

Kapitel IV

Unterwegs zu einer neuen Art, die Erde zu ›bevölkern‹? Jacques Rancière, die Literatur und die Politik

1. Der Ausgangspunkt: Zur Kritik einer dissensvergessenen Politik (121) | 2. Der Beitrag der Literatur: Das ›Zählen‹ durcheinanderbringen (123) | 3. Volk, Literatur und politisches Leben (125) | 4. Anfechtbarkeit durch ›Beliebige,‹ Unbekannte? (130) | 5. Was man sich davon ›versprechen‹ kann: Zwischen Verlassenheit und Weltbildung (133)

Eine ganze Welt wartet.¹

1. Der Ausgangspunkt:

Zur Kritik einer dissensvergessenen Politik

›Die‹ Politik gibt es nicht, wohl aber Politik in der Gestalt mannigfaltiger Politiken, darunter heimliche, intransparente und solche, die wortreich von sich reden machen, gerade auch dann, wenn einen bei näherem Hinsehen erhebliche Zweifel daran beschleichen, ob es sich im Einzelfall wirklich um Politik handelt. Sei es, wenn man die eigene politische Position zur »einzigen Alternative« erklärt,² sei es wenn lautstarker, wütender Protest nur noch Verachtung für diejenigen zum Ausdruck bringt, gegen die er sich wendet, ohne ihnen noch den geringsten eigenen Antwortspielraum lassen zu wollen. Eine Politik, die sich alternativlos gibt, kann kaum noch im Ernst Politik genannt werden, tendiert sie doch dazu, jegliche Auseinandersetzung um das, was sie als zweifellos richtig ausgibt, für überflüssig und sinnlos zu halten. Und eine Politik, die Andere nur noch denunziert, brandmarkt und öffentlicher Verachtung preisgeben will, ist nur dem äußersten Anschein nach als politisches, in Wahrheit aber als anti-politisches Tun zu verstehen. Auch Jacques Rancière hegt seit langem den Verdacht, das, was sich als Politik

1 H. Sahl, *Die Wenigen und die Vielen. Roman einer Zeit*, Hamburg 1991, 64.

2 J. Rancière, *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*, Zürich, 2011, 40 [=MP].

präsentiert, verdiene diesen Namen vielfach gar nicht und laufe nicht selten sogar auf die Liquidierung des Politischen hinaus.³ Dabei macht er aber besondere Gründe geltend. Vor allem vertritt er den Standpunkt, wirkliche Auseinandersetzung oder vielmehr Dissens, der nicht erst mit der üblichen Meinungsverschiedenheit, sondern bereits mit einem abweichenden sinnlichen Sichdarstellen politischer Weltverhältnisse anhebt, werde vielfach gar nicht mehr zugelassen oder für wichtig gehalten.⁴ Ist von wirklichem Dissens herausgeforderte Politik nicht eine Seltenheit geworden? Reduziert sich ein dissensvergessenes oder Dissens unterdrückendes Handeln nicht auf geradezu anti-politisches ›polizeiliches‹ Tun, insofern es sich darauf beschränkt, eine gegebene Ordnung um nahezu jeden Preis aufrechtzuerhalten? Indem Rancière solche Fragen als Historiker und Gegenwartsdiagnostiker des Politischen aufwirft, kämpft er für dessen Rückgewinnung, überzeugt davon, dass es sich in Wahrheit allenfalls unterdrücken, tatsächlich aber niemals ganz aus der Welt schaffen lässt. Der Begriff der Welt bezeichnet für ihn eine originär politische Problematik, indem er sich darauf bezieht, ob und wie man – d.h. letztlich: jede(r) ›Beliebige‹ – überhaupt beachtet wird und wenigstens insofern für Andere ›zählt‹. Dabei geht es vor jeder Frage danach, *wie viel* jemand ›zählt‹ und *wie* dessen Ansprüche zu *gewichten* sind, um dessen politische Existenz. Wer im Dissens nicht einmal ›zur Geltung bringen‹ kann, tatsächlich als ernst zu nehmendes Subjekt ›da‹ zu sein, hat einen politischen Tod zu gewärtigen. So jemand mag irgendwie noch vorhanden sein und verbales Aufheben von seiner Lage machen, aber ›in Betracht‹ kommt er nicht, wenn seine abweichenden Worte, seine ›irreguläre‹ Rede oder sein Schreien keinen Adressaten und kein Gehör finden. Vor jeder Auseinandersetzung, vor jeder Diskussion und vor jedem Diskurs, den gewisse Kommunikationstheoretiker als das politische, Konsens versprechende Zaubermittel der Pazifizierung jeglichen Streits empfohlen haben, muss man sich dem radikalen politischen Dissens stellen, der darin liegt, dass manche (wiederum

3 Bewusst abweichend von Rancière begreife ich so, wie er mit dem polemischen Gegensatz von »Polizei« und »Politik« verfährt.

4 J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002; *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses*, in: *Lettre International* 5 (2003), 5-7.

als ›Beliebige‹ Eingestufte) für Andere zu ›zählen‹, d.h. erst einmal gesehen und gehört zu werden begehrten.⁵ Wer nicht gesehen und gehört wird, existiert politisch überhaupt nicht. Bevor erwogen werden kann, worauf jemand, der politisch zu zählen begehrt, Anspruch erhebt, muss er bzw. sie als Andere ansprechendes und in Anspruch nehmendes Wesen erst einmal wahrgenommen werden. Und genau das ist durch kein Recht der Welt ein für allemal zu verbürgen, wie Rancière glaubt. Wenn das stimmt und wenn sich insofern ein juridistisches Verständnis politischer Gleichberechtigung als unzureichend erweist, muss die politische Existenz eines jeden grundsätzlich auf Dauer eine prekäre sein. Niemals ist sie endgültig davor geschützt, einen politischen Tod zu erleiden, mag er auch eine gewisse Wiederauferstehung zulassen, wenn Andere überraschend doch wieder auf einen hören.⁶

2. Der Beitrag der Literatur: Das ›Zählen‹ durcheinanderbringen

Was trägt nun die Literatur zu dieser Frage bei? Auch hier gilt: ›die Literatur gibt es nicht. Es gibt nur mannigfaltige Literatur – die es vielfach als ungewiss erscheinen lässt, ob sie ihren Titel wirklich verdient. So wie das, was sich *prima facie* als Politik darstellt, tatsächlich auf Anti-Politik hinauslaufen kann, so kann auch ein Schriftgut, das man auf den ersten Blick als ›Literatur‹ einzustufen neigt, tatsächlich auf das genaue Gegenteil dessen hinauslaufen, was man sich eigentlich unter diesem Begriff vorzustellen hätte. Letzteres nennt Rancière *Literarizität*. Demnach gibt es Literatur, der paradoxalemente jegliche Literarizität abgeht, genauso wie Politik, der man keinerlei genuine

5 Wenn das allerdings geschehen ist, kann gewiss nicht mehr ›gleich wer‹ jederzeit und an jedem Ort zur Sprache kommen. Wo Rancière immer wieder die Anfechtung politischer Ordnungen durch außer-ordentliche Ansprüche im Blick hat, durch die es zu Prozessen politischer Subjektivierung kommt, bleiben Fragen ihrer (mehr oder weniger zivilen) Austragung allzu oft ganz unbelichtet. Davon sehe ich im Weiteren ab. Vgl. besonders J. Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt/M. 1994, 135–139 [=NG].

