

Revolutionäre Literatur: Eine Interviewmontage mit Jeanette Ehrmann, Florian Kappeler und Maud Meyzaud

Unsere drei Interviewpartner_innen haben jeweils die gleichen Fragen bekommen, von denen sie die für sie interessantesten Fragen schriftlich beantwortet haben. Ihre Antworten sind anschließend von der Redaktion montiert worden.

Jeanette Ehrmann ist Lehrbeauftragte am Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte der Goethe-Universität Frankfurt und promoviert über die Haitianische Revolution als Kritik und Ereignis des europäischen Moderne.

Florian Kappeler ist Koordinator des Graduiertenkollegs am „Zentrum Geschichte des Wissens“ der ETH und der Universität Zürich. Sein derzeitiges Forschungsprojekt trägt den Titel „Das Ereignis der Revolution. Wissensgeschichte eines Narrativs, 1770-1850“.

Maud Meyzaud ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Lehrgebiet für neuere deutsche Literaturwissenschaft und Geschichte der Medienkulturen der FernUniversität in Hagen und hat mit einer Arbeit über „Die stumme Souveränität. Volk und Revolution bei Georg Büchner und Jules Michelet“ promoviert.

1) Was ist revolutionäre Literatur?

1a) Undercurrents: Was sind für dich Beispiele revolutionärer Literatur? Und was ist eigentlich revolutionäre Literatur? Literatur, die von politischen Revolutionen erzählt? Literatur, die formal so innovativ ist, dass sich in Bezug auf sie von einer literarischen Revolution sprechen lässt? Oder lässt sich revolutionäre Literatur eher von ihrem sozialen Kontext her bestimmen, also z.B. als literarische Praxis, die in soziale Bewegungen direkt eingebunden ist?

Maud: „Revolutionäre Literatur“ ist ein schönes Syntagma, dessen grundsätzliche Ambivalenz eine gewisse Aussagekraft über das Phänomen der Revolution selber hat: Wie beziehen sich Adjektiv und Substantiv aufeinander, was geschieht hier wem bzw. was? Ich würde die vorgeschlagene Unterscheidung übernehmen, aber auch weiter differenzieren wollen:

Reden wir von einer Literatur, die im Zuge einer (politischen, gesellschaftlichen) Revolution entsteht? Was die Französische Revolution anbelangt, so stößt man auf eine hohe, in einer klassischen Studie von Marvin Carlson erwähnte Dramenproduktion, die für uns heute einen eher dokumentarischen Wert hat. Sie stellt sich allzu eifrig in den Dienst der Revolution und ihre einkalkulierte Wirkung beschränkt sich mehr oder minder auf die Ebene der Propaganda. Sonst passiert in Frankreich – die Brüder Chénier und Olympe de Gouges ausgenommen – gerade in den Revolutionsjahren wenig, während das intellektuelle Leben im Vorfeld ausgesprochen intensiv war (denkt nur an Diderot und die Enzyklopädisten, Rousseau, Voltaire, Choderlos de Laclos, etc.).

Oder reden wir davon, welche revolutionäre Kraft die Literatur selber entfalten kann, also davon, wie dank und durch sie Revolutionen in Gang gesetzt werden? a) Geht es im letzteren Fall dann um die Anstoßkraft einer Literatur, die einer Revolution vorausgeht? Die Wirkungskraft der bekanntesten Flugschrift des Abbé Sieyès (*Was ist der Dritte Stand?*) ist zum Beispiel kaum zu unterschätzen: Hier profiliert sich zum allerersten Mal das Bürgertum als ausdrücklich *politische* Kraft, mit der von nun an zu rechnen ist. Das heißt auch, dass die Schrift eine revolutionäre Zweckmäßigkeit dahingehend aufweist, dass sie ihren Adressaten gleichsam konstituiert. Sie spricht einen Adressaten an, der im Entstehen ist. Eben jenes Bürgertum, das, wie die klassische Studie von Koselleck *Kritik und Krise* zeigt, dabei ist, eine bisher unerhörte Form von Öffentlichkeit hervorzubringen, weil es sich alles, nur keine politische Stimme, erobert hat. *Was ist der dritte Stand* soll/will zur Umgestaltung der politischen Kräfteverhältnisse beitragen. Marx' und Engels' *Manifest der kommunistischen Partei* ist wiederum knappe 60 Jahre später die Schrift, die zur Bibel aller Revolutionäre wird. Das ist an sich interessant, wenn man bedenkt, dass die Autoren sich nach langen Überlegungen vom (damals beliebten) Genre des Katechismus zugunsten des Manifests bewusst verabschiedet haben (diesen Hinweis verdanke ich Emilie Délivré, die über den Katechismus als politisches Genre um 1800 gearbeitet hat). Nicht zuletzt verdankt das *Kommunistische Manifest* seine ungeheure Kraft der Tatsache, dass es sich eben anders als die Produkte des Frühsozialismus von den Registern, den Semantiken, dem Tonfall der Bibel emanzipiert. Es knüpft an andere Formen, nämlich das bisher vor allem von politischen Obrigkeiten erschlossene, autoritative Genre des Manifests, aber auch etwa das Genre des Bildungsromans, an. Ich nenne diese Schriften, gerade das *Kommunistische Manifest*, weil ihr epochaler Charakter kaum von ihrer eminenten literarischen Qualität zu trennen ist. Trotzdem würden wir sie nicht kommentarlos der Literatur im engeren Sinne zurechnen. b) Just das erscheint mir etwa im Fall der künstlerischen (also im engeren Sinne literarischen) Produktion von Manifesten anders, sprich, im Fall der Avantgarden: In dieser anderen Variante einer Literatur, deren Kraft sich als „revolutionär“ bestimmen lässt, liegt ein literarisches Genre vor, das zwar eine revolutionäre Vorgeschichte hat, vor allem aber eine Revolution der Sinne und der Sitten herbeiführen soll, die insgesamt, um Peter Bürger zu paraphrasieren, eine Revolutionierung des Lebens durch die Kunst sein will.

