

Thomas Linpinsel
Il-Tschung Lim *Hrsg.*



Gleichheit, Politik und Polizei: Jacques Rancière und die Sozial- wissenschaften



Springer VS

Kulturelle Figurationen: Artefakte, Praktiken, Fiktionen

Reihe herausgegeben von

J. Ahrens, Gießen, Deutschland

J. Bonz, Hildesheim, Deutschland

M. Hamm, Graz, Österreich

U. Vedder, Berlin, Deutschland

Kultur gilt – neben Kategorien wie Gesellschaft, Politik, Ökonomie – als eine grundlegende Ressource sozialer Semantiken, Praktiken und Lebenswelten. Die Kulturanalyse ist herausgefordert, kulturelle Figurationen als ebenso flüchtige wie hegemone, dynamische wie heterogene, globale wie lokale und heterotope Phänomene zu untersuchen. Kulturelle Figurationen sind Produkt menschlichen Zusammenlebens und bilden zugleich die sinnstiftende Folie, vor der Vergesellschaftung und Institutionenbildung stattfinden. In Gestalt von Artefakten, Praktiken und Fiktionen sind sie uneinheitlich, widersprüchlich im Wortsinn und können doch selbst zum sozialen Akteur werden. Die Reihe „Kulturelle Figurationen: Artefakte, Praktiken, Fiktionen“ untersucht kulturelle Phänomene in den Bedingungen ihrer Produktion und Genese aus einer interdisziplinären Perspektive und folgt dabei der Verflechtung von Sinnzusammenhängen und Praxisformen. Kulturelle Figurationen werden nicht isoliert betrachtet, sondern in ihren gesellschaftlichen Situierungen, ihren produktionsästhetischen und politischen Implikationen analysiert. Die Reihe publiziert Monographien, Sammelbände, Überblickswerke sowie Übersetzungen internationaler Studien.

Reihe herausgegeben von

Prof. Dr. Jörn Ahrens

Universität Gießen

Deutschland

Dr. des. Marion Hamm

Karl-Franzens-Universität Graz

Österreich

PD Dr. Jochen Bonz

Stiftung Universität Hildesheim

Deutschland

Prof. Dr. Ulrike Vedder

Humboldt-Universität Berlin

Deutschland

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/11198>

Thomas Linpinsel · Il-Tschung Lim
(Hrsg.)

Gleichheit, Politik und Polizei: Jacques Rancière und die Sozialwissenschaften

Herausgeber

Thomas Linpinsel
Institut für Soziologie
Universität Gießen
Gießen, Deutschland

Il-Tschung Lim
Institut für Soziologie
Universität Gießen
Gießen, Hessen, Deutschland

Kulturelle Figurationen: Artefakte, Praktiken, Fiktionen

ISBN 978-3-658-20669-7 ISBN 978-3-658-20670-3 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-20670-3>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2018

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist Teil von Springer Nature

Die eingetragene Gesellschaft ist Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Thomas Linpinsel und Il-Tschung Lim	
Emanzipation und Demokratie jenseits der Aporien eines anti-soziologischen Egalitarismus	9
Marius Hildebrand	
Rancière, Reckwitz und die Kritikmacht der Ästhetik	31
Aude Bertrand	
Die Sichtbarkeit der Nightcleaners	53
Gisela Mackenroth	
Rancière und die (radikale) Demokratie – eine Hassliebe?	75
Ulf Bohmann	
Der double bind des Soziologenkönigs	91
Moritz von Stetten	
„Doch diese Störung zielt eher auf ein Mehr als auf ein Weniger an Repräsentation“	121
Marina Martinez Mateo	
Reinszenierungen	141
Christian Leonhardt	
Die Konfliktsoziologie Dahrendorfs unter der Brille des Unvernehmens	165
Horst Grunwald und Lukas Herber	

Von der Politischen Differenz zur Soziologie der Gleichheit?	187
Thomas Linpinsel	
Dissens, Freiheit und die Literatur	217
Maike Weißpflug	
Das anteillose Volk gegen die soziale Hierarchisierung	231
Aristotelis Agridopoulos	
Die Ethik der Soziologie	249
Jacques Rancière	
Der Eros der Straße	275
Philipp Kleinmichel und Veronika Zink	

Autorinnen- und Autorenverzeichnis

Aristotelis Agridopoulos ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main. Seine Forschungsinteressen sind: Politische Theorie insb. Radikale Demokratietheorie, Griechenlandforschung insb. Krisen- und Schulddiskurse, Diskurs-, Hegemonie- und Populismustheorie. Seine aktuellen Publikationen sind: Demokratie – Ästhetik – Emanzipation. Jacques Rancières transdisziplinäres Denken (Schwerpunkttheft), hrsg. mit Nabila Abbas, in: *kultuRRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie*, Nr. 75, 2/2018 (i. E.). Populismus (Handbuchartikel) mit Seongcheol Kim, hrsg. von Dagmar Comtesse et al.: *Handbuch Radikale Demokratietheorie*. Berlin: Suhrkamp (i. E.). Griechenland im europäischen Kontext. Krise und Krisendiskurse, hrsg. mit Ilias Papagiannopoulos, Wiesbaden: Springer VS 2016.

Aude Bertrand, Doktorandin an der Fakultät für Kulturreflexion der Universität Witten-Herdecke bei Prof. Matthias Kettner.

Arbeitsschwerpunkt: Institutionelle Neuentwicklungen und Rechtfertigungsnarrative der Gegenwartskunst im öffentlichen Raum. (Oder kürzer: Zeitgenössische Kunst im öffentlichen Raum.) Publikation: „*De numeris non est disputandum! Die Zahl als Rechtfertigungsinstrument in der bildenden Kunst der Gegenwart*.“ in: Höhne Steffen, Martin Tröndle, Bruno Seger und Leticia Labaronne, Hrsg. 2017.

Zeitschrift für Kulturmanagement Jg. 3, Heft 1: Evaluation im Kulturbereich. Bielefeld: Transcript Verlag.

Dr. Ulf Bohmann ist Vertretungsprofessor für Soziologische Theorien an der TU Chemnitz. Forschungsschwerpunkte: Politische Soziologie, Gesellschaftstheorie, Politische Philosophie, Ideengeschichte, Qualitative Sozialforschung, Zeitsoziologie, Demokratietheorie. Ausgewählte Veröffentlichungen: *Neues Deutschland. Zur Aktualität des Multikulturalismus*. Schwerpunkttheft Mittelweg 36, Jg. 26 (2017),

Nr. 2 (hrsg. mit Paul Sörensen); *Demokratische Transformation als Transformation der Demokratie: Postwachstum und radikale Demokratie*. In: AK Postwachstum 2016 (Hrsg.): Wachstum – Krise und Kritik. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 289–311 (mit Barbara Muraca).

Horst Grunwald hat BA Social Sciences an JLU Giessen studiert und ist gegenwärtig MA-Student der Kulturwissenschaften an der Universität Leipzig.

Lukas Herber studiert Sozialwissenschaften an der Philipps-Universität Marburg und lebt in Leipzig. Er forscht zur poststrukturalistischen Sozialtheorie und macht Musik.

Dr. Marius Hildebrand ist wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Emmy-Noether Forschungsgruppe „Transnationale Solidaritätskonflikte“ an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er ist zugleich Gastwissenschaftler am Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht in Heidelberg. Marius Hildebrand hat Politikwissenschaft, Romanistik und Geografie studiert und 2016 mit einer hegemonietheoretischen Arbeit über Rechtspopulismus in der Schweiz an der Universität Hamburg in Soziologie promoviert. Seine Forschungsschwerpunkte sind: Politische Theorie, Poststrukturalistische Soziologie, Demokratie- und Konflikttheorien, Parteiensysteme und soziale Bewegungen, Neoinstitutionalismus sowie Diskurstheorie und Gouvernementalitätsstudien. Einschlägige Publikationen: „Rechtspopulismus und Hegemonie. Der Aufstieg der SVP und die diskursive Transformation der politischen Schweiz, Bielefeld, 2017“ und „Populismus oder agonale Demokratie. Bruchlinien der theoretischen Symbiose von Laclau und Mouffe, Politische Vierteljahresschrift, 56/1, 2015, S. 27–43 (mit Astrid Séville)“.

Dr. phil. Philipp Kleinmichel studierte Philosophie, Kunst- und Medientheorie in Freiburg, Karlsruhe und New York. Seine Forschung beschäftigt sich mit dem Wandel von Kunst und Massenkultur im digitalen Zeitalter. Er ist Absolvent des Independent Study Program am Whitney Museum of American Art und war Stipendiat der Akademie Schloss Solitude. Seit Januar 2018 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Zeppelin Universität und war zuvor Lehrbeauftragter u. a. an der Universität Gießen, der Universität Hamburg und der UDK Berlin. Wichtige Publikationen: „Im Namen der Kunst. Eine Genealogie der politischen Ästhetik (Wien, 2014)“; und „Zur Kosmologie des Posthumanismus, in: Dieter Mersch, Michael Mayer (Hrsg.): Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie, De Gruyter, S. 101–112.“

Christian Leonhardt hat an der Universität Bremen Politikwissenschaft studiert. Zur Zeit promoviert er an der Universität Bremen zur Konstellation zwischen

poststrukturalistischer und radikaler Demokratietheorie und Theorieproduktionen aus aktuellen sozialen Bewegungen. Mail: chleon@uni-bremen.de

Letzte Veröffentlichung: Leonhardt, Christian (2017): Zwei Namen des Ausnahmezustandes. Giorgio Agamben und Jacques Rancière im Unvernehmen. In: Matthias Lemke (Hrsg.): Ausnahmezustand. Grundlagen – Anwendungen – Perspektiven. Wiesbaden: Springer VS, 41–56.

Dr. phil. II-Tschung Lim, Akademischer Rat a. Z. am Forschungsbereich „Allgemeiner Gesellschaftsvergleich“ des Instituts für Soziologie der Justus-Liebig-Universität Gießen. Forschungsinteressen: Deskriptive Soziologie, Lyrische Soziologie, Kulturosoziologie, Politische Soziologie, Theorie und Methodologie qualitativer Forschung.

Thomas Linpinsel lehrt und forscht an der Professur Kulturosoziologie am Institut für Soziologie der Justus-Liebig-Universität Gießen. Sein besonders Interesse gilt der Gesellschaftstheorie, der Politischen Philosophie, dem Naturkonzept der Moderne sowie der Wissenschaftstheorie. Letzte Veröffentlichung: Linpinsel, Thomas (2017): Widerspenstige Kulturkritik. Oder: Das Projekt einer postmarxistischen Gesellschaftskritik; in: Kulturosoziologie 1/17, S. 76 – 95.

Gisela Mackenroth, Jahrgang 1990, hat Soziologie und Humangeografie an der Universität Jena studiert. Gegenwärtig ist sie Lehrbeauftragte für Soziologie in Jena und München. Sie hat Rezensionen für soziopolis.de geschrieben. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich Kunstsoziologie, politische Soziologie, Demokratietheorien und Wissens- und Bildungssoziologie.

Dr. phil. Marina Martinez Mateo ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Goethe-Universität Frankfurt. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen Demokratietheorien, Theorien der Souveränität, Feministisch Philosophie, Biopolitik und Ästhetik. Wichtige jüngere Publikationen: „Marina Martinez Mateo i. E. (2018): Politik der Repräsentation. Zwischen Formierung und Abbildung. Wiesbaden: Springer.“ und „Nele Kortendiek und Marina Martinez Mateo (Hrsg.) (2017): Grenze und Demokratie. Ein Spannungsverhältnis. Frankfurt a. M. und New York: Campus.“

Jacques Rancière hat Philosophie an der Ecole Normale Supérieure studiert und lehrte ab 1968, seit 1990 als Professor, bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2000 Philosophie und Kunsttheorie an der Universität Paris VIII (Vincennes). Von 1986 bis 1992 war er Programmdirektor am Collège International de Philosophie. Zu seinen wichtigsten ins Deutsche übersetzten Publikationen zählen unter

anderem: „Rancière, Jacques (1995): *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Paris: Éditions Galilée/Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.“, „Rancière, Jacques (1983): *Le philosophe et ses pauvres*, Paris: Fayard./Rancière, Jacques (2010): *Der Philosoph und seine Armen*, Wien: Passagen Verlag.“ sowie „Rancière, Jacques (2008): *Le spectateur émancipé*, Paris: la Fabrique/Rancière, Jacques (2010): *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien: Passagen Verlag.“

David Rupp arbeitet als Übersetzer und Verlagslektor in Köln.

Moritz von Stetten (M.A.) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kultursoziologie der Universität Bonn. Forschungsschwerpunkte: Gesellschaftstheorie, Systemtheorie, Medientheorie, Soziologie psychischer Erkrankungen, Pop- und Subkulturforschung. Im Dezember 2017 hat er seine Dissertation abgeschlossen, die sich mit Niklas Luhmanns Theoretetechnik der Verfremdung auseinandersetzt. Letzte Veröffentlichungen: „Vor dem Retrogott bist du ein Hurensohn‘. Die Figur des deutschen Gangsta-Rappers aus Sicht des Rap-Duos Huss und Hodn (2017). In: Dietrich, Marc & Seeliger, Martin (Hrsg., 2017) Deutscher Gangsta-Rap II. Popkultur als Kampf um Anerkennung und Integration. Bielefeld: transcript, 241–266. (mit Jan Wysocki).“ Und: „Niklas Luhmann und die Überwindung des soziologischen Eurozentrismus (2015). Zeitschrift für Kultursoziologie, 2, 4–16.“

Dr. Maike Weißpflug arbeitet am Museum für Naturkunde Berlin (Leibniz-Institut für Evolutions- und Biodiversitätsforschung). Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Politische Theorie und Wissenschaftstheorie, Naturkonzeptionen, Open Science und Citizen Science. Ausgewählte Publikationen: „Erzählen und Urteilen. Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt, in: Wilhelm Hofmann/Judith Renner/Katja Teich (Hrsg.): *Narrative Formen der Politik*, Wiesbaden (Springer VS) 2014, S. 209–225.“ und „Tigersprung ins Vergangene. Aktualisierung und Kritik als Problem der politischen Ideengeschichte. In: Andreas Busen/Alexander Weiß (Hrsg.): *Ansätze und Methoden zur Erforschung politischen Denkens*, Baden-Baden 2013, S. 237–253.“

Dr. phil. Veronika Zink lehrt und forscht im Bereich der Wirtschafts- und Organisationssoziologie an der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg. In Ihren Arbeiten widmet sie sich aus einer historisierend gesellschaftstheoretischen Perspektive dem Nexus von Kultur und Wirtschaft mit einem besonderen Fokus auf das Verhältnis von Kritik und moderner Kapitalismus. Unter Einbezug emotionssoziologischer und affekttheoretischer Ansätze geht es ihr vorweg um ein Verstehen der moralischen Ordnung der Ökonomie. 2014 erschien ihre Monografie *Von der Verehrung. Eine kultursoziologische Untersuchung* (Campus).

Einleitung

Thomas Linpinsel und Il-Tschung Lim

Einen Fürsprecher haben die Sozialwissenschaften in dem französischen Philosophen Jacques Rancière wahrlich nicht gewonnen. Sein grundsätzlicher Vorwurf lautet, dass sozialwissenschaftliche Analysen soziale Strukturen nicht einfach neutral abbilden, sondern performativ an deren Verfestigung mitwirken, ihre Beschreibungen mithin Festschreibungen der sozialen Ordnung vollziehen und folglich nur das bestätigen, was der soziologische Blick sehen will. Rancières Urteil ist rigoros: Die Sozialwissenschaften, auch die ihrem Selbstverständnis nach kritischen Ansätze, sind Teil der herrschaftlichen Ordnung.

Der vorliegende Band möchte genau diese prekäre Konstellation zwischen Rancière und den Sozialwissenschaften aufgreifen und zum Gegenstand eines intensiven Austauschs über die Anschlussmöglichkeiten Rancières in der sozialwissenschaftlichen Diskussion machen. Während Rancière in benachbarten Disziplinen wie den Literatur-, Kultur- und Filmwissenschaften breit rezipiert wurde, ja die Hochzeit der Debatte hier bereits vorüber zu sein scheint, hat ihn die genuin sozialwissenschaftliche Diskussion nur vereinzelt und punktuell zur Kenntnis genommen. Ist die Stimme des französischen Denkers nur ein unhörbarer Lärm im sozialwissenschaftlichen Diskurs? Sollten wir Rancières philosophischen Spott auf die Sozialwissenschaften, der sich stellvertretend für die Disziplin vor allem über Pierre Bourdieu ergossen hat, einfach nur achselzuckend

T. Linpinsel (✉) · I.-T. Lim
Gießen, Deutschland
E-Mail: thomas.linpinsel@sowi.uni-giessen.de

I.-T. Lim
E-Mail: Il-Tschung.Lim@sowi.uni-giessen.de

registrieren? Oder bietet dieses Unvernehmen nicht hinreichend Anlass für einen lohnenswerten Streit darüber, worin die Rezeption von Rancière auch sozialwissenschaftlich produktiv sein könnte? Der Sammelband möchte eine Bestandsaufnahme der Resonanzen und Irritationen von Rancières Politischer Philosophie und seiner Ästhetischen Theorie in Sozialtheorie und Sozialwissenschaften vornehmen, ungenutzte Anknüpfungspunkte zur Sprache bringen und ebenso Möglichkeiten zum soziologischen und politikwissenschaftlichen Einspruch gegen Rancière erörtern. In diesem Sinne nehmen die versammelten Beiträge Rancière zum Anlass, die eigene sozialwissenschaftliche Forschungspraxis und Theoriebildung in den Kontext seiner Bezugsprobleme und Leitunterscheidungen zu stellen.

In seiner an Foucault angelehnten Begriffsbildung entwickelt Rancière mit dem Konzept der Polizei ein Ordnungsmodell, welches weit über die Idee des Staatsapparates hinausgeht. Die Ordnung der Polizei nimmt für Rancière die Form einer *Aufteilung des Sinnlichen* an, mit der staatliches Handeln ebenso wie bürokratische Verwaltungsakte und schließlich auch die sozialwissenschaftliche Expertise ein Regime der Sicht- und Sagbarkeit konstituieren, das auf dem Ausschluss derer beruht, die nicht Bestandteil der Aufteilung des Sinnlichen sind, deren Worte nur als Lärm, nicht als Rede gelten, deren Tätigkeiten nicht sichtbar sind, die also innerhalb der Polizeiordnung auf ein Unvernehmen treffen. Politik hingegen bezeichnet für Rancière ausschließlich jene seltenen Momente, in denen diese Ausgeschlossenen in die Aufteilung des Sinnlichen einbrechen und dort einen fundamentalen Dissens zum Ausdruck bringen. Politik kann im Rahmen dieser für Rancière fundamentalen Unterscheidung eines Innen und Außen der sozialen Ordnung folglich nur als Unterbrechung oder Störung jeder Ordnung gedacht werden.

Mit der Beschreibung der sozialen und politischen Ordnung der Polizei als einer Aufteilung des Sinnlichen, in der die Teilungs- und Differenzierungsprinzipien des gesellschaftlich Sagbaren, Denkbaren und Machbaren zum Ausdruck kommen, wird die zentrale Bedeutung der Ästhetik identifizierbar, die für Rancière das Initial politischer Emanzipation, des Ausbrechens aus und Einbrechens in die vorgegebenen sozialen Raster und Einteilungsprinzipien, darstellt. Nicht die Aussage, sondern die Äußerung markiert das entscheidende politische Datum punktueller Überschreitungen der gegebenen Ordnung; und als solches bringt es folglich die für Rancière grundsätzlich sinnliche und affektive, kurz: ästhetische Dimension des Politischen ins Spiel. Es verwundert nicht, dass Rancière in der Kunst und den Kulturwissenschaften, insgesamt im Schnittpunkt von Theorie, Kunst und Politik von Anfang an besonders intensiv diskutiert wurde, versprechen doch seine Überlegungen nicht zuletzt auch, den genuin politischen Charakter von Kunst und künstlerischer Produktion zu behaupten. Mit der doppelten

Positionierung der Ästhetik im Feld des Politischen, einmal als ordnungserhaltende Ästhetik der Polizei, zum anderen als emanzipative politische Praxis im Sinne einer Politik der Ästhetik, scheint es Rancière zumindest zu gelingen, der grundlegend ästhetischen Dimension beider Momente, sowohl der affirmativen sozialen Praxis als auch kritischer Interventionen und Unterbrechungen, Rechnung zu tragen.

Im Anschluss an die diskurs- und kulturtheoretische Wende in den Sozialwissenschaften hat sich auch die Debatte um den Stellenwert des Subjekts in der Sozialtheorie wieder intensiviert. Auch in dieser Diskussion hat Rancière eine originäre Position eingenommen: seinem Konzept politischer Subjektivierung liegt ein Modell von Kollektivität zugrunde, das als lärmende Vielheit erfahrbar wird und sich als kollektive Stimme und Macht der zählenden, ein- und zuteilenden Logik der Polizei entzieht. Damit bietet Rancière eine Theorie politischer Subjektivierung an, die sich erst im Prozess seines Vernommen-Werdens in der politischen Auseinandersetzung formiert, in dem Moment also, wo der durch die Ordnung der Polizei zugewiesene Platz zurückgewiesen wird.

Vor diesem nur knapp skizzierten Hintergrund einiger zentraler Problemhorizonte in Rancières Politischer Philosophie schlagen die Beiträge des Sammelbandes bemerkenswert disparate Wege ein, die Herausforderungen seiner Begriffe und Konzepte anzunehmen und zum Ausgangspunkt einer kritischen Erörterung zu machen. In der Festlegung der Reihenfolge der folgenden Beiträge sind wir Rancières Gleichheits- und Demokratieideal gefolgt und haben das Los entscheiden lassen.

Marius Hildebrand nimmt Rancières Kritik an der Soziologie Pierre Bourdieus und den Mainstream-Sozialwissenschaften zum Anlass, um für eine post-fundamentalistische Sozialontologie und eine hegemonietheoretische Perspektive zu plädieren. Obwohl Hildebrand Rancières Kritik an den sogenannten kritischen Sozialwissenschaften teilt, erweisen sich für ihn die Präsupposition einer irreduziblen Gleichheit und die Proklamation der permanenten Möglichkeit von Dissens und Emanzipation für die Analyse von Politik und Gesellschaft als wenig zufriedenstellend. Vor diesem Hintergrund argumentiert der Beitrag dafür, aus der von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe formulierten Hegemonietheorie ein Konzept politischen Handelns zu gewinnen, das den Übergang vom Kontingenten zum Faktischen und, umgekehrt, vom Faktischen zum Kontingenten zu theoretisieren vermag. Im Horizont dieser Diskussion liegt für Hildebrand eine nicht-präskriptive, radikaldemokratische Ethik, die ohne einen Begriff von Gleichheit als dem unhintergehbaren Horizont von Politik auskommt.

Aude Bertrand greift in ihrem Beitrag die Idee der Aufteilung des Sinnlichen auf und fragt nach der kritischen Dimension des Ästhetischen. Dazu verwickelt

sie die Kultursoziologie von Andreas Reckwitz in ein Gespräch mit Rancière und erprobt dabei das Kritikpotenzial des Ästhetischen unter Bedingungen eines ästhetischen Kapitalismus. Hier zeigt Bertrand, dass sowohl Rancières als auch Reckwitzs Theorien des Ästhetischen deutliche Leerstellen aufweisen. Demgegenüber verweist der Beitrag auf den ‚social turn‘ in der Kunst und zeigt, wie sich in diesen Kunstpraktiken ein neues emanzipatorisches Dispositiv herausbildet, welches weder mit Rancière noch mit Reckwitz angemessen beschrieben werden kann. Letztlich plädiert Bertrand hier energisch für die Möglichkeit einer zeitgenössischen gesellschaftlich engagierten Kunst.

Das Verhältnis von Ästhetik und Politik liegt auch dem Beitrag von **Gisela Mackenroth** zugrunde, dem es im Kern um die Frage danach geht, ob künstlerische Avantgarden demokratische Partizipationsmöglichkeiten limitieren oder, umgekehrt, erweitern. Es ist wiederum Bourdieu, der als Gegenspieler zu Rancière auserkoren ist, um diese Frage zu erörtern. Im Zentrum steht für Mackenroth dabei der Begriff des Wissens, durch den die zentrale Differenz zwischen den beiden kunsttheoretischen Ansätzen markiert wird. Mackenroths These ist, dass im Zusammenwirken der in der erkenntnistheoretischen Debatte zwischen Bourdieu und Rancière angeführten Wissensformen der maßgebliche Beitrag zur Analyse politischer Partizipationsmöglichkeiten durch Kunst liegt. Dies zeigt sie exemplarisch am Beispiel des Dokumentarfilms *Nightcleaners* (1975), in dem eine avantgardistische Ästhetik und eine politische Kampagne miteinander kollaborieren.

Der Beitrag von **Ulf Bohmann** nimmt das Motiv des Hasses zum Ausgangspunkt und verfolgt dessen verschlungene Wege im demokratietheoretischen Werk Rancières. An seinem paradoxen Demokratiebegriff – die Demokratie steht nicht im Gegensatz zu etwas anderem, sondern zu sich selbst – ansetzend, zeichnet Bohmann das Spiel aus Liebe und Hass zur Demokratie bei Rancière nach. Über das Konzept der Gleichheit kommend diskutiert der Beitrag Rancières Platzierung in den aktuellen radikaldemokratischen und postmarxistischen Diskussionen in der Politischen Theorie. Daran anschließend stellt Bohmann den Zusammenhang zwischen der Demokratie und der Politik sowie dem Politischen im Werk des französischen Philosophen her. Dabei kommt Bohmann zu dem überraschenden Schluss, dass offensichtlich eines oder mehrere dieser Konzepte überflüssig sind, da sie ineinander aufgehen.

Der Beitrag von **Moritz von Stetten** geht von der Beobachtung aus, dass Rancières harsche Kritik am autoritären Wissenschaftsverständnis der Soziologie das Resultat einer besonders intensiven Auseinandersetzung mit der Soziologie von Pierre Bourdieu darstellt, um dann anschließend nach den Möglichkeiten einer Übertragung von Rancières Soziologie-Kritik auf die soziologische Systemtheorie von Niklas Luhmann zu fragen. Dabei arbeitet von Stettens Diskussion sowohl

Ansätze für ein mögliches Komplementärverhältnis als auch für deutliche Reibungspunkte zwischen Rancière und Luhmann heraus. Dies ermöglicht schließlich im Gegenzug aus der Perspektive der soziologischen Systemtheorie eine Kritik der Rancièreschen Konzepte von Gleichheit, Emanzipation und Demokratie und darüber hinaus eine Neubewertung von Rancières Soziologiekritik.

Marina Martinez Mateo setzt in ihrem Beitrag an dem Rancièreschen Polizei/Politik-Schema an. Man komme nicht weit, so der Ausgangspunkt ihres Beitrags, wenn man das Rancièresche Verhältnis von Politik und Polizei ausschließlich dualistisch und negativ verstehe. Produktiver ist es Martinez Mateo zufolge, beides in einem Zusammenspiel zu begreifen, das sowohl eine destruktive als auch eine konstruktive Dimension enthalte. Martinez Mateo entfaltet diese Perspektive nun anhand einer Diskussion von Rancières „Regimen der Künste“, weil sie vermutet, dass das dort entwickelte Verhältnis von Repräsentation und Ästhetik ein tieferes Verständnis der Unterscheidung von Politik und Polizei zu enthüllen vermag. Auf dieser Grundlage plädiert sie für ein Konzept von Repräsentation, das diese als offenen und konflikthaften Prozess beschreibt, der auf einem Bruch mit den Regeln des Erscheinens polizeilicher Institutionen beruht. Für Martinez Mateo ist dies über Rancière hinausgehend von erheblicher Aktualität, insofern hier das Potenzial liege, politische Repräsentation – ausgehend von einer grundlegenden Kritik an ihr – weiterzudenken.

Auch **Christian Leonhardt** geht von der Unterscheidung zwischen Polizei und Politik aus. Leonhardts Interesse gilt dabei dem Motiv des Bruchs, der im Berührungsrand von Polizei und Politik jenen irreduziblen politischen Moment markiere, der als potenzielle Störung, Unterbrechung oder eben als Bruch mit der gesellschaftlichen Ordnung seiner Aktualisierung harrt. Beispielaufstellungen hierfür stehe bei Rancière die Erzählung des Auszuges der Plebejer aus dem antiken Rom, die Leonhardt rekonstruiert, um nach dem Nutzen zu fragen, den diese Parabel heute, knapp 2500 Jahre später für die Mobilisierung *politischer* Momente haben könnte. Was Gegenstand des Bruchs ist und wie sich ein solcher Bruch als politischer Moment heute in aktuellen Bewegungen und Ereignissen (wie zum Beispiel der *Occupy Wall Street*-Bewegung) vollzieht, ist demnach das Interesse von Leonhardts Beitrag.

Aus der gemeinsamen Lektüre des *Unvernehmens* im Lesekreis der GGS-Sektion „Kulturen des Politischen“ ist der Beitrag von **Horst Grunwald und Lukas Herber** hervorgegangen. Der Beitrag zielt auf die Konzeptualisierung der prinzipiellen Konflikthaftigkeit sozialer Ordnung ab. Dabei gehen sie von Dahrendorfs Soziologie des Konfliktes aus und platzieren diese theoretisch zwischen Karl Marx und Talcott Parsons. Mit einem an Rancière geschulten Blick wird

anschließend der Konfliktbegriff bei Dahrendorf als Desiderat eines dahinterliegenden Ordnungs- und Konsensmodells analysiert und Rancières Modell des Unvernehmens als robuste Begründung der prinzipiellen Konflikthaftigkeit aller sozialen Ordnungen eingeführt. Hiervon ausgehend wendet sich der Beitrag dem sozialen Wandel zu und kann dabei zeigen, wie Dahrendorf letztlich als soziologischer Lehrmeister einen solchen Wandel soziologisch zu bestimmen versucht. Rancières Konfliktbegriff ermöglicht es den beiden Autoren zufolge dagegen auch radikale Transformationsprozesse denken zu können.

Thomas Linpinsel stellt in seinem Beitrag Rancières Denken in den Kontext der Theorien der Politischen Differenz und zeigt, dass Rancière gerade keine Ontologie des Konfliktes ausarbeitet. Statt eines diskurstheoretisch umgedeuteten Antagonismus finde sich, so Linpinsel, im Werk Rancières stets die Gleichheit als theoretischer wie normativer Fluchtpunkt. Auch die Kritik an den Sozialwissenschaften speise sich aus dem egalitären Grundgedanken bei Rancière. Eine die Kritik von Rancière ernstnehmende Soziologie könne daher nur eine Soziologie der Gleichheit sein. Linpinsel reißt auf dieser Grundlage einige soziologische Anschlüsse skizzenhaft an und verteidigt die Möglichkeit einer Soziologie der Gleichheit.

Maike Weißpflug verfolgt das Anliegen, über einen Vergleich mit der Politischen Philosophie von Hannah Arendt einen neuen Blick auf die ästhetische Dimension von Rancières Politikbegriff zu entwickeln und somit die Besonderheiten seines politischen Denkens herauszuarbeiten. Im Zentrum stehen das Konzept der radikalen Gleichheit und der Begriff der Emanzipation, deren Rekonstruktion Weißpflug zufolge ermöglicht, die Spezifität seines politischen Projekts an der Schnittstelle von ästhetisch-literarischer und theoretischer Reflexion aufzuhellen.

Einen politik-philosophischen Zugang zum Werk Rancières wählt **Aristotelis Agridopoulos** in seinem Beitrag und stellt dabei den Populismusvorwurf gegenüber dem französischen Denker in den Mittelpunkt seiner Argumentation. An der Kritik von Didier Eribon und Louis Pinto ansetzend erörtert Aristotelis Rancière Theoriefigur im Spannungsverhältnis zwischen einem egalitären Populismus und einem anarchistischen Grundimpuls. Vor allem die herausgehobene Stellung der Störung und Unterbrechung der Ordnung, das Zusammendenken der Aufteilung des Sinnlichen und der Figur der Anteillosen sowie das spezifische Gleichheitskonzept werden in dem Beitrag als an-archistische Denkmotive herausgestellt und Rancière so gegenüber dem Populismusverdacht verteidigt.

Der hier in deutscher Erstübersetzung erscheinende Beitrag von **Jacques Rancière** nimmt Pierre Bourdieus Antrittsvorlesung am Collège de France *Leçon sur la leçon* zum Anlass über die Ethik der Soziologie im Allgemeinen nachzudenken.

Den Widerspruch zwischen dem soziologischen Anspruch als Aufklärerin zu sprechen und der aus dem Drang nach Anerkennung als universitäre Wissenschaft erwachsende Sprecherinnenrolle der Meisterdenkerin ernstnehmend verfolgt Rancière hier den Weg der Idee einer Soziologie als *humanistische Wissenschaft*. Zunächst konstatiert Rancière, dass der von Bourdieu erhobene Vorwurf, Durkheim habe das Politische in der Soziologie verschleiert, in diesem Sinne nicht zutreffe. Gerade Durkheim habe die Soziologie als eine Waffe der Wissenschaft im Dienste der Kunst des Politischen verstanden. Von diesem Einsatz aus verfolgt Rancière dann den Weg der Soziologie über Mauss, Levi-Strauss, Marx und Weber bis zu Bourdieu. Dabei zeigt Rancière wie sich im Verlaufe der Etablierung der Soziologie als Wissenschaft die Theoriefigur des *Verkennens* etabliert und letztlich zur zentralen Kategorie der soziologischen Wissenstheorie avanciert. Am Ende sei es Bourdieu vorbehalten die Soziologie als Meisterdenkerin auszuweisen und so aus der Lehre von der Lehre den unweigerlichen epistemologischen Schluss ziehen zu müssen, dass die soziologische Erkenntnis des stets verkannten Zusammenfallen von Wissen und sozialer Position im *Habitus* zum selbstlegitimerenden Diskus der Soziologie geworden ist.