6 Vgl. zu dieser Rancière-Deutung: Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.

Politizität zusprechen kann. Literarizität als dasjenige, was Literatur in Wahrheit zu Literatur macht, und Politizität, durch die Politik ihren Namen überhaupt erst verdient, treffen für Rancière in einem Punkt zusammen; darin nämlich, wie sie die »Zählung der Individuen und des Multiplen durcheinander« bringen.⁷

Dabei ist der Begriff des ›Zählens‹ offenbar sehr weit auszulegen. Keineswegs meint er nur ein Abzählen oder numerisches Gewichten, sondern auch, was man als Salienz und Relevanz bezeichnet, deren elementarste Bedeutung sich für Rancière aus Prozessen der Wahrnehmung und Beachtung ergibt. Jemand ›zählt‹ also bereits dann, wenn er bzw. sie überhaupt wahrgenommen, beachtet und in diesem Sinne ›gesehen‹ wird; darüber hinaus dann, wenn er oder sie für Andere irgendwie ›von Bedeutung‹ ist, für ›wichtig‹ gehalten wird oder, etwa in der Bemessung und Zuteilung von gerechten Ansprüchen, mit bestimmten Anteilen bedacht wird.

Wo keine kreative Irritation in der Frage erzeugt wird, wer eigentlich für wen (wie und in welcher Hinsicht) ›von Bedeutung ist‹ oder in einem anspruchsvoller Sinne ›zählt‹, handelt es sich demnach weder wirklich um Politik noch wirklich um Literatur. Deren Politizität und deren Literarizität stimmen genau in dieser Frage überein. Deren Virulenz manifestiert sich im immer neuen Offenhalten oder notfalls gewaltsamen *Wiederöffnen des Demokratischen*, dessen irritierendes Wesen gerade in dieser Frage liegt. Demokratie ist für Rancière in erster Linie kein politisches System, keine Regierungsform und keine Herrschaftstechnik, sondern bezeichnet ironischerweise das ständige Aussetzen der Herrschaftsfrage selbst (MP, 54). Ihr eignet insofern etwas irreduzibel An-Archisches. Nur dort, wo man sich rückhaltlos der jedes Mal offenen, zum Dissens Anlass gebenden Frage aussetzt, wer ›zählt‹ (für wen, inwiefern, was etc.), ohne sie durch die *Archie* bzw. *arché* irgendeines Prinzips oder einer bereits etablierten gouvernementalen Struktur im Voraus entschieden sein zu lassen, ereignet sich in Wahrheit das Demokratische. Demokratie ist also ein Ereignisbegriff. Demokratie ereignet sich *dissensuell* oder gar nicht. Und wenn es stimmt, dass sich Dissens überall dort zuträgt, wo auf dem Spiel steht, ob und wie ein Beliebiger überhaupt in den Augen Anderer ›zählt‹, dann tangiert dieser Begriff in elementarer Art und Weise genau das, wodurch es originär zur Ausbildung

7 J. Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009, 116 [=EZ].

oder Reetablierung einer politischen Welt kommt. Eine solche Welt kann aber niemals endgültig eingerichtet werden, wenn zu keiner Zeit alle für alle Anderen gleichermaßen »zählen« können. So eignet jeder politischen Welt, auch einer demokratisch bis auf Weiteres verlässlich institutionalisierten, eine notorische Instabilität, die man bejahren muss, wenn man sich nicht damit abfinden kann und will, dass einige nicht »zählen« (wie es stets der Fall ist).

Literatur, der man echte Literarizität attestieren kann, wird in diesem Sinne immer von neuem Unordnung in das Ethos und in den Nomos etablierter politischer Lebensformen hineinragen und sie wenigstens zwischenzeitlich irritieren oder vom Weg abbringen (EZ, 151, 153). So gesehen dürfte sie sich keinesfalls für die konservative Aufrechterhaltung einer Gemeinschaft oder eines »brüderlichen Volkes« vereinnahmen lassen (EZ, 160, 227, 232). Mag sie auch aus dem »Gesang der Völker« bzw. aus dem Epos hervorgegangen sein, wie es einer einst poetisch verfassten Welt⁸ angemessen zu sein schien, unter modernen Bedingungen lässt sie sich nicht mehr kommunitär in Dienst nehmen, zumal das Volk in Verruf geraten ist, wie auch Rancière als radikaler Verteidiger einer demokratischen Welt wissen muss, die sich im Prinzip jederzeit jedem Beliebigen gegenüber als »offen« oder als gastlich »aufgeschlossen« sollte erweisen können. Wie die aktuelle politische Gegenwart zur Genüge beweist, nehmen allzu oft gerade diejenigen das Volk für sich selbst exklusiv in Anspruch, die nichts anderes im Sinn haben, als genau diese Anforderung demokratischen Lebens zu negieren.

3. Volk, Literatur und politisches Leben

Hat sich das Volk nicht nach dem Zerfall des Proletariats längst in einer überall und nirgends politisch zu verortenden Gesellschaftlichkeit aufgelöst, der »keinerlei Konsistenz« zukommt?⁹ Was bleibt danach vom Volk anderes als eine amorphe »Gesellschaft«, die sich ständig selbst auflöst und in einem unaufhörlichen Kommen und Gehen neu formieren muss (PA, 141) – was nur diejenigen nicht

8 G. Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker* [1744], Reinbek 1966, Zweites Buch.

9 J. Rancière, *Der Philosoph und seine Armen*, Wien 2010, 115, 121-123, 129 f. [=PA].

begriffen zu haben scheinen, die dauernd schreien, sie *seien* das Volk – um im gleichen Zug unabsichtlich das genaue Gegenteil zu beweisen? Wäre es in dieser Lage nicht anachronistisch und lächerlich, der Literatur noch mystische Gemeinschaft stiftende Funktionen zuzuweisen¹⁰ und einen »Gesang eines Volkes«, seiner »großen Hoffnung« und seines »großen Schmerzes«¹¹ für möglich zu halten, wie man ihn noch bei Friedrich Hölderlin, bei Walter Benjamin und Franz Kafka antrifft?¹² (Rancière spricht selbst von der »Illusion des Volksepos«; NG, 146.) Gerade Kafkas einschlägige Erzählung *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* sollte uns warnen: Hier singt das erklärtermaßen »unmusikalische« Volk nicht mehr; und es will auch keinen Gesang hören. Vielmehr gefällt es sich darin, seiner offenbar unsensiblen Natur gemäß zu »pfeifen« – nicht zuletzt *auf den Gesang* der einsamen, von ihrem Volk letztlich »abgewiesenen« Sängerin, die ihrerseits »pfeift« auf ein Volk, das sich »gegen einen Volksgenossen derart undurchdringlich abschließen« kann.¹³ Sollte man angesichts dessen noch auf ein »Versprechen eines Volkes« vertrauen oder lieber, mit Gilles Deleuze, auf eine ganz »neue Art, die Erde zu ›bevölkern‹« setzen, die sich möglicherweise nicht länger derartiger Exklusionen schuldig machen müsste (KW, 28)? Sollte man wenigstens einem Volk der Zukunft Derartiges zutrauen und versuchen, es als für ›Beliebige‹ gastlich aufgeschlossenen *dēmos* neu zu denken? Oder muss es als vollkommen aussichtslos erscheinen, das Volk je über den Stand einer normalerweise tragen, angeblich ›bornierten‹ Masse hinaus zu entwickeln, die allerdings zu unberechenbaren konvulsivischen Empörungen und identitären Manifestationen in der Lage ist, in denen jeder mit dem von Wotfürfern rhetorisch in Anspruch genommenen ›Wir‹ zusammenzufal-

10 Vgl. J. Rancière, *Das Fleisch der Worte. Politik(en) der Schrift*, Berlin, Zürich 2010, 60 zu Ossip Mandelstam [=FW].