Florian: Das Adjektiv ‚revolutionär‘ suggeriert ein wenig, es sei die Literatur selbst, die – im modernen Sinn des Revolutionsbegriffes – fortschrittliche, vielleicht gar unumkehrbare Umwälzungen bewirken könne. Ich bezweifle, dass das der Fall ist, sondern denke, dass sich politische, aber auch gesellschaftliche und wissenschaftliche Revolutionen in Literatur niederschlagen können, und dass Literatur Teil haben kann an politischen (und anderen) Umwälzungen, aber beides nicht immer in einfacher und direkter Weise. Die Revolutionen im späten 18. Jahrhundert haben gewiss Auswirkungen auf die Literatur gehabt – und auch darauf, was als Literatur verstanden wurde. Der Philosoph Jacques Rancière geht (z.B. in seinem Buch *Die stumme Sprache*) davon aus, dass erst mit den Revolutionen eine Literatur möglich wurde, die von beliebigen Menschen über beliebige Themen in beliebiger Weise geschrieben werden

konnte (so etwa in Arbeiterliteratur Mitte des 19. Jahrhunderts, die er erforscht hat) und nennt dies eine literarische Revolution. Auch wenn diese These mir im Hinblick auf koloniale Herrschaftsverhältnisse verkürzt scheint – die Revolution auf Haiti funktionierte wohl anders –, so umschreibt sie doch sehr gut, was ich mit komplexen und indirekten Zusammenhängen zwischen Revolutionen und Literatur(en) meine. Rancière sagt zugleich, dass die Wirkung von Literatur auf die Gesellschaft und die Politik nicht in erster Linie in den Intentionen der Literaten begründet ist, sondern im unberechenbaren Verhältnis der literarischen Form zu deren Rezeption. Im besten Fall begründete die ‚revolutionäre‘ Form dann eine revolutionäre Rezeption. Literatur muss also nicht notwendig direkt in soziale Bewegungen eingebunden sein (es ist aber auch nicht falsch, wenn sie das ist), wohl aber muss sie sich auf diese einlassen und sie in ihrer eigenen Praxis, der sprachlichen Formgebung, verarbeiten. Wir kommen hier auf das prekäre Terrain, einerseits beliebig vieles ‚revolutionär‘ nennen zu können, andererseits aber darüber urteilen zu müssen, was damit gemeint ist. Diese Spannung von ubiquitärem Gebrauch und normativer Begrenzung ist meiner Ansicht nach für das moderne Revolutionsnarrativ konstitutiv.

Jeanette: Wenn Revolutionen die Lokomotiven der Geschichte sind, so ist Frantz Fanons *Die Verdammten dieser Erde* ein besonders eindrückliches Beispiel für die Repräsentation von Revolution als Text entlang einer materialistischen Geschichtsauffassung. Das hybride Werk, in dem essayistische auf erzählerische Passagen, philosophische Analysen auf psychiatrische Fallgeschichten folgen, hat Fanon nicht nur wegen seines Inhalts, sondern auch wegen des aggressiven Duktus den Ruf eines Apologeten der Gewalt eingebracht. Unter dem Gewand der militanten Sprache verbirgt sich jedoch ein präzise strukturierter formaler Aufbau, in dem bereits die ganze Dramaturgie der Befreiung angelegt ist. Im ersten Akt wird die Konstellation der Charaktere eingeführt: In der kolonialen, zweigeteilten Welt stehen sich Kolonialherren und Kolonisierte als unversöhnliche, antagonistische Kräfte gegenüber. Das Zusammenspiel von Gewalt und Gegengewalt entwickelt schließlich eine Dynamik, die den Gang der Geschichte in Bewegung setzt, bis die Gegenspieler in einem Kampf um Leben und Tod aufeinander treffen und sich der Ausbruch der antikolonialen Revolution als Höhepunkt der Handlung realisiert. Jean Améry würdigt *Die Verdammten* gerade wegen dieser Art der Darstellung als „rational gründlich konzipierte, in Form einer Angriffsstrategie sich präsentierende *textliche Aktion*“. Indem der gewaltvolle Ton die Gewalt der kolonialen Sprache und das damit verbundene Trauma wiederholt, wird hier nicht nur ein Narrativ der Katharsis gesponnen, sondern auch die Wiedergewinnung von schöpferischer Kraft, und das heißt zuerst der Vorstellungskraft der Kolonisierten aktiviert: jene, die Geschichtsschreibung der Kolonialherren zu beenden und zu Autor_innen und Protagonist_innen der eigenen Geschichte zu werden. Fanons Text ist damit die literarische Vorwegnahme der antikolonialen Revolution, die imaginative Überschreitung der Geschichte und eine emanzipatorische Gegenerzählung, die den Kolonialismus als einzig mögliches Skript für eine zukünftige Geschichte durchbricht, den „Eingeborenen“ aus seiner Statistenrolle befreit und zum Hauptträger der Geschichte macht. Aus den Erfahrungen der

jamaikanischen Unabhängigkeit und dem Scheitern marxistischer Gesellschaftsentwürfe in der Karibik geht die von Fanon inspirierte Literaturwissenschaftlerin Sylvia Wynter sogar so weit, die Wirksamkeit von literarischen und künstlerischen Produktionen hinsichtlich einer zukünftigen emanzipierten Gesellschaft über diejenige der Politik zu stellen. Die Revolution ist dann kein punktueller Bruch mit dem Alten, sondern eine kontinuierliche Umordnung der westlichen Episteme, der kolonialen Grammatik und Sprache. Eine Politik des Poetischen.

1b) Undercurrents: Wenn man Revolutionen von Revolten oder anderen Formen des Widerstands unterscheiden kann, (wie) lässt sich dann revolutionäre Literatur von subversiver Literatur und literarischen Werken über Widerstand oder Revolten unterscheiden?

Florian: Hiermit ist wieder die Frage der Spannung zwischen normativer Verknappung und diffuser Entgrenzung der Bezeichnungs- und Erzählweise des ‚Revolutionären‘ angesprochen. Ich würde politisch ganz uninnovativ dazu neigen, den Terminus Revolution für politische oder wissenschaftliche Umwälzungen zu reservieren, die völlig neue Verhältnisse begründen und eine Rückkehr zu den früheren (zunächst) nicht erlauben. Zudem werden Revolutionen im Allgemeinen als global bedeutsam rezipiert oder zumindest als relevant für einen deutlich breiteren Kontext als den, in dem sie sich ereignen. Revolten sind punktueller, reversibler, lokaler und weniger auf die Begründung neuer Zustände gerichtet. Für Subversionen gilt das noch mehr, das Wort impliziert ja nur das Unterlaufen herrschender Bedingungen, das recht still, punktuell und individuell erfolgen kann. Schlechter als man kann zu arbeiten und die Chefs zu bestehlen ist keine Revolte, die sich offen und kollektiv gegen ein Regime wendet. Wenn eine Revolte wiederum – von ihrer Praxis, aber auch ihrer Wahrnehmung her – im Sande verläuft, kann nicht unbedingt von einer Revolution gesprochen werden. Andererseits gehen die Bezeichnungen in der Realität (und vielleicht auch diese selbst) immer wieder ineinander über, man beachte nur die Berichte über den ‚arabischen Frühling‘. Außerdem impliziert der performative Akt, etwas ‚revolutionär‘ zu nennen, selbst einen politischen Einsatz. Politisch-normativer Anspruch und theoretische Deskription sind wohl nicht ganz zu trennen.