Philipp Kleinmichel und Veronika Zink nehmen Rancières pauschale Ablehnung der Soziologie zum Anlass, den Konsequenzen dieser, wie sie schreiben, „grundätzlichen Verachtung gegenüber der Soziologie und ihren Methoden“ nachzugehen. Für Kleinmichel und Zink hängen der Erfolg von Rancières politischer Philosophie innerhalb wie außerhalb der Wissenschaften eng zusammen mit dessen kompromissloser Zurückweisung der Soziologie. Diese basiere auf der Auffassung, so die Kernthese des Beitrags, dass die Soziologie grundsätzlich eine Ordnungswissenschaft sei, deren Klassifikationsarbeit die Produktion emanzipatorischer Ideen und Sichtweisen und damit die Möglichkeit politisch-poetischer Weltöffnungen untergräbt und polizeilich censiert. Kleinmichel und Zink argumentieren dagegen, dass erst die Arbeit der Soziologie die epistemologischen Voraussetzungen für Rancières Beobachtungsschema einer Aufteilung des Sinnlichen und ihrer Valorisierung als produktive und wirksame politische Semantik schafft. Nach wie vor seien maßgeblich die politischen und sozialwissenschaftlichen Institute jene Produktionsorte, die das herstellen und auf die Straße und in die Kunstwelt ausliefern, was sich für Rancière als das Ergebnis einer Art spontanen Avantgarde der Straße darstellt.

Dieser Sammelband geht zurück auf den Workshop „Jacques Rancière und die Sozialwissenschaften“, der im Sommersemester 2016 an der Justus-Liebig-Universität Gießen stattgefunden hat. Der Workshop wurde von der Sektion „Kulturen des Politischen“ des Gießener Graduiertenzentrums Sozial-, Wirtschafts- und Rechtswissenschaften (GGS) ausgerichtet. Wir, die Herausgeber danken dem

GGS für die finanzielle und infrastrukturelle Unterstützung des Workshops. Ein besonderer Dank gilt allen Autorinnen und Autoren des Bandes; ferner Jürgen Schraten und Dietmar J. Wetzel für ihre Beiträge bei dem Workshop sowie Jörn Ahrens, Andreas Langenohl und Felix Schütte für die Übernahme von Moderationen. Den Herausgebern der VS-Reihe „Kulturelle Figuren“ danken wir für die Aufnahme des Bandes in die Reihe sowie Cori Antonia Mackrodt und Daniel Hawig von Springer VS als zuverlässige Ansprechpartnerin. Horst Grunwald danken wir für seinen Einsatz bei der Organisation, Vorbereitung und Durchführung des Workshops. Springer VS hat die Übersetzung des Beitrags von Jacques Rancière großzügig unterstützt, dafür bedanken wir uns ebenso wie für den Hinweis von Moritz von Stetten auf diesen frühen Text aus den 1980er Jahren. Schließlich gilt unser Dank David Rupp für die kompetente Übersetzung des französischen Originaltextes. Last but not least gilt unser besonderer Dank Jacques Rancière für seine entgegenkommende Bereitschaft seinen Text in deutscher Erstübersetzung in diesem Band veröffentlichen zu dürfen.

Emanzipation und Demokratie jenseits der Aporien eines anti-soziologischen Egalitarismus

Ernesto Laclaus politische Ontologie als Antwort auf Jacques Rancières Soziologiekritik

Marius Hildebrand

1 Einleitung

Die politische Wissenschaft wird aus einem Willen zur ‚Objektivierung‘ geboren, der vergisst, dass es keine Elemente oder Elementarstrukturen, keine Wesenheiten (Klassen oder Klassensegmente), keine gesellschaftlichen Beziehungen, keine ökonomische und technische Bestimmung gibt, die ‚vor‘ ihrer Formgebung existierten. Diese Formgebung (*mise en forme*) ist eine Sinngebung (*mise en sens*) und zugleich eine Inszenierung (*mise en scène*) (Lefort 1990, S. 284).

Als Theoretiker des Politischen und entschiedene Verfechter einer radikalen Demokratie werden Jacques Rancière, Chantal Mouffe und Ernesto Laclau oftmals in einem Atemzug genannt. Und in der Tat gibt es eine Reihe von Analogien zwischen ihren politischen Theorien. Sowohl Rancière als auch Laclau und Mouffe gehen von einer irreduziblen Kontingenz des Sozialen aus und überführen diese in eine konfliktzentrierte Konzeption von Politik und Gesellschaft. Alle drei streiten für eine *Rückkehr des Politischen* (Heil et al. 2004) als Grundvoraussetzung einer Radikalisierung der Demokratie und polemisieren sowohl gegen die Rationalitäts- und Outputorientierung der Mainstream-Politologie als auch gegen totalitäre und avant-gardistische Diskurse der politischen Linken. Indes lässt sich entgegen ihres gemeinsamen politischen Anliegens mit Blick auf ihre Politikbegriffe eine folgenreiche

M. Hildebrand (✉)
Frankfurt am Main, Deutschland

Differenz beobachten: Rancière reserviert seinen Politikbegriff für demokratische politische Projekte. Laclau und Mouffe hingegen postulieren einen inhaltlich unbestimmten Politikbegriff. Der vorliegende Aufsatz macht es sich zur Aufgabe, diese Differenz herauszuarbeiten und die politischen Theorien Laclau/Mouffes und Rancière's hinsichtlich ihres analytischen und normativen Potenzials zu evaluieren.¹

Hierbei nehme ich Rancière's Kritik an den Sozialwissenschaften zum Anlass, um für die Position Laclau/Mouffes zu plädieren. Es geht nicht nur um eine soziologische Gegenkritik der Soziologiekritik – nicht lediglich darum, Rancière's „Anti-Soziologie“ (Celikates 2014, S. 139) zurückzuweisen (hierfür etwa Toscano 2011, auch Jurt und Wuggening 2014). Vielmehr sollen mit Laclau/Mouffe die Konturen einer politischen Soziologie skizziert werden, welche die Aporien der Position Rancière's zu umgehen vermag, ohne hinter seine Kritik einer auf Strukturalität und Reproduktion abonnierten Soziologie zurückzufallen. Für eine Rancière geschulte Sozialwissenschaft, so die Ausgangsthese, kommt es darauf an, nicht nur die prinzipielle Handlungsfähigkeit von Subjekten zu beschwören, sondern auch analysieren zu können, unter welchen Bedingungen und auf welche Weise sich diese Potenzialität in politischen Praktiken konkretisiert. Es geht um eine kritisch-realistische und performativ politisierende Soziologie – eine Soziologie, welche die einschränkende und produktive Macht sozialer Strukturen anerkennt, sie jedoch mit einem Begriff des Politischen artikuliert, der die reibungslose Reproduktion sozialer Ordnung durchkreuzt. So soll Rancière's Politikbegriff als Dissens über die Aufteilung des Sinnlichen für eine Sozialwissenschaft gerettet werden, die einen herrschaftskritischen Anspruch verteidigt, an einem strategisch-politischen Selbstverständnis festhält und gleichzeitig zu Selbstreflexivität und Verantwortung auffordert.

Hierzu werde ich zunächst auf die ‚Verwandtschaft‘ zwischen den politischen Theorien Rancière's und Laclau/Mouffes eingehen. Dieses Kapitel ist aufgrund der gebotenen Kürze enumerativ und nicht systematisch angelegt. Sodann werde ich Rancière's Kritik an einem ideologiekritischen Avantgardismus rekonstruieren und seinen Politikbegriff gegen die „Polizeiernunft“ (Rancière 1975, S. 8 f.) der politischen Philosophie (Rancière 2002) und gegen eine melancholische, struktur- und reproduktionszentrierte Soziologie (Rancière 2009, insb. S. 48 f.) konturieren. Schließlich führe ich das Theorieprojekt Rancière's an seine Grenzen und

¹Wenn die politischen Theorien Laclaus und Mouffe als Einheit vorgestellt werden, so geschieht dies in diesem Beitrag zur Reduktion von Komplexität (zur Differenz zwischen Laclau und Mouffe vgl. Hildebrand und Séville 2015). Im Folgenden wird insbesondere die politische Ontologie und damit in erster Linie Laclaus Denken in den Fokus gerückt.

leite meine Kritik in ein Plädoyer für einen konsequenteren Postfundamentalismus und eine hegemonietheoretische Perspektive auf Politik und Gesellschaft über, wie sie Laclau und Mouffe sowie – im Anschluss an beide – Oliver Marchart vertreten (Laclau 1990; Laclau und Mouffe 2006; Marchart 2010). Hierbei geht es mir keineswegs um eine vollständige Entfaltung des kohärenten Begriffsinstrumentariums von Laclau und Mouffe (hierfür etwa Stäheli 2001; Reckwitz 2006). Ich möchte vielmehr dafür argumentieren, dass die Aporien Rancières mithilfe der politischen Ontologie korrigiert werden können, ohne eine emanzipatorische Ethik preiszugeben.

2 Rancière und Laclau/Mouffe: zwei verwandte Theorien der politischen Gesellschaft

Sowohl Rancières als auch Laclaus und Mouffes politiktheoretische Karrieren beginnen mit einer theoretischen und praktisch-politischen Auseinandersetzung mit dem strukturalen Marxismus. Allen drei geht es um die Erarbeitung einer post-marxistischen Position, welche das materialistische Diktum der letztinstanzlichen Determinierung durch die ökonomische Basis mitsamt ihrer avantgardistischen, teleologischen und potenziell totalitären Implikationen dekonstruiert, die Konfliktzentrierung des Marxismus und seine emanzipatorischen Intentionen jedoch beibehält und radikalisiert.²

Allerdings bleiben weder Laclau und Mouffe noch Rancière bei der Kritik des „akademischen Marxismus“ (Rancière 1975) stehen. Aus der Kritik des Klassenreduktionismus gewinnen beide eine Sozialontologie, die jeden Versuch zurückweist, das Soziale auf eine „privilegierte epistemologische Stelle“ (Laclau und Mouffe 2006, S. 28) zurückzuführen, und daher als „postfundamentalistisch“ (vgl. Marchart 2010) charakterisiert werden kann. Anstatt faktische oder ideale gesellschaftliche Institutionen von allgemeinen Ordnungsprinzipien zu deduzieren und adäquate von inadäquaten Repräsentationen der Gesellschaft zu unterscheiden,

²Diese *post-marxistische Kontinuation-Diskontinuation* bei Rancière und Laclau/Mouffe lässt sich theoriegeschichtlich vor dem Hintergrund des sogenannten 68er Denkens (Alain Renaut u. Luc Ferry) und der Kritik an den totalitären Tendenzen der *Maitres-Penseurs* (Glucksman) verstehen. Außerdem stellen sich sowohl Rancière (implizit) als auch Laclau/Mouffe (explizit) der Herausforderung des akademischen Marxismus durch die *Cultural Studies*, insofern sie die Identitäten der Subjekte, ihre Selbstbeschreibungen und Selbstverständnisse ernst nehmen, anstatt sie objektiven Klassenlagen nachzuordnen (Niederberger 2004, S. 133).

begreifen Rancière und Laclau/Mouffe ihre Begründungen als kontingent und politisch anfechtbar. Dissense respektive Antagonismen sind für die drei Theoretiker irreduzibel, und das Politische lässt sich infolgedessen weder als Konsequenz gruppenspezifischer Positions differenzen, noch als Überbau oder als selbstreferenzielles Subsystem von Gesellschaft verstehen. Es wird vielmehr mit einem weiten Begriff des Ästhetischen respektive des Diskursiven artikuliert und als „Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 2002, S. 28) respektive als „instituierendes Moment des Sozialen“ (Laclau 1990, S. 36) gedacht. Politik verweist somit auf eine unhintergehbare Kontingenz und die damit verbundene Konfliktualität des Sozialen, die nicht nur die ideengeschichtlichen Klassiker, sondern auch die Sozialwissenschaften ausblendeten. Rancières und Laclau/Mouffes Schriften können daher als kritische Interventionen innerhalb der Politischen Theorie und der Gesellschaftstheorie gelesen werden. Beide wenden sich gegen philosophische und sozialtheoretische Diskurse, welche die Anfechtbarkeit einer Aufteilung des Sinnlichen aufzuheben versuchen, indem sie das Soziale von allgemeingültigen Vernunft- und Gerechtigkeitskriterien oder universellen Teilungsprinzipien ableiten.

Schließlich überführen die Theorieprojekte Rancières und Laclau/Mouffes die Kritik an Philosophie und Soziologie in einen politischen Volksbegriff, der nicht etwa eine selbstidentische Entität, sondern eine fluide, diskursiv generierte Äquivalenz präsupponiert und insofern in der Lage ist, heterogene Elemente gegen einen Status quo zu artikulieren. Für alle drei ist ein ‚Volk‘ weder eine vorpolitisch gegebene Einheit noch ein Ausdruck eines ideologisch verzerrten Bewusstseins. Vielmehr handelt es sich um eine „wirkliche Verbindung zwischen sozialen Akteuren“ (Laclau 2005, S. 73), um eine diskursiv generierte, überdeterminierte Projektionsfläche, die Forderungen, Erwartungen und Hoffnungen sowie Frustrations- und Missachtungserfahrungen innerhalb eines bipolaren Konfliktzenarios synchronisiert und so die hegemoniale Ordnung respektive die „polizeiliche Verteilung der Anteile“ (Rancière 2007, S. 6) zur Disposition stellt.

Sowohl Rancière als auch Laclau und Mouffe opponieren damit gegen das Ideal einer rationalen, konsensual integrierten Mitte, die politische Konflikte (etwa zwischen links und rechts) als unaufgeklärte Anachronismen diskursiviert und zugunsten einer postdemokratischen Output- und Gouvernance-Zentrierung suspendiert (vgl. Ritzi 2016).³ Konsensorientierte Politik- und Demokratiemodelle wie etwa jene John Rawls' oder Jürgen Habermas' unterminieren aus ihrer Sicht die Legitimität von Streit, Widerspruch und politischer Opposition, insofern sie

³Vgl. hierzu auch die vehemente Kritik Chantal Mouffes (1999) gegenüber Anthony Giddens, Ulrich Beck und der ‚Modernisierung der Sozialdemokratie‘ sowie Rancières (2011a, b) Polemik gegen die „Konsensgesellschaft“.

Dissens als Verweigerung der Teilhabe an einer vermeintlich inklusiven Diskursgemeinschaft deuteten (Rancière 2002, S. 36, 111; Mouffe 2008, insb. S. 85 ff.; Böttger 2014, S. 259). Dagegen fordern Rancière und Laclau/Mouffe dazu auf, die Ausschlüsse zu visibilisieren, die mit der Instituierung politischer und gesellschaftlicher Ordnungen einhergehen (Rancière 2011a). Mit ihrem politischen Denken lässt sich für eine demokratische „Kultur der Dissensualität“ (Liebsch 2005, S. 152) plädieren, die eine Ethik der Selbstreflexivität und Verantwortung nicht vorschreibt, aber favorisiert und begünstigt.

3 Wider die Maîtres-Penseurs: Anti-Soziologie und die Synthese von Kontingenz und Gleichheit

Rancières Kritik der Sozialwissenschaften gründet auf einer Zurückweisung eines erkenntnistheoretischen Überlegenheitsanspruchs, den nicht nur die Philosophie, sondern auch und gerade die Soziologie für sich reklamiere. Wie bei vielen anderen französischen Theoretikern, die mit den Mai-Revolten von 1968 sympathisierten und im Verlauf der 1970er Jahre einen postmodernen Denkstil entwickelten, basiert diese Position auch bei Rancière auf einer Auseinandersetzung mit dem strukturalen Marxismus und dessen rigider Trennung zwischen (marxischer) Wissenschaft und Ideologie. So beginnt Rancières (1975) intellektuelle Karriere mit einer vehementen Kritik an der *Lektion Althusser*, dessen Marxlektüren den Diskurs der französischen Linksintellektuellen vor 1968 maßgeblich bestimmten.

In seiner Polemik gegen Althusser erkennt Rancière (1975, S. 9) im akademischen Marxismus den Versuch, die „Polizeiernunft“ als ein System von kau-saldeterministischen Zusammenhängen auf den emanzipatorischen Diskurs der 68er-Bewegung auszuweiten:

Worum denn ginge es ohne Unterlass in den Althusserianischen Seminaren – und worum geht es noch heute in manchem Seminar? Um die Prüfung der Begriffe, darum, sie auf ihre Berechtigung zu befragen, ihnen die Frage ihrer Identität (Zugehörigkeit) zu stellen, diejenigen festzunehmen, die ohne Pass über ihren Bereich hinaus umherschweiften usw. [...] worum es hier im Grunde geht, das ist die Auswirkung eines Systems von Zwängen dessen, was ich die Polizeiernunft nenne, auf einen besonderen philosophischen Diskurs (Rancière 1975, S. 8 f.).

Demnach versuche der akademisch-marxistische Diskurs um Althusser der ungeordneten Spontaneität und der Vielstimmigkeit der Proteste Herr zu werden, indem er die Selbstverständnisse der beteiligten Akteure dezertifiziert und ihre soziale Wirklichkeit auf die Begriffe eines avantgardistischen Ökonomismus bringt. Für Rancière (1975, S. 12) ist es daher kein Zufall, dass sich die Begriffs-polizei des wissenschaftlichen Marxismus in der Kritik des 68er-Diskurses mit der revisionistischen Politik des bürgerlichen Obrigkeitstaates verbündet. Die polizeilich-restaurativen Allianz rekurriert auf eine „tatsächliche theoretische und politische Solidarität“ (Rancière 1975, S. 12), die auf der gemeinsamen Vorstellung gründet, rationale und legitime Identitäten von ideologischen und illegitimen Identitäten zu unterscheiden.

Folglich widerspricht Rancière der konsequenten Trennung von Wissenschaft und Ideologie, auf der das Theoriegebäude Althusss basiert:

[D]as Verhältnis von Wissenschaft und Ideologie [ist] kein Verhältnis des Bruchs, sondern eines der Verschränkung. Die herrschende Ideologie ist nicht das dunkle andere des reinen Lichts, sie ist der Raum selbst, in dem die wissenschaftlichen Erkenntnisse eingeschrieben sind (Rancière 1975, S. 25).

Im Gegensatz zur marxistisch fundierten Ideologiekritik ist für Rancière jedes Urteil und jede Repräsentation von Gesellschaft, auch die vermeintlich objektive des wissenschaftlichen Marxismus, ideologisch respektive politisch konnotiert. Infolgedessen besteht die Funktion der Intellektuellen wie bei Michel Foucault oder Judith Butler nicht mehr darin, die Wahrheit über die sozialen Verhältnisse offenzulegen und untergeordnete Gruppen aus ihrer Verblendung zu führen. Der „unwissende Lehrmeister“ (Rancière 2007) hat vielmehr die Aufgabe, den Unterdrückten selbst eine Bühne zu geben. Er legt die Historizität und Kontingenz von Wissen-Macht-Regimen offen und lanciert auf diese Weise Gegen-Diskurse und „Formen der Subjektivität“, die etablierte Vorstellungen von Normalität konterkarieren (Foucault 1987, hier S. 250; Butler 2002; Muhle 2006, S. 312, FN 1). Somit stellt Rancière (2005) bereits in seiner frühen Kritik des akademischen Marxismus die Weichen für ein historiografisch fundiertes Theorieprojekt, das untergeordnete Gruppen keineswegs in einem universellen Verblendungszusammenhang wähnt, sondern ihre Selbstbeschreibungen anerkennt und ihre relative Autonomie und Handlungsfähigkeit betont.

Die Kritik am strukturalen Marxismus generalisiert Rancière insbesondere in *Der Philosoph und seine Armen* (2010) und *Der emanzipierte Zuschauer* (2009) zu einer „veritablen Anti-Soziologie“ (Celikates 2014, S. 139). Als Antipode fungiert in erster Linie Pierre Bourdieu (Kastner und Sonderegger 2014; Nordmann 2014);

Rancière setzt sich aber auch intensiv mit Guy Debord sowie mit Luc Boltanski und Ève Chiapello auseinander. Die Auswahl ist keineswegs zufällig: Denn *Die feinen Unterschiede*, *Die Gesellschaft des Spektakels* und *Der neue Geist des Kapitalismus* aktualisieren das aus Rancières Sicht genuin soziologische Paradigma einer ideologisch-habituellen Reproduktion von Ausbeutungs- und Ungleichheitsverhältnissen, deren subtile Mechanismen sich dem geschulten Soziologen offenbaren, dem Bewusstsein der Akteure hingegen entziehen. Bourdieus Postulat, dass die sozialen Akteure ihre habituellen Dispositionen nicht als gesellschaftlich verfasste Tatsachen präsent halten, sondern als individuelle Präferenz oder subjektiven Geschmack aneignen und somit der politischen Infragestellung entziehen, entpuppt sich für Rancière (2009, S. 56) als eine Reinszenierung von Platons Höhlengleichnis, insofern es einen *Unterschied* zwischen dem Wissen des hellsgesichtigen Soziologen außerhalb der Höhle und dem Scheinwissen der verblendeten sozialen Akteure als Höhlenbewohnern instituiert. Indem die Soziologie das Verhältnis zwischen den kritisch-emanzipatorischen Soziologen und den zu emanzipierenden Gruppen als hierarchisches Lehrer-Schüler-Verhältnis vorstellt, begründe sie eine neue erkenntnistheoretisch privilegierte Position, deren Ziel darin bestehe, dieses strukturelle Ungleichheitsverhältnis zu verifizieren und das notwendige Scheitern von Emanzipation zu beweisen.

Daher führt die ‚kritisch-realistische Soziologie‘, wie sie Bourdieu exemplarisch verkörpert, aus Rancières Sicht zu einer Arretierung der struktural verfassten Herrschaftsverhältnisse und zu einer historisch unhaltbaren Entmachtung der Untergeordneten. Sie spreche den Akteuren die Fähigkeit zu Selbstreflexion und Emanzipation ab. Wie der Philosoph seine Armen erst produziert (Rancière 2010), so ziele auch die Soziologie darauf, marginalisierte Gruppen in die *Armen des Soziologen* zu verwandeln – und zwar mit Betonung des Possessivs, insofern sie ihre vielfältigen Selbst- und Weltbilder im Rahmen eines übergeordneten, wissenschaftlichen Diskurses transzendiere, der die ‚eigentlichen‘ Identitäten der soziologischen Laien autoritär festschreibe (Rancière 2009, S. 48 f.).

So ist aus Rancières Sicht gerade die herrschaftskritische Soziologie dazu übergegangen, die *Chancenlosigkeit* ihres emanzipatorischen Projekts zum eigentlichen Forschungsprogramm zu stilisieren. Sie habe sich in einem resignativen Fatalismus eingerichtet, den Rancière (2009, S. 48) als „linke Melancholie“ bezeichnet. Denn im Unterschied zu den ‚naiven‘ sozialen Akteuren, die auf Veränderung, Emanzipation und Spontaneität hoffen, haben die theoretisch geschulten Soziologen längst registriert, dass Gleichheit sich ohnehin nicht verwirklichen lässt, weil das ‚System‘ selbst Kritik zu absorbieren und für sich zu nutzen vermöge, während die Aufzuklärenden unaufklärbar seien:

Diese aufgeklärte Vernunft [der kritischen Soziologen; M.H.] erweist sich selbst als wirkungslos für die Kranken, deren Krankheit darin besteht, sich nicht als krank zu erkennen. Die unaufhörliche Kritik des Systems ist letztlich identisch mit der Demonstration der Gründe, warum diese Kritik keine Wirkung hat (Rancière 2009, S. 52).

Infolgedessen seien die soziologischen Analysen der Reproduktion sozialer Ungleichheitsverhältnisse letztlich nichts anderes als eine „Verdoppelung“ (Rancière 2009, S. 60) einer oligarchischen Herrschaftsstruktur. Die kritisch-realistische Soziologie schlägt um in eine Selbstermächtigung gegenüber den Anteillosen. Sie führt einen epistemologisch fundierten Unterschied ein, der die Möglichkeit einer grundlegenden Egalität der Intelligenzen ausschließt, und entpuppt sich somit als Element eines „Dispositiv[s] der Ungleichheit“ (Fischbach 2014, S. 55).

Im Gegensatz zu dieser melancholischen Diagnostik einer robusten Wiederholung von Ungleichheits- und Herrschaftsbeziehungen, geht es Rancière um eine Nivellierung unterschiedlicher Selbst- und Weltwahrnehmungen, wozu die Unterscheidungen zwischen Sehenden und Blinden, Wissenden und Unwissen- den, Hellsichtigen und Fehlgeleiteten, mit denen gerade kritisch-emanzipatorische Soziologien operieren, annulliert werden müssen. So fungiert die These, dass „immer die gleiche Intelligenz am Werk [sei], die Zeichen in Zeichen über- setzt“ (Rancière 2009, S. 20), als fundamentales Axiom der politischen Theorie Rancières.

Diese epistemologisch verankerte Gleichheit strukturiert auch *das Unverne- men* (Rancière 2002) zwischen Politik und politischer Philosophie. Denn der politischen Philosophie geht es Rancière (2002, S. 12) zufolge keineswegs um eine Theoretisierung der Politik. Sie ziele vielmehr darauf, „mit der Politik Schluss zu machen“ (Rancière 2002, S. 12), die Historizität, Kontingenz und Konfliktnualität des Sozialen zu transzendieren und die Möglichkeit der Einrichtung eines Dissenses zu löschen, indem sie eine bestimmte Aufteilung des Sinnlichen universalisiert und der politischen Infragestellung entzieht.⁴ Die politische Philosophie versuche ein anerkennungswürdiges Ordnungs- oder Gerechtigkeitsprinzip zu verwirklichen, das jedem seinen Platz im Rahmen einer wohlgeordneten Gesellschaft

⁴Rancière (2002, S. 77 ff., 85 ff., 94 ff.) unterscheidet zwischen archopolitischen, parapoliti- chen und metapolitischen Versuchen, den politischen Dissens zu überwinden. Und in der Tat lassen sich gerade die Klassiker der Politischen Theorie und Ideengeschichte anhand dieser Typologie systematisieren und (auch im Anschluss an die Perspektive der *Cambridge School*) als pazifizierende respektive polizeiliche Interventionen verstehen.

attribuiert. So ist die politische Philosophie in Rancière's Begriffen eine Agentin der *Polizei*. Sie zielt auf die Stabilisierung eines Regimes des Sicht- und Sagbaren, auf eine identitäts- und sinnstiftende Anordnung der sozialen Körper und leugnet die Kontingenz dieser Positionierungen, indem sie ihre Operationen auf eine quasinatürliche, revisionsresistente Organisationsregel zurückführt, um auf diese Weise Macht zu organisieren und Konsensualität einzufordern (Rancière 2002, S. 41).

Politik bezeichnet hingegen eine Subversion der polizeilichen Ordnung, in der die irreduzible Kontingenz des Sozialen manifest wird. Politik erschöpft sich nicht in sozialen Konfliktlagen, der „Artikulation von Protest“ oder dem „Nicht-einverständnis mit der herrschenden Ordnung“ (Krasmann 2015, S. 73). Sie manifestiert sich in einer ereignishaften „Demonstration des Dissenses [d.h.] als Vorhandensein zweier Welten in einer einzigen“ (Rancière 2008, S. 33). Dass es Politik gibt, gesellschaftliche Ordnungen von einer Konfliktualität heimgesucht werden, die der polizeiliche Diskurs nicht absorbieren kann, lässt sich somit als „praktische[r] Beweis der post-fundamentalistischen Kondition von Gesellschaft“ lesen (Marchart 2010, S. 180).

Während die Politik also die Kontingenz des polizeilichen Regimes aufs Tafelau bringt und eine „Ent-Identifizierung“ (Rancière 2002, S. 48) auslöst, aus der eine widerständische politische Subjektivität entstehen kann, zielt die Polizei auf eine Verschleierung der Kontingenz. Die Polizei drängt auf eine Eliminierung des Dissenses, indem sie „das Ganze einer Gemeinschaft restlos in der Summe seiner Teile aufgeh[en]“ (Rancière 2002, S. 132) lässt. Die paradigmatische Verkörperung dieser pazifizierenden Operation ist die Meinungsumfrage (Rancière 2002, S. 112 f.). Sie „setzt das Volk mit der erfragten politischen Meinung gleich“ (Krasmann 2015, S. 78) und schafft so die Illusion einer vollständigen Darstellbarkeit des *populus* als bloße Summe individueller Präferenzen. Als Sinnbild des „konsensuellen Systems“ der „Post-Demokratie“ identifiziert die Meinungsumfrage nur noch miteinander zu versöhnende Differenzen (Rancière 2002, S. 112). Sie bringt den Raum für die Konstruktion einer grundlegenden, popularen Gleichheit zum Verschwinden und eliminiert die Möglichkeit für das Erscheinen des spezifisch demokratischen Subjekts des *demos* (Krasmann 2015, S. 78 f.).

Indes rekurriert Politik nicht allein auf der unaufhebbaren Kontingenz des Sozialen; Rancière artikuliert das politische Unvernehmen auch mit einem axiomatischen Gleichheitsbegriff, den er insbesondere in *Der unwissende Lehrmeister* (2007) und *Der emanzipierte Zuschauer* (2009) entwickelt. Die Gleichheit fungiert als exzessiver Diskursoperator, insofern sie politisches Handeln in formaler und substanzialer Hinsicht strukturiert (Niederberger 2004, S. 143). Zum einen begründet die Gleichheit eine Horizontabilität, eine Interaktionsrelation unter Gleichen, in der sich ein *demos* als neues politisches Subjekt konstituiert. Zum

anderen bildet sie den gemeinsamen Bezugspunkt politischer Deliberationen und Dezisionen, die ansonsten bloß partikulare Forderungen wären. So können die Anteillosen ihren Teil fordern, indem sie den polizeilichen Status quo mit dem Gleichheitsprinzip konfrontieren.⁵ Ausschlaggebend ist aber, dass die Gleichheit als allgemeines Ordnungsprinzip dem Unvernehmen zwischen Polizei und Politik über- bzw. vorgeordnet ist, indem sie als notwendige Folge der Grundlosigkeit von Ordnung gedacht wird (Rancière 2002, S. 44 f., sowie Flügel-Martinsen 2017, S. 190). Denn dadurch kann Rancière postulieren, dass die politische Subversion, die mit dem Erscheinen des *demos* verbunden ist, notwendig emanzipatorisch-egalitäre Züge trägt.

4 Aporien eines anti-soziologischen Politikbegriffs

Rancière weist die epistemologischen Überlegenheitsansprüche der politischen Philosophie zurück. Mit Blick auf kritische Soziologien kann er zeigen, inwiefern deren Paradigma der Reproduktion dieses fundamentalistischen Erbe aktualisiert und zur Reifikation von Ungleichheitsverhältnissen beiträgt. Gleich der politischen Philosophie versucht die kritische Soziologie aus Rancières Sicht, die Vielstimmigkeit der Anteillosen auf die Begriffe eines übergeordneten Diskurses zu bringen und ihre Inferiorität strukturell zu arretieren. Ferner sensibilisieren Rancières Texte für die Ausschlüsse, die das konsensuale Phantasma der wohlgeordneten Gesellschaft produziert. Sie machen deutlich, dass die Vorstellung einer vollkommenen inklusiven politischen Ordnung und einer objektiven Repräsentation von Gesellschaft die Möglichkeit von Politik auflöst. Eine adäquate Repräsentation des *populus* ist weder realisierbar noch demokratietheoretisch wünschenswert. Vielmehr kann eine Vertiefung von Demokratie nur konfliktiv gedacht werden. Sie muss als „kritisch-subversiver Modus des Befragens“ (Flügel-Martinsen 2017, S. 239) verstanden werden und ist daher auf eine politische Kultur, politische Diskurse und trotz ihrer anti-institutionellen Stoßrichtung auch auf politische Institutionen angewiesen, die Auseinandersetzungen über grundlegende Fragen des Zusammenlebens nicht als transiente Krisenphänomene pathologisieren, sondern als *Konstitutiva* demokratischer Politik begrüßen.

⁵Vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, inwiefern allein die Tatsache, dass die Arbeiter in *Die Nacht der Proletarier* (Rancière 2005) schreiben und somit etwas tun, das nicht ihnen, sondern den höheren bürgerlichen Klassen zugeschrieben ist, eine Zäsur innerhalb der polizeilichen Ordnung markiert. Ihre kreative Praxis bedarf weder der Anleitung noch einer

Jedoch verursacht Rancière'sche Theorie sowohl in theoretisch-analytischer als auch in praktisch-politischer Hinsicht Probleme. Das erste Problem steht mit dem Begriffspaar von Polizei und Politik in Verbindung. Wenngleich Rancière Politik und Polizei nicht rigide getrennt hält, sondern als Spannungsverhältnis konzipiert, in dem jedes polizeiliche Dispositiv durch politische Interventionen unterminiert wird und diese sich wiederum in einer Neuverteilung eines polizeilichen Regimes verwirklichen, lassen sich Politik und Polizei gesellschaftsanalytisch nur schwer aufeinander beziehen. Dies führt daher, dass Rancière Politik nicht als kontextgebundene, soziale Praxis, sondern als außerdörfliches Ereignis konzipiert und infolgedessen Gefahr läuft, jeden Zusammenhang zwischen Politik und den sozialen Verhältnissen zu löschen (Fischbach 2012). Rancière'sche Bemühungen, die Möglichkeit von Politik und die Handlungsfähigkeit der Anteillosen zu verteidigen, kippt in einen anti-soziologischen Idealismus, der die gesellschaftlichen Bedingungen politischen Handelns negiert (Celikates 2014, S. 141) und Gefahr läuft, die sozialwissenschaftlich drängende Frage nach den *constraints* einer wirkungsvollen Anfechtung der gewöhnlichen Ordnung aus dem Blick zu verlieren (Nordmann 2014, S. 36). Rancière'sches politisches Denken fehlt die gramscianische Vorstellung der Zivilgesellschaft als einer viskosen soziokulturellen Topografie, in der hegemoniale und gegenhegemoniale politische Kräfte permanent versuchen, Zustimmung und Gefolgschaft zu organisieren, die prinzipielle Kontingenzen ihrer Praxis aber durch die teilweise Verfestigung historischer Deutungskämpfe faktisch begrenzt ist.