11 Vgl. FW, 90 mit Blick auf Arthur Rimbauds *Le Forgeron (Der Schmied)* als Beispiel für ein Gedicht, das wie die Literatur Victor Hugos noch ganz und gar dem Schicksal des Volkes verpflichtet gewesen zu sein schien.

12 Vgl. W. Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. ›Dichtermut‹ – ›Blödigkeit‹*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 21–41, hier: 26, sowie J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008, 76 [=KW] zur »Kraft der Hoffnung und der Tat« im Gegensatz zu Benjamins Messianismus.

13 F. Kafka, *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse*, in: *Gesammelte Werke, Bd. 4, Erzählungen*, Frankfurt/M. 1976, 200–218, hier: 206, 212.

len scheint, so als ob sich durch ihre aus dem Bauch kommende Stimme unmittelbar das Allgemeine aussprechen würde?

Weit jedenfalls liegen jene Zeiten zurück, in denen epische Literatur und die Existenz eines Volkes noch zwei Seiten derselben, poetisch verfassten Welt zu sein schienen. Nachdem die Welt radikal ›entpoetisiert‹ worden ist, wie Rancière annimmt, soll speziell der Roman der »Verpflichtung« unterstehen, »eine Welt zu repoetisieren, der ihre Poetizität verloren gegangen ist« (FW, 107). Angeblich kann seitdem zwar alles (re-) poetisiert werden (Johann W. Goethe). Aber das ändert nichts daran, dass die »Lebensimmanenz des Sinns«, der literarisch erst gestiftet wird, wie von Erich Auerbach bis Frank Kermode gelehrt wird¹⁴, abhandengekommen ist und längst keinem ›Volk‹ mehr zu attribuieren ist. Schon Homer hat vielleicht gar nicht *das* »Buch vom Leben des Volkes« hinterlassen, wie Auerbach argwöhnt (FW, 111). Unter modernen Bedingungen ist dergleichen jedenfalls unmöglich geworden, was auch immer man von Giambattista Vico (FW, 122) über Johann G. Herder und die Gebrüder Grimm bis hin zu den arischen Verirrungen und Demagogien der Nazis zu den ›Ursprüngen‹ eines angeblich literarisch bezeugten Volkes gesagt haben mag.¹⁵ Die sinnhafte Einheit von Leben, Volk und Literatur ist ein für allemal zerbrochen – falls es sie überhaupt je gegeben haben und falls sie nicht ohnehin einer anachronistischen Rückprojektion anti-moderner Phantasie entsprungen sein sollte.

Literatur oder, wie es an anderer Stelle bei Rancière geradezu biblisch heißt: das Wort, geht jedenfalls nirgends mehr unmittelbar in einem kollektiven Leben auf. In diesem Sinne wird es niemals mehr »Fleisch werden«.¹⁶ Heutige Literatur lebt im Gegenteil von der Trennung von Fleisch und Wort, auch wenn sie gelegentlich der Versuchung nachgeben mag, »wieder lebendiges Fleisch« zu werden und von einer Identität von Worten und Dingen träumt (FW, 12f., 40). Die Worte haben sich auf irreversible Art und Weise von den

14 E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1959; F. Kermode, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, London 1979; Bei Auerbach ergibt sich Sinn nur noch aus narrativer Verständlichkeit, bei Kermode als »reine Macht demonstration des Autors« (FW, 109, 114).

15 L. Poliakov, *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Hamburg 1993.

16 Vgl. zum biblischen Hintergrund FW, 117, 120.

Dingen gelöst¹⁷; und jeder Versuch, sie wieder Fleisch werden zu lassen, setzt *nolens volens* Verhältnisse von Worten und Dingen voraus, die »frei voneinander sind« – und wohl auch frei bleiben werden (FW, 47). Nur deshalb, weil »kein ursprünglicher Gesetzgeber die Wörter mit den Dingen in Einklang gebracht hat«, kann auch der Fremde zur Sprache kommen (NG, 57); nur deshalb kann man de-plaziert die Stimme erheben, außerhalb eines Ortes, der einem angewiesen wurde (NG, 41, 43); und nur deshalb ist »irreguläre«, neue Spielräume des Sagbaren erschließende Rede überhaupt möglich – auch auf die Gefahr hin, an einem »Wortexzess« krank zu werden, der keinen genügenden Anhalt am Leben der Anderen mehr hat (NG, 39¹⁸). Das genau entgegengesetzte Projekt einer unmöglichen Fleischwerdung des Wortes verfolgen zu wollen, hieße, sich lächerlicher, längst nicht mehr origineller Don-Quichotterie schuldig zu machen (FW, 127, 132, 177). Wie es um das gegenläufige Zur-Sprache-kommen des Fleisches gegenwärtig bestellt ist, diskutiert Rancière soweit ich sehe nicht.

Unter diesen genealogischen Voraussetzungen muss scheinbar eine nach-biblische Melancholie eintreten: von jeglichem vorgegebenem Realitätsbezug entbundene Worte irren umher, die, angeblich mangels eines »Vaters«, nichts Bestimmtes mehr zu sagen wissen und nicht mehr vorgeben, an wen man sich mit ihnen wenden soll und an wen nicht (FW, 135, 150), worüber zu sprechen, zu schweigen und zu schreiben ist und worüber nicht.¹⁹ Weder eine aristotelische Logik der Repräsentation oder der Mimesis²⁰ noch auch eine vorgegebene Normativität dessen, was eigentlich zu sagen wäre, kommt ihnen noch zu Hilfe, und jegliche Exegese wird scheinbar überflüssig. Es

17 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1988.

18 Nach einem solchen Anhalt zu fragen, bedeutet keineswegs, wieder die »Geister des Ortes« (Levinas) heraufzubeschwören und die Sprache im Humus einer autochthonen Lebensform »verwurzelt« zu denken. Der fragliche Anhalt und Ort wird sich vielmehr immer dort finden, wo der Rede des Anderen und Fremden stattgegeben wird und von der Schrift verwirrtes Leben zur Aussprache gelangt (NG, 101).

19 Im Grunde war das immer schon so, wenn es stimmt, dass wir es mit einer Welt zu tun haben, »die nie einen Vater gehabt hat« (FW, 229).