Maud: Der Begriff der Subversion setzt voraus, dass man genau weiß, wer die Macht hat und worin die Autorität wurzelt, die das Geheimnis der Herrschaft ausmacht. Mir scheint genau dies in den heutigen, globalisierten Verhältnisse zunehmend schwierig.

Zu einem Zeitpunkt, in dem der Kapitalismus hingegen noch im Entstehen war (die kapitalistische Ökonomie noch nicht sämtliche Lebensbereiche eingenommen hatte), war es sicherlich einfacher, zwischen subversiv und revolutionär zu unterscheiden. Ich habe vorhin erwähnt, dass literarisch in den Revolutionsjahren in Frankreich wenig passiert ist. Eine Ausnahme bildet der Marquis de Sade, weil sich mit seinen Werken die literarische Reflexion über Herrschaft maßgeblich ändert. *Die Philosophie im Boudoir* (jene Schrift also, in deren Zentrum das erdichtete Flugblatt „Franzosen, noch eine Anstrengung wenn ihr echte Republikaner werden wollt“ steht) ist deshalb subversiv, weil sie die scheinbar radikalsten

revolutionären Akteure unter den politischen Kräften, die im Nationalkonvent mitvertreten sind, namentlich die Jakobiner, heraus- und überfordert. Denn diese kleine Schrift fragt danach, wie Triebhaftigkeit und Herrschaftsverhältnisse zusammenhängen – damit möchte sich jedoch zu dem Zeitpunkt *niemand* befassen (sicherlich auch nicht die außerparlamentarischen politischen Kräfte, die Sansculotten, Hébert oder Jacques Roux...)! Ob der Marquis, der zeitweise Sekretär der Pariser *Section des Piques* war und sich also aktiv am Sansculottismus beteiligte, wirklich revolutionär war oder in der Revolution einen Anlass sah, seine eigenen Interessen durchzusetzen, ob die sadesche Literatur ihre Rezipient_innen wirklich zur Revolution animieren will und kann, sei dahingestellt. Fest steht einerseits, dass der Marquis an der Revolution das Moment des Aufruhrs und der Umwälzung schätzt, während er das Moment der Gründung verabscheut, andererseits, dass er ein Subjekt des Begehrens entwirft, das beim ersten Blick der alten Form der Souveränität entspricht: Denn dieses Subjekt hat über das Objekt seiner Begierde alle Rechte, kann es also auch töten. Neu ist allerdings an dieser Auffassung des Subjekts, dass hier ein Rollenspiel entworfen wird, in dem die Protagonist_innen theoretisch alle Rollen sukzessive besetzen können, jeder – *und jede!* – also den Souverän spielen darf, solange er/sie sich als *libertin* versteht – ein interessanter Gegenentwurf zur Volkssouveränität...

1c) Undercurrents: Im Proletkult – der kulturellen Bewegung, die im Rahmen der russischen Revolution eine proletarische Kultur gestalten wollte – wurde neuen ästhetischen Formen u.a. die Funktion zugeordnet, kollektive Bewusstseinsformen zu erzeugen. In der Weimarer Republik, um ein weiteres Beispiel zu nennen, wurde im Kontext kommunistischer Literaturpolitik die Arbeiterkorrespondenz entwickelt, die einerseits politische Sozialreportage war und andererseits die Funktion erfüllen sollte, dass sich Proletarier_innen zu literarischen Produzent_innen subjektivieren. Es stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von literarischer Innovation und Situationen politischen Umbruchs. Gibt es Konstellationen, in denen sie korrespondieren? Bricht die Revolution in die Literatur ein, oder kann Literatur Revolutionen miterzeugen, indem sie beispielsweise neue Subjektivierungen ermöglicht?

Maud: „Subjektivierungen“ klingt nach Jacques Rancière, der unter den Theoretiker_innen marxistischer Provenienz deshalb so interessant ist, weil er sich sehr früh der Frage nach der Konstitution eines revolutionären Subjekts angenommen hat. Er bezieht diese Frage auf das Problem, was unter Literatur zu verstehen ist (in *La nuit des prolétaires* geht es ihm darum, wie Fabrikarbeiter in den 1830er Jahren ihre Nächte buchstäblich damit verbringen, die Zeit, die sie nicht haben, weil sie eigentlich den elementarsten Bedürfnissen vorbehalten ist, der Produktion von Literatur zu widmen). Das Problem der Stiftung von neuen kollektiven Bewusstseinsformen ist immer wieder gewesen, dass ihre historischen Akteur_innen ihre Funktion zum Teil mit jener des Zensors verwechselten. So z.B. Lukács 1937, wenn er in der Exilantenzeitschrift *Das Wort* Brecht vorwirft, sich eben der Bewegung des Proletkults nicht explizit in seiner eigenen literarischen Produktion anzuschließen. Dass sich revolutionäre Kräfte im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder als „Kontrollinstanz“ berufen fühlten, sobald der Bereich der Literatur

bzw. der Kunst angesprochen wurde, dass sie die Idee der *künstlerischen* Freiheit als unannehmbare Konkurrenz zum politischen Freiheitsbegriff empfanden, sollte uns zu denken geben. Anders formuliert: Warum ist es in der modernen Geschichte immer wieder so, dass hinter dem Rücken der Emanzipation bestimmte, heftige Formen der symbolischen Bevormundung entstehen? Mir scheint wichtig, dass die Linke sich grundsätzlich mit diesem – ihrem – Erbe befasst, wenn sie nicht an Glaubwürdigkeit einbüßen will.

Florian: Es ist nicht a priori bestimmbar, wann literarische Innovation und politische Umwälzung korrespondieren, weil das von ihrem Rezeptionskontext abhängt, dessen Beschreibung zudem selbst politische Implikationen birgt (was kein Plädoyer für rein rezeptionsgeschichtliche Forschung sein soll, sondern ein Aufruf, revolutionäre Potentiale von Texten in der Forschung offenzulegen und damit vielleicht eine revolutionäre Rezeption zu befördern, s. Frage 5). Literatur als öffentlicher Diskurs hat im 18. Jahrhundert in bestimmten Kontexten gewiss politische Auswirkungen gehabt (und sie wurde umgekehrt, gerade auch in Deutschland, von der faktischen Revolution verändert). Auch wer Literat_in und wer politische_r Revolutionär_in ist, lässt sich ja – von Louis Antoine de Saint-Just und Georg Forster bis zu Peter-Paul Zahl und Subcomandante Marcos – häufig nicht trennen. Aber es fällt faktisch und zeitlich auch nicht zusammen, denn Schriften entwickeln in ihrer historischen, kontextuellen und individuellen Rezeption ein Eigenleben. Mich selbst haben Wolf Biermanns Texte politisch revolutioniert, als er selbst schon längst keine Revolution mehr angestrebt hat. Aber auch Friedrich Hölderlins Schriften, die zu Lebzeiten kaum revolutionäre Wirkung entfaltet haben. Und auch Georg Büchner, Paul Celan, Gertrud Kolmar, Georg Kreisler, die als Personen ebenso revolutionär agiert haben wie als Schreibende.

