 - 16 Norberto Bobbio, *The Great Dichotomy. Public/Private*, in: ders., *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, übers. von Peter Kennealy, Cambridge 1989, 1–21, hier 17.
 - 17 Vgl. Martin Birkner, Robert Foltin, *(Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie*

- zur *Multitude. Geschichte und Gegenwart. Theorie und Praxis. Eine Einführung*, Stuttgart 2006, 127.
- 18 Vgl. Arendt, *Vita activa*, 59; Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 73 f.
 - 19 Vgl. Negt, Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*; Laclau, Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, 210; Butt, Langdrige, *The Construction of Self*.
 - 20 Gerade darin begründet sich die Demokratie. Sie verlangt »Handlungen von Subjekten, die auf das Intervall zwischen den Identitäten einwirken und so die Aufteilungen von Privatem und Öffentlichem, Universalem und Partikularem verändern« (Jacques Rancière, *Der Hass der Demokratie*, übers. von Maria Muhle, Berlin 2012, 75). Die Demokratie ist eine »Bewegung, die ohne Unterlass die Grenzen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, dem Politischen und dem Sozialen verschiebt« (ebd., 76).
 - 21 Zur Genese dieser Begriffe und zur Kritik an der Biopolitik im Allgemeinen vgl. Maria Muhle, Kathrin Thiele (Hg.), *Biopolitische Konstellationen*, Berlin 2011; Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. von Hubert Thüring, Frankfurt/Main 2002, 18.
 - 22 Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, übers. von Geoffrey Wall, London–Henley–Boston 1978, 105; Robert T. Tally, *World Literature and Its Discontents*, in: *English Language and Literature*, 60(2014)3, 401–419, hier 405.
 - 23 Vgl. Birgit M. Kaiser, *Literatur und Biopolitik. Rationalisierungen des Lebens in der Romantik*, in: Muhle Thiele (Hg.), *Biopolitische Konstellationen*, 119–140, hier 124.
 - 24 Ebd., 122.
 - 25 Vgl. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.
 - 26 Negt, Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, 7.
 - 27 Vgl. Boris Groys, Aage Hansen-Löve (Hg.), *Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde*, Frankfurt/Main 2005; Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires*, Paris 1981; Jonathan Rose, *The Intellectual Life of the British Working Classes*, New Haven–London 2010.
 - 28 Laclau, Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, 204.
 - 29 Als Beispiele für diese Erscheinungen seien folgende Titel erwähnt: Für einen Realismus, der in der Darstellung der bloß privaten Welten aufgeht, kann Thomas Langs Roman *Unter Paaren* (2007) genannt werden; hinsichtlich der postmodernen, holistisch-kaleidoskopischen Weltbilder vgl. Georgi Gospodinovs *Natürlichen Roman* (1999, dt. 2007); das unverbindliche Spielen mit ironischer Verfremdung und Distanz kann an den Romanen *Buddhas kleiner Finger* von Viktor Pelewin (1996, dt. 1999) oder noch mehr an Howard Jacobsons *Die Finkler-Frage* (2010, dt. 2011) beobachtet werden; die minoritären Widerstände als Kehrseite einer Poetik der Preisgabe werden in Claudio Magris' Roman *Blindlings* (2005, dt. 2007) und in David Albaharis *Die Ohrfeige* (2005, dt. 2007) durchgespielt.
 - 30 Karl Marx, *Zur Judenfrage*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1976, Bd. 1, 347–377.
 - 31 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976)*, übers. von Michaela Ott, Frankfurt/Main 1999.
 - 32 Wendy Brown, *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton/New Jersey 1995.
 - 33 Thomas Carl Wall, *Radical Passivity. Lévinas, Blanchot, and Agamben*, New York 1999.
 - 34 Zur Passivität und Unmöglichkeit der wirklichen Produktion und des wirklichen Handelns bei Agamben vgl. Muhle, Thiele (Hg.), *Biopolitische Konstellationen*, 19; auch Wall, *Radical Passivity*.