20 Mit Blick auf die Malerei spricht Rancière von einer »Zerstörung der mimetischen Ordnung«, geht vom gleichen Befund jedoch auch mit Bezug auf die Literatur aus; J. Rancière, *Politik der Bilder*, Zürich, Berlin 2009, 90.

genügte demnach eine bloße Lektüre, die sich ebenso wie alles Reden scheinbar nur noch kommerziell auf die – ihrerseits sprachlose – Realität der Dinge bezieht, wie Stéphane Mallarmé meinte (FW, 64, 99). Demnach wären sie – Worte und Dinge – genauso käuflich und zu verhökern wie alles andere. Alles ist endlos zu verkaufen oder virtuell bereits jetzt ausverkauft (FW, 63). Die Kunst und die Musik leisten dem keinen Widerstand. Im Gegenteil: sie sind Teil einer nichts mehr auslassenden Ökonomisierung in der Form der Vermarktung bzw. des Handels als des einzigen Anderen der Natur (FW, 86, 95, 102). Was ästhetisch danach noch zu tun bleibt, diskutiert Rancière breit: Rückzug auf ein »inneres Gesetz« literarischer Produktion und auf die einzigartige Individualität, die sie hervorbringt; Rückzug auf eine »in sich geschlossene Totalität« des Werkes; Rückzug auf die »Macht der Sprache« selbst, die »sich von ihren darstellenden und kommunikativen Verwendungen abwendet« und nur noch ihr eigenes Sein feiert (FW, 211), etc. Die Literatur, die sich über weite Strecken vom Vorbild der Odyssee verabschiedet hat²¹, die enden dürfte, wo der Held – oder der in einem geschlossenen Kreis zu sich selbst kommende Geist²² – endlich eine Bleibe bzw. einen Hafen gefunden zu haben meint, welcher keine Ausfahrt mehr nötig macht (FW, 54 f.), weist unter solchen Voraussetzungen keinen Weg zurück mehr.

Die Frage ist, ob sie unter diesen Voraussetzungen dennoch durch die ihr eigene Literarizität politische Kraft entfalten kann – ohne sich unvermittelt einer politischen ›Funktion‹ zu unterwerfen, die sie um ihre teuer bezahlte Eigenständigkeit zu bringen drohte. Rancière weiß: das literarische Buch entbehrt nicht nur jeglicher Einbindung in eine verbindliche Ordnung der Dinge und des Handelns; es ermangelt auch stets der Präsenz (FW, 186). Was sich aus ihm herauslesen lässt und auf ›fleischlich‹ reale Wirksamkeit hoffen lässt, ergibt sich niemals unmittelbar aus dem, was es zu lesen gibt. Gera de das eröffnet Möglichkeiten der »Übertragung der Freiheit« poetischer Erfahrung in das Politische. Rancière spricht in diesem Zusammenhang missverständlich von einer »Passage des Textes in die Wirklichkeit« (FW, 11, 17). Dabei kann es sich aber nur um einen

21 Vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 269 f., 277–286, 382, zu James Joyce und Paul Ricœur.

22 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1980, 23; J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 17–19.

hermeneutischen Transfer der in poetischer Erfahrung selbst anzu treffenden Präfiguration »sinnlicher Erfahrung des Politischen« auf eine Welt jenseits des Textes handeln (FW, 21). Die Literarizität des sen, was man gemeinhin Literatur nennt, liefert in dieser Sichtweise einen Vorgeschmack wirklicher Politik, die ihren Namen verdient. Und zwar genau dann, wenn sie eingespielte ›Zählungen‹ durcheinander bringt, um auf diese Weise jeglicher Selbstverständlichkeit in der Frage, wer wie inwiefern (und für wen) ›zählt‹, den Boden zu entziehen.

So soll Literatur allerdings keine politische ›Funktion‹ übernehmen. Wie die Kunst, so hat auch die Literatur allenfalls ein indirektes Verhältnis zu Politik bzw. zum Politischen als solchem, nämlich ironischerweise dadurch, dass sie die Funktion hat, keine Funktion zu haben. Das bedeutet nicht, wie Rancière mit Blick auf Theodor W. Adorno zu bedenken gibt, dass von einer radikalen Trennung von Kunst und Leben, Literatur und Politik auszugehen wäre, so als ob feststünde, dass sie sich fortan nichts mehr zu sagen hätten.²³ Mögen Literatur(en) und Politik(en) auch noch so getrennte, schließlich weit voneinander entfernte Wege einschlagen, in einem kommen sie nach dem eingangs Gesagten doch überein und spielen einander in die Hände, wenn ihnen wirklich Literarizität bzw. Politizität eignet, darin nämlich, jegliche ›Zählung‹ in Unordnung zu bringen.

4. Anfechtbarkeit durch ›Beliebige‹, Unbekannte?

So wie jede Literatur gewissermaßen einschläft und einschläfert, die das versäumt, so bringt sich jede Politik um ihren genuin politischen Charakter, wenn sie es hinnimmt, dass vorentschieden zu sein scheint, wer wie für wen ›zählt‹ – was unvermeidlich die Kehrseite haben muss, Andere, die jeweils nicht ›zählen‹, um ihre politische Existenz zu bringen. Wobei dieses Attribut hier in jenem sehr weiten Sinne zu verstehen ist: Jede Politik, ganz gleich, um welche Angelegenheit sie sich dreht, setzt voraus, dass sie sich auf Andere bezieht, die wenigstens als politisch existent, d.h. ›zählend‹ wahrgenommen, beachtet und gewürdigt werden müssen. Aber stets schließt sie dabei

23 J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 51 [=UÄ].

wieder Andere aus und kann deshalb im Rancière'schen Sinne nur solange politisch *bleiben*, wie sie sich genau dazu auch verhält. Das heißt, *keine Politik, die ihren Namen zu Recht trägt, darf sich mit sich selbst zufrieden geben*; jede Politik muss wissen und darf nicht kaschieren, *dass sie sich niemals selbst genügen kann, insofern sie die offene Flanke der Anfechtbarkeit durch ›Beliebige‹ hat*, auf die sie sich nicht bezieht, die sie übersieht oder direkt ausschließt.

Darauf *indirekt* aufmerksam zu machen, ist nun genau die ›Funktion‹ politisch funktionsloser Literatur. Indem sie sich ›unbedeutenden‹ Anti-Helden (wie Don Quichotte oder Simplizissimus), Außenseitern, marginalen Menschen und ›beliebigen‹ Subjekten (von Anton Reiser und Lenz über Madame Bovary, Stephen Daedalus und Molly Bloom bis hin zum bezeichnenderweise anonymisierten »K.« bei Franz Kafka) zuwendet, nimmt sie Teil an dem großen Ereignis, das sich durch eine Jahrtausende währende Demokratisierung menschlichen Lebens vollzogen hat. Ließ Aristoteles nur für einige wenige, nämlich männliche *polites* einer partikularen Lebensform (*bíos*), gelten, dass sie nicht nur über eine Stimme (*phoné*), sondern auch über die Fähigkeit ihrer vernünftigen Artikulation (*lógos*) verfügen²⁴, so rückt in der Moderne das Volk als Subjekt des Politischen, und nicht mehr nur als amorphe *multitudo*, Menge oder Masse, die zur gesetzwidrigen, pöbelhaften Vereinigung, zum Aufruhr und zur Rebellion neigt²⁵, in den Vordergrund. Erst die – bis heute anhaltende, keineswegs abgeschlossene – Kritik des Volkes und der identitären Exklusionen, auf denen es notorisch beruht, hat aber die für Rancière entscheidende, finale Zuspitzung der Demokratisierung ans Licht gebracht, die auf den »Einzug des Volks der Unbekannten ins Universum der sprechenden Wesen«²⁶ hinausläuft.²⁷

24 Aristoteles, *Politik*, Reinbek 1994, Erstes Buch, 1253a.

25 J. Rancière, *Peuple ou multitudes?* [Entretien avec E. Alliez]; multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&idarticle=39.