2) Revolutionäre Literatur, Klassenherrschaft und Kolonialherrschaft

Undercurrents: Anfang des 19. Jahrhunderts entsteht in Westeuropa ein neuer Literaturbegriff, der Literatur auf Schriftlichkeit und bestimmte Genres (etwa Gedichte oder Romane) festlegt und zum Beispiel orale literarische Praktiken, politische Manifeste, Lieder oder Flugblätter aus dem, was als Literatur gilt, ausschließt. Inwiefern sind Konzepte revolutionärer Literatur eurozentrisch und klassistisch? Und ist es sinnvoll sie gegebenenfalls kritisch zu erweitern, z.B. mit Blick auf die haitianische Revolution? Wie wären Konzepte revolutionärer Literatur zu konstruieren, die die Subalternen und ihre literarischen Praktiken nicht ausschließen?

Maud: Das verstehe ich nicht ganz:

Es liegt zwar nahe, Genres wie das Manifest oder das Flugblatt mit Produkten der mündlichen Kultur mit dem Argument zusammenzubringen, dass sie von der Literatur im Sinne des literarischen *Kanons* allesamt ausgeschlossen sind. Mir scheint jedoch gegen diese Klassifizierung zu sprechen, dass zum einen Manifeste oder Flugblätter einen hohen Grad an

Schriftlichkeit aufweisen, zum anderen generell die Figur des Ausschlusses hier in verkomplizierter Form vorliegt: Wenn Ende des 18. Jahrhunderts Herder und um 1800 Brentano oder die Brüder Grimm Volkslieder und Märchen als das Andere der Schriftkultur hervorbringen, dann agieren sie eben als ambivalente historische Akteur_innen, d.h. zugleich als Rezipient_innen (Sammler_innen) und Produzent_innen (manches ist hier frei erdichtet, überhaupt ist die Idee einer – oralen – Volkskultur in gewisser Weise eine romantische Erfindung). Dass man diese Demarkationslinie nur ziehen kann, um sie gleich zu relativieren, zeigt nicht nur die Neubelebung des Kunstmärchens in Deutschland um 1800, etwa Goethes *Das Märchen*, sondern vor allem, dass zur gleichen Zeit die Frühromantiker_innen das Märchen zur hochliterarischen Form erheben. Man kann auch an das später, im Vormärz, von Büchner (der sowohl Shakespeare und die Frühromantiker_innen als auch Goethe bewundert) erfundene Märchen der Großmutter denken, das eine Art Existentialismus *avant la lettre* aufweist und sich darin von den zahlreichen „Importen“ aus der mündlichen (Volks-)Kultur in Büchners literarischen Texten unterscheidet.

Die Frage, ob revolutionäre Literatur überhaupt auf andere Kulturkreise übertragbar ist, setzt andererseits ein anderes, vom *postcolonial turn* geschultes Verständnis von Literatur voraus, in dem diesmal Manifest und Flugblatt maßgeblich am europäischen Literaturgeschehen beteiligt sind. Ich würde sagen: Ja natürlich, revolutionäre Literatur ist zweifelsohne eurozentrisch und sexistisch. („Klassistisch“ würde ich hingegen ausnehmen). In revolutionärer Literatur bzw. im revolutionären Umgang mit Texten (man braucht nur an die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, die als Präambel der neuen Verfassung entworfen wurde, denken) steckt jedoch die Möglichkeit, dass stets weitere Gruppen die Stellung der ersten einnehmen werden – nach dem Bürgertum die Sansculotten (etwa Jacques Roux und die Enragés), nach den Sansculotten die Frauen (etwa Olympe de Gouges, die eine Erklärung der Frauenrechte entwirft), nach den Frauen die Mestizen und die Sklaven (wie auf der kolonial besetzten „Saint Domingue“, dem heutigen Haiti), etc. Für diese eigentümliche Form der Mimikry im Kontext von revolutionären Bewegungen kann man erneut das *kommunistische Manifest* heranziehen: Marx und Engels bedienen sich 1848 eines Genres, durch das seit einigen Jahrhunderten Obrigkeiten (ob der Fürst oder der Stadtrat) ihren Willen kundgegeben haben und besetzen dieses Genre, um das „Gespenst des Kommunismus“ Gestalt annehmen zu lassen, konkret auch: zu einer realen politischen Kraft zu erklären, mit der von nun an zu rechnen ist. Hier stehen Emanzipation und Mimikry in einem engen Zusammenhang, die Möglichkeit, dass nach Robespierre Toussaint Louverture, nach Marinetti die Feminist_innen und Aimé Césaire kommen, ist nicht nur gegeben, sie scheint mir in der Logik moderner Revolution geradezu angelegt.

Jeanette: C. L. R. James schreibt 1939 in der marxistischen Zeitschrift *The New Internationalist*: „The only place where Negroes did not revolt is in the pages of capitalist historians.“ Im Jahr zuvor war sein Werk über die haitianische Revolution *The Black Jacobins* erschienen, mit dem James nicht nur das lange Schweigen über die einzige erfolgreiche Sklavenrevolution der Weltgeschichte brach, sondern erstmals Schwarze als revolutionäre Subjekte literarisch in Szene

setzte. Angesichts der fehlenden Alphabetisierung der SklavInnen rekonstruiert James das Handeln der ehemals Versklavten selbst als einen revolutionären Text, als „one of the great epics of revolutionary struggle and achievement“. Eben jene fehlende formale Bildung und Alphabetisierung führte bislang dazu, dass literarische Zeugnisse der haitianischen Revolution nicht als solche wahrgenommen wurden und hinter dem populären Genre des *Slave Narrative* in den Schatten traten. Die Theorien und Methodologien zu destabilisieren, die das individuelle, von humanistischem Ethos getragene *Slave Narrative* als einzige Form der Autor_innenschaft von ehemals Versklavten privilegieren, und stattdessen Dokumente der postkolonialen Freiheit und Staatlichkeit in den Blick zu nehmen, bezeichnet Deborah Jenson deshalb als wichtige Aufgabe der Literaturwissenschaft. Insbesondere gilt es hier das Konzept der Autor_innenschaft zu hinterfragen, sind die Dokumente der haitianischen Revolution doch Produkte kollektiver Schreibprozesse von alphabetisierten und nicht-alphabetisierten Akteur_innen.