- 35 Vgl. Agambens Auslegung von Bartlebys aktiver Passivität (Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003; ders., *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin 1998), wie auch Derridas Anrufung der Demokratie als »l'à-venir« (Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main 1995).
- 36 Sloterdijk, *Zur Welt kommen, zur Sprache kommen*, 134.
- 37 Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München 1993, 13 f.
- 38 Diesem Problem bin ich in meiner Dissertation nachgegangen (Ivana Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière*, Würzburg 2016, vgl. dort das Kapitel *Das Ästhetische. Der gemeinsame Nenner - »Sensus Communis«*).
- 39 Greiner, *Tod des Nachsommers*, 13.
- 40 Alain Badiou, *Kleines Handbuch zur Inästhetik*, übers. von Karin Schreiner, Wien 2009, 193.
- 41 Ebd., 227.
- 42 Ernesto Laclau, *Dekonstruktion. Pragmatismus. Hegemonie*, in: Chantal Mouffe (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, übers. von Andreas Leopold Hofbauer, Wien 1999, 111–153, hier 127.
- 43 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1965, 263.
- 44 Arendt unterscheidet diesbezüglich zwischen Heideggers »Öffentlichkeit des Man« und Kants Öffentlichkeitsprinzip als einer »erweiterten Denkungsart« (Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München–Zürich 1985, 60). Diese »erweiterte Denkungsart« werde dank dem »sechsten Sinn« (*sensus communis*) möglich; nur so könnten die »Urteile ihre spezifische Gültigkeit« erlangen (ebd., 96). Auf Idiosynkrasien zu verzichten, heißt nicht, weniger individualistisch, sondern weniger privatistisch zu denken.
- 45 Alex Demirović, *Hegemonie und das Paradox von privat und öffentlich*, in: Gerald Raunig, Ulf Wuggenig (Hg.), *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*, Wien 2005, 42–56, hier 45.
- 46 Gegen Marx' Hoffnung auf eine aus dem Arbeitsprozess hervorgehende Revolution argumentierend, beharrt Arendt darauf, dass der »natürliche«, privatistisch bestimmte Prozess des Arbeitens den Arbeiter auf das *animal laborans* reduziere, bei dem Produktions-, Fortpflanzungs- und Selbsterhaltungstätigkeiten den Vorrang hätten. Mit ihrer Kritik an Marx läuft Arendt Gefahr, eine Rückwendung zur überholten, konservativen Tätigkeitenhierarchie der Antike zu vollziehen, die die Bürger entweder auf die private (Arbeiter, Hersteller) oder die öffentliche Existenz (Handelnde, politisch Tätige) festlegt. Arendts Kritik am Privatismus des *animal laborans* bringt aber nicht unbedingt auch die Kritik an jedem Rückzug ins Private mit sich. Der Rückzug aus der Welt »braucht den Menschen nicht zu schaden, er kann sogar große Begabungen bis ins Genialische steigern und so auf Umwegen wieder der Welt zugute kommen« (Hannah Arendt, *Gedanken zu Lessing*, in: dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München–Zürich 1989, 17–48, hier 18). Worauf Arendts Meinung nach Acht zu geben wäre, ist die Vermeidung der Anpassung der Kriterien zur Beurteilung der »Welt« an diesen Privatismus, der im Rückzug genährt wird – und zwar unabhängig davon, ob der Rückzug tatsächlich in der Privatsphäre oder vielleicht im massenhaften Verhalten der auf den Zustand des *animal laborans* reduzierten Menschen erfolgt.
- 47 Terry Eagleton, *Towards a Science of the Text*, in: ders., *Criticism and Ideology. A Study in Marxist Literary Theory*, London–New York 2006, 64–101, hier 70.

- 48 Georg Lukács, *Essays über Realismus*, in: ders., *Werke*, Darmstadt u.a. 1971, Bd. 4, 509, 618.