26 NG, 69, 12 f. Rancière hat hier v.a. die Historiografie im Blick (und zitiert den Historiker Louis Bourdeau), besteht aber, im Gegensatz zur seriellen Geschichte, auf der Zweideutigkeit dieses Begriffs, der die gleichnamige Wissenschaft und einen Typ von Literatur meint. Letzterer verhindert, dass die Geschichte die Unbekannten nur statistisch zur Kenntnis nehmen kann, was bedeuten würde, dass sie einen »schmerzlosen Tod« durch sich selbst sterben würde (ebd., 14–17).

In Anlehnung an Hegel²⁸ könnte man sagen: nachdem erst einige frei sprechen konnten, sind nunmehr alle dazu befähigt und berechtigt. Der Haken liegt hier allerdings darin, dass es gerade nicht bloß um eine naturgegebene Fähigkeit geht (wie sie die Stimme bieten würde) und dass die fragliche Freiheit gerade nicht durch ein entsprechendes Recht zu verbürgen ist. Auch nicht durch ein utopisches welt-staatlich verbürgtes Recht, das sich auf ein universales ›Volk‹ aller Menschen als Weltbürger beziehen würde. Selbst wenn jedermann das Recht der freien Rede eingeräumt wird, folgt daraus keineswegs, dass wirklich jede(r) gehört wird. Genau darauf kommt es aber entscheidend an: sich ›im Ernstfall‹ wirklich und effektiv Gehör verschaffen zu können – wie es einst Plebejern, die sich an Menenius wandten, dank seines ›irregulären‹ Zuhörens auf dem Aventin gelungen zu sein scheint. Aber es gibt keinerlei (natürliche oder rechtliche) Garantie dafür, dass diese Möglichkeit tatsächlich ›beliebigen‹ Unbekannten offen steht. Jeder kann es zwar darauf anlegen, als sprechendes Wesen ernst genommen zu werden. Aber ob das wirklich gelingt, hängt allemal von einem unvorhersehbaren, von keinem Recht der Welt sicherzustellenden zwischen-menschlichen Geschehen von Anrede und Erwiderung ab.

Wie kein anderes Medium versteht es inzwischen die Literatur, beliebigen Unbekannten zur Sprache zu verhelfen: Beliebige Autor:innen widmen sich beliebigen Sujets und Figuren, deren gelesene Geschichte beliebige Leser:innen auf ihr Leben beziehen können. An dieser Stelle könnte man mit Paul Ricœur von einer dreifachen Mimesis (I-III) sprechen – vorausgesetzt, man löst sich von einem allzu schlichten Begriff der Nachahmung.²⁹ Mimetisch (I) greift die Literatur das Leben Unbekannter auf und bringt es auf ihre Weise zur Sprache (II), wobei ihr Literarizität nur in dem Maße zukommt, wie sie sich zu der offenen Frage verhält, wer eigentlich (wie und wem gegenüber...) zur Sprache gebracht zu werden verdient. Leser:innen wiederum lassen sich die in dieser Frage liegende Destabi-

27 Dieser ›Einzug‹ wird niemals abzuschließen sein, wenn sich außerhalb derer, deren Rede zählt, immer neue ›Verdammte dieser Erde‹ abzeichnen; NG, 143.

28 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 32.

29 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I. Zeit und historische Erzählung*, München 1991, Kap. I, 1.

lisierung nicht nur gefallen, sondern applizieren sie, hermeneutisch gesprochen, in ihrem alltäglich-politischen Leben im Zuge einer dritten Mimesis (III). So kann es zu einer literarisch inspirierten Refiguration³⁰ auch des Politischen bzw. konkreter Politik kommen, die wissen muss, sich einer Menge, einem Volk oder gar einer globalen *multitude* (Michael Hart, Antonio Negri) nur um den Preis zu widmen, Andere wiederum auszuschließen, also *niemals* ›restlos‹ *inklusiv* realisiert werden zu können.

Wenn das unvermeidlich so ist, könnte das allerdings auch zum Vorwand größter politischer Bequemlichkeit werden, die am Ende indifferent hinnimmt, dass es immer einige geben muss, die kein Gehör finden, deren Stimme (falls sie überhaupt zu hören ist) nicht ›zählen‹ kann und deren politische Existenz insofern zu vernachlässigen ist. Wo das jedoch gleichgültig und als unvermeidlich hingenommen wird, handelt es sich in Rancières Augen überhaupt nicht mehr um Politik, sondern um ein Tun, das sich mit ›polizeilichen‹ Maßnahmen der Einrichtung und Regulierung einer beschränkten ›politischen‹ Ordnung begnügt, die als solche gar kein Verhältnis mehr zu dem zu haben scheint, was ›draußen‹ bleibt und in ihr keinen Platz findet. Derartige Selbstgenügsamkeit ist nicht politisch, sondern im Grunde *anti-politisch*, wenn es denn stimmt, dass sich Politik, die ihren Namen verdient, nur dort und solange ereignen kann (UÄ, 34 f.), wie die ›Aufteilung‹ (*partage*³¹) derer, die jeweils ›zählen‹, und der Anderen, die ›draußen‹ sind, problematisch bleibt und nicht indifferent hingenommen wird.

5. Was man sich davon ›versprechen‹ kann: Zwischen Verlassenheit und Weltbildung

Weder die Literatur noch auch ›die‹ Politik kann aber die Konstitution eines Raumes in Aussicht stellen, in dem *keine* derartige Aufteilung mehr nötig oder möglich wäre, so dass sich jedem jederzeit die Möglichkeit bieten würde, sich an Andere zu wenden, sie in Anspruch zu nehmen und womöglich ›das Gemeinsame‹ auszuspre-