Das zweite Problem gründet auf der Artikulation von Politik und Gleichheit. Rancière reserviert den Politikbegriff für egalitäre, emanzipatorische Projekte. Für ihn ist „Politik [...] Politik der Gleichheit, ergo emanzipatorisch – oder sie ist keine Politik“, wie Oliver Marchart (2010, S. 183) kritisch bemerkt. Für den Laclau-Schüler Marchart handelt es sich bei diesem Politikbegriff um eine erneute Verdrängungsform des Politischen, die er als „emanzipatorischen Apriorismus“ (ebd.) bezeichnet und verwirft. Dass Gleichheit der privilegierte Bezugs- und Zielpunkt von Politik sei, kann nur axiomatisch proklamiert werden, lässt sich aber keineswegs aus der ontologisch gesetzten Kontingenzen deduzieren. Aus einer postfundamentalistischen Perspektive, wie sie Marchart, Laclau/Mouffe und bis zu einem gewissen Grad auch Rancière für sich reklamieren, kann es keine logische Garantie dafür geben kann, dass das Volk auf Gleichheit rekurriert und

ideologiekritisch geschulten Analyse; das Schreiben selbst konstituiert eine Selbstermächtigung und eine ereignisartige Eruption der Gleichheit, in der sich für Rancière das Wesen der Politik entfaltet.

sich „als historischer Akteur um eine progressive Identität formiert“ (Laclau 2005, S. 246, sowie Marchart 2011, insb. S. 136 ff.).

Doch ist Rancières Position in diesem Punkt nicht nur theoretisch inkohärent, sondern auch empirisch problematisch. Denn politisches Handeln ist leider kein Privileg der Anteillosen, die für ihre Anerkennung als Gleiche streiten. Dass sich ein polizeiliches Regime eben nicht nur im Namen der Gleichheit herausfordern lässt, die Ungezählten ihre Unzählbarkeit auch in Formen ausdrücken, die den egalitären Zielen Rancières (und Laclaus) zuwiderlaufen, führen derzeit etwa rechtspopulistische Parteien vor. Ihre identitätspolitischen Dissens-Szenarien schöpfen einen *demos*, der nicht etwa eine Proliferation einer exzessiven Gleichheit bewirkt, sondern die Anwendbarkeit von Gleichheitsprinzipien im Namen einer vermeintlich organischen Sicherheitsgemeinschaft einzuschränken versucht.

Wenn die Irreduzibilität von Kontingenz und Dissensualität nicht nur ein kritisch-normativer Horizont von Gesellschaftsbeobachtungen, sondern auch Ausgangspunkt für eine allgemeine Sozialtheorie sein soll, bedarf es eines Theorieprojekts, welches das Soziale und das Politische in einen dynamischen Zusammenhang stellt, der Faktizität restaurativer und anti-emanzipatorischer Politik gerecht wird und gleichzeitig auf die Möglichkeit von emanzipatorischer Politik insistiert. Im Folgenden möchte ich skizzieren, inwiefern der konsequente Postfundamentalismus Laclau/Mouffes diesem Anforderungsprofil begegnet.

5 ***Non sequitur – Postfundamentalismus und politische Ontologie bei Laclau und Mouffe***

Laclau/Mouffes politik- und gesellschaftstheoretisches Projekt emergiert am Schnittpunkt von Poststrukturalismus und Kulturmarxismus. So werden die Zeichentheorie de Saussures, der Diskursbegriff Foucaults, die Dekonstruktion Derridas und die psychoanalytische Subjekttheorie Lacans mit Antonio Gramscis Hegemoniebegriff zu einer Theoriearchitektur verbunden, die einen vor- oder außerdiskursiven Referenzpunkt als ultimatischen *Grund* von politischen und gesellschaftlichen Ordnungen verabschiedet. Diese postfundamentalistische Perspektive verdichten Laclau und Mouffe zu einen Politikbegriff, der sowohl den axiomatischen Egalitarismus als auch den antisozialistischen Idealismus Rancières hinter sich lässt und zu beschreiben vermag, wie die Kontingenz und die Konfliktualität des Sozialen politisch reaktiviert werden können.

Laclau/Mouffes Denken zeichnet sich dadurch aus, dass es das prioritäre Verhältnis des Sozialen gegenüber dem Politischen umkehrt, indem es soziale Identitäten als Sedimentierungen antagonistisch strukturierter Diskurse auffasst. Den

Grundstein ihres Theorieprojekts bildet zunächst ein weiter Diskursbegriff, der es erlaubt, das das Soziale mit dem Diskursiven zu identifizieren und im Anschluss an Saussure und Derrida differenztheoretisch zu denken (Laclau und Mouffe 2006, S. 141 ff.). Demzufolge kann die Identität eines Elements nur innerhalb einer Struktur von Differenzen bezeichnet werden, die ihrerseits aber niemals fixiert oder überzeitlich stabil, sondern offen ist und Verschiebungen und Anfechtungen unterliegt. Vor diesem Hintergrund

müssen [wir] die Offenheit des Sozialen als konstitutiven Grund beziehungsweise als ‚negative Essenz‘ des Existierenden ansehen sowie die verschiedenen ‚sozialen Ordnungen‘ als prekäre und letztlich verfehlte Versuche, das Feld der Differenzen zu zähmen (Laclau und Mouffe 2006, S. 130).

Das Soziale ist damit kein festgelegtes Faktum, sondern geht aus variablen Artikulationen hervor, die den Sinn gesellschaftlicher Entitäten provisorisch fixieren. Diese prekären Sinnfixierungen bezeichnen Laclau und Mouffe als Hegemonisierung:

Jede hegemoniale Ordnung, jede Fixierung von Sinn und Identität kann von kontrahegemonialen Verfahrensweisen in Frage gestellt werden, d. h. von Verfahrensweisen, die versuchen werden, die bestehende Ordnung zu desartikulieren, um eine andere Form von Hegemonie zu installieren (Mouffe 2007, S. 27).

Als Schlüssel für die Konzeptualisierung dieser hegemonialen Organisation und Desorganisation von Sinnzusammenhängen erweist sich dabei der Begriff des Antagonismus: Der Antagonismusbegriff bezeichnet weder eine simple dialektische Negation, noch entspricht er der identitären Vorstellung einer unveränderlichen Alterität zwischen zwei gegensätzlichen Einheiten. Er meint eine kontingente Grenzziehung, die eine Wir-Sie-Differenz als so oder anders mögliche Unterscheidung instituiert. Diese Unterscheidung spielt eine paradoxale Doppelrolle. Denn einerseits ist die Grenze zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ unentscheidbar, andererseits muss sie gezogen werden, da Sinn und Identität nur relational – qua Differenz – hergestellt werden können. Wenn jede Artikulation von Differenzen innerhalb eines Diskurses auf ein Außen verweist, dann ist der Antagonismus die notwendige Bedingung von Objektivität und markiert zugleich deren Grenze. Seine untilgbare Präsenz zeigt, dass jede soziale Ordnung von einer „traumatischen Unmöglichkeit“ (Žižek 1990, S. 249) unterwandert wird und jede Begründung von Identität und Gesellschaft in ihrem universellen Geltungsanspruch unterminiert ist. Infolgedessen kann Gesellschaft nicht als Totalität vorgestellt werden, sondern muss als eine prekäre Stabilisierung von Sinn verstanden werden, als ein entscheidungs- und machtimmanentes Gefüge, das sich

lediglich zeitweise mittels politischer Grenzziehungen stabilisiert (Laclau 1990, S. 89 ff.; Laclau und Mouffe 2006, S. 150; Sigglov 2010, S. 42). Gesellschaft ist eine temporäre Schließung eines offenen Sozialen. Sie besteht nur als Serie prekärer Sinnfixierungen, wodurch sich gegenhegemonialen Projekten die Möglichkeit eröffnet, die Partialität der polizeilichen Festschreibungen herauszufordern.

Angesichts der Irreduzibilität des Antagonismus kann das Politische weder auf ein ideologisches Überbauphenomen eines sozioökonomisch determinierten Grundes oder auf ein gesellschaftliches Teilsystem neben anderen noch auf eine Folgeerscheinung oder Aggregation individueller oder gruppenspezifischer Präferenzen reduziert werden. Laclau und Mouffe proklamieren stattdessen ein *Prinzip des Politischen* (Laclau 1990, S. 36). Das Politische bezeichnet die antagonistische Logik, die der Einrichtung des Sozialen zugrunde liegt. Es unterminiert jeden positiven Referenzpunkt, von dem das Soziale als objektive Ordnung beobachtet und instituiert werden könnte und bildet zugleich einen negativen Horizont für die artikulatorische „Praxis des Erzeugens, der Reproduktion und Transformation sozialer Verhältnisse“, die Laclau und Mouffe (2006, S. 193) als Politik bezeichnen. Letztere fungiert demnach als ontisches Pendant der politischen Ontologie und wird ihrerseits durch das Politische (die Abwesenheit eines Grundes, der die Objektivität konkreter politischer Artikulationen und Grenzziehungen verbürgen könnte) unterlaufen.

Anstatt den Politikbegriff auf eine ereignisartige, gleichsam eruptive Artikulation von Gleichheit zu reduzieren, wird Politik hier als ubiquitäre, kontinuierliche und inhaltlich unbestimmte artikulatorische Praxis gedacht. So lässt sich einerseits analysieren, wie soziale Differenzen in politische Dissense transformiert werden, indem die Konstruktion einer antagonistischen, inkompatiblen Differenz eine „Äquivalenzlogische“ Artikulation heterogener Elemente bewirkt, und andererseits nachvollziehen, wie politische Dissense polizeilich absorbiert und eingehetzt werden, indem sie „differenzlogisch“ reartikuliert werden (Laclau und Mouffe 2006, S. 167 ff.). Die eigentliche Hegemonialisierung, durch die sich ein partikuläres Element als Repräsentant einer antagonistisch blockierten Universalität konstituiert, vollzieht sich durch eine semantische Entleerung. Die tendenziell monistische Struktur eines hegemonialen Repräsentationsverhältnisses gründet darauf, dass ein Signifikant einer Äquivalenzkette seine spezifische Identität abstreift und sich in einen tendenziell „leeren Signifikanten“ (Laclau 2007, S. 65 ff.) verwandelt und die Einheit der antagonistisch artikulierten Elemente zum Ausdruck bringt. Universelle Begriffe wie Gemeinwohl, Nachhaltigkeit, Fortschritt oder Gerechtigkeit werden daher keineswegs aus der politischen Sphäre verbannt, sie werden zu politisch umkämpften Bezugspunkten rhetorischer Universalisierungen, die ihre Partialität niemals vollkommen löschen können.

Im Zentrum demokratischer Politik stehen für Mouffe (2008, S. 65 ff.) und für Laclau (2005, S. 65 ff.) indes nicht Gerechtigkeit oder Fortschritt, sondern die Kategorie des Volkes. Wenngleich eine vollständige Repräsentation des Volkes theorieimmanent ausgeschlossen wird, seine Identität als legitimitätsverbürgender „Ort der Macht“ (Lefort 1990, S. 296) nicht ein für alle Mal bezeichnet werden kann, sind „partielle Verkörperungen“ (Laclau 2005, S. 166) des Subjekts demokratischer Politik möglich und politisch angezeigt.⁶

Der unüberbrückbare Spalt zwischen Politik und dem Politischen erweist sich somit als Schlüssel. Er erlaubt es, jede Sinnzuschreibung, jede Identität und damit auch „jeden Konsens als ein zeitweiliges Resultat einer provisorischen [...] Stabilisierung von Macht“ (Mouffe 1999, S. 32) zu dekonstruieren. Dies versetzt Laclau und Mouffe in die Lage, sowohl die Kontinuität und Robustheit gesellschaftlicher Formationen, als auch die Bedingungen und Prozesse ihrer Infragestellung zu theoretisieren. Denn das Postulat, dass Politik prinzipiell als „*creatio ex nihilo*“ (Laclau 1990, S. 109) gedacht werden muss, ist keineswegs gleichbedeutend mit der aus sozialwissenschaftlicher Sicht verhängnisvollen Suggestion, Politik operiere in einen strukturlosen Raum. Es besagt lediglich, dass gesellschaftliche Formationen als Sedimentierungen antagonistischer Sinnfixierungen zu konzipieren sind und als solche prinzipiell politisch herausgefordert werden können. Eine hegemonietheoretische Lektüre von Politik und Gesellschaft erschließt somit immer auch einen Möglichkeits- und Handlungsräum, um eine polizeiliche Aufteilung des Sinnlichen mit demokratischen und libertären Idealen zu konfrontieren. Sie zielt auf ein Erscheinen des *demos* – nicht als substanzelle Einheit, sondern als hybride, prekäre und flexible Äquivalenz aus heterogenen Elementen.

Dabei spielt Gleichheit durchaus eine Schlüsselrolle: Wenngleich sie der Politik nicht vorgestellt werden kann, sondern selbst zur Disposition steht, fungiert sie als Transmissionsriemen des von Laclau und Mouffe favorisierten politischen Projekts der radikalen Demokratie. Denn im Rekurs auf eine abwesende Gleichheit können vielfältige Unterordnungsverhältnisse als Unterdrückungsverhältnisse reformuliert und zu einer widerständischen, populären Identität artikuliert werden.

⁶Laclau knüpft somit an Claude Leforts Reflexion über die symbolische Transformation von Legitimität an, die sich mit dem Übergang von der absolutistischen zur demokratischen Gesellschaft vollzieht. An die Stelle der göttlichen Einheit von Wissen, Recht und Macht, die der Körper des Erbmonarchen repräsentiert, tritt eine neue Gesellschaftsform, deren Charakteristikum darin besteht, dass sie sich „dadurch instituiert und erhält, dass sie die Grundlagen aller Gewissheit auflöst“ (Lefort 1990, S. 296). Während Lefort jedoch jeden Repräsentationsversuch des Volkes als totalitär verwirft, eröffnet das Theorem des leeren Signifikanten die Möglichkeit für eine hegemoniale Inkarnation des Volkes (Laclau 2005, S. 164 ff.).

Dennoch kapriziert sich der Demokratiebegriff Laclau/Mouffes im Unterschied zu jenem Rancières nicht in erster Linie auf die Verifizierung der Gleichheit der Intelligenzen, sondern auf Kontingenzwahrung, d. h. auf den paradoxalen Versuch, eine ‚Ordnung‘ zu errichten, welche „die Unbestimmtheit in ihre Form aufnimmt und erhält“ (Lefort 1990, S. 291).⁷ Mit diesem Ziel überführt Mouffe die theoretische Negation eines objektivitätsverbürgenden Grundes und die Irreduzibilität des Antagonismus in ein normatives Demokratiemodell. Ihr agonistischer Pluralismus versucht der Schließung politischer Faktionen um voll-konstituierte Identitäten entgegenzuwirken und die Möglichkeit einer pluralistischen und damit notwendig streitbaren Instituierung von Gesellschaft zu garantieren (Mouffe 2008, S. 34 ff., 85 ff.).

Die politische Ontologie selbst privilegiert jedoch kein bestimmtes politisches Projekt. Gleichheit ist der politischen Auseinandersetzung keineswegs als zentraler Diskursoperator vorgeordnet. Der leere Ort der Macht kann auch durch einen anderen Signifikanten okkupiert werden. – Man denke etwa an einen autoritären Führer, politische Schlagworte wie Wirtschaftswachstum, Vollbeschäftigung und Sicherheit oder aber die Vorstellung eines ethnisch homogenen Volkes, in dem alle internen Antagonismen negiert und gegebenenfalls gewaltsam ausgelöscht werden. Laclau und Mouffe kultivieren somit eine gewisse Sensibilität gegenüber dem herrschaftsförmigen und potenziell totalitären Charakter popularer Kontestationen. Das ‚Volk‘ erscheint als ambivalente Kategorie – als prekäre „Kommunalität“ (Mouffe 2008, S. 65), die sich im Hinblick auf sehr unterschiedliche Ideale stabilisieren lässt. Dass ein *demos* nicht durch ethno-kommunitaristische und autoritäre, sondern durch liberale, egalitäre und emanzipatorische Projekte hegemonisiert wird und Gleichheit und Freiheit zum Fluchtpunkt polysemischer Missachtungserfahrungen und heterogener *grievances* avancieren, kann nicht theoretisch begründet, sondern nur politisch erstritten werden.

6 Politische Ontologie und radikaldemokratische Performativität

Rancières Politikbegriff rekurriert auf eine axiomatisch gesetzte Gleichheit. Jede politische Infragestellung einer polizeilichen Ordnung wird *a priori* als eine praktische Anwendung von Gleichheitsprinzipien gerahmt. Gleichheit erscheint als

⁷Entsprechend ist für Laclau (2007, S. 144 f.) „[e]ine demokratische Gesellschaft [...] nicht etwa jene, in welcher der ‚beste‘ Inhalt unherausgefordert dominiert, sondern vielmehr eine, in der kein Ziel ein für allemal erreicht ist und es immer die Möglichkeit der Herausforderung gibt.“

notwendiges Resultat der erkenntnistheoretischen Nivellierung unterschiedlicher Diskurse (im Anschluss an Rancière auch Flügel-Martinsen 2017, insb. S. 190 f.). Die konsequent postfundamentalistische Position, die Laclau und Mouffe beziehen, weist diesen Optimismus zurück. So steht Laclau sowohl einer notwendigen Beziehung von Kontingenz und Gleichheit als auch einer „Ethisierung“ (Stäheli 2001, S. 222) der politischen Ontologie skeptisch gegenüber. Den Versuchen, aus der Irreduzibilität von Kontingenz, Unentscheidbarkeit und Antagonalität einen „ethischen Imperativ“ abzuleiten, sich „der Heterogenität des anderen gegenüber offen zu halten und verantwortlich zu erweisen“, erteilt er eine strikte Absage (Laclau 2007, S. 117 f.). Und auch Mouffes demokratietheoretisches Plädoyer für eine Ethik der wechselseitigen Anerkennung politischer Differenz rekurriert zwar auf die politische Ontologie, lässt sich aber keineswegs als Abkehr vom Postfundamentalismus verstehen. Denn ihr agonistisches Demokratiemodell ist nicht etwa die notwendige Schlussfolgerung der politischen Ontologie, sondern resultiert aus einer kontingenten Artikulation von Hegemonie- und Demokratietheorie im Sinne einer politischen Indienstnahme der ersteren für eine Verteidigung und Vertiefung des liberaldemokratischen Projekts.

Dennoch ist die politische Ontologie auch für sich genommen nicht etwa ethisch folgenlos. Sie mündet weder in einem epistemologisch hältlosen Relativismus noch in politischem Dezisionismus und Voluntarismus, wie Karin Priester (2012, S. 116) argwöhnt, und sie führt auch nicht zu einer voluntaristischen „Hypostasierung“ beliebiger Konflikte „zum Sinn des Politischen“, wie Michael Hirsch (2007, S. 200) meint. Dieser Kritik entgeht, dass Laclau/Mouffes Theorieprogramm selbst als politische Intervention gedacht werden muss. Die politische Ontologie zielt auf eine Visibilisierung von Macht und Historizität. Sie ermöglicht eine Infragestellung von sozialen Verhältnissen, die andernorts als rational, moralisch, alternativlos und quasi-natürlich entproblematisiert werden, und bildet die Grundvoraussetzung für eine Expansion von Gleichheits- und Freiheitseffekten, die sich gerade nicht in einer spezifisch verfassten Ordnung verwirklichen lassen, sondern nur in einer *démocratie à venir* (Derrida) politisch prozeduralisiert werden können. Aus dem ultimativen Scheitern von Sinnfixierungen folgt zwar kein Primat der Gleichheit; die radikale Kontingenz und Konfliktualität, die Laclau und Mouffe ontologisch verankern und als irreduziblen Ausgangspunkt ihres politiktheoretischen Denkens setzen, lässt sich nicht transzendieren – auch nicht im Namen einer Gleichheit der Intelligenzen. Die Unhintergehrbarkeit des Antagonismus entpuppt sich jedoch durchaus als notwendige Bedingung eines erkenntnistheoretischen Egalitarismus, der jede Form von Legitimität an Macht bindet und für politische Kontestationen öffnet.

Die politische Ontologie birgt somit eine „implizite Ethik“; sie ist „performativ radikaldemokratisch“ (Hildebrand und Séville 2015, S. 38 f.). Denn nur wenn die Unentscheidbarkeit einer Aufteilung des Sinnlichen präsent gehalten wird, lässt sich das Soziale politisieren und demokratisieren. Der ethische Impetus der Hegemonietheorie besteht also nicht in der Verwirklichung bestimmter Politikinhalte oder der Realisierung universeller Gerechtigkeits- oder Vernunftprinzipien, sondern in der Entscheidung, Gesellschaft und Politik hegemonietheoretisch zu lesen, um vermeintlich fixierte Identitäten mit der Kontingenz ihrer Grundlegungen zu konfrontieren und eine hybride Gegenhegemonie zu lancieren.

Die politische Theorie Laclau/Mouffes liefert somit keinen „präskriptiven Normativismus“ (Hildebrand und Séville 2015, S. 35), der sich in allgemeingültigen Gerechtigkeits-, Rationalitäts- oder Gleichheitsgrundsätzen konkretisieren würde, wohl aber ein Votum für eine politische Kultur, welche das totalitäre Phantasma einer versöhnten Gesellschaft verabschiedet und den „positive[n] Wert einer dislozierten Identität“ anerkennt (Laclau 2007, S. 145; auch Mouffe 2008, S. 125 ff.). Sie hält in Erinnerung, dass sich der politisch-antagonistischer Charakter von Gesellschaft nicht transzendentieren lässt – auch nicht durch einen sozialwissenschaftlichen Diskurs, weil jede Repräsentation von Gesellschaft auf ein antagonistisches Anderes verweist, das ihren universellen Geltungsanspruch konterkariert. Eine kritisch-emanzipatorisch orientierte Sozialwissenschaft muss die traditionellen epistemologischen Überlegenheitsansprüche hinter sich lassen und den Dualismus von laienhafter Ideologie und soziologischer Wissenschaft zurückweisen. Dies bedeutet gerade nicht, dass sich soziologische Praxis von politischen Kämpfen fernzuhalten hat, sondern läuft vielmehr darauf hinaus, dass sie als strategisch intervenierende und zugleich selbstreflexive Praxis gedacht werden kann. Hierfür – und dies begründet die Überlegenheit von Laclau/Mouffes Konzeption des Politischen gegenüber jener Rancières – muss sie in der Lage sein zu beobachten, wie hegemoniale Ordnungen respektive polizeiliche Sinnstrukturen und die Machtwirkungen, die sie entfalten, durch politische Artikulationen kontinuierlich aktualisiert, stabilisiert, modifiziert und herausgefordert werden können.

Literatur

- Böttger, Felix. 2014. *Postliberalismus: Zur Liberalismuskritik der politischen Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt/New York: Campus.
- Butler, Judith. 2002. What is critique? An essay on Foucault's virtue. In *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Hrsg. David Ingram, 212–228. London: Blackwell.

- Celikates, Robin. 2014. Kritik der pädagogischen Vernunft: Bourdieu, Rancière und die Idee einer kritischen Sozialwissenschaft. In *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Hrsg. J. Kastner und R. Sonderegger, 123–146. Wien: Turia + Kant.
- Fischbach, Franck. 2012. Le déni du social, deux exemples contemporains: Abensour et Rancière. In *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Hrsg. E. Dufour, F. Fischbach und E. Renault, 29–46. Paris: Vrin.
- Fischbach, Franck. 2014. Die unglücklichen Abenteuer der Kritik: Überlegungen im Ausgang von Jacques Rancière. In *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Hrsg. J. Kastner und R. Sonderegger, 51–62. Wien: Turia + Kant.
- Flügel, A., R. Heil, und A. Hetzel. 2004. Die Rückkehr des Politischen. In *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Hrsg. Flügel, A., R. Heil, und A. Hetzel, 7–16. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2017. *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Foucault, Michel. 1987. Das Subjekt und die Macht. In *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Hrsg. H. Dreyfus und P. Rabinow, 241–261, Frankfurt a. M.: Athenäum.
- Hildebrand, M., und A. Séville. 2015. Populismus oder agonale Demokratie? Bruchlinien der theoretischen Symbiose von Laclau und Mouffe. *Politische Vierteljahrsschrift* 56/1: 27–43.
- Hirsch, Michael. 2007. *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*. Stuttgart: Steiner.
- Jurt, P., und U. Wuggenig. 2014. Kritischer Realismus und das Axiom der Gleichheit. Der Antagonismus von Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. In *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Hrsg. J. Kastner und R. Sonderegger, 183–211. Wien: Turia + Kant.
- Kastner, J., und R. Sonderegger. 2014. Emanzipation von ihren Extremen her denken. Ein einleitendes Plädoyer für Bourdieu und / mit Rancière. In *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Hrsg. J. Kastner und R. Sonderegger, 7–30. Wien: Turia + Kant.
- Krasmann, Susanne. 2015. Das Unvernehmen als das Andere der Ordnung. Zur Bedeutung des Sinnlichen in der politischen Philosophie Jacques Rancières. In *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Hrsg. U. Bröckling, C. Dries, M. Leanza und T. Schlechtriemen, 73–88. Weilerswist: Vellbrück Wissenschaft.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New reflections on the revolution of our time*. London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto. 2005. *On populist reason*. London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto. 2007. *Emanzipation und Kontingenz*. Wien: Turia + Kant.
- Laclau, E., und C. Mouffe. 2006. Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen Verlag.
- Lefort, Claude. 1990. Die Frage der Demokratie. In *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Hrsg. U. Rödel, G. Frankenberg und H. Dubiel, 281–297. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Liebsch, Burkhard. 2005. Widerstreit und Dissens. Kritische Überlegungen zum POLEMOS bei Jacques Rancière. In *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*, Hrsg. H. Vetter und M. Flatscher, 135–155, Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver. 2011. The second return of the political: Democracy and the syllogism of equality. In *Reading Rancière*, Hrsg. P. Bowman und R. Stamp, 128–147. London/New York: Continuum.
- Mouffe, Chantal. 1999. Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie. In *Dekonstruktion und Pragmatismus: Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Hrsg. Chantal Mouffe, 11–36, Wien: Passagen-Verlag.
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal. 2008. *Das demokratische Paradox*. Wien: Turia + Kant.
- Muhle, Maria. 2006. Jacques Rancière. Für eine Politik des Erscheinens. In *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Hrsg. S. Moebius und D. Quadflieg, 311–320. Wiesbaden: VS Verlag.
- Niederberger, Andreas. 2004. Aufteilungen unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière. In *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Hrsg. O. Flügel, A. Heil und A. Hetzel, 129–145. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nordmann, Charlotte. 2014. Bourdieu und Rancière in Beziehung setzen, um die Emanzipation zu denken. In *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Hrsg. J. Kastner und R. Sonderegger, 31–50. Wien: Turia + Kant.
- Priester, Karin. 2012. Die Stunde der Entscheidung. Radikale Linke im Geiste Carl Schmitts. In *Blätter für deutsche und internationale Politik* 6: 108–119.
- Rancière, Jacques. 1975. *Wider den akademischen Marxismus*. Berlin: Merve-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2005. *Die Nacht der Proletarier*. Wien: Turia + Kant.
- Rancière, Jacques. 2007. Die Entsorgung der Demokratie. Interview mit Christian Höller. Eurozines. <http://www.eurozine.com/pdf/2007-11-30-ranciere-de.pdf>. Zugegriffen: 1. März 2016.
- Rancière, Jacques. 2007. *Der unwissende Lehrmeister: Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2008. *Zehn Thesen zur Politik*. Berlin: Diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2009. *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien: Passagen-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2010. *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2011a. The thinking of dissensus: Politics and aesthetics. In *Reading Rancière*, Hrsg. P. Bowman und R. Stamp, 1–17. London/New York: Continuum.
- Rancière, Jacques. 2011b. *Chronik der Konsensgesellschaft*. Wien: Passagen-Verlag.
- Reckwitz, Andreas. 2006. Ernesto Laclau: Diskurse, Hegemonien, Antagonismen. In *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Hrsg. S. Moebius und D. Quadflieg, 339–349. Wiesbaden: VS Verlag.
- Ritzi, Claudia. 2016. Postdemokratie. In *Zeitgenössische Demokratietheorien. Band 2: Empirische Demokratietheorien*, Hrsg. O. W. Lembcke, G. S. Schaal und C. Ritzi, S. 199–225. Wiesbaden: Springer VS.

- Sigglow, Astrid. 2010. *Emanzipation und Kontingenz: Poststrukturalistische Demokratietheorie bei Chantal Mouffe, Ernesto Laclau und Jacques Derrida*, unveröffentlichte Magisterarbeit, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.
- Stäheli, Urs. 2001. Die politische Theorie der Hegemonie. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. In *Politische Theorien der Gegenwart. Band 2*, Hrsg. A. Brodocz und G. S. Schaal, 193–224, Opladen: Leske + Budrich.
- Toscano, Alberto, 2011. Anti-sociology and its limits. In *Reading Rancière*, Hrsg. P. Bowman und R. Stamp, 217–237. London/New York: Continuum.
- Žižek, Slavoj. 1990. Beyond Discourse Analysis. In *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Ernesto Laclau, 249–260, London/ New York: Verso.

Rancière, Reckwitz und die Kritikmacht der Ästhetik

Eine Parallel

Aude Bertrand

1 Einleitung

Der Künstler ist seit der Entstehung des philosophischen Denkens eine kontroverse, aus der *politeia* zu verbannende und somit bedeutsame Figur. In der Soziologie wurde das künstlerische Schaffen wiederum bisher als Marginalie oder Dysfunktion (mit Durkheim), als Austragungsort für Machtverhältnisse (mit Bourdieu oder Becker) oder Symptom für Pathologien der sozio-ökonomischen Sphäre behandelt (etwa mit Menger (2014) oder Boltanski und Chiapello (1999)). Dass Kunst ein zentrales Thema der Politik und der Soziologie werden könnte, war vor einigen Jahrzehnten kaum zu erahnen.

Für Rancière und für Reckwitz spielt das Ästhetische eine zentrale Rolle insfern, als diese Kategorie beiden Autoren Anlass bietet, die jeweilige Disziplin strukturell zu überdenken. Rancière betrachtet nicht nur das Ästhetische als Instrument der Politik im weitesten Sinne, etwa durch visuelle Propaganda oder rhetorische Manipulation in der platonischen Tradition, sondern er begründet den politischen Moment auf das Sichtbarwerden und Wahrnehmen von Körper, Stimme, Geste welche hierdurch eine Legitimität oder metaphorisch eine Bühne bekommen. Sowohl in Kunst als auch in Politik geht es um „*Positionen und Bewegungen von Körpern, Funktionen des Worts, Verteilungen des Sichtbaren und Unsichtbaren*“ (Rancière 2008a, S. 34). So vollzieht der Autor eine ontische Gleichsetzung zwischen Politik und Kunst, als zwei Modi der *Aufteilung des Sinnlichen*. Die Politik wird zum

A. Bertrand (✉)
Witten, Deutschland

Einbruch in die Ordnung der Dinge, zur Epiphanie als Erscheinungs- und Erkenntnismoment einer möglichen Neu-Anordnung des Sozialen, des ‚Gemeinwesen‘. In der Politik nehmen sonst ausgeschlossene Gruppen (ihren) Teil an der *res publica*, indem sie auf der öffentlichen Bühne auftreten; in der Kunst werden sonst nicht betrachtete oder ganz neue Formen oder Sujets auf den Sockel gesetzt und dadurch mit bereits etablierten Kunstformen gleichgesetzt. Kunst wie Politik sind aber Ausnahmesituationen: Denn im Umkehrschluss existieren Machtverhältnisse durchaus ohne Politik (in Form von Polizei) und die Erzeugung von Formen reicht nicht aus, um Kunst zu produzieren. Somit arbeitet Rancière sowohl mit einer sehr eigenen, originellen Definition von Politik als auch von Kunst.

Reckwitz betrachtet das Ästhetische aus dem Blickwinkel der Soziologie und vollzieht eine Wende, die in Analogie mit Rancières Betrachtung der Kunst gesehen werden kann: Infolge der Ästhetisierung sieht Reckwitz das Sinnliche als nunmehr integrativer Bestandteil von Alltagspraktiken. Zudem erkennt er das Kritikpotenzial der Ästhetik als eine notwendige Ergänzung zur Sozialkritik, welche in die Soziologie integriert werden muss – und unternimmt das Projekt einer Erneuerung der eigenen Disziplin als Bruch mit der vernunftbasierten, nicht-ästhetischen Soziologie-Tradition.

Nach einem Umriss der besonderen ästhetischen Betrachtung bei Rancière (Abschn. 2) und Reckwitz (Abschn. 3) gehe ich exemplarisch auf neuere Kunstformen ein (Abschn. 4) und auf deren Unterscheidung zu dem, was sowohl Rancière und Reckwitz als idealtypische bzw. (gute) Kunst fassen.