Florian: Warum sollte *revolutionäre* Literatur eurozentrisch und klassistisch sein? Indem beliebige Menschen sich Literatur revolutionär aneignen, überwinden sie ja gerade die Schranken, die die Herrschaft (kapitalistische, rassistische, geschlechtliche) setzt. Die *Literaturwissenschaft* ist dagegen bis heute gewiss häufig als eurozentrisch und ‚klassistisch‘ anzusehen, nämlich wenn sie einen Kanon zu Grunde legt, in dem dann Goethes und Schillers Schriften zur Revolution als bedeutsamste Beiträge zu diesem Thema erscheinen. Damit ist überhaupt nicht gesagt, dass kanonischere Formen der Dichtung (wie etwa Hölderlin, Büchner, Celan) prinzipiell nicht revolutionär sind. Aber uns entgeht sehr vieles, wenn wir andere Formen des revolutionären Schreibens oder Sprechens ausschließen, wie z.B. die Forschungen zu revolutionärer Literatur in Deutschland (deutscher Jakobinismus, Anarchismus etc.) nach 1968 gezeigt haben. In Haiti selbst entgeht uns – darauf hat Sibylle Fischer hingewiesen – in der Zeit der Revolution und den ersten Jahrzehnten danach sogar so gut wie alles, denn schriftlich verfasste Dichtungen zur Revolution spielen dort zunächst praktisch keine Rolle – wohl aber das Theater sowie Lieder und politische Verlautbarungen. Was man aber – und damit möchte ich an meinen anfänglichen Einwand gegenüber der Fragestellung anknüpfen – nicht tun darf, ist, gerade heute, prinzipiell davon auszugehen, dass die Subalternen eines prinzipiell ‚anderen‘ Literaturbegriffs bedürften. Das fände ich höchst paternalistisch. Wichtige literarische und literaturtheoretische Beiträge, auch im bürgerlich-europäischen Sinn, kommen nicht erst heute, sondern schon im 19. und 20. Jahrhundert aus Indien, aus Afrika etc.

3) Geschlecht und Revolution

3a) Undercurrents: Eugene Delacroix‘ Bild *Die Freiheit führt das Volk*, das sich mit der Julirevolution 1830 in Frankreich auseinandersetzt, ist sicherlich eines der berühmtesten Beispiele für die geschlechtliche Kodierung von Revolutionen. Eine allegorische Frauengestalt führt eine recht realistisch dargestellte Masse von männlichen Revolutionären an. Welche

geschlechtlichen Kodierungen dominieren die Repräsentation von Revolutionen in Literatur, Film oder politischer Plakatkunst? Welche vergeschlechtlichten Rollenbilder werden für Darstellungen welcher Utopien sozialer Transformation benutzt? Auf welche feministischen und queeren Umschreibungen geschlechtlicher Kodierungen von Revolution kann sich aus herrschaftskritischer Perspektive bezogen werden?

Jeanette: Der weibliche Körper war innerhalb der europäischen Kultur schon immer Projektionsfläche symbolischer Repräsentationen und Folie politischer Auseinandersetzungen. Delacroix' Bild *Die Freiheit führt das Volk* löste bei seiner ersten öffentlichen Schau einen Skandal aus, gleicht die Anführerin der Aufständischen mit ihren breiten Fesseln und den sichtbaren Achselhaaren doch nicht so sehr dem antiken Bild der edlen Libertas, sondern eher einem gewöhnlichen „Fischweib“. Die Frau nicht nur als abstraktes Sinnbild der Freiheit, sondern als tatsächlich handelnde Protagonistin der Revolution galt auch Edmund Burke in seinen *Betrachtungen zur Französischen Revolution* als Inbegriff der Perversion: Die Frauen, die nach Versailles marschieren, um die *bienfaits de la révolution* einzufordern und schließlich den Souverän zu dekapitieren, verkehren die natürliche Ordnung der Geschlechter. Mit ihrem Gejauchze, Zetergeschrei und ihren scheußlichen Tänzen und Schmähwörtern gleichen sie „höllischen Furien“, „die die lügenhafte Gestalt der verworfensten Weiber angenommen hatten“. In der Überlieferung der haitianischen Revolution dagegen spielen gerade kämpferische Frauengestalten eine entscheidende Rolle. Die Vodou-Priesterin Cécile Fatiman, die in einer Zeremonie das Blut eines geschlachteten Schweines trinkt und die aufständischen Sklav_innen trinken lässt, markiert den Beginn der Revolution. Dem Mythos nach war sie beseelt von der Schutzpatronin der revolutionären Sklav_innen, der Vodou-Gottheit Erzulie Dantor: In der Gestalt einer schwarzen Madonna repräsentiert sie einerseits Mutterschaft und die Sorge um die Nachkommenschaft, andererseits aber auch Aggressivität und Stärke, mit der sie den revolutionären Kampf der Sklav_innen unterstützte. Im Zeitalter der Revolution und Aufklärung bietet die Vodou-Tradition Bilder von Weiblichkeit jenseits der Jungfrau Maria und der vermännlichten Furie, die für weibliche *agency* in der Revolution und in ihrer noch immer präsenten Erinnerung bedeutsam sind.

Maud: Im 20. Jahrhundert, angefangen mit der sowjetischen Revolution, scheint mit dem oder parallel zum Mensch-Maschine-Hybrid auch eine geschlechtliche Hybridisierung vor sich zu gehen. Solange man sich im Kontext der Französischen Revolution, des 18. Jahrhunderts und des frühen 19. Jahrhunderts bewegt und den Fokus auf den Republikanismus (wenn man so will: auf die hegemoniale Revolutionskultur) legt, ist es recht einfach: Frauen gibt es nicht. Es gibt die Jungfrau und die Mutter. Die Jungfrau (auch die keusche junge Gattin) ist seit der römischen Erfindung des Republikanismus, also Livius' Geschichtsschreibung, stets Einsatz und Objekt, niemals Subjekt des Handelns. Sie hat aber zugleich eine entscheidende Position inne, weil sie als Tote dem republikanischen Männerbund ermöglicht, sich zu bilden oder selbst zu finden, als Leiche sozusagen im Fundament der Republik eingemauert ist (ich verweise hierzu auf die