30 Ebd., 120 ff.

31 J. Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris 2000.

chen; und zwar mit emanzipativer Absicht. Rancière hält offenbar überhaupt kein Versprechen der Emanzipation mehr für glaubwürdig. Literatur und Politik, Literarizität und Politizität haben sich ein für allemal getrennt – bis auf ihren gemeinsamen Nenner, der in der Destabilisierung des ›Zählens‹ zu erkennen ist. Dadurch, dass sie auseinander getreten sind, kommt es zwar nicht zu gegenseitiger Isolation und Indifferenz. Literatur und Politik interferieren nach wie vor; aber so, dass es weder zu einer eindeutigen Funktionalisierung noch auch zu einer neuen Synthese kommen kann. Rancière verwirft in seiner Auseinandersetzung mit Friedrich Schiller jeden Gedanken an eine ästhetisch-politisch zwanglos eingerichtete Lebensform, die man als Versprechen einer niemanden ausschließenden, universalen Gemeinschaft verstehen könnte (UÄ, 47). Längst scheint jegliches derartige Emanzipationsversprechen »ungültig« geworden zu sein (UÄ, 54). Wenn noch die geringste konstruktive Aussicht auf ›Gemeinschaft‹ besteht, dann wird sie allenfalls noch, post-utopisch, »auf dem Ruin der Perspektiven politischer Emanzipation« zu entfalten sein (UÄ, 31) und dabei nicht aus dem Auge verlieren dürfen, dass wir dissensuell bereits *wenigstens eine* Gemeinsamkeit doppelsinnig teilen. Das heißt, wir gehören einander zu als Wesen, die allenfalls Anspruch darauf geltend machen können, zu ›zählen‹, die aber niemals dessen sicher sein können, in diesem Sinne politisch wirklich zu existieren. Das Gleiche gilt für jeden beliebigen Anderen. Keiner ist davor geschützt, der politischen Inexistenz anheimzufallen und insofern einen politischen (gegebenenfalls aber reversiblen) Tod zu sterben. Darin liegt unsere Gemeinsamkeit: Anspruch auf Gemeinschaft zu haben, aber jederzeit aus ihr herausfallen zu können – unter Umständen so, dass wir niemals mehr ›dazugehören‹ und insofern nichts mehr mit Anderen gemeinsam zu haben. Dazu bedarf es keiner offenkundig anfechtbaren und brutalen Exklusion; bloßes Übersehenwerden oder das, was der Soziologe Theodor Geiger vor Jahrzehnten bereits »stille Ächtung« genannt hat, genügt.³²

An diesen wundesten Punkt politischen Lebens, das sich am Ende als geradezu *unlebbar* erweisen muss, wenn es für niemanden ›zählt‹, erinnert die Literatur – jedenfalls dort, wo ihr wirklich

32 T. Geiger, *Formen der Vereinsamung*, in: *Arbeiten zur Soziologie. Methode – Moderne Großgesellschaft – Rechtssoziologie – Ideologiekritik*, Neuwied, Berlin 1962, 260–292, hier: 268.

Literarizität zukommt. Dabei beschränkt sie sich keineswegs darauf, an ein derartiges ›Risiko‹ bzw. an eine solche *Gefahr* im Einzelfall zu erinnern, sondern trägt letztlich dazu bei, *jedes* »Ethos der Gemeinschaft [zu] durchlöchern« (KW, 103), insofern es dahin tendiert, das ›Problem‹ der Unlebbarkeit eines für niemanden mehr ›zählenden‹ Lebens zu übersehen, zu überspielen oder zu leugnen. Literarizität beschwört nicht mehr die Utopie einer womöglich gelingenden Integration oder Inklusion, sondern macht im Gegenteil auf die Schattenseite jeglicher Form der Vergemeinschaftung oder der Vergesellschaftung aufmerksam. Kann keine von ihnen mehr versprechen, jeden Beliebigen in sich aufzuheben, muss im Gegenzug jeder damit rechnen, ›draußen‹ zu bleiben und – wenn Maurice Blanchot Recht hat – allenfalls noch im ›Draußen‹ eine Bleibe zu finden.³³

Wo der Literatur wirklich Literarizität zukommt, verweist sie ihre Autoren, die Figuren, von denen sie handelt, und ihre Leser:innen auf eine unüberwindliche Unzugehörigkeit und auf ein Fremdbei-*ben*, das sich in keiner paradoxen Gemeinschaft der Fremden aufheben lässt. Keineswegs gibt sie nur Namenlosen eine Stimme, wie man mit einer beliebten, aber zur politischen Sentimentalität tendierenden Formel immer wieder behauptet (EZ, 80³⁴). Sie macht vielmehr deutlich, dass auch diejenigen, die ›zur Sprache gekommen‹ sind, damit rechnen müssen, aus ihr wieder herauszufallen. Niemand *bleibt* in der Sprache; niemand kann sich in ihr auf Dauer wohnlich einrichten, wie es eine in der Sache irreführende

-
- 33 So jedenfalls könnte man verstehen, was Blanchot zu einer (poetischen) »Heimat« im »Exil« schreibt, das allerdings einem »nächtlichen Raum« gleicht, »wo niemand aufgenommen wird, wo nichts verweilt«; M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 246 f., 101. Entscheidend ist es an dieser Stelle, jenes ›Draußen‹ *dennoch* nicht rein privativ zu deuten, so als ob alles darauf ankäme, ihm nicht überantwortet zu bleiben. Ein an dieser Stelle nicht weiter zu treibender Vergleich der politischen Theorie Rancières mit Blanchots Auffassung von Literarizität würde m. E. zeigen, dass das Draußen zumal politisch *unaufhebbar* bleiben muss. Es lässt sich nicht dialektisch amortisieren in einer universalen Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft aller Menschen oder im Rahmen der Mitgliedschaft in einer niemanden – als *proles* – draußen lassenden Weltbürgergesellschaft. Vgl. P. Rosanvallon, *Die Gesellschaft der Gleichen* [2011], Berlin 2017, 99 f.
- 34 Tragen nicht gerade diejenigen, die vorgeben, die Stimme der Anderen hörbar zu machen, zu deren Unterdrückung bei? Das gibt Rancière selbst zu bedenken (MP, 20).

hermeneutische Metaphorik besagt. Mag sich die Sprache den ontologischen Hermeneutikern auch als »Haus des Seins« darstellen, auf Dauer kann sie bzw. es uns, die wir eine Bleibe (*demeure*) gleich welcher Art überhaupt nur dank Anderer vorübergehend beziehen können, nicht beherbergen.³⁵ So lässt auch die Literatur fremdes Leben nur zwischenzeitlich aus einer Fremdheit auftauchen, der sich ihre Autoren, Figuren und Leser:innen alsbald doch wieder überantwortet sehen. Literatur lässt Andere aus ihrer Anonymität zwischenzeitlich, vorübergehend und als Vorübergehende hervortreten, nur um ihre Leser:innen sodann umso nachdrücklicher auf ihre eigene Fremdheit zurückzuverweisen und sie wieder der Namenlosigkeit zu überantworten, die keine politische Welt aufzuheben versprechen kann. Jede politische Welt, die Andere zur Sprache kommen lässt und vorübergehend sicherstellt, dass sie tatsächlich Gehör finden, muss auf Dauer notorisch instabil bleiben, wenn sie beliebige Andere ausschließt, die es darauf anlegen werden, sich Gehör zu verschaffen. Das Ergebnis wird in literarischer und politischer Hinsicht niemals sein, dass alle reden und alle zuhören, alle schreiben und alle lesen, was nur auf eine groteske Kakophonie und -logie, keineswegs aber auf eine allseits realisierte kommunikative Vernunft hinauslaufen dürfte, die niemanden mehr ausschließen würde.