Abschließend skizziere ich ein gesellschaftliches Regime der Kunst (Abschn. 5) – nicht als Gegenentwurf zum ästhetischen Regime, sondern als Loslösung von einem Kunstbegriff, welcher vordergründig eine Antwort auf eine ästhetische Frage stellt, d. h. um die Frage und Neudefinition der eigenen ‚Kunsthaftigkeit‘ kreist und im Spannungsfeld zwischen Kunst und Gesellschaftskritik zu verorten wäre. Das gesellschaftliche Regime klammert nicht nur die Frage nach dem Künstlerischen in der Kunst aus, sondern bietet auch eine Möglichkeit zur Überwindung des Kreativitäts- bzw. Neuheitsimperativs unter Rekurs auf die Sozialkritik.

2 Die Aufteilung des Sinnlichen: Der gesellschaftspolitische Stellenwert der Kunst bei Rancière

Ästhetik ist das Andere der Politik. Die politische Philosophie baut auf teils vernunftbegabte, teils Gewalt übende, immer interessegeleitete Individuen. Ausgerechnet der Künstler wird aus der platonischen Republik vertrieben. Bis in die Gegenwart hat der Raum der Gründe, selbst um die narrativ-performative Dimension

ausgeweitet (Forst 2015), kaum Platz für das Sinnliche (oder wenn, dann auf das Instrumentelle, Manipulative bis Kontrafaktische reduziert). Rancière sieht in der Rationalität der Politik nichts als ‚Unvernehmen‘. „Die Grundlegung der Politik ist tatsächlich um nichts mehr Konvention als Natur: sie ist die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung“ (Rancière 2002, S. 28, meine Hervorhebung).

Es ist Rancières Verdienst, eine Wende in unserem Verständnis der Politik zu schaffen, die das Ästhetische mit einbezieht – und zwar nicht als bloß instrumentell, sondern als konstitutiv für den politischen Moment oder die politische Dimension. Man könnte Rancières Politik geradezu als eine ästhetische Politik kennzeichnen, so zentral das Sinnliche für Rancière ist.

Ästhetik im allgemeineren Sinne einer Untersuchung sinnlicher Wahrnehmungen impliziert immer auch Distinktion, Unterscheiden – etwa zwischen dem gezeigten und dem nicht gezeigten, zwischen dem Aufzeigbaren und dem nicht Aufzeigbaren, dem Sagbaren und dem nicht Sagbaren. Über die Ebene des Sakralen oder des Tabus (kurz, des Ethischen) hin zur Ebene des Machtapparats (der Repräsentation) kommt es in der Moderne zu einem Moment, wo neue Situationen erzeugt werden können und wo herrschende Weltverhältnisse, seien sie etwa machtpolitischer oder religiöser Natur, hinterfragt werden können und konkurrierende Darstellungsmödi oder Weltanschauungen vorgeschlagen, ausgetestet werden. Die Moderne kann aus diesem Grund als ein Zeitalter aufgefasst werden, wodurch die Rahmenbedingungen für kontinuierliche Neu-Aufteilungen des Sinnlichen zumindest vorgegeben sind. Potenzielle Neu-Aufteilungen wiederum sind keine Exklusivität des modernen Zeitalters, sondern vielmehr als ahistorische/transhistorische Möglichkeit zu betrachten. Rancière rekurreert in das Unvernehmen auf das antike Paradebeispiel politischen Dissenses, Situation wo die Plebeier und Patrizier miteinander konfrontiert werden: der Einbruch der Plebeier ist eine vorbildliche Situation, in der das einfache Volk, die Anteillosen, sich Gehör verschaffen, auf die politische Bühne auftreten, die ‚Bühne der Sichtbarmachung‘ (Rancière 2002, S. 37). Indem deren Stimme nicht bloß als Lärm, sondern als Sprache anerkannt wird, bekommen sie einen Anteil am politischen Geschehen (Rancière 2002, S. 35–37).

Was meint eine Aufteilung des Sinnlichen und warum ist sie sowohl eminent politisch als auch eminent ästhetisch?

Das Bewusstsein um die eigene selektive Wahrnehmung fassen wir in der Gegenwart eher als das Ergebnis individueller Ausprägungen, Beschäftigungen und Interessen auf – die Aufteilung des Sinnlichen wäre so etwas wie eine kollektiv generierte bzw. intersubjektiv erzwungene, also normbeladene selektive Wahrnehmung wodurch bestimmt und legitimiert wird, wer am gemeinschaftlichen Geschehen teilhat (und wer nicht), wer verschiedene Formen und Anteile

von Kapital (ökonomisch, symbolisch, kulturell, politisch) besetzen darf und wer nicht; aber auch, welche Weisen der Welterzeugungen oder ‚Weltverhältnisse‘ als real oder legitim gelten und welche wiederum als fiktional oder illegitim.

Oder nach Rancière:

„Aufteilung des Sinnlichen“ nenne ich jenes System sinnlicher Evidenzen, das zugleich die Existenz eines Gemeinsamen aufzeigt wie auch die Unterteilungen, durch die innerhalb dieses Gemeinsamen die jeweiligen Orte und Anteile bestimmt werden. Eine Aufteilung des Sinnlichen legt sowohl ein Gemeinsames, das geteilt wird, fest als auch Teile, die exklusiv bleiben (Rancière 2008a, S. 25).

Rancière definiert zwei Ästhetiken: die primäre Ästhetik, wodurch wir die Welt und die Weltverhältnisse wahrnehmen und die sekundäre Ästhetik, welche sich spezifisch auf Kunst bezieht und beim Verständnis neuerer Kunstentwicklungen von der Moderne bis in die Gegenwart eine besondere Rolle spielt.

Die sekundäre Ästhetik bezieht sich auf die besondere ‚Seinsweise‘ des Kunstobjekts (Rancière 2008a, S. 27), ist also zugleich ein Analyseraster, um (gute) Kunst von nicht-(guter-)Kunst zu unterscheiden, wenngleich Rancière diese kunstanalytische Rolle bei der eigenen Definition von Ästhetik zurückweist: Unter Ästhetik versteht Rancière keine Kunsttheorie. Sein eigenes Verständnis von Ästhetik als Moment des Dissenses verwendet er trotzdem als Messlatte für gute Kunst (siehe insb. Rancière 2007, 2008).

Kunst ist gekennzeichnet durch eine hybride oder doppelte ‚Seinsweise‘ zwischen Kunst als Ort oder Moment der Fiktion einerseits und Handlung oder Eingriff in die gemeinschaftlich anerkannte Realität andererseits:

Platons Verbannung der Dichter gründet sich nicht erst auf den unmoralischen Inhalt der Fabeln, sondern bereits auf die Unfähigkeit, zwei Dinge gleichzeitig zu tun. Die Frage, was Fiktion ist, ist zunächst die Verteilung von Orten. Aus platonischer Sicht bringt die Theaterbühne – zugleich ein Raum öffentlicher Tätigkeit und ein Ort der Vorführung von ‚Trugbildern‘ – die Aufteilung von Identitäten, Tätigkeiten und Räumen durcheinander (Rancière 2008a, S. 27).

Diese Ästhetik im engeren Sinne, diese sekundäre Ästhetik entfaltet erst mit der Geburt der Moderne ihr Potenzial: In der Antike und bis zum Spätmittelalter herrscht das *ethische Regime der Bilder*; wo noch nicht von Kunst im heutigen Sinne die Rede sein kann. Bilder (zu denen man Artefakten hinzufügen könnte, etwa Fetische, Figuren, Ikonen und Reliquien...) haben eine ethische Funktion, in ihnen wird das magisch-religiöse gezeigt (oder verborgen, wie im Fall des Ikonokasmus), Rituale, Tabus, werden durch sie getragen, sie klären auf (wie im

religiösen) oder verführen (wie bei Platon). Verstärkt ab dem Spätmittelalter dient die Kunst einer machtstützenden, -bejahenden und -verbreitenden Funktion: ob mit imposanten Bauten oder Porträts der Herrschenden als Gemälde oder übergroße Skulptur. Im repräsentativen Regime der Kunst blühen die schönen Künste auf. Diese sind um Normen des Schönen, um Kanons gebaut. In der Renaissance wird die Kunst zu einer Wissenschaft, zu einer neuen Ordnung der Dinge und zu einem Symbol der Macht. Diese Kunst kann als polizeilich betrachtet werden: Sie stützt und bestätigt die Aufteilung, ist Instrument der Herrschenden. Die Kunst unter Diktatoren im XX. Jahrhundert, etwa mit der Wiederaufnahme antiker und klassizistischer Formen oder mit der Verbannung ‚entarteter Kunst‘ unter dem NS-Regime kann als eine Verlängerung des repräsentativen Regimes betrachtet werden; sie bildet trotzdem eine Ausnahme im Kunstgeschehen seit der Frühmoderne. Die Geburt der Moderne besteht nämlich in einer Geste der Emanzipation, des Freimachens von Kanons. Nicht nur formal, sondern auch thematisch wird experimentiert, werden neue Methoden erfunden, neue Sujets aufgegriffen.

Handwerk (*ars* oder *technè*), schöne Künste (als Teil der *artes liberales*), freie Kunst – diese drei Begriffe bieten eine grobe Rahmung der jeweiligen Funktionen und Möglichkeiten der Kunst, die sich je nach Epoche stark ausdifferenzieren aber einander nie vollständig ausschließen können.

Die Pointe in Rancières Verständnis der Kunst ist, dass diese immer eine politische Komponente birgt – und zwar nicht, indem der Künstler politisch engagiert ist oder politische Sujets aufgreift, sondern in der Natur des künstlerischen Erscheinungsmoments selbst. Paradoxe Weise ist eine Kunst, die sich nicht um die herrschenden Glaubensfragen oder Figuren der Macht, sondern um sich selbst dreht, eine latente politische – und zwar indem sie die eigene Kunstaftigkeit auslotet, d. h. Regeln oder Normen der Kunst kontinuierlich aufbricht und Nicht-Kunst zu Kunst erklärt. In diesem Prozess der Selbstsuche und des Austestens der eigenen Grenzen erstellt Kunst einen Bezug zur Außenwelt – von der Moderne bis zur Gegenwart ist Kunst immer ein Versuch, sich selbst zu überwinden und durch Neudeinition wiederzufinden.

Damit eine Sache politisch ist, muss sie eine Begegnung zwischen der polizeilichen und der gleichheitlichen Logik stattfinden lassen (...). Nichts ist also an sich politisch. Aber alles kann es werden, wenn es die Begegnung der zwei Logiken stattfinden lässt (Rancière 2002, S. 44).

In der Moderne, im ästhetischen Regime also, bekommt die Kunst die etablierten Aufteilungen nicht übertragen oder hat nicht mehr den Auftrag, diese aufzuzeigen. Sondern sie hat die Fähigkeit, tradierte (ob religiöse, sittliche, macht-bezogene...) Aufteilungen aufzubrechen und neu zu definieren, was aufzeigbar ist und was

nicht – etwa obszöne Körperteile (mit Gustave Courbet, *L'origine du monde*, 1866: Statt einer Allegorie über den Ursprung der Welt bekommt man ein weibliches Geschlechtsteil zu sehen), Nicht-Habende oder ausgeschlossene Randgruppen (Edouard Manet, *Olympia*, 1865: Der entblößte liegende Körper, von der Komposition und Maltechnik her kaum von einer Göttin zu unterscheiden, ist der einer Prostituierten), banale bis widerliche Alltagsgegenstände (Duchamps *Fountain* aus dem Jahr 1917 war das erste *Ready Made*. Anders als Andy Warhols' *Brillo Box*, 1964, wurde dieses industriell angefertigte Urinal nicht einmal durch den Künstler reproduziert, sondern so wie es war auf einem Podest ausgestellt und unter dem Pseudonym ‚R. Mutt‘ signiert). Die Liste ließe sich bis in die Gegenwart fortführen, etwa indem einfache Gesten des Laufens oder Stehen als Performance-Akt (Bruce Naumann) dargestellt werden oder architektonische Bauten zerstört werden (Gordon Matta-Clark). Mit der Darstellung von Randgruppen, beispielsweise mit *queer art*, *feminist art*, *street art* oder sonstigen urbanen Kunstformen, wird das emanzipatorische Potenzial moderner Kunst auch heute sichtbar: Plötzlich sind auch Frauen, auch Farbige, Homosexuelle, Teenager aus unterprivilegierten Vierteln oder andere Randgruppen von Interesse, dürfen porträtiert werden, sind der Rede wert, dürfen gewisse Funktionen in der Gesellschaft einnehmen oder Forderungen geltend machen. Politische Subjektwendungs-Strategien sind bei Rancière insofern ästhetisch im erweiterten Sinne, als dass das Sinnliche allgemein, das als intersubjektiv legitim Geltende sich im Moment der Darstellung verändert.

Dies impliziert, dass mit Kunst nicht nur herrschaftliche, sondern auch ganz neue Weltverhältnisse dargestellt werden können: In Kunst *kann* ein politischer Moment zustande kommen. Formen, die lediglich die herrschenden Weltverhältnisse darstellen, können als polizeilich gekennzeichnet werden. Erst seit der Moderne, im ästhetischen Regime der Kunst, emanzipiert sich Kunst von der Polizei, kann also mehr als die getreue Nachahmung und Wiedergabe der Machtverhältnisse. Analog zu neuen Kunstformen, die sich zu Kunst selbsterklären, obwohl sie nicht zum bisherigen Register oder Kanon zählen, erfolgen emanzipatorische Subjektivierungsstrategien durch eine Kopplung aus Nachahmung (man eignet sich die Sprache, die Gesten, den Habitus der Herrschenden an) und Ausdifferenzierung (indem ein Individuum sich als gruppenzugehörig bekennt, etwa als Proletarier oder als Frau, die durch ihre Präsenz bei einer Versammlung beweist, dass Frauen bei Versammlungen vertreten sein könnten).

Diese Subjektivierungsstrategien beruhen auf Akten:

[die Plebejer] haben sich Namen gegeben. Sie haben eine Reihe von Sprechakten ausgeführt, die das Leben ihrer Körper mit den Wörtern und mit dem Gebrauch der Wörter verbindet (Rancière 2002, S. 36).

3 **Vom ästhetischen Regime bei Rancière zum Regime des ästhetisch Neuen bei Reckwitz: Ästhetik hält Einzug in der Soziologie**

Eine auffallende Ähnlichkeit zwischen Rancière und Reckwitz liegt in der Rolle, die der deutsche Soziologe dem ästhetischen Phänomen beimisst: Analog dazu, wie das *ästhetische Regime der Kunst* bei Rancière politisch bestimmt ist und Kunst eine zentrale politische Funktion übernimmt, prägt das *gesellschaftliche Regime des ästhetisch Neuen* für Reckwitz die ganze Gesellschaft: etwa Subjektivierungsformen, Wirtschaftszweige und Arbeitsweisen oder Urbanismus-Strategien. Das Ästhetische ist ein gesamtgesellschaftliches Phänomen, welches nicht mehr nur in den Fachdisziplinen der Visual Studies und der ästhetischen Theorie gänzlich zu analysieren ist. Somit werden ästhetische Formen und Phänomene für die Soziologie zu einem zentralen Untersuchungsgegenstand, der weit über das Feld der Kultursoziologie als Untersuchung der Kunstwelt(en) hinausragt. Hinzu kommt aber, dass die ästhetische Kategorie (oder: die Kategorie des Ästhetischen) die individuelle Selbst-Regierung zunehmend bestimmt: In Anlehnung an Foucault basiert Reckwitz seine Analyse ästhetischer Phänomene der Gegenwart auf ein *creativer Dispositiv* als eine aktualisierte Form von Gouvernementalität und ‚Hegemonie‘ (2012, S. 131). Daraus resultiert eine Paradoxie: Kreativsein-Wollen-Müssen wird als Wunsch der Selbstbestimmung erstrebt und gleichzeitig als Zwang erlitten, soll Abweichung sein und wird zur Norm, verspricht Emanzipation und führt zu Unterdrückung oder Fremd-Bestimmung. Insofern ist seine Analyse weit mehr als eine Vertiefung bisheriger soziologischer Analysen ästhetischer Alltags-Phänomene, etwa mit Warenästhetik (Haug 1971) oder Atmosphäre (Böhme 1995). Sein Projekt steht im Einklang mit neueren Gesellschaftsanalysen, die im Erstreben nach dem Kreativ-Sein eine – nun machtlos gewordene, da vereinnahmte – „Künstlerkritik“ (Boltanski und Chiapello 1999) sehen, welche die ideelle Rechtfertigungsgrundlage für eine neue Form von Kapitalismus bieten (Lipovetsky und Serroy 2014). Auch mit Böhme (2016) hat man es mit affekt-orientierten ‚Begehrnissen‘ statt mit objekt-orientierten ‚Bedürfnissen‘ zu tun.

Im Kern des *Kreativitätsdispositivs* steht das Künstlerideal, welches in Subkulturen des XIX. Jahrhunderts und insbesondere im Bohème-Milieu entstanden ist. Dieses Künstlerideal stützt sich auf der Idee der Selbstbestimmung, Selbstverwirklichung, Originalität und Authentizität als Opposition zur kühlen Welt der Moderne und der Industrialisierung und als Gegenbewegung zur mit Max Weber als Charaktermerkmal festgehaltenen Entzauberung. Ab dem späten XX. Jahrhundert konvergiert dieses individuelle Erstreben nach Originalität und Neuheit

mit der Steigerung des Neuen als Wert und Projekt per se. Im Spät-Kapitalismus löst sich das Bedürfnis nach Neuigkeit von den Fortschritts- und Optimierungsprojekten, welche dem industriellen respektive im managerialen Kapitalismus inhärent waren. Die Durchdringung der Ästhetik in alle gesellschaftlichen Sphären führt Reckwitz dazu, sinnliche Phänomene strukturell zu betrachten.

In dieser Rahmung bekommt Kunst als privilegierte Auslöserin „*spezifischer, ästhetischer sinnlicher Wahrnehmungen*“ (Reckwitz 2016, S. 22) eine ganz besondere Rolle zugeteilt. Ab diesem Zeitpunkt rückt die künstlerische Tätigkeit und das Kunstfeld in den Kern der Gesellschaftsanalyse und -kritik, denn Kunst bietet sowohl Anlass zur Gesellschaftskritik als auch zur Selbstreflexion (2012, S. 131).

Die Funktion der Gesellschaftsbeobachtung und -kritik, die sonst im Bereich der Sozialwissenschaften angesiedelt war, findet in einer ästhetisierten Gesellschaft ihr Pendant in der Kunst:

Wenn das Kunstfeld in mancher Hinsicht das Modell für dieses Dispositiv bildet, **dann kann es sich konsequenterweise auch zum bevorzugten Ort der Problematisierung seiner Mechanismen entwickeln**. Die zentrifugale Kunst übernimmt dann die Funktion einer Instanz der gesamtgesellschaftlichen Selbstbeobachtung (Reckwitz 2012, S. 132, meine Hervorhebung).

Darauf aufbauend unternimmt Reckwitz (2016) das Projekt einer Rehabilitierung des Ästhetischen innerhalb der Soziologie – einer Disziplin, die seit der Mitte des XIX. Jahrhunderts auf „ein Bias zugunsten der Entästhetisierung“ (2016, S. 16) beruht. Einerseits geht es um die weit gefasste Bestrebung, „ästhetische Praktiken und Prozesse der Ästhetisierung soziologisch sichtbar zu machen“ (2016, S. 16). Andererseits (oder spezifischer) geht es um eine differenzierte Offenlegung des bereits 2014 angedeuteten Kritikpotenzials der Kunst. Wir haben es also auf dem ersten Blick mit einer allgemeinen Gesellschaftsästhetik zu tun. Seine Analyse stützt Reckwitz (2016) jedoch nicht auf allen Formen sinnlicher Erfahrung, im weitesten Sinne des Begriffs Ästhetik, sondern auf eine engere Definition. Bezug nehmend auf Gottlieb Baumgarten fasst Reckwitz (2016, S. 22) Ästhetik als „eine Analytik **spezifischer** sinnlicher Wahrnehmungen“, welche durch Kunst hervorgerufen werden können (und nicht nur etwa auf die bloße Schönheitserfahrung, die auch ohne Kunstobjekt zustande kommen kann). Für diese spezifisch sinnliche Wahrnehmung durch Kunst definiert er idealtypisch fünf Merkmale: „Selbstreferentialität“; „kreative Gestaltung“; „Affiziertheit“; „Interpretationen“ und „Spiel“ (Reckwitz 2016, S. 25–29).

Reckwitz schreibt der Kunst ein zweifaches Kritikpotenzial zu: das Potenzial, sich von der vernunftbasierten Modernen zu emanzipieren aber auch die Fähigkeit,

alternative Möglichkeitsräume zu herrschenden Formen vorzuschlagen. Die ‚erste Ebene‘ ästhetischer Gesellschaftskritik beruht auf der Ablehnung der Entfremdung und Selbst-Verdinglichung, die aus vernunftbasierten Handlungen und aus dem Unterdrücken des sensiblen Menschseins resultieren kann. Es geht um eine „Emanzipation vom zweckrationalen Handeln“ (Reckwitz 2016, S. 44) und um die Wertschätzung für sich – ob des Individuums oder etwa der Handlung. (Selbst-)Verdinglichung impliziert nämlich (Selbst-)Rationalisierung und Instrumentalisierung zur Erfüllung eines Zwecks und geht mit Optimierung einher. Die ‚zweite Ebene‘ ist wiederum stärker an künstlerische Praktiken verbunden, so Reckwitz (2016, S. 46). Es geht um die Infragestellung herrschaftlicher Strukturen – nicht durch ratio, sondern durch Subversion. Es geht um das Freiheitspotenzial der Kunst als „Emanzipation von herrschenden sozialkulturellen Formen, deren Nicht-Notwendigkeit demonstriert wird“ (ebd.).

Was erst als Indiz gedeutet wurde (Reckwitz 2012, S. 130: „Einige Indizien sprechen dafür, dass das zentrifugale Kunstfeld auf die Ästhetisierung und Kreativitätsorientierung seiner Umwelt reagiert und – ob implizit oder explizit – entscheidende Unterscheidungsstrategien entwickelt hat.“) wird programmatisch wiederaufgegriffen: Skizzenhaft unternimmt der Autor das Programm einer neuen Soziologie, die die Künstlerkritik, also den Wunsch nach Autonomie, Originalität, Individualität und Selbstverwirklichung, als mindestens gleichberechtigtes Ziel der gesellschaftlichen Analyse neben der Sozialkritik auffasst. Die tradierte Sozialkritik, also die Forderung nach Gleichheit, Absicherung und sozialer Integration, die das Grundgerüst des modernen soziologischen Blickwinkels bildet, soll bestenfalls lediglich Grundvoraussetzung für die Realisation der Künstlerkritik sein oder schlimmstenfalls einen Gegenentwurf oder ‚Konkurrenzprojekt‘ (2012, S. 19) darstellen. Anhand des Denkrasters der Kunst sollen drei noch gültige Kernfragen der Soziologie auf neue Weise beleuchtet werden: „die Frage nach der (...) Gesellschaft, nach dem Sozialen und nach der Kritik“ (ebd.).

Die Frage die sich stellt ist, ob eine ästhetische Reflexion der richtige Ausgangspunkt für die Ausformulierung neuer Antworten der Soziologie ist – und zwar aus drei Gründen. Erstens fußt das Kreativitätsdispositiv auf einer Dialektik, welche zwischen Hoffnung auf emanzipatorische Subjektivierungsstrategien und pathologischem Selbstverdinglichungzwang oszilliert. Reckwitz (2012) unterstreicht das diesem ästhetischen Regime zugrunde liegende Imperativ,

Kreativität umfasst in spätmodernen Zeiten dabei eine Dopplung von Kreativitätswunsch und Kreativitätsimperativ, von subjektivem Begehrn und sozialer Erwartung: man will kreativ sein – und man soll es sein (Reckwitz 2012, S. 10).

welches einer Kapitulation der ‚Künstlerkritik‘ (Boltanski und Chiapello 1999) gleichkommt. Der Wille nach Selbstverwirklichung mündet nämlich in sein Gegenteil. Der damit einhergehende Subjektivierungswunsch ist nicht emanzipierend, sondern resultiert in Selbst-Verdinglichung (Honneth 2010). Die Facetten und Konsequenzen sind weitreichend: für das Individuum, welches nicht mehr schöpferisch tätig sondern sich in einer Aneinanderreihung von Projekten und bis zur Erschöpfung unter Beweis stellen muss (Ehrenberg 2008); für die Kunst, die sich formal kaum von anhand Werbe- und Marketingstrategien erzeugten ‚Begehrnissen‘ (Böhme 2016) zu unterscheiden vermag; für den Rezipienten, der zu seiner ästhetischen Erziehung gleichermaßen auf Kunstware und Designgegenständen zurückgreifen kann (Ullrich 2013, S. 28–29).

Zweitens vermag selbst die Kunst es nicht, alternative kulturkritische Formen zu produzieren, da sie auch dem Imperativ des Neuen unterliegt und auf diesem Weg Herrschaftsstrukturen bestärkt und bestätigt:

Mögen die Kunsthinhalte und -formen sich auch kritisch mit diesen Bedingungen auseinandersetzen – als künstlerische Ereignisse, hervorgebracht von Künstlersubjekten mit breiten intellektuell-medialen Portfolios und im Angesicht eines an Irritationen interessierten Publikums, reproduzieren auch diese Kritik-Events den immerwährenden Zyklus des ästhetisch Neuen. Sie gliedern sich ein in eine Ästhetik der Irritation, in der auch die Akte der Kritik einer Logik der ästhetischen Überraschung folgen (Reckwitz 2012, S. 132).

Drittens, und das ist der zentrale Punkt: Neuere Kunstentwicklungen können die fünf Kriterien nicht mehr gänzlich erfüllen, die Reckwitz als idealtypische Definition für Kunst festhält.

4 Die soziale Wende: Post-ästhetische Kunstformen in der Gegenwart

Verstärkt seit der XXI. Jahrhundertwende verbreiten sich Kunstformen, die man im Zuge des *social turn* (Bishop 2012) als post-ästhetisch kennzeichnen kann. Damit ist mehr als eine Ausweitung der Kunstzone gemeint, die auch mit Reckwitz ein Charakteristikum der ‚zentrifugalen Kunst‘ seit der Moderne ist. Damit ist schlichtweg das Verlassen ästhetischer Kategorien und des *ästhetischen Regimes* (Rancière) gemeint. Einige Beispiele: 2010 gründete Jeanne van Heeswijk eine Bäckerei mit den Bewohnerinnen eines vernachlässigten Viertels von Liverpool. Derzeit baut sie einen gemeinnützigen Verein in Dinslaken aus: Auf Zeche Lohberg wird seit 2015 das Café Parkwerk e. V. von Anwohnern und Anwohnerinnen,

größtenteils mit Migrationshintergrund, betrieben. 1995 besetzt eine Bürgergruppe einen brachliegenden Park in Hamburg und bietet einen Gegenentwurf zu den gemeinsam mit einer Beratungsfirma vorgelegten Stadtmarketingplänen (Lewitsky 2005, S. 40): *Park Fiction* ist noch heute Treffpunkt, Ort für Partys, Diskussionen, frei zugänglicher und kollektiv veranstalteter öffentlicher Raum. Mit einer mobilen Ambulanz wurden bedürftige Menschen, die sonst keinen Zugang zu medizinischer Pflege haben, elf Wochen lang im Zentrum der Stadt Wien durch das Kollektiv *wochenklausur* betreut (*Medizinische Versorgung Obdachloser*, 1993). 2013 unterstützt dieselbe Künstlergruppe Arbeitsloserinnen in Glasgow bei der Gründung einer Kooperative (*Kooperative für Arbeitnehmerinnen*)¹ oder berät die Stadt Köln bei der Verbesserung eines Stadtteils (*Vorschläge für die Verbesserung eines Stadtteils*). 2016 renovierte sie ein verlassenes Hotel zur Aufnahme von geflüchteten Menschen in Gislaved, Schweden (*Neugestaltung eines Flüchtlingsheims*). Mit *Hospital Equipment* (2014) nutzt die dänische Künstlergruppe *Superflex* das ihr zur Verfügung gestellte Ausstellungsbudget, um eine OP-Ausstattung anzuschaffen, die kurz als Installation gezeigt wird – allerdings nur, um unmittelbar danach in einen Kriegsgebiet im Nahen Osten verschickt zu werden. Der kurdische Künstler Ahmet Ögut hat mit der *Silent University* eine internationale Plattform (2012 angefangen in London und mittlerweile u. a. auch in Athen, Hamburg und seit 2015 im Ruhrgebiet angesiedelt) geschaffen, womit geflüchtete Menschen ihr akademisches Wissen weitergeben können und durch die Institution Kunst (an den Hürden des Arbeitsmarktes vorbei) ein Honorar für Vorträge oder Lehrtätigkeiten erhalten können. Der spanische Künstler und Architekt Santiago Cirugeda hilft Gruppen bei der autarken Instandsetzung leer stehender Gebäude in Sevilla oder Madrid.

Wie lassen sich diese Projekte als Kunst rezipieren? Rancière (2007, S. 127 ff.) setzt sich mit der ethischen Wende in Kunst und Politik auseinander. Bemerkenswert ist, dass das „Kippen der Ästhetik in die Ethik“ (Rancière 2008, S. 147) das bisherige Rancière'sche Schema der Rezeption von Kunst im ästhetischen Regime geradezu aufbricht. Auf der dem ästhetischen Regime inhärenten Spannung zwischen Kunst und nicht-Kunst, zwischen Kunst und Gesellschaft scheint im Laufe der ethischen Wende eine Entzweigung zu folgen:

¹Näheres über Projekte der Künstlerkollektivs Wochenklausur siehe:

http://www_wochenklausur_at/projekt.php?lang=de&id=3

http://www_wochenklausur_at/projekt.php?lang=de&id=41

http://www_wochenklausur_at/projekt.php?lang=de&id=42.

Die geschichtliche Spannung zwischen diesen zwei Gestalten der Avantgarde neigt also dazu, sich im ethischen Paar einer Kunst der Nachbarschaft, die sich dem Kitten des gesellschaftlichen Zusammenhaltes widmet, und einer Kunst, die die unwiderrufliche, am Ursprung dieses Zusammenhalts selbst liegende Katastrophe bezeugt, aufzulösen (Rancière 2007, S. 149).

Die Debatte, die 2006 zwischen Claire Bishop und Grant Kester im internationalen Kunstmagazin Artforum zu verfolgen war², illustriert diesen Bruch zwischen Verfechtern künstlerischer, ästhetischer Kunst einerseits und Verfechtern sozial engagierter, ethischer Kunst andererseits. Mehr als ein Jahrzehnt nach diesem Austausch erleben wir anlässlich der diesjährigen Documenta eine lebhafte Auseinandersetzung mit sozial engagierter Kunst³.

Hier könnte man einen Bezug zu der *Querelle des Anciens et des Modernes* in der Wende zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert herstellen, die sich bekanntermaßen als Disput um die Einführung neuer, nicht-klassischer Sujets in der Kunst in Frankreich und Europa entfachte und somit als Aufbrechen des herrschenden Kanons und Vorzeichen des ästhetischen Regimes gelesen werden kann. Um diese Wende innerhalb des derzeit (noch) herrschenden ästhetischen Regimes

²In einem Artikel-Austausch in den Februar- und Mai-2006-Ausgaben der Zeitschrift Art Forum. Siehe insb:

Bishop, Claire: ‚The Social Turn: Collaboration and Its Discontents‘. In Artforum, Feb 2006, S. 179–185.

Kester, Grant: ‚Another Turn‘. In Artforum, Mai 2006, S. 186–191. Der Austausch zwischen beiden Kunstkritikern ist online abrufbar via thefreelibrary.com.

Kester, Grant. 2004. Conversation Pieces: Community and Communication in Modern Art. Berkeley: University of California Press.

³Siehe insbesondere diese Artikel der Süddeutschen Zeitung und der Frankfurter Allgemeine Zeitung:

Lorch, Cathrin, 2017. Die documenta – durch und durch politisch. [Sueddeutsche.de](http://www.sueddeutsche.de/kultur/kunst-die-documenta-durch-und-durch-politisch-1.3455433). <http://www.sueddeutsche.de/kultur/kunst-die-documenta-durch-und-durch-politisch-1.3455433>. Zugegriffen 5. September 2017.

Reichert, Kolja, 2017. Auschwitz on the Beach. [FAZ.net](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst/superkunstjahr-2017/). <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst/superkunstjahr-2017/>. Zugegriffen 5. September 2017.

Hierzu avanciert der Kunsthistoriker Wolfgang Ullrich neuerdings die These eines ‚Schismas der Kunst‘ die als eine innerhalb eines Jahrzehnts verschärfte Fortsetzung dieser Querele gelesen werden kann: Verfechter ästhetischer, typischerweise Kunstmarktorientierter respektive gesellschaftlicher, nicht-kommerzieller Kunst beanspruchen für die jeweilige Form den gültigen Kunstbegriff und schließen einander gegenseitig aus. Quelle: Ullrich, Wolfgang. 2017. Zwischen Deko und Diskurs.

<https://www.perlentaucher.de/essay/wolfgang-ullrich-ueber-kuratoren-und-kunstmarkt-kunst.html>. Zugegriffen 5. September 2017.

seismografisch aufzuspüren, lohnt es, auf Motive, Formen und Rezeptionen bzw. Funktionen emergenter Kunstprojekte näher einzugehen.

Motive gesellschaftlich orientierter Kunst

Gesellschaftlich engagierte Kunst findet ihren Ursprung in dem im ästhetischen Regime inhärenten Spannungsfeld zwischen Kunst und Gesellschaft. Allerdings überwindet sie dieses Wechselspiel um sich in gesellschaftsbezogene Handlungen aufzulösen. Hierfür lassen sich ideelle, räumliche, politische Motive zurückverfolgen.