kollektive Studie *Der fiktive Staat*). Die Mutter ist für die Französische Revolution, die sich ja, wie man weiß, selber auf den römischen Republikanismus beruft, das unerlässliche Relais zwischen der Ebene der Familie und der Ebene der Nation: Indem die Mutter ihren Sohn in den Krieg schickt und bereit ist, ihn dem *Vaterland* zu opfern, verleiht sie dem Bund der Nation die affektive Stütze, die aus ihr die übergeordnete Familie macht – so will es das republikanische Narrativ, das u.a. in Form von Dramen unter der Revolution propagiert wird (dazu erneut Carlson). Das heißt längst nicht, dass Frauen sich nicht am Geschehen beteiligen (vgl. die Antwort von Jeannette Ehrmann), auch nicht, dass Feminist_innen sich nicht zu Wort melden: Die Dichterin Olympe de Gouges weist darauf hin, dass ein Widerspruch vorliegt, wenn Frauen keine Bürgerrechte erhalten, während sie gleichzeitig aufs Schafott geschickt werden können, d.h. in einer bestimmten Konfiguration sehr wohl zu politischen Subjekten erklärt werden. Rancière hat diese Geste analysiert und sie Giorgio Agambens Kritik der Bürger- und Menschenrechte entgegengestellt. In Abgrenzung zu Agamben und Arendt will er deutlich machen, dass das Verhältnis zwischen der Instanz „Bürger“ und „Mensch“ nicht lediglich als Ausschluss („Lebensform“ der Bürgergemeinschaft versus „nacktes Leben“ jener, die „bloße“ Menschen sind – der Flüchtling ist dann die paradigmatische Figur), sondern durchaus als ein dynamisches Verhältnis der Subjektivierung anzusehen ist. Olympe de Gouges endet 1793 selbstverständlich selbst auf dem Schafott, aber sie hat den Jakobiner Männerbund vor ein entscheidendes Problem gestellt. Mir scheint, dass das Konzept der Revolution sich in der westlichen Gesellschaft verbraucht hat (was kommt danach?), während es in jenen Kulturkreisen ein Handelsmuster bleibt, in denen tatsächlich für Frauen kein Platz vorgesehen ist (sondern eben für die hoch fantasmatisch besetzte Mutter bzw. Jungfrau – bei allem Respekt für kulturelle Heterogenität: Mir ist es einfach zuwider, wenn Frauen nichts weiteres übrig bleibt, als diese zwei Positionen zu besetzen, wenn sie nicht als Hure gelten wollen). Ich las vor kurzem in der Zeitung eine Diagnose, die ich teilen möchte: Was auf dem Tahir-Platz geschehen ist, ist eine Sache, eine andere ist der lange, mühsame, weitgehend stille Prozess, durch den sich eine Zivilgesellschaft ändert, die Revolution im Haushalt (im Vokabular der Aufklärer: die wahre Revolution ist die Revolutionierung der *Sitten*). Ob das in Ägypten mittel- und längerfristig gelingt, wissen wir noch nicht.

3b) Undercurrents: Eine Auffassung, die Revolutionen als gewaltsame und heroische Ereignisse versteht, ist von Feminist_innen als männliche Konzeption kritisiert worden. Eine solche Bestimmung vorausgesetzt könnte z.B. die Frauenbewegung nicht als revolutionär gelten. Anders sähe es aus, wenn Revolutionen mit kollektiven sozialen Umbrüchen verbunden werden. Was ist eure Position? Gibt es ein Geschlecht der Revolution (und revolutionärer Literatur)? Und inwiefern können Revolutionen dann ein Bezugspunkt emanzipatorischer sozialer Bewegungen und progressiver literarischer und kultureller Praxis sein?

Maud: Ich würde gerne auf die letzten Fragen zurückgehen und festhalten: Mir scheint die Frage nach dem Geschlecht der Revolution zunächst einmal einfach zu beantworten, also mit: ja: die

Revolution hat ein Geschlecht, sie ist männlich. Das heißt aber auch, dass das Konzept der Revolution dort noch immer Relevanz besitzt, wo eine Gesellschaft Rollenbilder Mann-Frau eindeutig vorschreibt. Ich bezweifle, ob die Idee der Revolution in „postmodernen“ kapitalistischen Gesellschaften, wo einerseits der Kapitalismus selbst sie vereinnahmt hat, andererseits Rollenbilder verhandelt werden, wirklich noch zu gebrauchen ist.

Florian: Frauen (und andere nicht-männliche Geschlechter) waren an modernen Revolutionen fast immer prominent beteiligt: Vom Marsch der Marktfrauen nach Versailles bis zum ‚arabischen Frühling‘. Und sie verfuhrten nicht immer (im herrschenden Sinne der Definition) gewaltlos, wie etwa die Suffragettenbewegung oder manche Anarchist_innen zeigen. Zugleich kann die Frauenbewegung vielerorts als relativ erfolgreiche Revolution angesehen werden. Dass das häufig anders dargestellt wird, ist meiner Ansicht nach eher ein Problem der Geschichtsschreibung und -erinnerung als der historischen Realität. Andererseits waren Revolutionen auch immer ein Anlass für die Konterrevolution, verstärkt gegen die angebliche Entfesselung der Frauen (oder Homosexuellen etc.) zu agieren – von der Hinrichtung von Frauen wie Olympe de Gouges über die Psychiatrisierung revolutionärer Frauen im 19. und 20. Jahrhundert und die stalinistische Rücknahme der vergleichsweise progressiven Geschlechterpolitik in der frühen Sowjetunion bis hin zu den aktuellen Versuchen von Islamisten, Polizei und Schlägertrupps, die Frauen in der arabischen Welt wieder aus der Öffentlichkeit zu verbannen. Aber sie kehren wieder, in der Literatur, auf der Straße, im Internet. Die Sexisten setzen sich viel zu oft und zu lange durch, aber ihre Herrschaft bleibt immer brüchig, denn sie ist nichts als die Gewalt einer verängstigten Minderheit der Männer gegen den Stolz und die Hartnäckigkeit einer kollektiven Vielfalt der Geschlechter.

4) Mediengeschichte und Revolution

4a) Undercurrents: Inwieweit ist das moderne Revolutionskonzept und mehr noch die moderne Revolutionsliteratur an die medialen Bedingungen der Gutenberg-Galaxis gebunden? Welche Ausschlüsse produziert ein solches Verständnis? Die Entwicklung des Buchdrucks war vielleicht eine Revolution der medialen Art: Bestimmte Texte konnten nun zirkulieren, bis hin zum heutigen Internetzeitalter, in dem der Zugang zu Informationen (zumindest in den westlich geprägten Industrienationen) allen Menschen offensteht (bzw. offen stehen sollte). Wie seht ihr das Verhältnis von Medialität und revolutionärer Literatur?