- 49 Ähnlich befürwortet auch Macherey die Verwerfung der Spiegelmetapher, da diese auf der Annahme basiert, der Spiegel könne die Wirklichkeit zuverlässig vermitteln. Demgegenüber behauptet er, »[t]he mirror is *expressive* in what it does not reflect as much as in what it does reflect« (Macherey, *A Theory of Literary Production*, 128; kursiv I.P.). Da der Spiegel auch dann »spiegeln« kann, wenn er nichts darstellt, ersetzt Macherey »Spiegelung« durch »Ausdruck« oder »Expression«: »The concept of expression is therefore much less ambiguous than that of reflection, since it enables us to define the overall structure of the work: a contrast which is based on an absence« (Ebd., 128 f.).
- 50 Ebd., 612.
- 51 Vgl. Pavić, *Hazarški rečnik* und auch Lukács, *Essays über Realismus*, 538.
- 52 Lukács, *Essays über Realismus*, 534.
- 53 Ebd., 550.
- 54 Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Berlin 1920, 141.
- 55 Lukács, *Essays über Realismus*, 533.
- 56 Ebd., 538; kursiv I.P.
- 57 Ebd., 624.
- 58 Chantal Mouffe, *Artistic Activism and Agonistic Spaces*, in: *Art&Research*, 1(2007)2, <http://www.artandresearch.org.uk/v1n2/mouffe.html> | letzter Zugriff 04.02.2016l.
- 59 Jacques Rancière, *Politik der Literatur*, übers. von Richard Steurer, Wien 2008, 16.
- 60 Mouffe, *Artistic Activism and Agonistic Spaces*; kursiv I.P.
- 61 Jameson bringt dies mit einer komplexen Entweder-oder-Formulierung auf den Punkt: »Ist der Text ein eigenständiges freischwebendes Objekt, oder »widerspiegelt« er einen Kontext bzw. Motivgrund? Und falls letzteres zutrifft: Ist der Text lediglich ideologisches Replikat des Kontexts, oder besitzt er eine autonome Kraft, vermittels derer er solchen Kontext negieren könnte?« (Fredric Jameson, *Das politische Unbewusste. Literatur als Symbol sozialen Handelns*, übers. von Ursula Bauer, Reinbek bei Hamburg 1988, 32).
- 62 In diesem Kontext ist Louis Althusser's interpretative Autorität, die durch die antihierarchische Auflehnung aus Reihen seiner eigenen Klasse (fr. »classe«) infrage gestellt wurde, das klassische Beispiel dieser selbstbezüglichen epistemologischen Kritik (vgl. Jacques Rancière, *Die Lektion Althusser's*, übers. von Ronald Voullié, Hamburg 2014).
- 63 Hier nur eine provisorische Liste: Bertolt Brechts *Die Maßnahme* (1930), Nikolai Ostrowskis *Wie der Stahl gehärtet wurde* (1932–1934), Hermynia zur Mühlens *Unsere Töchter, die Nazinen* (1934), John Steinbeck's *In Dubious Battle* (1936), F.C. Weiskopf's *Lissy oder Die Versuchung* (1937), George Orwell's *Homage to Catalonia* (1938), Anna Seghers' *Das siebte Kreuz* (1939), Eduard Claudius' *Menschen an unserer Seite* (1951), Hans Magnus Enzensbergers *Der kurze Sommer der Anarchie* (1972) und *Hammerstein oder der Eigensinn* (2008), Robert Newmans *The Fountain at the Center of the World* (2004), Q des italienischen Autorenkollektivs Wu Ming Foundation (2003), Juli Zehs *Corpus delicti* (2009), Ondřej Štindls *Mondschein* (2011).
- 64 Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1978, Bd. 3, 5–7, hier 7.
- 65 Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften. Erstes Buch*, Reinbek bei Hamburg 1978, 16.

- 66 Northrop Frye, *Die Analyse der Literaturkritik*, übers. von Edgar Lohner und Henning Clewing, Stuttgart 1964, 118–209.
- 67 Flaker, *Glossarium*, 68.
- 68 Vgl. Jean-François Lyotard, *La Mainmise*, in: *Autres Temps. Les Cahiers du christianisme social*, 25(1990)1, 16–26; Ernesto Laclau, *Emanzipation und Differenz*, übers. von Oliver Marchart, Wien 2002.