Für den Kunsthistoriker Paul Ardenne (2002) findet Kontext-bezogene Kunst (oder ‚Kontextkunst‘, ‚art contextuel‘) ihren Ursprung in dem (mit den bereits erwähnten Malern Gustave Courbet oder Edouard Manet) angefangenen Realismus. Als Fortsetzung dieser Bewegung verlassen Künstler das Terrain des Idealen und konfrontieren sich immer mehr mit ihrem realen Umfeld – bis zu dem Zeitpunkt, wo der Künstler das Atelier verlässt und sich vordergründig als sozialer Akteur versteht, der in der Öffentlichkeit, das heißt zunehmend im urbanen Kontext, interveniert (bereits 1972 deklariert der Künstler Paul Metzger, dass die Frage, ob seine Interventionen Kunst sind, ihn nicht beschäftigt. Es sei ihm lieber, seine Aktionen würden nicht als Kunst rezipiert; zitiert in Ardenne 2002, S. 19).

Der Bezug zum Raum und das Verlassen des Ateliers spielt für die Kunsthistorikerin Miwon Kwon (2002) eine entscheidende Rolle bei der Entstehung neuer Skulpturformen. Mit dem Verlassen des geschlossenen Raumes vollzieht sich eine Verwandlung vom Objekt zum Projekt als Projektion in die Öffentlichkeit. Einfach da platzierte Skulpturen, ‚drop down sculptures‘, die keinen Bezug zum Ort haben und bestenfalls eine repräsentative ornamentale Funktion erfüllen, geraten in Diskredit. Nach der Orts-Spezifität, wonach Skulpturen eigens in Reaktion auf eine Topologie geschaffen werden, werden soziale Topologien sondiert: im *New Genre Public Art* geht es um die Interaktion mit Menschen, um das gemeinsame Gestalten neuer Gemeinschaften, um die konkrete Umsetzung von Ideen die in den *cultural* und *gender studies* in dieser Zeit verbreitet werden.

Auch bei der Künstlerin und Kunstkritikerin Suzan Lacy geht es um Formen des Zusammenlebens, wodurch Kunst zu mehr als sozialer Plastik als punktuelles Experiment wird, sondern zum Instrument neuer Lebensverhältnisse. Hierbei ist also ein anderer Zweig zu finden als bei der Ästhetik des Performativen (Fischer-Lichte 2004), welche als ein Versuch echter statt fingerter Handlungen gelesen werden kann (mit der nun berühmten Formel echtes Blut statt Theater-Ketchup der Künstlerin Marina Abramovic, exemplarisch bei ihren ersten Performances in den 1970er Jahren). Erste Experimente neuer Lebensformen sind bei Künstlergruppen oder Künstler-WGs (‘artist-run community space‘) zu finden,

insbesondere in der sich im spät-zwanzigsten Jahrhundert zusammenbildenden süd-kalifornischen Schule um Künstlerinnen und Künstler wie Suzan Lacy, Valie Export oder Allan Kaprow, und wiederum eng verknüpft mit blühenden afro-amerikanischen, pazifistischen, feministischen und homosexuellen Bewegungen zwischen Santa Barbara, Los Angeles und San Diego (Gourbe 2016, S. 16–19).

Sicherlich ist der politische Moment und das Schaffen neuer *Situationen* ein bezeichnender Moment gesellschaftlich orientierter Kunst. Für Raunig (2015, S. 16) sind Kunst und Revolution seit dem spät-XIX. Jahrhundert ineinander verketten, wobei Formen aktivistischer Kunst durch die Kunstinstitutionen marginalisiert wurden. Zentral ist die Situationistische Bewegung um Guy Debord und Henri Lefebvre als ein Versuch, jenseits des Spektakels Ausnahmesituationen zu schaffen, wodurch utopische Potenziale temporär aufgezeigt werden können. Die Situationistische Bewegung kann als direkter Vorgänger gegenwärtiger, gesellschaftlich orientierter Kunst gesehen werden. Den Situationisten geht es um ein Gegenmodell:

[D]ie Situation fassen wir als das Gegenteil des Kunstwerks auf, das ein Versuch der absoluten Wertsteigerung und der Erhaltung des gegenwärtigen Augenblicks ist (Ivain, Manifest für einen neuen Urbanismus, zitiert in Raunig 2015, S. 156).

Heute sind selbst die Situationistischen Methoden der *dérive*, *parcours* und *détournement* schon längst als Teil von Werbestrategien und Kunst-Events vereinahmt worden. Welche Formen entstehen mit gesellschaftlich orientierter Kunst?

Neue soziale Formen: Von Intervention und Partizipation zu Praxen des Commoning. Anlässlich der documenta 1977 lässt Joseph Beuys 1000 Eichen in die Stadt pflanzen, die übrigens heute noch durch einen eigens hierfür gegründeten Verein gepflegt werden, wobei die damalige Aktion auf Widerstand seitens der Kasseler Anwohner stößt. Das Hamburger Künstlerduo *We Are Visual* installiert 2013 ein temporär gebautes Doppel-Bett auf die Straße, um Obdachlose zu beherbergen⁴. Ein Charakteristikum künstlerischer Interventionen ist, dass sie zeitbasiert und intrusiv sind, ggf. ohne Einwilligung seitens des Rezipienten, überraschend oder gar illegal im außer-künstlerischen Raum durchgeführt werden (nach dieser Definition realisieren beauftragte Künstler, die etwa im Unternehmen für ein besseres Klima sorgen müssen oder Innovationen generieren müssen, keine Intervention). Die Grenze zwischen Intervention und Partizipation kann auch verfließend sein, wenn beispielsweise das

⁴<https://w3arevisual.wordpress.com/2013/06/18/zwei-betten-2013/>.

eigene künstlerische Vorhaben mithilfe anderer realisiert wird, wie in dem Fall von Beuys' *Stadtverwaldung statt Stadtverwaltung* oder im Fall der Aktion „*when faith moves mountains*“ von Francis Alÿs (2002)⁵, wo der Künstler gemeinsam mit den Anwohnern einen Sandhügel versetzt hat.

Charakteristisch für partizipative Projekte ist, dass sie ohne interagierende Menschen nicht zustande kommen bzw. nicht realisiert werden können. Ein Augenmerk partizipatorischer Projekte ist wiederum die geteilte Autorenschaft und Mit-Entscheidung um Struktur, Form und Ablauf des Projektes. Eins von vielen Beispielen wäre das *Geschmacksarchiv*, welches die Künstlerin Angela Lilijanic 2015 im Dortmunder Norden gemeinsam mit den Anwohnern realisiert hat: Nachdem verschiedene Kräuter angelegt wurden, brachte jeder ein Rezept mit, was gemeinsam gekocht und verzehrt wurde. So bekam das Viertel allmählich eine neue sensorische Identität. In partizipatorischen Kunstprojekten können Beteiligte sogar den Sinn und Inhalt des Projektes mitbeeinflussen, beispielsweise indem gemeinsam entschieden wird, welches Programm durchgeführt wird.

Wird das Projekt in dauerhafte Strukturen überführt, entstehen zwangsläufig kollaborative Strukturen, die in Praxen des *Commoning* münden: ob durch Lokalwährungen, Vereine, Stiftungen oder gemeinnützige GmbHs. Bei diesen langfristig angelegten Projekten erübrigt sich die Frage nach Autorschaft und nicht selten auch die Frage nach Kunst. Einige Beispiele: seit 1998 betreiben Rirkrit Tiravanija/Kamin Lerdchaiprasert die Stiftung *The Land Foundation* im thailändischen Dorf Sanpatong. Dort werden insbesondere Modelle autonomer Agrarwirtschaft neben Wohnungsexperimenten gemeinsam mit den Dorfbewohnern und geladenen Künstlern umgesetzt. Die bereits erwähnte Niederländische Künstlerin Jeanne van Heeswijk hat im Jahr 2010 die Initiative *homebaked* zusammen mit Bewohnerinnen eines Stadtviertels in Liverpool gegründet: Nach gemeinsamer Renovierung eines Lokals wird nun für die Gemeinschaft Brot gebacken. Die Herangehensweise ist eine andere als in dem Fall einer Intervention: von Anfang an gemeinschaftlich statt individuell und konsensuell statt disruptiv. In diesem Bereich finden sich mittlerweile unterstützende Organisationen wie *Nouveaux Commanditaires/New Patrons* (Fondation de France) oder die Montag Stiftungen. Was unterscheidet diese Kunstprojekte von Nicht-Kunstprojekten, etwa durch eine NGO oder einen Sozialarbeiter? Der Kunstkritiker Nato Thompson schließt soziale Initiativen in die Bewegung sozial engagierter Projekte mit ein:

⁵<https://vimeo.com/14129166>.

As opposed to assuming there is an inherent difference between artist-initiated projects and non-artist initiated projects, I have opted to simply include them all. (...) United Indian Health Services located in Northern California, which combines traditional programming with access to health care, consider what they do, not who they are (Thompson 2012, S. 27–28).

5 Die Kunst des Konsenses: Ein gesellschaftliches Regime der Kunst?

(...) modernism was stepped in an ‚oppositional imaginary‘, to borrow a phrase from Gilbert Durand, it worked with breaks and clashes, and cheerfully dishonoured the past in the name of the future. It was based on conflict, whereas the imaginary of our period is concerned with negotiations, links and coexistence. We no longer try to make progress thanks to conflict and clashes, but by discovering new assemblages, possible relations between distinct units, and by building alliances between different partners. Like social contracts, aesthetic contracts are seen for what they are: (...) we are quite happy to create modus vivendi that make possible fairer social relations (...) (Bourriaud in Bishop 2016, S. 166–167).

Paradigmenwechsel

Der anhand verschiedener neuerer Kunstbeispiele vorangekündigte Paradigmenwechsel wird deutlich, wenn Funktionen bzw. Rezeptionsmodi näher betrachtet werden. Die Künstlerin Tania Bruguera äußert sich wie folgt:

I don‘t want an art that points at a thing, I want an art that is the thing. (...) It is time to put Duchamp’s urinal back in the restroom (Thompson 2012, S. 21).

Genannte Kunstprojekte sind realitätsbezogen statt rein fiktional: Es werden keine symbolischen Gesten sondern konkrete Handlungen vollzogen. Bei diesen Projekten geht es um eine Ent-Fiktionalisierung des Kunstwerkes, welche in die entgegengesetzte Richtung des *Readymades* geht: Bei Duchamps *Readymade* wurde ein banaler Gegenstand *gleichzeitig* zu Kunst ernannt – wobei die Linien darstellbarer Kunst aufgebrochen wurden. Bei sozial engagierten Künstlern wird nicht selten das künstlerische Vorhaben zu einer Form oder einem Objekt des Alltags. Die Künstlergruppe *Superflex* benennt das eigene *Hospital Equipment* zutreffenderweise ein ‚*readymade upside down*‘: Das Objekt verschwindet schlachtweg von der Bühne. Damit einhergehend besteht ein fundamentaler ontologischer Unterschied zur Kunstauffassung bei Rancière. Mit einer rancière’schen Metapher könnte man behaupten, dass sozial engagierte Kunst die Bühne verlässt bzw. die Bühne erst gar nicht betritt und die Codes des Sinnlichen nicht mehr

durchmischen will, sich also nicht als ästhetisch fassen lässt. Die Projekte sind signifikant, haben also eine ganz bestimmte, gezielte Bedeutung und intendierte Wirkung. Das Kunstprojekt ist kein Objekt der Betrachtung sondern wird zum Aktant, an dem Produzent und Rezipient zur Gemeinschaft werden und gleichermaßen beteiligt sind. Demnach erfolgt die Rezeption sozial engagierter Kunstprojekte nicht mehr nach distanzierten kunst-kritischen Kriterien, sondern nach praktischen, entweder funktionalen oder ethischen Kriterien. Wie fügt sich diese Kunstform in das ästhetische Regime ein?

Die Geburt der singulären Kunst unter dem Regime des Ästhetischen war zugleich Loslösung und „Außerkraftsetzung des Systems der schönen Künste“ (Rancière 2008, S. 53). Sie impliziert Gleichheit und Gleichgültigkeit: Gleichheit, weil alles Mögliche zum Sujet werden kann. Gleichgültigkeit, weil es keine aufgezwungenen Regeln oder Hierarchien zur Betrachtung von Kunst in Bezug auf die herrschende gesellschaftliche Ordnung gibt.

Diese relativ-ontologische Lektüre der Kunst, die Sicht von Kunst als eine bestimmte ‚Seinsweise‘, die gleichzeitig nicht den Charakter einer Absolutheit hat, sondern ihre Nennung und Definition im entsprechenden Regime findet, hat den Vorteil der Dauerhaftigkeit und der ‚Robustheit‘, auch entgegen kurzweiligen Bewegungen oder Wendungen, wie der Postmoderne⁶ oder des Immer-neuen. So fügen sich neue mediale Formen wie Videokunst oder Elemente der populären Kultur oder Wiederholungen und *Reenactments* problemlos in das ästhetische Regime ein, denn das Ästhetische lässt sich weder durch Form noch durch Intention als solche definieren. Charakteristisch für das Ästhetische sind gerade die Grenzverschiebungen und Einverleibungen kunstfremder Elemente als Teil und Form legitimer Kunst: „Die Vermischung ist ein wesentliches Merkmal des ästhetischen Regimes der Kunst“ (Rancière 2008, S. 91).

Rancières Auffassung einer sich selbst austestenden und ausbreitenden Kunst innerhalb eines lang haltenden ästhetischen Regimes hat allerdings den Nachteil, dass sie kleinere, unterschwellige Bewegungen, die außerhalb dieses Denkrasters

⁶ „Es ist in jedem Fall nicht mein Problem, Rahmen anzubieten, die alles umfassen könnten. **Es geht darum, eine bestimmte Anzahl von kategorialen Aufteilungen wieder anzuzweifeln, deren explikativer Wert äußerst gering ist, die sich aber im Dienste eines bestimmten Zeitgeistes aufgedrängt haben.** Die Deklaration der Postmoderne sagt im Großen: Was auch immer es sein mag, wir glauben nicht mehr an das revolutionäre Potential der Kunst. Damit ist man nicht wirklich dafür ausgerüstet, das Kino, das Video oder die Musik von heute zu analysieren, genauso wenig wie man es mit den modernistischen Kategorien war, um die Malerei von Monet, Kandinsky oder Malewitsch zu analysieren“ (Rancière 2008: Ist Kunst Widerständig S. 56).

stattfinden, nicht aufspürt. Zu vermuten ist außerdem, dass Rancière die neuere gesellschaftsorientierte Entwicklung in der Kunst durchaus erkennt und zugleich verkennt: Erkennt, da er sich in mehreren Schriften und im speziellen, einem Aufsatz ausführlich mit ihr auseinandersetzt (Rancière 2008a, S. 75–99). Verkennt, weil diese Entwicklung offenbar in sein Denkschema nicht passt. Die genannten Projekte können natürlich als einen weiteren Versuch der Entgrenzung des Kunstmfeldes gelesen werden. In diesem Fall wird der Betrachter aber enttäuscht: Das kontextbezogene Kunstwerk oder Kunstprojekt unterscheidet sich in seiner Seinsweise kaum von dem Realen. Als „ein reines Zeugnis der Wirklichkeit, wenn nicht sogar eine direkte Intervention in dieser Wirklichkeit“ (Rancière 2008a, S. 91), bestätigt ein solches Kunstwerk den Status quo der sinnlichen Ordnung. Rancière (ebd.: S. 96) sieht keinen kritischen Wert in dieser Kunstform, da er sie als konsensuell wahnnimmt. Nach Rancière ist diese Kunst zum Scheitern verurteilt, da sie zum Ersatz für „Aufgaben von Nachbarschaftspolitik und eines sozialen Heilmittels“ (Rancière 2008a, S. 96) wird. Anstatt Dissense zu schaffen, anstatt neue Welten zu erzeugen, bewegt sich eine in die Gesellschaft intervenierende Kunst innerhalb der Welt in der wir leben: Sie ist zugleich Bejahung unseres Umfeldes und Verneinung seiner selbst, seiner fiktionalen Essenz.

Jenseits des Neuen. Eine neue Kritik im Konsens?

Gesellschaftliche Kunstprojekte entziehen sich auch dem Regime des Neuen: Es geht um alternative, unscheinbare Lebensformen, die als Gegenmodell zum neoliberalen ‚Spectacular Living‘ (Thompson 2012, S. 20) stehen. Appliziert man die fünf Kriterien für idealtypische Kunst laut Reckwitz, werden die Konturen dieses Gegenmodells greifbar: Anstelle von Selbstreferentialität kommt **eine Selbst-Funktionalisierung** zustande. Das Kunstmfeld bietet lediglich einen Handlungsrahmen, in dem die Realisierung (ob Finanzierung oder Genehmigung) eigener Projekte ermöglicht wird, die Kunst wird zum Mittel oder Instrument. Anstelle kreativer Gestaltung spielen Prozessausgestaltung, Projektsteuerung und damit einhergehend die Frage nach übertragbaren **Methoden** eine immer wichtigere Rolle. Die derzeit laufende Ausstellung *Actopolis | die Kunst zu Handeln* hat eigens den Methoden künstlerischer Intervention ein Kapitel gewidmet. Anstelle von Affiziertheit und Spiel, treten künstlerische **Strategien** in den Vordergrund, die auf nicht-spektakuläre oder post-dramaturgische Experimente beruhen. Auch der Rezeptions- und Analysemodus, gekennzeichnet durch eine interpretatorische Freiheit, wird eingeengt. bzw. bildet sich anders heraus: Das Kunstprojekt ist Handlung und Anlass zu einer **kommunikativen Handlung**, in der nicht Interpretationen, sondern Argumente ausgetauscht werden. Anstelle des freien Spiels sind (neu) **Verhandlungen** unter den involvierten Akteuren und ggf. mit beteiligten Institutionen gefragt.

Anstelle einer interpretatorischen Offenheit ist eine prozesshafte Offenheit vorhanden, Potenzialitäten konkretisieren sich also nicht im Modus des Spiels, sondern der Verhandlung: über die jeweiligen Rollen, Erwartungen, Initiativen oder Szenarien. Verhandlung wiederum erzeugt Konsens bzw. greift Kritik im Konsens auf. Im post-ästhetischen, gesellschaftlichen Regime der Kunst profitiert sich eine Sozialkritik nicht nur durch die vorhin exemplarisch dargestellten Kunstformen, sondern auch in der Kunst.

Auch innerhalb der *Kunstsphären* sind autonome Bewegungen im Gange, die darauf abzielen, in tradierter sozialkritischer Manier Kollektivinteressen verschiedener Kunstschaffenden zu vertreten (etwa durch faire Vergütungen, das Denunzieren kultureller Einrichtungen die Künstler unzureichend honorieren oder durch die Forderung eines Künstler-Mindestlohns oder der Bekämpfung von Altersarmut bei Künstlern und Künstlerinnen. Künstlergruppierungen wie W.A.G.E., (Working Artists and the Greater Economy), M.A.L. (Making a Living), Precarious Workers Brigade oder im deutsch-sprachigen Raum ‚Art But Fair‘ sind nur einige aktuelle Beispiele. Diese Bewegungen fügen sich allerdings nicht dem ökonomischen *Mainstream*, beschreiben sie den Künstler als Arbeiter innerhalb einer auf Förderungen und Subventionen angewiesenen, also nicht unmittelbar profitablen Tätigkeitssphäre. Dem Künstler als Unternehmer bzw. der politischen Konstruktion einer ‚creative class‘ (Florida 2002) halten sie ein Gegenbild entgegen: das des prekären Arbeiters, etwa in der Figur des *Prekariats* oder des ‚Projektariats‘ (Szreder in Dockx und Gielen 2015, S. 196). Der Subjekt-bezogenen Künstlerkritik und ihrer Verbreitung durch den pathologisch gewordenen Imperativ der Selbstverwirklichung folgt die Wiedergeburt der Sozialkritik durch Kunst, nicht nur an der Gesellschaft, sondern auch innerhalb der Kunstsphäre.

Charakteristisch ist die Ausformulierung dieser doppelten (gesellschaftlichen wie auch kunstbezogenen) Kritik durch kollektive Verhandlungen, Teilhabe und Konsens statt durch Bruch, Intrusion und Dissens. Diesen Künstlergruppierungen gelingt eine Emanzipation durch ihre Positionierung außerhalb des ästhetischen Regimes. Gesellschaftlich orientierte Künstlergruppen legen die Künstlerkritik ab (es geht nicht mehr um die Frage nach Autorenschaft, Selbstverwirklichung, Originalität) und machen sich die Sozialkritik zu eigen – angefangen bei den eigenen Arbeits- und Lebensbedingungen. Zwar lässt sich die mit dem neuen Geist des Kapitalismus einhergehende Projektstadt („cité par projets“) hierdurch nicht abschaffen, aber es werden neue Optionen für Kunstschaffende aufgezeigt:

In contrast to cynical opportunists, who pursue their individual interests while submitting to neoliberal hegemony, a radical opportunist attempts to tactically politicize the project-related systems of production in accordance with such values as solidarity, equality and self-governance (ebd, S. 196).

Solidarisch handelnde Kunstschaffende heben sich von denen ab, die lediglich Katalog-Aktivismus (Gielen) betreiben, also politisch brisante Themen für die eigene Kunstkarriere aufgreifen aber die Kunstinstitution bestätigen. Dem Konzept des **radical opportunism** wohnt eine Spannung inne, als „a continuous friction between pragmatic concerns and political principles, between short-term individualism and communal sustenance, between independency and interdependency“ (ebd, S. 208): eine moralisch-pragmatische Spannung, welche durch Verhandlungen überwunden werden kann.

Ausblick: (was) kann man aus künstlerischen Strategien der Gegenwart lernen?

Ist Kunst (noch) widerständig? Im herrschenden ästhetischen Regime erscheint die Kunst der (Hyper)moderne als ein gewichtiges gesellschaftskritisches Werkzeug. Im Zuge der gesellschaftlichen Ästhetisierung erweist sie sich als zweiseitiges Schwert: Durch Formenwiederholung bestätigt Kunst das (polizeiliche) Status quo der Machtrepräsentationen. Aber auch durch die Suche nach dem Neuen kann sie, unter dem Primat der Kreativität und Selbstverwirklichung, bereits bestehende gesellschaftliche Pathologien explizieren und beschleunigen.

In ihrer heutigen Ausprägung, insbesondere unter Berücksichtigung einer ethischen Wende bzw. der Hypothese eines gesellschaftlichen Regimes, bildet die künstlerische Praxis jedoch eine Lücke oder einen blinden Fleck gegenüber Reckwitz' idealtypischen Vorstellung: Das Projekt einer im Ästhetischen fußenden Gesellschaftskritik scheint einer Analyse der Moderne gerecht, doch kaum noch der Gegenwart.

Sofern sich die künstlerische Praxis sich der Fiktion und der Bühne des Sichtbarmachens radikal abwendet, erscheint sie auch als die Achillesferse in Rancières Modell einer der primären Ästhetik des Politischen zugehörigen Kunstosphäre.

Der – in Relation zu seiner breiten gesellschaftlichen Akzeptanz – eingeschränkte Handlungsspielraum des Kunstfelds zwingt Kunstschaffende zum Gebrauch subtiler Strategien, die nicht mehr auf das Zeigen des nicht-Zeigbaren bzw. auf das Neuauftreten des Sinnlichen abzielen können. Wenn solche sensationale Methoden bereits in der Werbung oder im Marketing verbreitet sind, müssen Kunstschaffende den realen Effekt dem intendierten bevorzugen. Konsenserzeugung und Verhandlung erscheinen hierbei als genauso wichtige Instrumente wie das konkrete Handeln. Die aktuellen kollektiven Kunstprojekte deuten darauf hin, dass Künstler in der Sozialkritik, nicht mehr aber in der Künstlerkritik, einen Ausweg und eine neue Emanzipationsstrategie definieren.

Diese Strategie ist wiederum nicht Kunst-spezifisch und lässt sich auch bei zeitgenössischen Aktivisten finden, die eine verwandte Herangehensweise adoptiert haben: die ‚neuen Dissidenten‘ (Eltchaninoff 2016). Diese Aktivisten stellen

sich als gewaltfrei und kaum hörbar dar, agieren meist individuell, friedlich und kollaborativ statt konfrontativ – allerdings mit beschränkter Resonanz.

Offen bleibt, inwieweit sich derartige Praktiken des gesellschaftlichen ausbreiten werden, um einen Kontrapunkt innerhalb des Künstlerkapitalismus zu bilden und ob kollektive, konsens-orientierte Verhandlungsstrategien auch jenseits des Kunstfelds eine Wiedergeburt der Sozialkritik vor-ankündigen.

Bibliografie

- Ardenne, Paul. 2002. *Un art contextuel: Création artistique en milieu urbain, en situation, d'intervention, de participation*. Paris: Flammarion champs art.
- Bishop, Claire. 2012. *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*. London: MIT Press.
- Böhme, Gernot. 1995. *Atmosphäre: Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Böhme, Gernot. 2016. *Ästhetischer Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Boltanski, Luc und Eve Chiapello. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bourriaud, Nicolas. 2016. *Relational Aesthetics*. In *Participation*, Hrsg. Claire Bishop, 160–170. London: The MIT Press.
- Fischer-Lichte, Erika. 2004. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt: Edition Suhrkamp.
- Florida, Richard. 2002. *The Rise of the Creative Class*. New York: Basic Books.
- Forst, Rainer. 2015. *Normativität und Macht: Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Berlin: suhrkamp taschenbuch wissenschaft.
- Dockx, Nico und Pascal Gielen, Hrsg. 2015. *Mobile Autonomy. Exercises in Artists' Self-Organization*. Amsterdam: Antenae Valiz.
- Ehrenberg, Alain. 2008. *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eltchaninoff, Michel. 2016. *Les nouveaux dissidents*. Paris: Stock.
- Gourbe, Géraldine. 2016. *In the Canyon, Revise the Canon. Savoir utopique, pédagogie radicale et artist-run community art space en Californie du sud*. Rennes: Shelter Press / ESAA Editions.
- Haug, Wolfgang Fritz. 1971. *Kritik der Warenästhetik*. Frankfurt: Edition Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2010. *Organisierte Selbstverwirklichung: Paradoxien der Individualisierung*. In *Kreation und Depression: Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus*. Hrsg. C. Menke, J. Rebentisch, 63–80. Berlin: Kadmos.
- Kwon, Miwon. 2002. *One Place after Another. Site-Specific Art and Locational Identity*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Lewitsky, Uwe. 2005. *Kunst für alle? Kunst im öffentlichen Raum zwischen Partizipation, Intervention und Neuer Urbanität*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Lipovetsky, Gilles und Jean Serroy. 2014. *L'esthétisation du monde: Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard.
- Menger, Pierre-Michel. 2014. *Le travail créateur. S'accomplir dans l'incertain*. Paris: Seuil-Gallimard "Hautes Études".
- Rancière, Jacques. 2008a. *Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books Verlag.

- Rancière, Jacques. 2008. *Ist Kunst widerständig?* Berlin: Merve Verlag.
- Rancière, Jacques. 2007. *Das Unbehagen in der Ästhetik.* Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie.* Berlin: suhrkamp taschenbuch wissenschaft.
- Raunig, Gerald. 2015. *Kunst und Revolution: Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert.* Wien: Verlag Turia + Kant.
- Reckwitz Andreas. 2016. Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen. In *Ästhetik und Gesellschaft: Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften.* Hrsg. A. Reckwitz, S. Prinz und H. Schäfer, 13–51. Berlin: suhrkamp taschenbuch wissenschaft.
- Reckwitz, Andreas. 2012. Die Erfindung der Kreativität: zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Berlin: Suhrkamp taschenbuch wissenschaft.
- Thompson, Nato. 2012. *Living as Form: Socially Engaged Art from 1991–2011.* Cambridge: The MIT Press.
- Ullrich, Wolfgang. 2013. *Alles nur Konsum. Kritik der Warenästhetischen Erziehung.* Berlin: Wagenbach.

Die Sichtbarkeit der Nightcleaners

Zur Frage politischer Partizipationsmöglichkeit durch eine künstlerische Avantgarde

Gisela Mackenroth

1 Einleitung

Die Theorien Jacques Rancières und Pierre Bourdieus eint in Bezug auf Kunst eine gemeinsame Position, die bereits vielfach Ausgangspunkt von Vergleichen zwischen beiden Perspektiven war. Beide verstehen Kunst im grundlegenden gesellschaftlichen Zusammenhang von „Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsstrukturen“ (Sonderegger und Kastner 2014). Zugleich setzt sich Rancière von Bourdieu theoretisch stark ab, indem er dessen methodologische Annahme eines „doppelten Bruchs“ des/r Soziolog*in mit Alltagswissen – und die damit privilegierte Position von soziologischem Wissen und Kritik kritisiert (Rancière 2010). Damit steht für einen Vergleich beider theoretischer Positionen auch die Kategorie des Wissens zur Disposition. Anschließend daran unterscheiden sich die Theoretiker auch in der Herangehensweise an den emanzipativen Charakter von Kunst: Während Bourdieu diesen als den Regeln des Feldes inhärente Erscheinung analysiert, betrachtet Rancière – umfassender – Kunst als Möglichkeit der Unterbrechung der *Ordnung des Sinnlichen* (Bourdieu 2001; Rancière 2008a).

Von dieser ersten Gemeinsamkeit ausgehend, möchte ich in dem folgenden Aufsatz das Verhältnis von Politik und Kunst diskutieren – und damit die Frage nach der Erweiterung politischer Handlungsmöglichkeiten durch künstlerische Praktiken, ob und wie Kunst diese einschränkt oder ermöglicht. Diese kunstsoziologische Debatte zwischen Bourdieu und Rancière ließe sich anhand folgender zugespitzter Fragen führen: Wer, mit Bourdieu, schaut sich die politische Kunst

G. Mackenroth (✉)
Jena, Deutschland

an, die Rancière als Unterbrechung der Ordnung des Sinnlichen zu entdecken glaubt? Und mit Rancière gegen Bourdieu: Vergisst dessen Analyse von Feldregeln nicht engagierte Kunstprojekte jenseits eines institutionellen Rahmens im Feld? Damit, so meine Überlegung, treiben beide einander und die Debatte, in ihrem Anspruch und Widerspruch, Kunst in ihrem sozialen Zusammenhang zu fassen und zu erklären, aus dem abgeschlossenen Ausstellungs- und Aufführungsraum hinaus, hin zu Grenzfällen der Kunst, die Elemente der Unentscheidbarkeit zwischen Kunst und Politik aufweisen. Beispiele für solche Grenzgänge wären meiner Ansicht nach Christoph Schlingensiefs Parteigründung der *Chance 2000* (1998), Ken Loachs dokumentarisch-fiktionale Methodik im Film *Cathy Come Home* (1966) oder der Kampagnenfilm *Nightcleaners* des Berwick Street Film Collective (1975). Hier arbeitet eine künstlerische Avantgarde für eine politische Bewegung – und macht sich ästhetisch zunehmend selbstständig. Ich möchte *Nightcleaners* als Fallbeispiel für eine Analyse politischer Kunst in diesem Aufsatz diskutieren.

Die Fragerichtung meines Aufsatzes möchte ich ausgehend von einer hinführenden Skizze beider kunsttheoretischer Positionen und darin enthaltender Bezüge zu ‚Politik‘ (Rancière) und sozialstruktureller Herrschaft (Bourdieu) entwickeln. Dabei werde ich zunächst einleitend die ästhetische Dimensionierung sozialer Praxis bei beiden Theorien aufzeigen und beider Rekonstruktionen der Einbindung von Ästhetik in gesellschaftliche Strukturen vergleichen. Die deutlich werdende grundlegende unterschiedliche Einschätzung politischer Möglichkeiten von künstlerischem Handeln vertiefe ich durch einen Blick auf die dem zugrunde liegenden pädagogischen Argumentationen beider. Dies nähert die kunstsoziologische Debatte der erkenntnistheoretischen Diskussion beider Positionen an. Anschließend an Celikates‘ (2014) Diskussion der beiden Theorien zur politischen Position von Gesellschaftskritik werde ich vertieft am Beispiel von *Nightcleaners* die genannten Argumentationsschritte hinsichtlich der Rolle von soziologischem Wissen zusammenführen und mit der Herausstellung von dessen Relevanz vertreten, diese wissenssoziologische Ebene in die kunstsoziologische Diskussion einzuführen. Dabei Bourdieu und Rancière mit dem nötigen Diskussionsabstand zusammenzudenken, so meine daraus folgende These, ermöglicht eine Konkretisierung künstlerisch-ästhetischen Handelns in Situation der Ausweitung politischer Handlungsmöglichkeiten.

2 Politische Kunst innerhalb der Ordnung der Sinnlichkeit

Mit Rancière können zunächst der Politikbegriff mikropolitisch erweitert und damit Interaktionen von künstlerischen und politischen Praktiken als Erweiterung demokratischer Partizipationsmöglichkeiten ernst genommen werden. Rancière definiert Politik in Abgrenzung zur *Polizei*, also einer Ordnung von Plätzen und darin möglicher Handlungen und Sprechakte, die in der *Aufteilung des Sinnlichen* zur Darstellung und Wahrnehmung gebracht werden kann. Mit dieser ästhetisch-sinnlichen Struktur (*primäre Ästhetik*) werden Bezugsmöglichkeiten auf Formen der Präsentation, das in Erscheinung Treten bestimmter Subjektpositionen eingeschränkt oder ermöglicht. Politik entsteht aus dem Spannungsfeld einer polizeilichen Ordnung und einer dieser implizit zugrunde liegenden Gleichheit – die sich als Paradox zur durch die Ordnung vermittelten Ungleichheit formulieren lässt, was Rancière anhand des Verstehens eines Befehls erläutert, welches eine grundlegende Gleichheit gegenüber des in einem Befehl behaupteten Unterschieds voraussetzt (Rancière 2002, S. 29).