Florian: In Europa war die Bildung einer breiteren politischen Öffentlichkeit wohl an die verstärkte Rezeption von Literatur (in einem weiten Sinne) gebunden. Mehr Leute aus dem Bürgertum – und teils auch Handwerker oder Marktfrauen – lasen mehr und häufiger, oft kollektiv in Institutionen wie Lesegesellschaften. Dass allein daraus Revolutionen resultierten, ist zu bezweifeln, schließlich gab es sie etwa im deutschsprachigen Raum im Gegensatz zu Frankreich kaum. Zudem lasen zwar auch einige Sklaven oder freie Schwarze auf Haiti

aufklärerische Schriften, aber die breite Masse konnte nicht lesen, was sie nicht an der Revolution hinderte. Auch ohne die damaligen ‚westlichen‘ medialen Praktiken waren also offensichtlich revolutionäre Demonstrationen und Versammlungen, Gesänge und Theateraufführungen möglich. Diese Vielfalt medialer Praktiken auch jenseits der Gutenberg-Galaxis sollte uns interessieren. Die verstärkte Schaffung von Post- und Verlagsnetzwerken, von Zeitungen und Zeitschriften ‚um 1800‘ war allerdings ein Garant dafür, dass man z.B. die Ereignisse auf Haiti in Europa relativ schnell rezipieren konnte (so lange die Zensur es erlaubte). Und, wie gesagt, einige Revolutionär_innen auf Haiti erfuhren auch recht schnell von Schriften und Ereignissen in Europa. Susan Buck-Morss schreibt in ihrem Buch *Hegel und Haiti*, dass etwa im späteren Deutschland erst mit dem Internet das Potential kritischer Öffentlichkeit um 1800 wieder erreicht wurde, wie sie es in Johann Wilhelm von Archenholz Zeitschrift *Minerva* prototypisch repräsentiert sieht. Das ist sicherlich übertrieben, hat aber vielleicht einen wahren Kern.

In das Potential des Internets wiederum wurde in meiner Erinnerung um die letzte Jahrtausendwende viel hineinprojiziert; folge ich den damaligen Ideen, gäbe es heute z.B. (zumindest online) keine Geschlechter mehr. Interessant ist, dass im Iran und im arabischen Raum die Aneignung von Medien, die nicht in staatlichen Händen und von diesen auch nicht kontrollierbar waren (*Facebook* etc.), ein gewisses revolutionäres Potential entfaltet hat. Mehr noch als das Medium der gedruckten Schrift scheint diese revolutionäre Funktion unmittelbar-organisatorisch und nicht nur (oder sogar weniger) vermittelt-sozialkritisch zu funktionieren. In Deutschland dagegen bleibt *Facebook* in meinen Augen im Moment meist auf eine systemaffirmative Funktion beschränkt. Es geht hier darum, präsent, sichtbar zu sein, und zwar in authentischer Weise. Vor der Jahrtausendwende wurde mir immer erzählt, nun könne bald mit Identitäten spielerisch umgegangen werden. Heute finden es manche Leute bereits seltsam, wenn man nicht mit seinem Klarnamen im Internet operiert. Offensichtlich dient eine solche Praxis der Selbstdarstellung des eigenen, authentischen (und darum freiwillig oder unfreiwillig affirmierten) Platzes im Herrschaftszusammenhang und nicht, wie z.B. in Tunesien, dem kollektiven Bruch mit der sozial vorgegebenen Platzierung. Printmedien haben daneben ihre Funktion nicht verloren, sondern koexistieren und interagieren mit neuen Medien – in revolutionärer, aber auch in systemstabilisierender Weise. Man muss die Potentiale des jeweiligen Mediums und dessen Aneignungsbedingungen also unterscheiden. Neben dieser Frage der jeweiligen Aneignung von Medien durch die User_innen – die ich sehr wichtig finde –, müsste wohl auch die Frage der Eigentumsbedingungen bestimmter Medien in ihrem Verhältnis zu revolutionären Praktiken diskutiert werden (ist z.B. das Potential von *Facebook* und ähnlichen in kapitalistischen Händen befindlichen Tools eher, starre Diktaturen umzustürzen als die kapitalistische Produktionsweise selbst anzugreifen? Und: Wer setzt die Computer zusammen, wer nutzt sie?).

Maud: Ist das Konzept der Revolution eins, das die „Revolution“ des digitalen Zeitalters überlebt hat?! Revolutionäre Praktiken haben sich angepasst – man verabredet sich über neue

Nachrichtentechniken – aber nicht grundsätzlich geändert – die versammelte Menge, die revolutionäre Masse an einem zentralen oder symbolträchtigen Platz der (Haupt-)Stadt bleibt das Bild, das die durch neue Medien gestützte Öffentlichkeit nach wie vor registriert. Vor allem aber bleibt die moderne Idee von Revolution (die Idee, deren historische Entstehung etwa Hannah Arendt in ihrem Klassiker *On Revolution* nachzeichnet) gerade in der Dimension der *Tabula rasa* und der Wahrnehmung von Zeit als lineares Geschehen (Fortschrittsnarrativ) tief in der Gutenberg-Galaxie verwurzelt.

4b) Undercurrents: Mitte der 1990er Jahren entstanden feministische Ideen zum „Cyberfeminismus“, die sich mittlerweile verlaufen haben. Könnt ihr mit der Vorstellung, dass das Internet nicht nur den Feminismus vorantreiben, sondern auch Geschlechteridentitäten insgesamt in Frage stellen könne etwas anfangen?

Florian: Wie gesagt, vor 15 Jahren haben mir allerlei Kulturtheoretiker_innen erzählen wollen, das Internet löse Geschlechteridentitäten auf. Den Eindruck habe ich nicht. Medien determinieren nicht die Message. Natürlich ändern sich mit neuen Medien die konkreten Bedingungen sozialer Herrschaft, aber Herrschaft wird auch reproduziert. Ich mag Donna Haraways *Cyborg-Manifest*, aber ich glaube sie hat keine Auflösung von Geschlechteridentitäten behauptet. Ihre Konzeption möchte eher antimaterialistischen Ideen und einem männlich codierten revolutionären Superheldentum entgegenhalten, dass sich Revolutionen immer mit der kollektiven Aneignung von Wissen und Technologien verknüpfen, und nicht zuvorderst mit angeblich autonomen Kämpfern oder erdverbundenen Ökofeministinnen.