Durch eine für die Frage der Hörbarkeit und der Sichtbarkeit ›Beliebiger‹ sensibilisierte Literatur und durch eine entsprechend sensibilisierte Politik mag es möglich sein, dass »Welten« eines »Wir« deutlich werden, die man bislang nicht für vorstellbar hielt; »Welten«, die genau dadurch möglich werden, dass auf unerwartete und unberechenbare Art und Weise jemand, u.U. eine Namenlose, Unbekannte, vollkommen ›Unbedeutende‹, zu jemand anderem spricht und Gehör findet (sei es auch im übertragenen Sinne im Vollzug des Lesens). Aber diese Welten werden sich niemals zu einer einzigen Welt zusammenfügen lassen. Sie erweisen sich als inkompossibel. So zeichnen sich immer neue Welten nur um den Preis ab, dass Andere aus unserem Wahrnehmungshorizont verschwinden und in Vergessenheit fallen – so wie alle, die vorübergehend und als Vorübergehende real, imaginär oder fiktiv in ihnen existent zu sein schienen. Nicht nur unterläuft die Literatur eingespielte Trennungen

35 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 2¹⁹⁵⁴, 112; J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik*, München 1993.

derer, die man für beachtenswert gehalten hat, von Anderen, denen man keinerlei Aufmerksamkeit schenken wollte (EZ, 93). Nicht nur führt sie ihrerseits neue Trennungen ein, weil sie ihre Aufmerksamkeit niemals auf alle ›Beliebigen‹ richten kann. Sie zwingt uns auch die Erfahrung einer unaufhebbaren Trennung auf. Kein ›Wir‹ kann alle einschließen; und keines hat lange Bestand. Jeder muss aus dem Wir wieder auskehren, um ›draußen‹ zu *bleiben* und daran erinnert zu werden, dass er das Draußen niemals ganz verlassen hat. Wenn literarische Erfahrung dies lehrt, so muss sie jede politische Perspektive unterminieren, in der man eine integrierte Gemeinschaft oder Gesellschaft in Aussicht stellt. Literatur ist politisch brisant, indem sie – *des-identifizierend* (MP, 87) – vor Augen führt, wie und warum überhaupt niemand je ›restlos‹ zu integrieren ist und draußen *bleibt*. Die Frage ist, ob sie in Folge dessen nur jede Politik desavouieren kann, die das Gegenteil glauben macht, oder ob sie – womöglich mit Erfolg – nach einer *anderen Politik* verlangen kann, die keine ›restlose‹ Integrierbarkeit oder Inklusion mehr in Aussicht zu stellen vermag und nicht die Obdachlosigkeit derer vergisst, die draußen bleiben (wovon überhaupt niemand ausgenommen ist).

Nach einer anderen Politik verlangen ist eines, sie möglich machen, etwas ganz anderes. Rancière wirft denn auch selbst skeptisch gegen seine eigene Auseinandersetzung mit der Literarizität der Literatur ein, ob sie nicht ebenso wie diese nur »Wörter, immer wieder und nichts als Wörter« produziert, ohne je eine »Eintrittsformel in ein neues Leben« bereit zu stellen (EZ, 33). Aber ist es nicht ohnehin eine infantile Erwartung, Lektüre könnte wie eine Art Schlüssel zu einem neuen Leben fungieren, das sich dann nach dem Gelesenen zu richten hätte? Sollte Literatur überhaupt die Erwartung nähren, nach ihren Vorgaben zu leben? Was bei Ricœur *Mimesis III* heißt und hermeneutisch als ein Problem der Applikation zu begreifen wäre³⁶, kann und sollte es niemandem ersparen, selbst zu leben und die Frage, wie Gelesenes das schließlich selbst zu lebende Leben ›inspirieren‹ kann, *selbst*, aber in einem grundsätzlich unvorhersehbar mit Anderen verflochtenem Leben, zu beantworten.

36 Die sich allerdings niemals auf eine bloße Ergänzung oder praktische Anwendung von Vorgegebenem beschränken kann; vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991, 286 ff.

Nichts anderes ist jedenfalls von einer Literatur zu erwarten, welche aus der Verlassenheit (*déréliction*) von Subjekten hervorgeht, die von Anfang an nicht erwarten können und sollten, auf Empfänger zu treffen. Rancière spricht – gegen Louis Althusser, der eben diese Verlassenheit gelegnet zu haben scheint – in diesem Zusammenhang von der »Angst, [wie] in der Wüste zu sprechen« (FW, 197, 207), und erwägt, ob es nicht »tatsächlich besser« wäre, »ohne Empfänger zu schreiben«, d.h. von vornherein das Geschriebene rückhaltlos, ohne jegliche Erwartung der Erwiderung, aus der Hand zu geben – wie eine Flaschenpost –, statt auf ein »Werk« zu setzen, das gemäß flüchtiger Konjunkturen öffentlich als solches gewürdigt, rezipiert und rezensiert wird, um seinem Autor auf einem Markt der Achtung³⁷ ein trügerisches, ihn über die Verlassenheit hinweg täuschendes Ansehen zu verschaffen. So täuscht der Markt der Literatur über die radikale Trennung des Autors von dem, was er geschrieben hat, ebenso hinweg wie darüber, dass letzteres seine Leser:innen vollkommen allein lässt, um ihnen die volle Verantwortung für die Lektüre aufzubürden. Lesen heißt: *selbst und alleine lesen* – oder findet andernfalls gar nicht statt, nicht einmal bei öffentlichen und medial übertragenen Lesungen, die den gegenteiligen Anschein erwecken. Der Text muss das Alleinsein, die Einsamkeit oder die Verlassenheit seiner Leser:innen ›passieren‹ und kann nur so zu politischer Wirksamkeit gelangen, ohne zu leugnen, dass sie nur als letztlich ›draußen‹ Bleibende und insofern nicht Integrierbare auch in Prozesse der Vergemeinschaftung und der Vergesellschaftung, des Protest und der Rebellion eingehen können.

Wie genau es dazu kommen kann, ist die für Rancière letztlich entscheidende Frage. So spricht er im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Gilles Deleuze von einer »weltbildenden« Virulenz der Literatur (FW, 232), an der er selbst dort noch festhalten will, wo diese in »Zonen der Unbestimmtheit« eintaucht, »in der die alten Individuationen sich auflösen, in der der ewige Tanz der Atome in jedem Augenblick unerhörte Figuren und Intensitäten choreographiert«, so dass »der Geist in Unordnung gerät, wo seine Welt zusammenbricht« und »das Denken [...] zersplittet« (FW, 213). Sind nicht Autoren, die Figuren, deren Leben sie beschreiben, wie auch ihre Leser:innen auf der basalsten Ebene ihrer Existenz einer