Politik setzt der Ordnung diese Gleichheit entgegen, indem sie eine Gemeinschaft der Gleichheit aktualisiert und diese dissensuell, in Hinblick auf den vorgelagerten Widerspruch zwischen Gleichheit und Ungleichheit unentscheidbar der polizeilichen Ordnung entgegenhält. Die politischen Handlungen, die Rancière (2008a, S. 26) im Blick hat, enthalten unmittelbar eine sinnlich-ästhetische Dimension. Sie stellen Entidentifizierungen mit einem zugewiesenen Ort dar, indem sie sichtbar machen, was zuvor unsichtbar war, oder als verständliche, vernünftige oder angemessene Rede geltend, was zuvor ‚unvernehmbar‘ war. Sie führen also eine Rede in Kontexte ein, zu denen diese zuvor keinen Zugang hatte.

3 Die Verbindung des Feldes der Kunst mit dem Feld der Macht

Bei Bourdieu verdichtet sich die ästhetische Dimension des Sozialen im Begriff des *Habitus* – sie wird durch ihn permanent körperlich und sinnlich in Haltungen, Gesten, Sprechweisen, sowie Formen des Fühlens oder Denkens aktualisiert (Bourdieu 1976, S. 195 f.). Die situativ neu generierten und aktualisierten Handlungsmuster verdichten sich in spezifischen Wahrnehmungen und Gedanken, zu positionsbezogenen und insofern relativen Erkenntnisstrukturen (Ebd., S. 99 ff.).

Der soziologische Blick Bourdieus, der durch eine objektivistische Sicht mit einem sozialen Standort bricht und gleichzeitig mit der Distanz ersterer den subjektiven Sinn der Akteure rekonstruiert, vergegenwärtigt, dass ‚Geschmack‘ sozial bedingt ist. Dabei basiert er einerseits auf gesellschaftlich und individuell vermittelten Naturalisierungen als sich selbst zugeschriebener Mangel oder Reichtum an Fähigkeiten und Begabungen und andererseits als Identifiziert-Werden mit einem Geschmack und ästhetischem Urteils- und Wahrnehmungsvermögen (Bourdieu 1991).

Die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Politik kann bei Bourdieu auf den ersten Blick mit einer Analyse von künstlerisch-ästhetischen Praktiken durch seine sozialtheoretischen Grundbegrifflichkeiten aufgegriffen werden, anhand derer er eine Verbindung von Kunst und sozialen Ungleichheiten, sowie der (sozialstrukturellen) Begrenzung von Handlungsmöglichkeiten aufzeigt (Ebd.). Kunst ist in ihrer Produktions- und Rezeptionsstruktur ein autonomes Feld und ist strukturiert durch Kämpfe um feldinterne Anerkennung und jeweilige Positionierungen und Klassifizierungen, was Kunst ist und was nicht. Dabei ist die Rezeption und darüber vermittelt auch die Produktion von Kunst mit der Durchsetzung und Stabilisierung symbolisch vermittelter Herrschafts- und Distinktionsformen verbunden. Bourdieu (2001) ermöglicht eine institutionelle und strukturbezogene Sicht auf das Verhältnis von Kunst und politischen Handlungsmöglichkeiten; wie also der Kunstmarkt oder die Herkunft der beteiligten Künstler*innen auf die Struktur der Situation einwirken.

Mit Rancière dagegen lässt sich eine Autonomisierung von Kunst in gesellschaftlichen Strukturen über die historische Entwicklung neuer *Regime* formulieren, als jeweilige Formen der gesellschaftlichen Identifizierung von Kunst (Muhle 2008, S. 8) – der unmittelbaren Abbildung der Gemeinschaft (ethisches Regime), der Abgrenzung der Kunst als Tätigkeitsform (repräsentatives Regime) und der selbstreflexiven Hinterfragung dieser Tätigkeitszuschreibung (ästhetisches Regime) (Rancière 2008a, S. 36–48). Mit letzterer tut die Kunst, was Rancière (2002, S. 55 ff.) an anderer Stelle auch für die Politik, systematisch in *Das Unvernehmen*, feststellt: Sie aktualisiert (in ihrem Fall mit der Beziehung zwischen primärer und künstlerischer Ästhetik) eine zugrunde liegende Gleichheit – der Gattungen, der Tätigkeiten, der Repräsentation und abgebildeten Motive. Auch die Ordnung von Akteuren innerhalb der Kunst wird gegenüber dem repräsentativen Regime mit dieser Gleichheit konfrontiert – als „Identität des Wissens und des Nichtwissens, des Aktiven und des Passiven, der Tätigkeit und des Leidens“ (Muhle 2008, S. 15). Die Gleichheit, die das ästhetische Regime postuliert, setzt Dinge in einen neuen Bezug und schlägt eine Neuordnung des Sinnlichen vor (Rancière 2008a, S. 43).

Mit seinem Feldbegriff widerspricht Bourdieu der Auffassung, eine derartige ästhetische Reflexivität ließe sich mit einer politischen Dynamik in Verbindung setzen. An dieser Stelle möchte ich eine zweite Diskussionsebene um die Entwicklung kritischen Wissens ins Spiel bringen. Ästhetische Neuerungen, vermutlich auch solche des ästhetischen Regimes, zeigt Bourdieu, wie erwähnt, als in Rezeption und Produktion selbstbezügliche Anerkennungskämpfe im Feld auf. Einer Ausweitung von Partizipation laufen dabei die Wissensstrukturen des Feldes entgegen, mit dem zentralen Strukturierungsmoment gesellschaftlicher Distanz (Bourdieu 2001, S. 341 ff.).

Exemplarisch wird dies bereits in der von Bourdieu rekonstruierten Feldgenese deutlich, in der das künstlerische Spiel mit den Feldregeln auf habituellem, voraussetzungsvollem Wissen basiert, sowie auf dem Zugzwang jener künstlerischen Avantgarde, diese neue autonome Position der Kunst auch im Feld der Macht als solche aufzubauen, um strukturbildend zu sein. Die Vertreter*innen einer autonomen Kunst, der *l'art pour l'art*-Bewegung, gehen zu allen gesellschaftlichen Plätzen auf Distanz, ihre Position im Feld ist uneindeutig und dabei in einem starken habituellen Spannungsfeld und Widerspruch aus *Teilhabe und Ausschluss* zwischen Herrschenden und Beherrschten. Diese widersprüchliche Position war hier stärker ausgeprägt als etwa bei unmittelbar sozial engagierten Künstler*innen. In diesem Spannungsfeld institutioneller Unsicherheit beobachtet Bourdieu (2001, S. 109) ambivalente Bezüge zur Herkunft, die jeweils zu unterschiedlichen Strategien des Bruchs oder des absichernden Rückbezuges auf etablierte (Macht-)Strukturen führen.

Künstlerische Entwicklungen und Brüche beruhen auf „strukturellen Lücken“ innerhalb vorhandener (feldinterner) Möglichkeiten und auf Kämpfen unter vorhandenen Positionen (Kastner 2012, S. 22). Sie vollziehen sich in Bezug auf „ökonomische[] und morphologische[] Veränderungen“, also auf den Markt, Bildungsinstitutionen oder andere institutionelle Anerkennungsstrukturen (Bourdieu 2015, S. 652). Das autonome Feld der Kunst entsteht damit im Zusammenhang mit einem sozialstrukturrell verorteten Künstlertypus zwischen Freiheit und feldinternem Konformismus (Bourdieu 2001, S. 184).

Die Position des unklassifizierbaren Dazwischen-Seins – was an das Moment der Entidentifizierung und der politischen Subjektivierung bei Rancière erinnern könnte – stellt Bourdieu in Zusammenhang mit einer spezifischen Machtposition durch den Besitz umfangreichen symbolischen Kapitals (Ebd., S. 184). Durch den Feld- und Habitusbegriff expliziert Bourdieu eine in der Selbstbeschreibung einer autonomen Kunst verschwiegene Sozialität. Er zeigt auf, dass die Codes der ‚Kunst‘ in ihrer Interpretation voraussetzungsvoll sind. Die Rezeption bezieht sich also nicht auf die vorsoziale ‚Genialität‘ des/der Künstler*in, sondern auf

Erziehung und Sozialisation im Feld. Für den legitimen Blick auf das Kunstwerk bedarf es – und zwar umso mehr je abstrakter es wird – einer institutionalisierten und insbesondere informellen Vorbildung (Ebd., S. 162 f.). Diese künstlerischen Absicherungen in den Machtstrukturen des Feldes durch eine radikale Bezüglichkeit auf Bedeutungsspiele im Feld laufen der Vorstellung Rancières einer politischen Position von Avantgardekunst wiederum entgegen.

4 Bildung als Voraussetzung für künstlerische Brüche

Der beschriebene Distinktionsprozess funktioniert durch ein Zusammenwirken von explizitem Wissen – über die Klassifikation ästhetischer Möglichkeiten, Bezüge und Stile – und implizitem Wissen, der sinnlichen Erfahrung, Inkorporierung und Einübung des expliziten Wissens, das eine explizite Übersetzung von Kunst-Bedeutung nicht vollständig ausfüllen kann (Bourdieu 1991, S. 182 ff.). Im Zusammenwirken dieser beiden Strukturen des Wissens liegt nun die undemokratische Auswirkung der Kunstwahrnehmung. Bildungsinstitutionen vermitteln einen expliziten Kanon künstlerischer Codes. Die Fähigkeit der Aneignung eines ästhetischen Urteils als Teil der eigenen Persönlichkeit geschieht implizit über private Bildungsinstanzen und die Möglichkeit der intuitiven Erfahrung und Inkorporierung des Wissens (Ebd., S. 185 ff.). Diese als natürliche Begabung verschleierten Bedingungen des Geschmacks werden zu einem Instrument der Herrschaft, das den Akteur*innen ihren sozialstrukturellen Status plausibilisiert. In diesem Verhältnis der Wissensstrukturen der Kunstwahrnehmung zueinander und zu Bildungseinrichtungen entwickelt sich die unterschiedliche Teilhabe an ästhetischen Diskursen in der Verflechtung mit demokratischen Strukturen (Ebd., S. 199 ff.). Dass die Feldstrukturen und das Verhältnis zum Feld der Macht innerhalb des Feldes der Kunst den Akteur*innen nicht reflexiv-kritisch zugänglich sind, Bourdieu also vor allem die Stabilisierung von Strukturen zeigt, liegt darin begründet, dass sich das Feld durch Strukturen und Verteilungen von Wissen, die zudem hochrelevant sind für eine sozialstrukturelle Differenzierung, ordnet und reproduziert – und den Akteur*innen eine reflexive Draufsicht vorenthalten bleibt.

Es stellt sich in Bezug auf das Verhältnis von ästhetischen und politischen Handlungsmöglichkeiten die Frage, ob Bourdieus Theorie eine Möglichkeit der Unterwanderung einer durch klassifizierte Geschmacksunterschiede legitimierten Herrschaft sieht. Diese findet sich vor allem in deren Explikation, also einer Art symbolisch-ästhetischer Aufklärung als demokratische Gegenstrategie zu deren

systematischer Verschleierung und wäre damit angewiesen auf soziologische Kritik (Bourdieu 1991, S. 193 ff.).

In Bourdieus Feldrekonstruktion bleibt jedoch eine Frage für das Ziel dieses Aufsatzes, der sozialwissenschaftlichen Interpretation von Interaktionen zwischen politischem und künstlerischem Handeln offen: Indem der Zugriff auf künstlerische Praktiken durch die beschriebenen Wissensstrukturen reglementiert ist, wird ein wechselseitiger Bezug zwischen künstlerischen Darstellungsmitteln und der subjektiven ästhetischen Kategorisierung bzw. Wahrnehmung des Alltags voraussetzungsvoll. Die Rekonstruktion des autonomen Feldes der Kunst mit der beschriebenen analytischen Rahmung orientiert sich in Bourdieus Werk selbst mehr und mehr an der Kunstproduktion innerhalb der Feldregeln. Kritisch ließe sich fragen: Warum systematisiert Bourdieu eine engagierte Kunst, wie er sie in der Entstehungsphase des Feldes noch wahrnimmt (Bourdieu 2001, S. 181 ff.), nicht mehr in der weiteren Strukturbildung? Offen bleibt damit, wie Elemente der Kunst einzuordnen sind, die sich an den Rändern des Feldes und seiner Anerkennungsstrukturen bewegen, indem sie auf andere Felder, darin stattfindende Kämpfe und institutionelle Arrangements unmittelbar Bezug nehmen – eine ähnliche Kritik wie Jens Kastner (2012) sie an anderer Stelle hinsichtlich der Möglichkeit von Konflikten zwischen Feldern formuliert. Die einleitend erwähnten Beispiele geben Anlass zu überprüfen, ob sich hier die Praktiken zwischen den Feldern entsprechend auseinander halten lassen und welche Folgen diese Überschneidungen – wenn sich also Künstler*innen nicht allein auf die Regeln des Feldes der Kunst beziehen, sondern sich in Bezug zu anderen Lebensbereichen setzen – bei Bourdieu hätten.

5 Strategien einer Politik der Kunst

Hier möchte ich Rancières Konzeption politischer Kunst ins Spiel bringen. Denn diese begreift in genau einem solchen Zusammenwirken von Handlungsfeldern erst die Möglichkeit von Politik. Rancière entwickelt die (politische) Destabilisierung und Ausweitung zugewiesener Plätze und Sprecherpositionen, insofern als auch er sich mit der Frage eines kritischen Erkenntnisprozesses im Zusammenhang mit Politik auseinandersetzt. Für die Kunst formuliert er zwei grundlegende Möglichkeiten, womit im Zentrum steht, was in der Analyse der Feldregeln außen vor bleibt: zum einen die Formulierung eines politischen Dissenses im Paradox von „relationaler Ästhetik“, in dezidiertem Bezug auf die Verschiebung alltäglicher Erfahrung durch eine Neuverteilung der Plätze und damit einer „Politik des Leben-Werdens der Kunst“ (Rancière 2008b, S. 55). Zum anderen die „erhabene“

Ästhetik, der „Politik der widerständischen Form“ (Ebd.), als größtmögliche Distanz zur alltäglichen Erfahrung und „passive Begegnung“ mit dem Anderen, gleichgültig gegenüber „jeder bestimmten Politik“ (Rancière 2008b, S. 34). Die andere Möglichkeit bezieht sich, wie ich später ausführen werde, auf das Verhältnis zwischen Zuschauenden und Künstler*innen. Das Spezifische einer *Politik der Ästhetik* ist, dass sie mit ihrem Spiel von Tätigkeiten und Positionen, etwa des aktiven Zuschauers, der Fiktion in der Dokumentation oder des Literarischen in der Beschreibung der Wirklichkeit eine „Autonomie der sinnlichen Erfahrung ermöglicht“¹, diese also an einer „Revolution der sinnlichen Existenz“ selbst ansetzt – gegenüber etwa solchen, die von einer „Revolution des Staates“ oder juristischer Arrangements ausgehen (Ebd., S. 43).

Diese Politik der Kunst in dem angesprochenen Paradox wirkt sich dahingehend aus, dass sie „[...] insofern Kunst [ist], als sie auch Nicht-Kunst, etwas anderes als Kunst ist“ (Rancière 2008b, S. 47). Sie ist insofern Kunst, als dass sie einen abgetrennten Raum der ästhetischen Erfahrung eröffnet, der in Distanz zum/zur Betrachter*in liegt und dabei unerreichbar in sich das Versprechen von einer anderen Gemeinschaft trägt. Gleichzeitig ist das Kunstwerk insofern keine Kunst, als sie Form des Lebens wird und unmittelbar eine andere Gemeinschaft ausdrückt, die Kunst und Gemeinschaft nicht mehr unterscheidet (Ebd.). Die Politik der Kunst besteht folglich darin, dass sie im Spannungsfeld zwischen zwei Gemeinschaften gleichzeitig in der Erfahrung, der Herstellung und Betrachtung von Kunst, zwar eine neue Gemeinschaft verspricht und dabei eine Gegenwart dieser Gemeinschaft ist, die jedoch nie vollständig eingeholt werden kann. In dieser Widersprüchlichkeit ist die Kunst widerständig und baut einen politischen Dissens auf. Einzeln liefern beide Richtungen als ethischer Teil einer Sichtbarkeit auf eine Entpolitisierung hinaus. So ergibt sich eine spezifische Möglichkeit der Aufrechterhaltung des politischen Dissenses durch die Kunst – einerseits „die Lesbarkeit einer politischen Bedeutung und andererseits einer sinnlichen Erfahrung, die genau jener gewonnenen Bedeutung widerstreitet.“ (Muhle 2008, S. 13). Für die Politik der Kunst wird so möglich, was in *Das Unvernehmen* noch nicht erschlossen wird: Zugespitzt formuliert kann Kunst im Gegensatz zu anderen politischen Tätigkeiten der Replatzierung nach einem gescheiterten Versuch des Politischen oder dem Aufgehen in einer neuen Ordnung (*Polizei*) ihrer politischen Aussage eine Art Unabgeschlossenheit einschreiben. Diese realisiert sich im Fortbestand des Spannungsverhältnisses von *Polizei* und *Politik*, indem ein politisches Moment nie auf eine endgültige, vollständige Realisierung der dissensuell formulierten Gleichheit hinausläuft.

6 Die Aufführung als kritischer Erkenntnisprozess

Mit dieser Perspektive Rancières, die sich für die Möglichkeiten politischer Dynamik in ästhetischen Strategien interessiert, kann ich eine engagierte Position von Kunst systematisch einbeziehen. Gegenüber einer soziologisch-ästhetischen Aufklärung, mit der Bourdieu das herrschaftsstabilisierende Verhältnis der Regeln der Kunst zum Feld der Macht zu unterwandern sucht, erkennt Rancière in der Situation der Aufführung und Rezeption selbst die Möglichkeit (nicht die Selbstverständlichkeit) kritischer Erkenntnis. Damit erhebt er die Gleichheit nicht nur in der Politik und der Pädagogik (Rancière 2009b, S. 24 ff.) – in Kritik einer privilegierten (soziologischen) Erkenntnisposition – auch zum Axiom der Politik der Kunst.

Das Hinterfragen von Herrschafts- und Ungleichheitsstrukturen basiert – das wird mit dem Bezug auf die Zuschauerrezeption deutlich – auf unklaren, prozesshaften Erkenntnissituationen. Während Bourdieu vorschlägt, sozialstrukturelle Zuschreibungen von Wahrnehmungsmöglichkeiten zu kritisieren, indem man Wissensstrukturen expliziert, geht Rancière genau den entgegengesetzten Weg: der Wissensgenerierung setzt er die Veränderung von Handlungsmöglichkeiten und Sprecherpositionen voraus. Emanzipation beginne folglich in der Aufführung, wenn „der Gegensatz zwischen Sehen und Handeln“ infrage gestellt wird, „[...] wenn man versteht, dass Sehen auch eine Handlung ist, die diese Verteilung von Positionen bestätigt oder verändert“ (Rancière 2009a, S. 23).

Mit dieser These kritisiert Rancière (ebd., S. 12) die Annahme, als Zuschauender „[...] von der Fähigkeit zur Erkenntnis und von der zur Handlung getrennt zu sein []“ als austauschbare Zuschreibung von Aktivität und Passivität einer Ordnung der Wahrnehmung. Vorausgesetzt werde dabei, dass Sehen nicht dazu führe die Wahrheit bzw. die Wirklichkeit in und hinter dem Bild zu erkennen (Ebd., S. 22). Dagegen stellt Rancière die These, dass die Sehenden bzw. Hörenden über die Aufführenden in ihrer Erkenntnis hinausgehen könnten. Dies wird für Rancière (ebd., S. 19 ff.) als pädagogische Beziehung möglich, in der die Aufführungspraxis von Wissen nicht als „eine Menge von Kenntnissen“ sondern als „Position“ betrachtet wird. Die Lehrenden bzw. in diesem Fall die Aufführung würde damit die Zuschauenden als aktiv begreifen, indem sich das Wissen erst in der Positionierung als *Übersetzung* zwischen beiden herausbildet. Der/die Zuschauende handelt dabei analog zur Situation des „unwissenden Lehrmeisters“, „er beobachtet, er wählt aus, er vergleicht, er interpretiert. Er verbindet das, was er sieht, mit vielen anderen Dingen, die er gesehen hat, auf anderen Bühnen und anderen Arten von Orten.“ (Rancière 2009a, S. 23). Die Aufführenden sind damit

der Kontingenz der Assoziation des Zuschauenden ausgesetzt. Statt einer „direkten und identischen Übertragung“ (ebd., S. 24) wird die Aufführung zu einer „dritten Sache“, deren „Sinn niemand besitzt“. In diesem „Spiel“ der jeweiligen unüberbrückbaren und fortlaufenden „Assoziation“ und „Dissoziation“ durch die Zuschauenden entsteht eine Gemeinschaft der „Gleichheit der Intelligenzen“ (ebd., S. 28). Dadurch, dass Bedeutung prozesshaft generiert wird, setzt die Aufführung eine Gleichheit und riskiert eine *politische* Dynamik der Platzverschiebung. Das emanzipative Moment liegt dabei vor allem in der Anerkennung des Wissens, das der/die Zuschauende bereits besitzt.

Die Frage nach der Rolle der Zuschauenden hängt eng mit der Debatte um eine erst theoretisch-intellektuell nachvollziehbare Klassensituation gegenüber einer spezifisch durch praktische Erfahrung nachvollziehbaren, dem Beherrschten eigenen Reflexivität zusammen. In der Kritik an beiden Perspektiven ist für Rancière das Verhältnis zwischen, zugespitzt, *Intellektuellen* und *Arbeiter*innen* keine Frage von Unwissenheit und Wissen. In den Vordergrund rückt vielmehr „[...] das Verwischen der Grenzen zwischen denen, die handeln, und denen, die zusehen [...]“ und zwischen „empirischer Geschichte und reiner Philosophie“, indem zwischen beiden Wahrnehmungsebenen Übersetzungsprozesse stattfinden (Rancière 2009a, S. 30 f.).

Mit dieser Einordnung des politisch-künstlerischen Prozesses bei Rancière möchte ich verdeutlichen, dass die Entfaltung eines politischen Ansatzpunktes der Kunst in der Prozesshaftigkeit und produktiven Unsicherheit des Wissens bzw. der Wissensgenerierung liegt – als ein permanenter Wechsel von Positionen und deren Fortentwicklung.

Für einen politisch-künstlerischen Prozess, etwa eine Theateraufführung, hält Rancière einen Arbeitsprozess fest, der die künstlerische Sinngebung der Assoziation der Zuschauenden aussetzt, der damit selbst zum Zuschauenden wird, und so permanente Übersetzungen stattfinden (Ebd., S. 33). Ziel sei es, „[...] was man weiß mit dem zu verbinden, was man nicht weiß, gleichzeitig Performer zu sein, der seine Kompetenz entfaltet und Zuschauer, der beobachtet, was diese Kompetenzen in einem neuen Kontext bei anderen Zuschauern hervorrufen.“ (Ebd.).

In der Aufführung und Rezeption formuliert Rancière eine ästhetische Strategie der Entwicklung von Kritik. In der Prozesshaftigkeit von Darstellung und Rezeption entsteht ein politischer Möglichkeitsraum. Dies möchte ich anhand des filmischen Beispiels *Nightcleaners* aufgreifen und in Bezug zu Bourdieu setzen. Vorbereitend möchte ich jedoch die bis hierhin erörterte Position des Wissens in einer produktiv-konflikthaften Verbindung beider Konzeptionen von Kritik für die ästhetische Diskussion zusammenführen.

7 Zusammenführender Exkurs zum Verhältnis zwischen Kunst und Kritik

Die bis hierhin aufgezeigten wissenssoziologischen Aspekte in der Diskussion um den Handlungsspielraum politischer Kunst sollen nun durch einige methodologische Bezugspunkte des Soziologen Celikates (2009), aufbauend auf seinem Konzept der „rekonstruktiven Kritik“ gebündelt werden. Diese greift die erkenntnistheoretische Kritik Rancières (2010, S. 225 ff.) an Bourdieu auf, in der dieser die privilegierte Position der Soziologie, der Entzauberung sich verschleiernder Herrschaftsstrukturen, hinterfragt. Auch auf die Kunstsoziologie kann diese Kritik Rancières bezogen werden, die Fragerichtung Bourdieus, werfe die Befragten vor allem auf ihre Unfähigkeit zurück. Die Abfrage in den Schemata der Ungleichheit suche vor allem weitere soziale Distanzierungen (in Rezeption und Produktion), womit Situationen der Begegnung und die Widerständigkeit des Kunstwerks systematisch vernachlässigt werden (Ebd., S. 256 ff.).

Damit greift Rancière zudem die methodologische Position Bourdieus an, im Habitus sei die Anerkennung und Legitimation sozialer Verhältnisse aufgehoben (Celikates 2014, S. 130). Die Struktur des Sozialen lässt sich also nur in der Distanz zu ihr, also durch einen „Standpunkt außerhalb ihrer Praktiken“ (ebd., S. 127 f.) und im Bruch mit ihren vordergründigen Legitimationsstrukturen erkennen, der den Zusammenhang von objektiven und subjektiven Sinn, die Logik sozialer Praxis analysiert. Die soziologische Perspektive generiert abseits sozialer Bedingtheit ein Wissen, mit dem sie über die Sozialität der ‚selbstverständlichen‘ Verhältnisse aufklären kann und das damit Voraussetzung von Gesellschaftskritik und ‚emanzipatorischen kollektiven Handeln‘ ist (Ebd., S. 130).

Mit Bezug auf Rancières Kritik an diesem vermeintlichen Wissensvorsprung der Soziologie entwickelt Celikates (ebd., S. 134) folgende Konzeption kritischen Wissens: Mit Rancière lässt sich anführen, dass Bourdieu die „reflexiven Fähigkeiten“ der Akteure – Künstler*innen und Rezipient*innen – unterschätzt und mit dieser Festlegung der erkenntnistheoretischen Möglichkeiten die eigenen privilegierten Erkenntnismöglichkeiten fixiert und legitimiert. Emanzipatorisches Denken setzt damit für Rancière gerade an der Kritik bzw. Zurückweisung einer privilegierten aufklärerischen Erkenntnisposition an und nimmt damit auch nicht allein und notwendig ihren Ausgangspunkt in soziologischer Erkenntnis.

In und mit dieser Position, so Celikates (ebd., S. 139), weise Rancière jedoch die Berücksichtigung jeglicher „Analyse sozialer Konstellationen bzw. herrschender Kräfteverhältnisse [...] und [...] die Berücksichtigung jeglichen

sozialwissenschaftlichen Wissens [...]“ als Bestandteil einer „emanzipatorischen Politik“ zurück. Damit bleibe Rancière jedoch selbst hinter seinen Ansprüchen zurück. Es bleibt das Problem, dass die Politik als Unterbrechung der Ordnung zum voraussetzungs- und geschichtslosen Ereignis werden könnte. So kommt die dafür nötige Berücksichtigung von Blockaden und Voraussetzungen reflexiver Fähigkeiten nicht ohne eine Berücksichtigung soziologischen Wissens aus. Indem Rancière dieses jedoch nicht als Teil von Politik fasst, dafür das „Soziale“ vom „politischen Dissens“ unterscheidet, bleibe offen, wie Rancière Politik als „Praxis“, also als „historisch und sozial situierten Prozess“ begreifen will (Ebd., S. 141). Celikates (2014, S. 143) schlägt vor, sowohl die Erkenntnis über Voraussetzungen von reflexiven Möglichkeiten als auch deren Blockaden zum Teil einer politischen Praxis zu erklären und gleichzeitig, die Kritik Rancières aufnehmend, dieser Erkenntnis nicht (wie Bourdieu) eine besondere Position jenseits dieser Praxis zuzuschreiben. Damit bindet Celikates (ebd., S. 144) beide von Rancière und Bourdieu jeweils jenseits von sozialer Praxis verorteten Ansatzpunkte von Kritik (politischer Dissens und soziologisches Wissen) aufeinander bezogen in diese ein.

Die Frage nach der Position von Soziologie und Philosophie in Bezug auf die Formulierung von Kritik kann in Hinblick auf die Erkenntnisposition politischer Kunst weitergeführt werden. Mit Celikates möchte ich für die jeweiligen zuvor bei Bourdieu und Rancière herausgearbeiteten Wissensformen und Erkenntnismöglichkeiten in Kunstproduktion und -rezeption feststellen, dass für diese Situationen politischer Kunst zu betrachten wäre, welche (verschiedenen) Formen der Wissensproduktion – damit auch Blockaden oder Möglichkeiten von Kritik – zu erkennen sind. So ließen sich die gesellschaftskritischen Perspektiven Rancières (die Gleichheit der Erkenntnismöglichkeiten im Übersetzungsprozess zwischen Positionen) und Bourdieus (die Distanz zur unhintergehbar Praxis) zusammenführen.

Die bisherige Argumentation zusammenfassend, habe ich bis zu dieser Stelle theoretisch aufgezeigt, dass Bourdieu in seiner Feldanalyse das Phänomen engagierter Kunst ausklammert, wo hingegen Rancière gerade eine solche ins Zentrum der Analyse von ästhetischer Dimensionierung des Politischen stellt. Dabei legt Bourdieu zugrunde, dass eine Reflexivität gegenüber der eigenen Position den Akteuren in sozialer Praxis nicht unmittelbar zugänglich ist. Rancière hingegen zeigt, inwiefern Reflexivität möglich wird durch die ästhetisch-künstlerische Dimensionierung des Politischen. Diesen pädagogischen Aspekt weiterführend stellen Lernen und Erkenntnis im Feld der Kunst zunächst Wissens- und Machtstrukturen der Platzierung der Akteure her, die durch Explizierung im Nachgang eines soziologischen Bruchs hinterfragt werden können. Rancière hingegen

beschreibt – zentral in der *emanzipierte Zuschauer* – Einflüsse künstlerischer Produktion als Möglichkeit der Prozesshaftigkeit von Bedeutungen und Neubezeichnungen im Politischen.

Die These Celikates' hinzunehmend, kann jedoch gegenüber Rancière eingewandt werden, dass ihm sozialwissenschaftliche Begriffe und Wissensbestände aus dem Blick geraten, obwohl sie dennoch eine Rolle spielen.

Anhand des Beispiels der *Nightcleaners* werde ich beide Schwerpunktsetzungen diskutieren und fragen, ob sie zusammengedacht werden können. Die Frage ist damit, ob sozialwissenschaftliche Kategorien Teil einer Situation der Kunst als politischer Erkenntnisprozess in einer (mit Rancière) politischen Situation der Verschiebung von Subjektpositionen sein können. Damit wäre erstens ausformuliert, was Bourdieu vernachlässigt und dem künstlerischen Prozess (gegenüber der privilegierten soziologischen Erkenntnis) nicht zutraut und, entgegen Rancières Annahme, wäre gezeigt, dass sozialwissenschaftliches Wissen Teil politischer Dynamik sein kann.

Diese Überlegung im Hinterkopf, möchte ich nun exemplarisch und explorativ am Beispiel des Films *The Nightcleaners* verschiedene Formen des Wissens im Zusammenwirken von Politik und Kunst bzw. in dieser Situation formulierter Kritik aufzeigen. Dabei werde ich die These verfolgen, dass sich eine Politik der Kunst als Erkenntnisprozess hier vor allem in Momenten des Zweifels wiederfindet.

8 The Nightcleaners – Politische Erkenntnis im Zweifeln

Zunächst werde ich erläutern, inwiefern sich in der gefilmten gewerkschaftlichen Organisation der Arbeiterinnen Elemente einer im Rancièreschen Sinne politischen Situation wiederfinden, dann die Stilmittel des Films anhand der Eingangsszenen aufzeigen, um darauf aufbauend die Frage der Wissensproduktion ausführen zu können.

Der Dokumentarfilm begleitet die Versuche von weiblichen Reinigungskräften, die nachts Bürogebäude reinigen, sich gewerkschaftlich zu organisieren, mit dem Ziel besserer Arbeitsbedingungen und höherer Löhne. Die Künstler*innen des *Berwick Street Film Collective* haben über 18 Monate die Arbeiterinnen bei ihrer Nachschicht, bei politischen Treffen und in ihrem Privatleben begleitet, wodurch sich der Film aus Aufnahmen der Arbeit, und der Aktivist*innen, Interviews mit den Arbeiterinnen und ihrem Arbeitgeber und Bildern von Demonstrationen zusammensetzt.

Der Film war ursprünglich von den Initiatorinnen als Kampagnenfilm in Auftrag gegeben worden und hat sich dann zu jenem Dokumentarfilm entwickelt, der sich im Rückblick der filmischen Avantgarde seiner Zeit zuordnen lässt (Wilson 2015, S. 4 f.). Für die Rezeption war seine Vorführung beim Edinburgh International Film Festival 1975 während eines thematisch spezifischen Screenings *Brecht and Cinema/Film and Politics* bedeutsam (ebd.), ebenso wie die Rezeption durch die Filmkritiker*innen Claire Johnston und Paul Willemen (1975).