Maud: Geht es eher um Donna Haraways Cyborg oder um den Cyberspace als Raum der geschlechtlichen Umkodierung? Ich kann auf jeden Fall eine (zugestandenermaßen frustrierende, auf meine Erfahrungen als westliche Internetbenutzerin beschränkte) Antwort geben: Mir scheint, dass das Internet eine ungeheure Phantasmen-Maschine ist (dass man daran gut verdienen kann, dürfte auch bekannt sein), ich wüsste aber leider nicht, dass hier Formen der Geselligkeit entstanden sind, mit denen ich persönlich wirklich etwas anfangen kann. Ich weiß hingegen von Formen der Eskalation, die in einer *Face-to-Face*-Situation gar nicht erst entstehen könnten – auch wenn das Schreiben im Web etwas Schönes haben kann, nämlich eine Vertrautheit, die gerade dadurch möglich ist, dass wesentliche Informationen wie Alter, Geschlecht, soziale und kulturelle Zugehörigkeit unscharf bleiben. „Geselligkeit“ wäre seit der Frühromantik der Name für Formen der Begegnung, die nicht zuletzt durch die Frage der Geschlechteridentitäten bestimmt sind (was natürlich nicht heißt, dass die Frühromantiker_innen, Männer und Frauen dem Feminismus zugerechnet werden können!). Mein Eindruck ist, dass man abwarten muss, was die Generationen, die nicht mit dem Briefeschreiben, Plattenspieler und Kassettenrekorder aufgewachsen sind und sich also nicht auf das digitale Zeitalter nach und nach umstellen mussten (ich werde mich immer an der Begeisterung meines Vaters erinnern, als er zum ersten Mal eine CD in der Hand hatte, ich hingegen habe seinen Plattenspieler wieder in

Betrieb genommen), mit dem Internet als wirklichem, wenn auch virtuellem gemeinsamen Raum anstellen. Solange 13jährige Mädchen sich auf *YouTube* nackt zeigen und sich hinterher wundern, weil sie wegen Kinderpornographie angezeigt werden, scheint es mir allerdings schwierig. Im Moment befinden wir uns in einer anstrengenden (Übergangs?!-)Phase, wir wissen nicht wie und ob ein neues Konzept von Öffentlichkeit, Urheberrecht, eine neue Kodierung von Geschlechtern wirklich im Entstehen sind.

Jeanette: Als Sphäre der globalen Zirkulation von Texten und Bildern kann das Internet auch als Austragungsort für feministische Forderungen und Auseinandersetzungen über sprachliche und geographische Grenzen hinweg genutzt werden. Feministische Gruppen in sozialen Netzwerken und feministische Blogs wie *Mädchenmannschaft* oder *A girl's guide to taking over the world* stellen eine alternative Sphäre der Öffentlichkeit und der Politisierung her. Insofern im Internet unterschiedliche Feminismen aufeinanderprallen, werden hier aber auch innerfeministische Kontroversen über globale Schwesternschaft, Maternalismus und konkurrierende Formen von Weiblichkeit neu verhandelt. Aktuell zeigt sich das etwa in der Reaktion von *MuslimaPride* auf die Aktionsformen der „nude revolutionaries“ von *FEMEN*. Global verbreitete Bilder spielen hier eine zentrale Rolle für die Frage: Ist der feministische Körper des Politischen nackt oder verschleiert? Es wäre aber auch zu fragen, ob hier überhaupt eine Debatte geführt wird oder schlicht konkurrierende Ideale von Weiblichkeit gegenüber gestellt werden, die eine biologisch definierte Geschlechtsidentität reproduzieren: der makellose und visuell vermarktbarere Frauenkörper auf der einen Seite, der verschleierte, dem Blick entzogene Frauenkörper auf der anderen. Ein sehr eindrucksvolles Beispiel für die Inszenierung des Körpers als politischer Protest scheinen mir dagegen die Nacktfotos der ägyptischen Bloggerin Aliaa Elmahdy zu sein, mit denen sie die Gewaltförmigkeit der Herausbildung geschlechtlicher Identität anprangert und sowohl marktförmigen als auch traditionellen Idealisierungen des weiblichen Körpers entgeht. In der für eine breite Öffentlichkeit zugänglichen Montage von Bild und Text könnte so gerade im Internet ein Potential für die Hinterfragung von Geschlecht und Identität liegen.

5) Revolutionäre Literatur und Theorie/Wissenschaft

Undercurrents: Worin liegen politische Potentiale von literatur- und kulturwissenschaftlichen Untersuchungen von revolutionärer Literatur? Was macht solche Untersuchungen herrschaftskritisch?

Maud: Die Zeiten, in denen man an die Hochzeit zwischen Wissenschaft und Revolution glaubte, sind vorbei. Mittlerweile muss man literatur- und kulturwissenschaftliche Untersuchungen meist aus eigenen Mitteln oder aus Drittmitteln finanzieren. Sie werden in kleinen Auflagen gedruckt und vor allem von Bibliotheken angeschafft. Dann hofft man, dass man wenigstens ein paar Studierende damit erreicht, welchen Weg es dann in ihrem Leben

nimmt, bleibt dahin gestellt (und ehrlich gesagt: das finde ich schön: Ich finde es schön, jemanden zu erreichen, ohne zu wissen wen und was diese_r Rezipient_in mit dem Produkt meines Grübelns anstellt). Für mich ist die Überlegung, wie sich wissenschaftliche Reflexion – auch philosophisches Denken (denn zumindest ein paar Philosoph_innen genießen eine breitere Öffentlichkeit ...) und politisches Handeln zueinander verhalten, grundsätzlich wieder als offene Frage anzusehen. Klar ist, dass die Form der wissenschaftlichen Untersuchung, insbesondere der s.g. Qualifikationsschrift nicht gerade dazu geeignet ist, andere Formen der Intellektualität zu generieren bzw. anzuregen (ob diese Formen dann mit politischem Handeln korrelieren, ist ein anderes Kapitel) – allein in dieser Hinsicht hat es mich gefreut, an einem solchen Interview teilgenommen zu haben.

Florian: Wichtig ist, sich den Anforderungen der ‚wissenschaftlichen‘ Institution zu entziehen, soweit sie Revolutionen denunziert (die Revolution sei „nur“ eine ‚große Erzählung‘, eine Utopie, eine Ideologie, eine religiöse Heilsgeschichte etc.), in den herrschenden Kanon historischen Wissens einfügt („das Zeitalter der Revolutionen“ – heute natürlich vorbei und in Deutschland unnötig!) oder in leerer Rhetorik fern von sozialen Bewegungen und mit diesen interagierenden literarischen Formen von ihr schwadroniert (das „Revolutionäre“ – auf alles anwendbar, ein leerer Radikalitätsgestus). Statt dessen: Revolutionen und revolutionäre Literatur sind Realitäten, ohne die es die Welt und uns selbst, die Gesellschaft und die Subjekte in ihrer derzeitigen Gestalt, nicht gäbe. Sie stellen Möglichkeiten bereit, auf die wir zurückkommen müssen, um den herrschenden Konstellationen zu entkommen. Sie zeugen von der realen Möglichkeit, Herrschaftsverhältnisse nachhaltig loszuwerden. Sie bleiben als Ereignisse dennoch selten. Wir müssen sie sehen lernen und damit unsere Sehweisen verändern. Wenn erst die konkrete Rezeption bestimmt, welche Texte wann zu revolutionärer Literatur werden, dann muss eine herrschaftskritische Forschung dazu beizutragen versuchen, dass eine solche Rezeption erfolgen kann, indem sie die revolutionären Potentiale von Texten expliziert.