37 Ein Ausdruck Niklas Luhmanns.

›molekularen, un-bestimmten, un-individualisierten Welt vor jeglicher Repräsentation‹ ausgesetzt? Sind sie auf dieser Ebene nicht von allem und jedem entbunden (*de-lie*), im Verhältnis zu allem und jedem des-identifiziert und in diesem Sinne buchstäblich von allen – guten wie schlechten – Geistern verlassen? Muss eine solche »Metaphysik der Literatur« aber nicht letztlich in verstummte *Apathie* münden, wenn sie keine Spur eines all dem *pathisch* ausgesetzten Subjekts mehr verrät, das sich dazu durchringen muss, von seinem Ausgesetztheitsein schreibend und lesend Zeugnis abzulegen – und zwar mit Blick auf wie auch immer von ihm getrennte und ›beliebige‹ Andere, mit denen es im Rahmen einer gewiss literarisch zu verfremdenden, aber doch nicht vollkommen unbestimmten Welt ko-existiert und an die es sich wendet? Wenn sich keine solche Spur pathischer Subjektivität mehr findet, mündet Deleuzes Beschreibung jener nicht-individualisierten Welt vor jeglicher Repräsentation, die nur noch »unpersönliche Vielheiten« offenbart, dann nicht in eine Indifferenz, die »der Apathie der unbelebten Materie gleichkommt« (FW, 214 f., 224)? Verbaut sie in Folge dessen nicht jegliche Aussicht darauf, die politische Virulenz des Literarischen produktiv zu deuten? Macht sie nicht metaphysisch alles auf der Ebene eines anarchischen Zusammentreffens von Heterogenem – bzw. eines ›Mitseins‹, wie es Jean-Luc Nancy im Anschluss an *Sein und Zeit* nennt, ohne es noch als spezifisch ›soziales‹ denken zu können³⁸ – gleich? Subatomare Partikel, Staub, Steine, Individuen, Gebirge, Sterne, alles wäre demnach gleich heterogen und insofern gleichgültig. Schrieb nicht Gustave Flaubert, den Rancière in diesem Zusammenhang zitiert, er sei sich sicher, »daß Menschen so wenig Brüder füreinander sind, wie sich die Blätter des Waldes gleichen«? »Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind nicht intensiver.« »Sie quälen sich zusammen, das ist alles« (FW, 225). Sollte in dieser Hinsicht aber zwischen subhumaner Flora und Fauna einerseits und einer (un-)menschlichen Welt andererseits, in der Andere gequält werden, keinerlei Unterschied bestehen? Ein solcher »Indifferentismus« (FW, 231) würde klarerweise, wenigstens implizit, auf eine anfechtbare politische Position der Gleichgültigkeit bzw. der *Vergleichgültigung* entsprechender Unterschiede hinauslaufen. Rancière spricht denn

38 Vgl. J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 53 ff., 143 ff.; Vf., *Unaufhebbare Gewalt*, Kap. XIV.

auch von einer »Politik, die der Metaphysik der Literatur inhärent ist« (FW, 225). Diese Metaphysik gibt nicht an, wie es in jenen Zonen der Unbestimmtheit in Wahrheit mit uns bestellt ist; vielmehr verfremdet sie eine vorweg bestimmte Welt, um sie *anders* – etwa als »»Maskerade« unserer Welt« (Deleuze; FW, 223) – deutbar zu machen. Durch dieses Adverb (*anders*) bleibt ein Rückbezug auf eine vorgängig bestimmte Welt erkennbar, die gewiss literarisch verfremdet, suspendiert und geradezu aufgelöst werden kann, so dass es schließlich den Anschein hat, als seien wir Menschen nur Treibgut in einem anonymen Sein oder blinde Tropfen in einem Element, das uns »wie Wasser« in Kaskaden »ins Ungewisse hinab« wirft, wie es bei Friedrich Hölderlin heißt.³⁹

Für Rancière bleibt aber entscheidend, ob solchen Verfahren noch Literarizität, so wie er sie versteht, zukommen kann. Unvermeidlich, wie er meint, »ausgehend von der gesellschaftlichen Gleichheit der menschlichen Individuen appelliert« jene Metaphysik »an eine umfassendere Gleichheit, die nur darunter, auf der molekularen Ebene regiert – eine wahrere, ontologische Gleichheit, tiefgreifender als die von den Armen und den Arbeitern geforderte« (FW, 225). Aber wie kann eine Literatur, die *deren* vorweg gegebene Welt gemäß dieser Metaphysik verfremdet, auf diese Welt wieder *zurückkommen*? Kann aus Literatur »ein neues, brüderliches Volk hervorgehen« (FW, 227)? Kann sie zu der Frage beitragen, was wir uns unter diesem Begriff heute vorzustellen hätten und in diesem Sinne wenigstens indirekt eine »weltbildende« Funktion übernehmen, ohne sich dabei einer politischen Funktionalisierung zu unterwerfen? ›Heute‹ heißt hier: nach der Kritik des Begriffs des Autors, nach der Dekonstruktion des Textbegriffs und nach einer Subjektkritik, die uns rückhaltlos der Kontingenz ausgesetzt beschreibt, so dass kaum noch vorzustellen ist, wie wir dennoch ›verbindlich‹ – nicht zuletzt politisch – für Andere erkennbar koexistieren und uns praktisch für eine gastliche Welt sollen engagieren können.

Mit diesen verschiedenen Formen der Kritik korrespondiert eine Literatur, die durch die Eröffnung imaginativer Möglichkeitsspielräume vielfältigste Variationen eines In-der-Welt-seins vor Augen führt, an das sie so oder so anknüpfen muss und auf das sie wieder zurückkommen muss. Das jedenfalls steht für Rancière zweifellos

39 F. Hölderlin, *Hyperions Schicksalslied*, in: *Werke*, Tübingen o. J., 252.

fest: diese Literatur und deren ›metaphysische‹ Deutung, wie er sie bei Deleuze anzutreffen meinte, geht von einer Welt vorausgesetzter Gleichheit aus; und sie kann ihre eigentliche Literarizität nur retten, wenn sie auf diese Welt wieder zurückkommt. Nur so ist wohl zu verstehen, was Rancière bei Deleuze vermisst: den Versuch nämlich, »ausgehend [...] vom Modus der Gleichheit der Individuen [...] ein brüderliches Volk« neu zu »erfinden« (FW, 232). Es müsste sich um ein Volk handeln, das sich im Gegensatz zu allem, was man sich unter dem polemogenen, stets ›falsche‹ Brüder und Feinde ausschließenden Begriff der Brüderlichkeit bislang vorgestellt hat, offen zum Anspruch ›Beliebiger‹ verhalten würde, Gehör zu finden, statt sich in einem irrealen identitären Wesen, in einer vermeintlich autochthonen Ethnie und in einem okkupierten »Lebensraum« zu verschanzen. Und es müsste sich um ein Volk handeln, das sich von keiner »Utopie des Sozialen, das sich selbst adäquat« zu sein schiene, verführen ließe (vgl. NG, 58). Es müsste sich um ein Volk handeln, das willens wäre, hinzunehmen und zu bejahren, niemals mit sich identisch werden zu können, wenn es sich gastlich auf ›Beliebige‹ hin mit der unvermeidlichen Folge öffnet, durch die von ihnen angeregten »Wortereignisse« auf Risse im Gefüge seiner eigenen politischen Legitimation aufmerksam zu werden (NG, 65). Genau das geschieht im Kontext der sicher noch lange andauernden Flüchtlingskrise. Diese zeigt aber auch, dass keine Familie oder Nachbarschaft, die Fremde aufnimmt, keine Gemeinde, kein Volk, keine Nation, kein Staat und kein transnationales Machtgebilde wie die EU daran vorbei kommt, Fremden ein gewissermaßen lesbares Gesicht zuzuwenden und zu erkennen zu geben, woran man mit ihm ist.