Nightcleaners stellt insofern ein wichtiges Beispiel dar, als dass erstens eine enge Verbindung zwischen einem künstlerischen und einem politischem Prozess deutlich wird, zweitens handelt es sich um eine voraussetzungsvolle politische Situation. Die Kampagne wurde durch eine kleine Gruppe der Arbeiterinnen initiiert, die eine feministische Studiengruppe um Unterstützung bat (Wilson 2015, S. 3). Sie begann mit der Verteilung von Flugblättern, um die Arbeiterinnen für einen Gewerkschaftsbeitritt zu gewinnen, kämpfte im Folgenden insbesondere um den Rückhalt der großen Traditionsgewerkschaften und weitete sich zu einem wilden Streik im August 1972 aus, der schließlich gewerkschaftlich unterstützt wurde (Night Cleaners Collective 1971 (1973)). Die politische Kampagne mit dem Ziel der gewerkschaftlichen Vertretung und Verbesserung der Arbeitssituation bezeichnen die Initiatorinnen der Kampagne als permanenten Prozess „des Sichtbarmachens“ einer „unsichtbaren“ Arbeit der Arbeiterinnengruppe (Ebd., S. 178). Die damit beschriebene Komplexität der politischen Situation bezieht sich auf verschiedene Dimensionen und zeigt, dass eine Einbettung in institutionelle Strukturen der Politik nicht unmittelbar möglich ist. Vielmehr, so meine Deutung, werden in der unklaren Position der Arbeiterinnen mikropolitische Strategien zur politischen Positionierung relevant. Indem die Reinigungskräfte zu diesem Zeitpunkt über von den Unternehmen beauftragte Reinigungsfirmen beschäftigt waren, waren sie nicht Teil einer gewerkschaftlichen Struktur. Dadurch blieben die Bedingungen des Reinigungsauftrags für die Arbeitnehmerinnen intransparent (Ebd., S. 175 f.). Erschwert wurde die gewerkschaftliche Organisation dieser Arbeiterinnen durch die Haltung der Gewerkschaften, die sich zunächst außerstande sahen, die Initiative zu unterstützen. Dennoch sah die Kampagne darin die einzige politische Durchsetzungsmöglichkeit und positionierte sich zu einer feministischen Kritik an gewerkschaftlichen Strukturen pragmatisch (Ebd., S. 178).

Zu diesem Kampf um Repräsentation setzte sich die Kampagne auch gegen gesellschaftliche Stereotypen und Marginalisierungen dieser weiblichen Vollzeitarbeit als *casual work* ein (Ebd., S. 179). Strukturell nehmen die Arbeiter*innen auch unter anderen Werktägigen eine Isolation wahr: „Night cleaning is invisible work. Who knows or cares what goes on? The Owner of the office and all the

office workers are trucked up in bed. So this and other fiddles pass unnoticed.“ (Ebd., S. 175). Gleichzeitig sind kollektive Erfahrung und Selbstbild unklar, da die Frauen in kleinen Einheiten, teilweise auch vereinzelt in Stockwerken arbeiten und sich während der Arbeit nicht sehen und politische Treffen o. ä. aufgrund der Doppelbelastung von Nachtarbeit und Familie schwierig sind. Auf gesellschaftlicher, gewerkschaftlicher und individueller Ebene werden die Arbeiterinnen in ihrer Arbeit nicht anerkannt bzw. repräsentiert. Mit dem, was sie nachts tun, werden sie nicht identifiziert und fallen so aus politischen Repräsentations- und Handlungsstrukturen heraus. Damit, in dieser hinsichtlich eines Platzes in der institutionellen Politik (mit Rancière) ungezählten, anteilslosen Position der Arbeiterinnen, wäre dieser Kampf um gewerkschaftliche Einbindung und Lohnforderungen, mit Rancière, als ein politischer zu Denken.

Wie lässt sich nun *Nightcleaners* auf die theoretisch erarbeitete These beziehen, dass die politischen Möglichkeiten von Kunst vor allem in mit diesen künstlerischen Situationen verbundenen Erkenntnisprozessen zu suchen sind?

Die Struktur des politischen Erkenntnis- und Reflexionsprozesses lässt sich zunächst durch die Perspektive des Films verstehen. Diese besteht einerseits aus einer distanzierten und andererseits einer empathisch nahen Sichtweise sowie verschiedenen Ebenen der Reflexivität. Die Formssprache wird im ersten Drittel des Films erkennbar. *Nightcleaners* beginnt mit der verfremdeten Nahaufnahme eines lachenden Gesichts in Zeitlupe, das zunehmend verzerrt wird. In einzelnen Buchstaben wird der Filmtitel eingeblendet, sowie die Höhe des wöchentlichen Lohns. Anschließend sieht man eine Vorarbeiterin vor einem Telefon. Sie blickt aufmerksam in die Kamera. Eine eingeblendete Filmklappe kündigt die erste Szene und den Drehort an. Die Arbeiterin nickt, wählt und telefoniert bezüglich erforderlicher Arbeitsmittel. Es folgt eine mehrsekündige Schwarzblende, in der eine Tonspur zu hören ist und schließlich das Bild dazu: Der Chef des Reinigungsunternehmens erläutert die Unternehmensstruktur. Darauf folgt erneut eine Schwarzblende, während derer sich mehrere Tonspuren – Äußerungen des Unternehmers über die Konkurrenz und Arbeiterinnen-Stimmen während Protestaktionen, die später erneut zu hören sein werden – überlagern. Danach beobachten die Zuschauenden die Reinigung einer Toilette. Die Kamera steht dabei hinter der Arbeiterin und filmt zwischen ihre schrubbenden Arme, fokussiert in die Toilettenschüssel. Die Frau erzählt dabei in ironischem Ton von ihrem Ehemann. Mit diesem Szenen-Einstieg montiert der Film in seine Argumentationsstruktur einen Dialog hinein. Die konstruierende Rolle legt er mit der Explikation der filmischen Technik offen. Mit einer weiteren Schwarzblende kommt eine neue Ebene hinzu, eine weibliche Off-Stimme, die, über die Länge des Filmes hinweg unsichtbar, eine feministische Reflexion beginnt: „Something we speak

that is upon right from the start in this relation is that we had to make a politics which came out of our experience of the childhood, to make politics about how we have been conditioned to be feminin.“ (‘5:18) Dies äußert die Sprecherin erst vor der Schwarzblende, anschließend ist eine Arbeiterin alleine in einem Großraumbüro zu sehen, unzählige Müllheimer leerend. Der Off-Kommentar, der quasi akustisch in das Bild von der Arbeit hineinragt, stoppt. Nach einigen Sekunden setzt eine Arbeiterin mit der Beschreibung ihrer Tätigkeiten ein, die auf der Bildebene betont wird. Schließlich wird der Ton ausgeblendet und es bleibt nur das Bild der Arbeitenden.

Ich möchte nun punktuell anhand der Stilmittel verschiedene Wissensformen und Erkenntnisstrukturen aufzeigen, die im Film angelegt sind. Zunächst würde ich eine *Wissens-Asymmetrie* als zentrales Stilmittel herausstellen. Der Film lässt die Zuschauenden in kategorialer sozialstruktureller Unsicherheit über nicht vorgestellte Personen und Stimmen. Aufgrund der fehlenden Exposition entwickeln die Zuschauenden erst nach und nach ein Gespür für die Positionen im Film.

Die Filmwissenschaftlerin Siona Wilson (2015, S. 7) zeigt auf, dass sich *Nightcleaners* in eine Strömung einreihet, mit der sich der britische Film Prinzipien der brechtschen Theaterlehre aneignete. Prägend war damals Walter Benjamins Essay *Der Autor als Produzent* und dessen Anspruch, die Zuschauenden in den Herstellungsprozess, die Bedeutungsproduktion des politischen Films einzubinden. Indem der Film eindeutige politische Aussagen offen lässt, wird dieser Anspruch für *Nightcleaners* evident: Die Unsicherheit, in der der Film die Zuschauenden bezüglich der Einordnung der Personen hält, lässt die Bedeutungsproduktion für ‚Hinzukommende‘ prekär werden. Damit überträgt der Film eine ambivalente Spannung aus Nähe und Distanz bzw. Gleichheit und Differenzierung auf die Zuschauenden, die den beschriebenen politischen Prozess in seiner Zusammensetzung prägt.

Durch die selbstreflexive Thematisierung der filmischen Inszenierung, nimmt der Film dieses Spannungsfeld in sich auf, was Claire Johnston als brechtsche Distanzierung von einem rein empathischen Nachvollzug interpretiert (Johnston und Willemen 1975, S. 112 f.).

Im Film entwickelt sich so ein wechselseitiger Erkenntnisprozess, in dem analytisches Wissen und praktisches Alltagswissen auf institutioneller, kollektiver und individueller Ebene in Hinblick auf den möglichen politischen Ort der Nightcleaners in Beziehung gesetzt werden.

Es entsteht hier und im Folgenden vertieft erkennbar ein produktiver Zusammenhang zwischen den Perspektiven Rancières und Bourdieus: Objektiv-analytische Wissensbestände werden mit unsicheren, etwa solchen bezüglich einer zukünftigen politischen Position, sowie empirischen Thematisierungen von

Ungleichheit und ‚politischen‘ der Gleichheit in Beziehung gesetzt. Das Spannungsfeld von Gleichheit und Ungleichheit durchzieht den politischen Prozess und wird zwischen verschiedenen Wissensstrukturen des Films verhandelt.

So baut der Film eine detailreiche Nähe zu den Arbeiterinnen, ihrer Arbeit sowie ihrer politischen Positionierung und Selbstbeschreibung auf. Er schafft eine Art kollektive Erfahrung in Momenten, in denen die Arbeiterinnen teilweise auch Bezug auf das Gefilmtwerden durch die Kamera nehmen. Durch das filmische Arrangement schafft der Film Situationen, in denen sich die Involvierten gegenseitig sehen und hören, und kommt dabei stellenweise einer unmittelbar nachvollziehbaren aktiven Annäherung an den politischen Prozess nahe – etwa wenn eine Arbeiterin das Interview mit dem Chef nachhört und kommentiert oder wenn erst der Film politisch-reflexive Handlungen, die den Beteiligten bisher offensichtlich unplausibel waren, wie beispielsweise das reflektierende Aufschreiben der Arbeitsbedingungen, im Interview diskursiv erarbeitet.

Zudem entstehen Situationen, in denen ein zugewiesener Platz unterwandert wird: Eine Sichtbarmachung der Arbeit zeigt sich im Film in verschiedenen genretechnischen Kreuzungen, beispielsweise der Vermischung von dokumentarischen und fiktionalen Elementen, was in der Rezeption dann (politisch) bedeutsam sein könnte. So wird, nachdem eine Arbeiterin und ihre Kollegin ihre Arbeit und die Gründe für ihre Erwerbstätigkeit dargestellt haben, letztere aus der Distanz gezeigt, wie sie den gläsernen Eingangsbereich eines Bürogebäudes, um Zimmerpflanzen herummanövriert, saugt. Währenddessen laufen zwei Männer durch den Bereich, irritiert von der Arbeiterin, kurz mit ihr redend. Die Kameraeinstellung als Totale und die Abgeschlossenheit des gläsernen Raums darin verschieben die Einstellung von einer dokumentarischen Darstellung der Arbeit hin zu einem theatral-komödiantischen Moment, in dem die Arbeitssituation in ihrer Erscheinung eher an (fiktive) Interaktionen zwischen Ehemann und Hausfrau erinnert.

In Bezug auf die feministische Reflexion und die Reflexion der sozialen Zusammensetzung der Aktivistinnen sowie die Äußerungen der Gewerkschaften zur politischen Organisation setzt der Film mit den genannten Stilmitteln die erwähnte Verunsicherung gefestigter Wissensbestände und politischer Positionen fort. Der Off-Kommentar korrespondiert, wie erwähnt, mit dem durch die Arbeiterinnen angesprochenen Erfahrungsraum, er bildet diesen jedoch nie konsistent ab. So reflektiert der Kommentar im Anschluss an eine Interviewsequenz mit dem Chef nach einem Schwenk über die nächtlich beleuchteten Gebäude:

Sexuality is crucial aspect to the individuals' consciousness. For anyone who wants to change society, to ignore the ways we perceive ourselves in others through sexual

relation is to miss out a whole area of experience which is continually held and left back the possibility to attack capitalism [...] (18:56 ff.).

Die visuelle Ebene distanziert sich während dieser Reflexion vom Geschehen. Gezeigt werden die Arbeiterinnen von draußen durch das Fenster aus einer externen Beobachterposition. Den Zuschauenden wird damit kein verifizierendes Bild zur feministisch-soziologischen Begriffsbildung angeboten, vielmehr müssen sie mit der prekären Distanz auskommen, wobei zugleich deutlich wird, dass die Arbeiterinnen sich von der Kamera beobachtet fühlen, indem sie immer wieder irritiert und nervös aus dem Fenster schauen. Mit keinem Bild gesättigt, wird die Reflexion in ihrer Autorität verunsichert (Wilson 2015, S. 44).

Die Bewegung thematisiert derartiges soziologisch-analytisches Wissen selbst-reflexiv in Bezug auf ihre innere Heterogenität, und diese Kategorien sind über den Film hinweg Bestandteil der Off-Reflexion: Diese analysiert fortlaufend, worin die vielfachen Ausschlüsse der Nightcleaners aus politischen Situationen bestehen: ihrer unbewussten Implementierung in Strukturierungen und ihrem integralen Zusammenhang mit ‚privaten‘ Geschlechterverhältnissen.

Der Film zeigt dabei auf, wie sich diese analytischen Wissensbestände einer politischen Praxis annähern. Einen Redeausschnitt –

They say that the women's liberation is made up by middle class in professional ways. This is not true, the liberation is made up by the working class women. And I say [...] get up and fight now and show the men, we are not the little thing and we stand up ('35:35).

– ordnet der Film, sozialstrukturell nicht (explizit) ein, sodass nur vermutet werden kann, dass es sich um eine Nightcleanerin handelt. Zudem schließt an die Rede keine Szene an, die die politische Ankündigung weiterführt, sondern eine wiederholte Darstellung von Arbeit und Lebenswelt der Arbeiterinnen, die die meist relativ pragmatischen Argumente für die Erwerbstätigkeit aktualisiert (Familie), sowie eine Interviewsequenz, in der zwei Arbeiterinnen an ihren politischen Möglichkeiten zweifeln. An dieser Stelle führt der Film die politisch-analytische Positionierung nicht fort, sondern bricht sie mit der Alltagssituation der Arbeiterinnen und lässt so eine gegenüber dem Aktivismus ambivalente Distanz entstehen.

Ein wichtiges Stilmittel, das ebenfalls mit der kontinuierlichen Fortentwicklung von Analyse und politischer Dynamik bricht, stellen die in der Eingangsszene beschriebene und im Film wiederholten Nahaufnahmen der Gesichter der Arbeiterinnen in Zeitlupe dar. In ihnen sind ambivalente Verschiebungen eines

emotionalen Ausdrucks zu erkennen, die Wilson (2015, S. 33) als „Portraits“ bezeichnet, welche folgendes leisten: „It tracks the movement of consciousness without decisive content. These passages are counterweight to the focus on the empirical depiction of cleaning elsewhere in the film, since they indicate unveriable interiority as opposed to the absolute external materiality.“

Die Portraits brechen – mit Rancière den oben beschriebenen Verweis auf Brecht und Benjamin weitergeführt – die Bedeutungsproduktion durch die Zuschauenden und die reflexiven Kommentare im Film und damit die Aufteilung der Tätigkeiten zwischen der Produktivität der Arbeiterinnen und der Bedeutungsproduktivität der Zuschauenden auf. Wilson (ebd., S. 44) verdeutlicht anhand der ‚Portraits‘, dass der Film keine handlungsbezogene Stoßrichtung verfolgt, sondern vor allem politische Widersprüchlichkeiten in einer unklaren politischen Gegenwart aufzeigt.

Der politische Prozess der Verunsicherung durch den Film – zuletzt in den Portraits gezeigt – findet sich auch in der Rezeption u. a. durch die politischen Akteure wieder. So zeigt sich in der Diskussion beim *Edinburgh Film Festival*, dass er zunächst als Agitprop-Film, zur Mobilisierung und Spendengenerierung in einer Kollaboration von Aktivistinnen und Filmteam konzipiert war. In Hinblick auf das Ergebnis und die nach sich ziehende Kritik durch die Aktivistinnen wird deutlich, dass es bei den Künstler*innen innerhalb des Arbeitsprozesses eine Veränderung des Selbstverständnisses der eigenen Tätigkeit gab. Dieser Prozess lässt sich als sozialtheoretischer Impuls weiterführen. Die paradoxe Vereinigung einer relationalen mit einer distanzierten Ästhetik, die Rancière beschreibt, muss offenbar über eine theoretisch-logische Figur hinausgehend, als konkreter widersprüchlicher, evtl. konflikthafter Prozess der Positionierung im politisch-ästhetischen Prozess gesehen werden. Zu fragen wäre darüber hinausgehend empirisch, in welchen Momenten dieses Spannungsfeld wie konkret verhandelt wird.

Die Kritik an dem Film warf zudem die Frage auf, wie viel Kompetenz zum Verständnis des Films den Arbeiterinnen zugetraut werden kann (Johnston und Willemen [Street Film Collective] 1975, S. 118) und stellt die Anforderung eines politisch konsistenten, eindeutig verständlichen Films in den Raum. Dass der Film sich gegen eine solche erklärende Position – basierend auf der Annahme einer intellektuellen Ungleichheit mit der Folge ungleicher Kompetenzen zur Bildung politischen Bewusstseins – wendet, bestärkt der Anspruch des Filmteams, Screenings vielmehr als Kampf um politische Ambivalenzen und die Aufrechterhaltung des Politischen im Kunstwerk und in der Zuschauersituation zu verstehen, in der es den direkten Streit um die Bedeutung und die politische Situation weiterführen möchte (Ebd., S. 118). In dem Anspruch als Künstler*innen selbst anwesend und streitbar zu sein, widerspricht *Nightcleaners* einer symbolischen Distanz im Feld

der Kunst. Die Bedeutungsproduktion und damit der Erkenntnisprozess als Politik gehen so in der Rezeption weiter. Die im Film provozierten Verunsicherungen könnten in diesem Rezeptionsprozess politische Möglichkeiten und Subjektpositionen eröffnen. Eine solche in der Feldrekonstruktion unberücksichtigte Strategie der Verunsicherung politischer Gewissheiten und dabei der Rolle sozialwissenschaftlicher Wissensbestände in sozialer und politischer Praxis dürfte auch für die Sichtweise Bourdieus relevant sein. Systematisiert und aufgezeigt kann sie jedoch erst durch die Thesen Rancières werden.

Was wiederum am Beispiel von *Nightcleaners* für das Verhältnis von Rancière und sozialwissenschaftlichem Wissen an dieser Stelle deutlich wird ist, dass dieses – entgegen Rancières Kritik – zentraler Ausgangspunkt für politische Positionierungen sein kann. Dabei gewinnt sozialwissenschaftliche Erkenntnis – mit Rancière nun gegen Bourdieu eingewandt – nicht in Form einer Erklärung durch eine privilegierte Erkenntnisposition politische Bedeutung. Seine Stoßrichtung entwickelt sich vielmehr erst, indem sie im Prozess der politischen Situation einer permanenten Verunsicherung ausgesetzt wird – wie mit *Nightcleaners* beispielhaft gezeigt. In einer derartigen (hier ästhetischen) Ausweitung des sozialwissenschaftlichen Erkenntnisprozesses, so meine These, wird eine politische Neuformulierung von Subjektpositionen, wie sie Rancière behauptet, plausibler – vor dem Hintergrund, dass der Standpunkt soziologischen Wissens, nicht im methodologischen Bruch erkenntnistheoretisch endet, sondern selbst Teil der politischen Verschiebungen wird.

9 Fazit

Nightcleaners zeigt, wie in einer politischen Situation, sowohl auf analytisch-soziologische Wissensbestände Bezug genommen wird, als auch ein eigenständiger politischer Erkenntnisprozess und Wissens- und Bedeutungsproduktionen erkennbar werden. Deren Zusammenwirken wird in ästhetischen Strategien der Aneignung von Tätigkeiten und Sprechakten, in der Verunsicherung kategorialer Offensichtlichkeiten und in der Verschiebung von Bedeutungsproduktionen und deren Unabgeschlossenheit deutlich. Mit einer Zuordnung der Wissenden und einer politisch handelnden organisierten Linken, einer feministischen Analyse und einer belehrten, durch dieses Wissen zu organisierenden Arbeiter*innenschaft geht der Film in den Dissens. Er inszeniert den eigenen Schaffensprozess, die Arbeiterinnen, die Gewerkschaften und die Aktivistinnen selbst als einen Prozess des Scheiterns im Spannungsfeld der politischen Situation und als Lernprozess, der bis zum Ende thematisiert wird. Dies geschieht maßgeblich durch die beteiligten, dargestellten Akteur*innen in deren Reflexion des Prozesses selbst,

mündet aber in der Rezeption letztlich in der Streitfrage, ob der Film in der Kampagne nicht politische Eindeutigkeiten vertreten soll, oder aber ob in den Bildern ein Bedeutungsspielraum entwickelt werden soll, der ermöglicher Teil einer politischen Fortentwicklung in der Filmproduktion und -rezeption selbst wird – wie also der Film in den politischen Prozess hineinwirkt.

Anhand dieses Beispiels habe ich versucht zu verdeutlichen, dass die Kategorie des Wissens und der Erkenntnis für eine Diskussion der Positionen von Bourdieu und Rancière produktiv sein kann und dass diese Kategorie es ermöglicht, die Differenz zwischen beiden Theorien aufrechtzuerhalten, ohne diese dabei voneinander fortzuentwickeln. Vielmehr gibt das Beispiel der *Nightcleaners* Anlass zur Vermutung, dass eine Aufrechterhaltung beider Positionen in einer empirischen Vertiefung der Debatte sozialtheoretische Impulse geben kann. Mit dem Beispiel der *Nightcleaners*, welches Bourdieus Feldrekonstruktion zunächst den Fall engagierter Avantgarde-Kunst entgegensezтt, lässt sich die theoretische Kontroverse zwischen Bourdieu und Rancière dahin gehend weiterentwickeln, dass Rancières Thesen einer Widerständigkeit der Kunst, gerade durch die Involvierung sozialwissenschaftlichen Wissens, eine Konkretisierung als Situationen des Politischen erfahren. Zugleich wird mit Rancière gegen Bourdieu deutlich, dass sich exemplarisch und systematisch im Prozess des zweifelnden Lernens – das an Rancières pädagogische Position erinnert – Erkenntnissituationen finden, die mit soziologischem Wissen Möglichkeiten der Kritik und Reflexivität erschließen, welche über diejenigen der soziologischen Erkenntnisposition hinausgehen.

Literatur

- Bourdieu, Pierre. 1976. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der Grundlage der kabyleischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Fel des*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 2015. *Manet. Eine symbolische Revolution. Vorlesungen am Collège de France 1998–2000*, Hrsg. P. Casanova, P. Champagne und C. Carle et al. Berlin: Suhrkamp.
- Celikates, Robin. 2009. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt, New York: Campus.
- Celikates, Robin. 2014. Kritik der pädagogischen Vernunft. Bourdieu, Rancière und die Idee einer kritischen Sozialwissenschaft. In *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Hrsg. J. Kastner und R. Sonderegger, 123–146. Wien: Turia und Kant.

- Johnston, C., und P. Willemen. 1975. Brecht in Britain. The Independent Political Film. On the Nightcleaners. *Screen* 16(4): 101–118.
- Kastner, Jens. 2012. *Der Streit um den ästhetischen Blick. Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière*. Wien: Turia und Kant.
- Kastner, J., und R. Sonderegger. 2014. Emanzipation von ihren Extremen her denken. Ein einleitendes Plädoyer für Bourdieu und / mit Rancière. In *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Hrsg. Dies., 7–30. Wien: Turia und Kant.
- London Women's Liberation Night-Cleaners' Collective. 1971 [1973]. Nightcleaners' Campaign. *Radical America* 7: 174–187.
- Muhle, Maria. 2008. Einleitung. In *Rancière, Jacques: Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Hrsg. M. Muhle, 7–20. Berlin: b_books.
- Nightcleaners. Großbritannien 1975. Regie: Berwick Street Film Collective (Marc Karlin, Mary Kelley, James Scott, Humphry Trevelyan). Lux Film Distribution.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2008a. Die Aufteilung des Sinnlichen. Ästhetik und Politik. In *Rancière, Jacques: Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Hrsg. M. Muhle, 21–74. Berlin: b_books.
- Rancière, Jacques. 2008b. *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques. 2009a. *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques. 2009b. *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques. 2010. *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen Verlag.
- Wilson, Siona. 2015. *Art Labor, Sex Politics. Feminist Effects in 1970s British Art and Performance*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Rancière und die (radikale) Demokratie – eine Hassliebe?

Ulf Bohmann

1 Einleitung

Es sind vielleicht die beliebtesten aller Floskeln der Sozialwissenschaften, entweder die *Umkämpftheit* oder die *Uneindeutigkeit* maßgeblicher Begriffe festzustellen, spätestens wenn selbigen eine Bedeutung für die politische Wirklichkeit zukommt. Die Folge ist dann entweder auf die theoretisch niemals abzustellende Offenheit zu pochen, oder eine analytisch trennscharfe und fixierende Definition anzumahnen. Und obwohl also eine gehörige Spannung zwischen diesen beiden Optionen liegt, werden sie nicht selten simultan adressiert. Der Grund dafür liegt in deren zirkulären Verhältnis, da die Uneindeutigkeit den Raum für die Umkämpftheit bietet, und die Umkämpftheit dafür sorgt, dass die Uneindeutigkeit nie ausgeräumt werden kann. Der Begriff der *Demokratie* ist ein Paradebeispiel für dieses Phänomen, und so nimmt es nicht wunder, dass eine Aufarbeitung entsprechender sozialwissenschaftlicher Bewegungen ganze Bibliotheken füllen würde.

Und natürlich muss auch für den vorliegenden ‚Fall‘ festgestellt werden, dass die aufgerufenen Begriffseigenschaften der Uneindeutigkeit und Umkämpftheit vollumfänglich sowohl für die Haltung als auch das Repertoire von Jacques Rancière zutreffen. Zunächst hält er fest: „Wenn seit Aufkommen des Wortes ‚Demokratie‘ Einigkeit herrschte, dann darin, daß es verschiedene und gegensätzliche Dinge zum Ausdruck bringt.“ (Rancière 2012, S. 91); sodann gibt er im Anschluss daran eine recht deutliche Platzanweisung, was das Verhältnis bei der Eigenschaften anbelangt: „Ich denke, das Wesen politischer Begriffe besteht

U. Bohmann (✉)
Chemnitz, Deutschland
E-Mail: ulf.bohmann@soziologie.tu-chemnitz.de

weniger in ihrer mal stärkeren, mal schwächeren Vieldeutigkeit, sondern in erster Linie darin, dass sie Gegenstand eines Kampfes sind. Der politische Kampf ist auch ein Kampf um die Aneignung von Wörtern.“ (Rancière 2012, S. 92).

Was bedeutet das für die Auseinandersetzung mit dem Begriffsarsenal eines Denkers? Wirklich lohnenswert werden damit wohl nur noch jene theoretischen Einlassungen, die einerseits einen besonders *eigentümlichen Charakter* aufweisen, und die es andererseits vermögen, eine *Irritation für ein Mehrheitsverständnis* darzustellen, so diffus jenes auch verstanden werden möge. Es ist wohl kein nennenswertes Wagnis, beides für das Demokratieverständnis von Rancière zu unterstellen. Eine echte Herausforderung ist demgegenüber, hinreichend klar darzulegen worin nun genau dieses Demokratieverständnis besteht. Denn wie quasi alle ordentlichen Postmarxistinnen, zumal französischer Provenienz, beherrscht auch Rancière das Spiel aus Offenbarung und Verhüllung nur allzu gut. So ist von einer *mehrfaichen Herausforderung* auszugehen: zunächst im rein *handwerklichen* Sinne, da der Terminus über sehr zahlreiche Arbeiten verstreut ist. Es ist eher die Minderheit seiner Schriften, die wirklich ganz ohne den Demokratiebegriff auskommen, selbst bei denjenigen zur Ästhetik (mit Demokratie: Rancière 2006). Entsprechend wird sich im Folgenden vornehmlich auf das – so soll hier unterstellt werden – letztlich einschlägigste Buch konzentriert, namentlich das im Original 2005 erschienene „Der Hass der Demokratie“ (Rancière 2011). Des Weiteren wird bei der Lektüre schnell ersichtlich, dass Rancière das Wort ‚Demokratie‘ nicht im *herkömmlichen, etablierten* Sinne verwendet. Vielmehr versucht er „eine Konzeption von Demokratie zu verteidigen, die sich weder auf eine Regierungsform, noch auf eine Gesellschaftsform beschränken lässt“ (Rancière 2012, S. 90), bzw. keines von beiden im eigentlichen Sinne bezeichnet (Rancière 2011, S. 77; siehe auch seine vierte These aus Rancière 2008). In den maßgeblichen Schriften zur Sache findet sich *keine stabile oder systematische Modellierung* der Demokratie. Dies ist gleichwohl nicht bloß ein einfach abzustellendes Versäumnis, sondern gewollt und geradezu charakteristisch, wirft doch Rancière gerade der analytischen Philosophie und den Sozialwissenschaften vor, sinnlos und vergeblich davon besessen zu sein, Begriffe eindeutig klarstellen, und damit auch eindeutig kaltstellen zu wollen. Demgegenüber holt er die Umkämpftheit und Uneindeutigkeit in seine eigene Theorieperspektive, indem er das von ihm Affinierte wie Verabscheute *zugleich mit dem identischen, allgemeinen Begriff* der Demokratie belegt. Er unterscheidet mithin nicht zwischen einer ‚richtigen‘ und einer ‚falschen‘ Lesart, und verzichtet bewusst auf die sozialwissenschaftlich und politikphilosophisch durchaus beliebte Qualifizierung mittels eines positiven oder negativen Adjektivs, etwa als ‚wahre‘, ‚simulative‘, ‚rebellische‘, ‚realistische‘,

,marktförmige‘ oder ‚aversive‘ Demokratie. Er will vielmehr die charakteristische Spannung des Begriffes darlegen und beibehalten. Doch handelt es sich dabei nicht um das kühle Interesse an der treffenden Bezeichnung, sondern um eine *glühende Leidenschaft*: Im – wie zu zeigen sein wird wiederum mehrdeutigen und mehrperspektivischen – Motiv des Hasses der Demokratie scheint nur allzu deutlich auf, dass es sich um eine starke Aufladung des Begriffes handelt, die gleichwohl *in diametral entgegengesetzten Richtungen* zu funktionieren scheint. Darüber hinaus wird eine isolierte Betrachtung des Demokratiebegriffes im Rancièreschen Werk ein unmögliches Unterfangen, geht dieser doch geradezu *konstitutive Verbindungen zu verwandten Hauptbegriffen* in ebenjenem Werk ein, hier insbesondere mit der Gleichheit und der Politik. Für diese beiden gilt zugleich, dass sie ebenfalls nicht im herkömmlichen Sinne – als normatives Ideal und fester Maßstab auf der einen, und als Beschreibung der einschlägigen Institutionen und den darin ordnungsgemäß vollzogenen Praktiken auf der anderen Seite – verstanden werden können. Schließlich entspricht die *Rezeption im zeitgenössischen Theoriediskurs*, die Rancière konsequent (und trefflich) einem *radikaldemokratischen* Ansatz zuordnet, nicht seiner eigenen expliziten Benennung: Er verwendet die Bezeichnung ‚radikal‘ nicht für sein eigenes demokratiebezogenes Unterfangen, ja, er scheint ihn gar zu verschmähen. Obwohl Rancière, so darf man behaupten, in keiner anspruchsvolleren aktuelleren Übersicht zu theoretischen Ansätzen der radikalen Demokratie fehlt (die gegenwärtig insbesondere postmarxistischen Denkrichtungen entstammen und typischerweise zugleich theoretische Ansätze ‚des Politischen‘ sind, siehe insbesondere Bedorf und Röttgers 2010; Flügel-Martinsen et al. 2004; Bröckling und Feustel 2010; Heil und Hetzel 2006; Marchart 2010; Hirsch 2007), bleibt mithin eigentlich unausgesprochen, was diese radikale Demokratie für Rancière eigentlich genau ist. Der Umstand, dass Rancière diesen Begriff nicht gebraucht und aus Überzeugung kein großes Interesse an einer analytischen Definition hat, mag ein Grund für diesen Mangel sein; gleichwohl kein hinreichender Grund, führt man sich die immer wieder vorgenommene und weithin unbestrittene Einordnung zu ebenjenen Ansätzen vor Augen, die zwar vollkommen zutreffend ist, aber in der impliziten Unterstellung verbleibt. Dem kann hier naheliegenderweise nicht hinreichend oder gar erschöpfend Abhilfe geschaffen werden – aber vielleicht doch ein bisschen, und ebendies soll ein wesentliches Ziel dieses Beitrages sein.

Das Vorgehen dieses Textes teilt sich in folgende Schritte auf: Zunächst wird das ungewöhnliche Motiv des Hasses der Demokratie behandelt (Abschn. 2); sodann wird das Verhältnis zu Rancières vielleicht emphatischsten Begriff, der Gleichheit, geklärt (Abschn. 3); daraufhin soll der implizite Begriff der radikalen Demokratie beleuchtet und eingeordnet werden (Abschn. 4); schließlich wird

der Zusammenhang der Demokratie zu ‚der Politik‘ und ‚dem Politischen‘ hergestellt, was in der Diskussion mündet, ob nicht eines oder mehrere dieser Konzepte überflüssig sind, da sie ineinander aufzugehen scheinen (Abschn. 5); beschlossen wird der Beitrag mit der daraus zu ziehenden Konklusion (Abschn. 6).

2 Der Hass

In seiner ausdrücklichsten Schrift zur Demokratie nähert sich Rancière seinem Gegenstand durchaus unkonventionell über das Motiv des ‚Hasses‘ (Rancière 2011). Was ist damit gemeint? Rancières Ausgangspunkt ist ein Paradoxon: Anstelle eines anachronistisch gewordenen eindeutigen Gegensatzes von Demokratie und Totalitarismus müssten wir heute – und das scheint charakteristisch für postmarxistische Denker des Politischen zu sein – von einem *intimeren Gegensatz innerhalb der gegenwärtigen Demokratie* ausgehen: „Denn die gute demokratische Regierung ist diejenige, die in der Lage ist, ein Übel zu beherrschen, das ganz einfach ‚das demokratische Leben‘ heißt.“ (Rancière 2011, S. 16). Nun ist diese Regierung nicht mit der gewählten Administration zu verwechseln, sondern ist mit Foucault als politische Technik zu verstehen; und sie ist für Rancière alles andere als gut in einem naiven Sinne. „Der Hass der Demokratie“ ist nun dadurch charakterisiert – und hier weicht er wieder von Foucault ab – dass ein Träger, eine Art hassendes Kollektivsubjekt, zu identifizieren ist. Hierfür verwendet Rancière ein letztlich zweiseitig-klassenkämpferisches Bild von ‚oben‘ und ‚unten‘: Für ihn sind es die (in seinen Beispielen vorwiegend französische) ‚Elite‘, die ‚Intelligenz‘, die Klasse der ‚Besitzenden‘, die sich als geeignete Herrschende setzen, und Hass gegenüber der Masse des ‚Pöbels‘ empfinden. Demokratie ist dann *zugleich* die Selbstbetitelung jener Elite, die als gute Regierung ordnend und bändigend auf das unübersichtliche Gewühl des ‚Pöbels‘ zugreifen will, den sie hasst, und der Name des Übels, des ungeordneten und ungebändigten ‚demokratischen Lebens‘. Zur Charakterisierung dieses demokratischen Lebens bringt Rancière in mehrfachen Umkreisungen eine ganze Reihe von Inferiorisierungen, formuliert aus der Perspektive der Demokratie-Elite: In ihm manifestiere sich die „Herrschaft des narzisstischen Verbrauchers“ (Rancière 2011, S. 39); dadurch komme es zur „zivilisatorischen Katastrophe“ der „konsumtrunkenen Demokratie“, die das „Ende der Kultur“ durch den „Supermarkt der Lebensstile“ und die „Club-Mediterranisierung der Welt“ (Rancière 2011, S. 44) bedeute; und schließlich sei es eine Anmaßung der zügellos fordernden Armen, die exzesshaft Anspruch auf das Privileg des Individualismus nehmen würden (Rancière 2011, S. 47 f.). Demgegenüber reagiere die Elite also mit einer Anrufung einer umfassend verstandenen

Ordnung – und zwar innerstaatlich wie auch international, da auch anderen Völkern die Wohltat der geordneten Demokratie zu bringen sei. Rancière formuliert erneut paradox: „Weil die Demokratie nicht die Idylle der Regierung des Volkes durch sich selbst, sondern die Unordnung der nach Befriedigung durstenden Leidenschaften ist, kann und muss sie sogar von außen und beschützt durch die Waffen einer Supermacht eingeführt werden.“ (Rancière 2011, S. 14). Ob Zügellosigkeiten zu Hause oder barbarische Verhältnisse andernorts, stets verlangt es der Demokratie-Elite danach, durchaus unter Zuhilfenahme von Gewalt, in das Übel des ‚demokratischen Lebens‘ zu intervenieren. Es ist bezeichnend und charakteristisch zugleich, dass Rancière nun *Platon* als Erfinder dieser scheinbar modernen, *soziologischen Lesart* anführt, der zufolge Demokratie zu verstehen ist als ein „Lebensstil, der sich jeder geordneten Regierung widersetzt“ (Rancière 2011, S. 56). Ebendies ist für Rancière die Wurzel des Übels. So erklärt sich auch seine kontinuierliche Polemik gegen die Soziologie und die Sozialwissenschaften, von welcher der vorliegende Band beredt Zeugnis ablegt, und wozu sich auch zahllose Stellen in „Der Hass der Demokratie“ finden.

Rancière behandelt vorwiegend einen aktuellen Diskurs, der das uneindeutige und umkämpfte Wort ‚Demokratie‘ für sich, und gegen sein gleichlautendes Anderes, reklamieren will. Doch sein vielsagender Hinweis auf Platon deutet schon an: Begriffsgeschichtlich sei der Demokratie der Hass gewissermaßen immer schon eingeschrieben. Er sei „genauso alt wie die Demokratie selbst“ und schon im antiken Griechenland als Beleidigung zu finden, die sich „diejenigen ausgedacht hatten, die in der namenlosen Regierung der Masse den Ruin einer jeden legitimen Ordnung sahen.“ (Rancière 2011, S. 8). Rancière interessiert sich demgegenüber aber vordringlich für ein Gegenwartsphänomen, mithin für einen ‚neuen Hass‘. Worin dieser im Kern besteht, lässt sich für Rancière in knapper Form bündeln: „Der neue Hass der Demokratie kann in einer einfachen These zusammengefasst werden: Es gibt nur eine gute Demokratie, nämlich diejenige, die die Katastrophe der demokratischen Kultur unterdrückt.“ (Rancière 2011, S. 11). Dabei sei angemerkt, dass Rancière ‚Leben‘ und ‚Kultur‘ letztlich synonym verwendet.

In Erweiterung der nun dargelegten Ambiguität des Demokratiebegriffs lässt sich in Rancières Argument analog eine *zweite Ebene der Doppeldeutigkeit* erkennen, die im Titel „Der Hass der Demokratie“ offenkundig bewusst angelegt ist, aber nicht explizit benannt wird: Es geht sowohl darum, die Demokratie zu hassen, als auch zugleich um den Hass, der von der Demokratie ausgeht: Im ersten Fall als das Objekt der elitären Verachtung, das ‚demokratische Leben‘, das zu jeder Demokratie gehört; im zweiten Fall als das Subjekt des Hasses, ebenjene Elite, die sich selbst als ‚gute demokratische Regierung‘ versteht und ebenso

elementarer Teil jeder Demokratie ist. Jenseits des Argumentes scheint aber nur allzu deutlich eine *dritte* Ebene der Doppeldeutigkeit auf, bei der es sich genau spiegelbildlich verhält: dem Hass des Autors Rancière. Wie ist es nun um den Hass (oder die Liebe) des Denkers selbst bestellt? In Umkehrung des Sentiments dieser antideokratischen Demokratie der Elite hat Rancière offenkundig nur Verachtung (oder auch Hass) für die vermeintlich ‚gute Regierung‘ und die sich selbst als herrschaftsberechtigt gerierenden, selbst ernannten Demokraten übrig, aber empfindet Hochachtung (oder auch Liebe) für den ‚Pöbel‘ und seine ‚demokratische Kultur‘.

Festzuhalten bleibt: Rancière möchte also die Doppeldeutigkeit des Demokratiebegriffs beibehalten, doch gerade nicht, um den Kampf um den Begriff aufzugeben. Sein erklärtes Ziel ist vielmehr, den „Skandal, der dem Wort ‚Demokratie‘ eingeschrieben ist, positiv zu wenden und ihrer Idee die Sprengkraft wiederzugeben“ (Rancière 2011, S. 11). Denn es sei ein „Skandal für die ‚besseren‘ Menschen, die nicht zulassen können, dass ihre Geburt, ihr Alter oder ihr Wissen [oder ihr Reichtum] sich dem Gesetz des Zufalls beugen sollen.“ (Rancière 2011, S. 62 f.) – und Rancière liebt diesen Skandal.

3 Die Gleichheit

Die konstitutive Spaltung der Demokratie in ein ‚oben‘ der Elite und ein ‚unten‘ des Pöbels macht schnell ersichtlich, welches fundamentale Prinzip infrage steht: die Gleichheit. Sie ist ein roter Faden durch die Vielzahl der Schriften Rancières, und der Demokratie elementar eingeschrieben. Doch auch hier *entzieht* sich Rancière dem gewissermaßen handelstümlichen Verständnis von Gleichheit wie auch einer trennscharfen begrifflichen Festlegung: Zum einen kann (etwa anders als in vielen liberalen Ansätzen) nie eindeutig und mit universalistischer Gültigkeit abgeleitet werden, worin exakt diese Gleichheit besteht. So bleibt die Frage: Gleichheit von was? Formale und rechtliche Gleichheit sind damit nicht gemeint – eher die gleiche Sprachfähigkeit des Menschen und der gleiche Anspruch auf einen Platz im öffentlichen Leben (Rancière 2002). Rancière geht es aber begriffs-politisch vor allem um immer neue Interpretationen von Gleichheit, die sich auf immer neue Bereiche auszudehnen haben (vgl. ausführlich Rancière 2007a, 2014; im hier verhandelten Kontext etwa Rancière 2011, S. 86). Zum anderen, und das erscheint besonders kontraintuitiv, ist Gleichheit kein Ideal, kein zu erreichen- des Ziel, sondern eine Voraussetzung für Demokratie. Während die Soziologie nur Art und Ausmaß der Ungleichheit messe (etwa Rancière 2011, S. 41), legt Rancière die Gleichheit immer schon zugrunde. Für die Demokratie folgt für

ihn daraus: „Was ich zu sagen versuche, ist, daß die Demokratie im Sinne der Volksherrschaft, als Herrschaft derer, die weder einen besonderen Anspruch auf ihre Ausübung noch eine spezifische Eignung dafür besitzen, Politik überhaupt erst denkbar macht. Wenn die Herrschaft wieder in die Hände der Geschicktesten, Stärksten und Reichsten gelangt, findet keine Politik mehr statt.“ (Rancière 2012, S. 93). Und dieses Abstellen von Politik ist für Rancière letztlich der Tod jeder Demokratie.

Gleichheit ist also umgekehrt ein *wünschenswerter Zustand der Unordnung*, und demokratisch „skandalös“ aufseiten des „Pöbels“ beheimatet. Der Hass der Eliten richtet sich auf den demokratischen Menschen, als des „vor Gleichheit trunkenen, demokratischen Verbrauchers“ (Rancière 2011, S. 46), der „sich der Herrschaft der Finanz- und Staatsoligarchien widersetzt“ (Rancière 2011, S. 131). Entsprechend ist alles, was die scheinbar natürliche Überlegenheit – sei es durch Wissen, Reichtum oder Fähigkeit – einer Gruppe über eine andere bedeutet und in Herrschaftsstrukturen manifestiert wird, als fatale Auflösung der doppeldeutigen Demokratie zu einer Seite hin zu verstehen. Somit ist jede Maßnahme, die eine feste Ordnung in ein „oben“ und „unten“ unterläuft, in umfassender demokratischer Hinsicht willkommen. In „Der Hass der Demokratie“ wird Rancière jedoch in Anbetracht der flüchtigen Begriffsverwendung überraschenderweise erstaunlich konkret mit einem Institutionalisierungsvorschlag: Es ist das *Losverfahren* zur Besetzung politischer Ämter auf Zeit (insb. Rancière 2011, S. 64 ff.), das für ihn offenbar eine geradezu paradigmatische Verkörperung der verflüssigten Ordnung (oder gelebten demokratischen Unordnung) darstellt. Dem Los wohnt der „Skandal“ des Zufalls inne, dass niemand qua vorgängiger Berechtigung, sondern allein qua Zufall – der für alle vollkommen gleich ist – in eine vorübergehende Herrschaftsposition gelangt. Bei aller Betonung der konstitutiven Verbindung von Gleichheit und Demokratie, und bei einer kaum zu leugnenden Originalität im theoretischen Zugriff, bleibt jedoch fraglich, wie erschöpfend Rancières Demokratieverständnis durch seinen Gleichheitsbegriff erklärt werden kann.

4 Radikale Demokratie?

Wie wir gesehen haben ist Rancière sehr zurückhaltend, was die in vergleichbaren Theorieansätzen gar nicht so seltene, emphatische Anrufung einer „echten“ oder „wahren“ Demokratie anbelangt, oder die Postulierung eines „korrekten“ Verständnisses betrifft. Er bleibt beim allgemeinen Demokratiebegriff und behält die Spaltung (Rancière 2012, S. 91) oder auch „Zweideutigkeit des Namens“

(Rancière 2011, S. 19) bei, anders als manche Bezugnahmen suggerieren (Nonhoff 2013, S. 313). Diese Begriffsstrategie der gleichsam kämpferischen Uneindeutigkeit hat zweifellos seine Vorteile – nicht zuletzt im soziologischen Sinne, am tatsächlichen gegenwärtigen Diskurs bzw. an der Selbstbeschreibung der Akteure (hier: der Elite) anzusetzen. Gleichwohl ist es das klassische Privileg der geneigten Interpretin, das Sprachspiel des Autors zu durchbrechen und stellvertretende Zuordnungen vorzunehmen, um die (von Rancière nicht als Selbstzweck angestrebte) analytische Klarheit zu erhöhen. Entsprechend soll vorgeschlagen werden, zum einen an den von Rancière (1996) selbst verwendeten, ja maßgeblich mitgeprägten Begriff der *Postdemokratie* anzuschließen, und zum anderen den geradezu diametralen Begriff der *radikalen Demokratie* zuzuschreiben. Letzteres ist insofern geboten, als zwar wie erwähnt in der Rezeption eine eindeutige Zuordnung Rancières zu entsprechenden Ansätzen besteht, im strengen Sinne aber ebenjener Begriff bei ihm weder vorliegt (und wenn dann als missverständliche Wiedergabe, siehe Rancière 2011, S. 26) noch unmittelbar rekonstruierbar ist. Die hier provisorisch vorgeschlagene Zuordnung besteht also darin, *zweierlei Wahlverwandtschaften* ins Spiel zu bringen: einerseits zwischen der verhassten elitären ‚guten demokratischen Regierung‘ und der Postdemokratie, andererseits zwischen dem geliebten ‚demokratischen Leben‘ und der radikalen Demokratie. Eine solche zweiseitige Sortierung untergräbt für analytische Zwecke also Rancières Doppeldeutigkeit der Demokratie; zugleich bringt dies einen zusätzlichen systematischen Vorteil mit sich: die konzeptuelle Verknüpfung der radikalen Demokratie mit der von Rancière auch in „Der Hass der Demokratie“ häufiger aufgerufenen *Anarchie*.

Zunächst zur *Postdemokratie*. Diese wird hier nicht umfassend und systematisch rekonstruiert (siehe dafür Ritz 2014, auch Agridopoulos 2015), sondern nur einige hervorstechende Merkmale herausgegriffen, um die Zuordnung zur ‚Elitenseite‘ der doppeldeutigen Demokratie zu plausibilisieren. Die Postdemokratie stellt nun in älteren Schriften Rancières streng genommen keine Form von Demokratie dar (Rancière 1996). Jedoch ist hier zu vermuten, dass aus analytischer Perspektive schlichtweg ein Mangel an Begriffskontinuität im Laufe der Werksentwicklung vorliegt. Gleichwohl behalten maßgebliche Elemente ihre Gültigkeit und offenbaren deutliche Parallelen zur ‚guten demokratischen Ordnung‘, allen voran die postdemokratische Vormachtstellung der Experten (Rancière 1996, S. 145) bzw. die Übertragung der Herrscherpositionen an die Fähigsten (Rancière 1996, S. 154), was, wie angedeutet, Rancières Gleichheitskriterium verletzt. Zusätzlich beschreibt Rancière die zunehmende Etablierung einer konsensuellen Demokratie, in welcher der grundlegende politische Dissens zugunsten einer ordentlichen und guten Regierung ausgeklammert wird, als wesentliches Merkmal

der Postdemokratisierung (Rancière 1996, S. 138). Nicht zuletzt bedeutet Postdemokratie für Rancière, die umfassend verstandene Politik zu suspendieren, und nur noch in eingedampfter Form als Berechnung auftreten zu lassen (Rancière 1996, S. 141), als entleertes arithmetisches Schauspiel der Wahlen und des Parlamentarismus. Doch auch über den expliziten Postdemokratiebegriff hinaus gilt für Rancière: Mag ‚repräsentative Demokratie‘ für die konventionelle Demokratietheorie nach einem unnötig verdoppelnden Pleonasmus klingen, sei sie doch eigentlich ein Oxymoron – entweder Demokratie, oder Repräsentation (Rancière 2011, S. 80 f.), denn Repräsentation sei zu verstehen als zahlenmäßiges Abbild eines vermeintlichen Wählerwillens innerhalb des klassisch liberaldemokratischen parlamentarischen Systems.

Die charakteristische postmarxistische Vorstellung einer *radikalen Demokratie*, zu der sich Rancière nach übereinstimmendem Dafürhalten aller Interpretinnen eindeutig zuordnen lässt, ist hingegen eine ganz andere: ‚radikal‘ ist hier gerade nicht in dem Sinne einer radikalen (Auf-)Lösung zu verstehen, die ein für alle Mal festlegt, wie Demokratie (als politisches Regime oder institutionelles Arrangement) aussehen sollte, und zielt also nicht auf eine ‚wahre‘ oder ‚reine‘ Demokratie ab; radikal ist selbige vielmehr in ihrer radikalen Unmöglichkeit und nur durch dieses Eingeständnis überhaupt zu retten (Norval 2001, S. 589). Für Rancière liegt die Essenz der Demokratie wie bei allen Postmarxisten im fundamentalen Dissens. Sie ist in der Eruption derjenigen zu finden, die im Namen der Gleichheit gegen ihren – entsprechend: radikalen – Ausschluss aufbegehren; dies nennt er die Einforderung des ‚Anteils der Anteilslosen‘. In ganz ähnlichen Bahnen läuft sein zentrales Konzept der ‚Unterbrechung‘, das das fraglose Bestehen und ungestörte Funktionieren gegebener Hierarchien, Ordnungen und Herrschaftsstrukturen unterbinden soll (Rancière 2002). Diese Stoßrichtung ist in „Der Hass der Demokratie“ in abgewandelter Form ebenso maßgeblich, lässt sich doch das ‚demokratische Leben‘ des ‚Pöbels‘ nur unschwer mit den Anteilslosen in Verbindung bringen, während die vermeintlich natürliche Herrschaft der Fähigsten das zu Unterbrechende darstellt. Verwunderlich ist nur, dass die Liebe zu dieser Art der radikalen Demokratie in den jüngeren Schriften etwas erkaltet zu sein scheint. So fehlt nunmehr der *aktivistische Gestus* des Aufbegehrens, an den es durchaus breiten Anschluss gibt (May 2010). Es gehe ihm nicht um bloße Erhebungen, um eine Gleichheit auf den Barrikaden (Rancière 2012, S. 94). Vielmehr solidarisiert sich Rancière doch gerade mit der Passivität, dem versinnbildlichten „vor dem Fernseher lümmelnden Supermarktkunden“ (Rancière 2012, S. 92). Womöglich, da er auch darin einen Entzug aus der Ordnung erblickt. Rancière stellt weiterführend fest: Der Hass der Demokratie – als der Hass der Intellektuellen gegenüber den bloßen Konsumenten – fände sich von der

politischen Rechten bis zu extremen Linken (Rancière 2012, S. 91). Um ein Beispiel herauszugreifen: In letzterem Fall fällt ausdrücklich der Name Tiqqun, und dies überrascht. Es handelt sich dabei um ein aktivistisches Autorenkollektiv, das einerseits mit ihren Schriften zum „kommenden Aufstand“ (Unsichtbares Komitee 2010) oder der „Einführung in den Bürgerkrieg“ (Tiqqun 2012) theoretische Aufmerksamkeit erlangt hat, das aber andererseits auch unmittelbar für tatsächliche Anschläge auf Infrastrukturen verantwortlich gemacht wurde – es hat sich den fundamentalen Dissens und die ‚Unterbrechung‘ der Ordnung quasi auf die Fahnen geschrieben. Wenn eine radikale Demokratie für Rancière also nicht mehr im Aufbegehren besteht, dann womöglich allein in der wie auch immer gearteten Verwirklichung von Gleichheit – eine Verwirklichung wohlgemerkt, die es in dieser Perspektive niemals vollständig geben kann.

Im Diskurs um die radikale Demokratie gibt es neben der postmarxistischen Variante jedoch noch mindestens einen zweiten Hauptstrang, der als ‚neo-athenisch‘ bezeichnet werden könnte (vgl. Bohmann und Muraca 2016, S. 298 ff.). Dieser Typus von radikalen Demokratieverstellungen lässt sich daraufhin verdichten, dass heutige Massendemokratien wieder wortwörtlich auf ihre *Wurzeln zurückgeführt* werden sollten (zu den Ursprüngen der radikalen Demokratie wiederum siehe Oppelt 2017). Der Name ‚Athen‘ steht dabei als Idealisierung von *Prinzipien*, die es historisch in dieser Form selbstredend nie gegeben hat: Unmittelbarkeit, Inklusivität, kollektive Autonomie und Deliberation machen den Kern dieser Vorstellungen aus. Demokratietheoretisch bedeutet das zunächst eine klare Differenz zu klassisch wahlbasierter parlamentarischer Repräsentation auf nationaler Ebene, mithin vielmehr eine kollektive Selbstregierung jenseits von Markt und Staat, mithin ‚von unten‘ statt ‚von oben‘. Des Weiteren wird in entsprechenden Ansätzen typischerweise auch in der Sachdimension argumentiert und die *Verknüpfung* üblicherweise getrennter Sphären – von ökologischen über ökonomische und soziokulturelle bis hin zu klassisch politischen Fragen – und der maximale demokratische Zugriff auf ebenjene Gesamtheit als ein wesentliches Strukturprinzip radikaler Demokratie ausgemacht. Aus Rancières Perspektive ist nun sympathisch, dass damit zugleich die Erkundung *neuer* Formen des Zusammenlebens und der kollektiven Ausübung von Autonomie in Angriff genommen wird. Er sieht sich schließlich ausdrücklich als „Denker der Emanzipation, die (...) nach Formen der Gemeinschaft sucht, die nicht die des Staates, des Konsenses“ seien (Rancière 2012, S. 94). Zugleich bedeutet eine solche neo-athenische Form dass eine Selbstregierung nicht von den Fähigsten, sondern von allen gleichermaßen ausgeübt wird, was Rancières Gleichheitspostulat entgegenkommt. Aus seiner Perspektive erscheint diese Form hingegen dann als verachtenswert, wenn sie kulturelle (oder gar ethnische) Homogenisierung mit sich bringt und mit

einer Tyrannie der Mehrheit einhergeht, sich also die verhassten Elitenphänomene nur auf anderer Ebene wiederholen. Je stärker zudem die neo-athenische Regierung aller durch alle angestrebt wird, desto wahrscheinlicher ist eine immense Konsensanforderung – ein Merkmal, das Rancière stets deutlich zurückweist (Rancière 2011, S. 136). Ob er also mehr Liebe als Hass für diese Form der radikalen Demokratie übrig hat, bleibt im Unklaren.

Uneingeschränkt positiv ist demgegenüber Rancières Bewertung der *Anarchie* (siehe dazu etwa Flügel 2006; exemplarisch in „Der Hass der Demokratie“ etwa Rancière 2011, S. 64). Anarchie weist für ihn eine elementare Verbindung zur geliebten Seite der Demokratie auf: „Demokratie bedeutet also zunächst Folgendes: eine anarchische Regierung, die auf nichts anderem gründet als auf dem Fehlen jedes Herrschaftsanspruchs.“ (Rancière 2011, S. 64). Und weiter stellt er unmissverständlich fest: Das ‚demokratische Leben‘ des vermeintlichen ‚Pöbels‘ identifiziere sich mit dem „anarchischen Prinzip, das eine Macht des Volkes behauptet“ (Rancière 2011, S. 16). Demokratie sei, wie oben angeführt, nicht als Verfassungstyp oder Regierungsform zu verstehen, sondern als Macht des Volkes: nicht der Bevölkerung, nicht der Mehrheit, nicht der Arbeiterklasse, sondern als Macht, die „denjenigen eigen ist, die weder zum Regieren bestimmt sind, noch zum Regiertwerden.“ (Rancière 2011, S. 71). Das Interessante für die hier verfolgte Darstellung ist nun, dass eine derart verstandene Anarchie zu *beiden* skizzierten Varianten der radikalen Demokratie passen kann: einerseits zur postmarxistischen Unterbrechung der guten Ordnung, da bestehende Herrschaftsansprüche im Namen der Gleichheit subversiv unterlaufen werden, aber auch andererseits zur neo-athenischen Selbstregierung des Volkes als Regierung aller durch alle, da Anarchie nicht Abwesenheit von jeglicher Steuerung, sondern eine radikale Form der temporären, fluiden Selbstregierung ‚von unten‘ meint. Etwas unklar bleibt dabei allerdings, ob Rancières Macht des Volkes nun streng genommen allein die Macht der *Beliebigen*, oder nicht auch die Macht *aller* meint. Beides könnte schließlich unter gewissen Bedingungen mit dem Gleichheitspostulat vereinbar sein. Gegen die Regierung aller durch alle spricht, dass das Ensemble ‚aller‘ aus Rancières Perspektive niemals vollständig und ungebrochen sein kann, sondern sich stets als partikulare Anmaßung setzt und fixiert, und dabei Ausschlüsse – die Anteilslosen – produziert. Sein überraschender Institutionalisierungsvorschlag des Losverfahrens (Rancière 2011, S. 64 ff.) spricht hingegen klar für ersteres – falls Rancière tatsächlich in diesem Verfahren die demokratietheoretische Lösung schlechthin erblickt. In seiner eindeutigen Konkretisierung widerspricht das Losverfahren jedoch, so muss man anmerken, wiederum der Unerreichbarkeit und Unmöglichkeit radikaler Demokratie und der unablässigen Neuinterpretation der Gleichheit.

Es bleibt also festzuhalten: Während in Rancières doppeldeutiger Demokratie der Hass und die Liebe klar zuzuschreiben sind, bleibt dies für die radikale Demokratie also in beiden genannten Varianten und auch unter Zuhilfenahme des Anarchiebegriffs eigentlich offen – es könnte mithin auch eine Hassliebe sein.

5 Konzeptuelle Aufräumarbeiten

Rancières Ansatz, Geliebtes wie Verhasstes zugleich in einem Begriff der Demokratie zu versammeln, kann wie gesehen analytisch sinnvoll weiter aufgeschlüsselt werden. Wie ist es aber um das *Verhältnis zum maßgeblichen verwandten Konzept der Politik* innerhalb seines Werkes bestellt? Im Folgenden wird argumentiert dass Rancière, wenn es ihm um seine Strategie der begrifflichen Vereinigung von Verschiedenem ernst ist, konzeptuell noch radikaler vorgehen müsste. Es mag zunächst überraschend klingen, aber gerade der so einschlägige und viel zitierte Politikbegriff Rancières ließe sich nahezu umstandslos im Demokratiebegriff *auflösen* und könnte somit fallen gelassen werden. Dafür spricht zunächst, dass Rancière nur allzu häufig in seinem Werk die Demokratie und die Politik ausdrücklich *gleichsetzt*. Das gilt auch für „Der Hass der Demokratie“, wo Rancière etwa schreibt: Das ‚demokratische Verbrechen‘, sich gegen die vermeintlich natürliche Ordnung zu erheben, sei zugleich ein ‚politisches Verbrechen‘, oder noch bündiger und durchaus mit Allgemeinheitsanspruch: „Mit dem Namen Demokratie ist also die Politik selbst gemeint.“ (Rancière 2011, S. 53). Auch bei einer Positionierung wie „Die Politik ist die Begründung der Regierungsmacht im Fehlen jeder Grundlage“ (Rancière 2011, S. 75) könnte in Anbetracht der oben skizzierten Merkmale die Politik umstandslos mit dem Wort ‚Demokratie‘ ersetzt werden. Zwar gibt es in anderen Schriften auch anderslautende Feststellungen wie diejenige, dass die Demokratie der Politik vorausgehe (Rancière 2008, S. 19), doch da Rancière damit keinen konzeptuellen Mehrwert einzuführen vermag der von systematischer Bedeutung wäre, darf eine solche Formulierung vernachlässigt werden.

Für ein Aufgehen des Politikbegriffs im Demokratiebegriff spricht des Weiteren, dass sich zentrale Unterscheidungen bei Rancière parallelisieren lassen, wie die bekannt gewordene Differenzierung von ‚Polizei‘ und ‚Politik‘ mit der ‚guten demokratischen Regierung‘ und dem ‚demokratischen Leben‘. Die Ordnung, die aus elitärer Sicht gegen die unzivilisierten Exzesse des ‚demokratischen Lebens‘ durchgesetzt werden soll, ist dabei nur unschwer mit Rancières an Foucault angelehnten Begriff der ‚Polizei‘ zu identifizieren (insb. Rancière 2002, S. 39 ff.). Als ‚Polizei‘ ist mithin eine Art von Politik beschrieben, die die soziale Ordnung

aufrechterhält, indem sie ihre Wahrnehmung reguliert und strukturiert. Dadurch gehört jede Institution, die gesellschaftliche Plätze verteilt, der Sphäre der Polizei an. „Politik“ im engeren Sinne zeigt sich wiederum in solchen Ereignissen, wo diese Zuteilung und Stabilisierung unterbrochen und die Ordnung infrage gestellt werden, mithin: wo das „demokratische Leben“ sich der Einhegung widersetzt.

„Das Politische“ ist ein weiterer Kandidat, der sich als konzeptuell überflüssig erweist. Hierbei muss zur Vermeidung von Missverständnissen zunächst auf die „politische Differenz“ (Marchart 2010) zwischen „der Politik“ und „dem Politischen“ (oder auch *la politique* und *le politique*) verwiesen werden, die gerade in postmarxistisch-radikaldemokratischen Zusammenhängen häufig zum Einsatz kommt und diskutiert wird. Denn bei Rancière verhält es sich nun *cum grano salis* so, dass sein Verständnis von „Polizei“ in den einschlägigen Debatten mit dem Namen „Politik“ versehen, und sein Verständnis von „Politik“ als „das Politische“ firmieren würde (dazu auch Flügel-Martinsen 2017, S. 161 ff.). Darüber hinaus aber gibt es bei Rancière aber ebenfalls die Bezeichnung „das Politische“, was zu einem Dreiklang aus „der Polizei“, „der Politik“ und „dem Politischen“ führt, wie er etwa bereits 1990 festhält (Rancière 2007b). In einem jüngeren Interview beschreibt Rancière es folgendermaßen: „Was ich „das Politische“ nenne, ist der Interaktionsraum zwischen Polizei und Politik“, da von einer sauberen Aufteilung in Institutionen (als Polizei) auf der einen, und Aufstand (als Politik) auf der anderen Seite keine Rede sein könne (Rancière 2016, S. 166). Rancière überzeugt mit dem Argument (oder besser: der Klarstellung gegenüber allzu schnellen Interpretationen), dass es in der Realität um keine strenge Trennung gehen kann, und Politik nicht alleine in seltenen, ereignishaften Eruptionen zu erblicken ist. Mit dieser Dreifachunterscheidung ist jedoch konzeptuell *nicht allzu viel gewonnen*, wenn sich das Politische tatsächlich darin erschöpft, darauf hinzuweisen, dass Politik und Polizei keine strikt getrennten Sphären sind, sondern Wechselspiele oder bestimmte Verknüpfungen bestehen; und das Terrain könnte man sich zwar räumlich als Bühne vorstellen (um eine von Rancière's Lieblingsmetaphern zu verwenden), an dem diese Interaktionen stattfinden, aber dann gibt es wiederum nichts, wovon sich abzugrenzen wäre: schlechthin jeder Ort des Sozialen kommt dafür infrage, solange die Gleichheit ihren Auftritt hat. Und nicht zuletzt lässt sich auch hier eine nahezu gleichlautende Passage bei Rancière finden, die nahelegt, dass ein eigenständiger Begriff des Politischen nicht unbedingt vonnöten ist: denn auch Demokratie sei „die Erschaffung eines Raumes“, in welchem sich der Dissens offenbare (Rancière 1996, S. 135).

Nun ist es theoretisch möglich, unterschiedliche Funktionen von Politik, Polizei, dem Politischen und der Demokratie zuzuschreiben, wie Luzide bei Ritzi

(2014, S. 39); gleichwohl erscheint die Verflüssigung (bis zur Überflüssigkeit) einer begrifflichen Unterscheidung überzeugender, kippt doch die Verwendung nicht nur zufällig allzu oft und allzu deutlich ineinander über. Damit bleibt konzeptuell letztlich nur noch übrig: *(radikale)Demokratie als Anrufung der Gleichheit im Dissens*. Die unter dem Deckmantel der umkämpften Uneindeutigkeit des Demokratiebegriffs einzige stille Differenzierung wäre dann, die (von Rancière) verhasste Demokratie der ‚guten Ordnung‘ als Feind der Gleichheit zu verstehen, und die geliebte Demokratie des ‚demokratischen Lebens‘ als Freund der Gleichheit – und sonst nichts.

6 Konklusion

Rancières Begriff der Demokratie hat Charme und Chuzpe: In gezielter und kämpferischer Doppeldeutigkeit vereint er Gegenteiliges, Geliebtes wie Verhass-tes, unter einem einzigen Namen. Er entzaubert damit die scheinbar fraglose und unhintergehbare Bejahung der Demokratie, indem er den Kampf in ihrem Herzen aufzeigt. Wie kleinlich erscheinen demgegenüber analytische Sortierungsversu-che – und doch sind sie angezeigt, genauso wie Hinweise auf konzeptuelle Pro-bleme.

Und so wurde sortiert: Die verhasste elitäre Seite der Demokratie kann als Postdemokratie beschrieben werden, die geliebte Seite hingegen als anarchistisch geprägte radikale Demokratie von unten. Die in der Demokratie eingefangene Spannung scheint jedoch erneut hervor, wenn die radikale Demokratie genauer bestimmt und weiter unterteilt wird in eine postmarxistische und eine neo-athen-ische Variante. Dabei bleibt vor allen Dingen unklar, wie es Rancière nun einerseits mit der aktiven Unterbrechung der geordneten Herrschaft, und andererseits mit der nicht ohne Konsens auskommenden Selbstregierung hält. Des Weiteren ist fraglich, ob die unaufhörlich erstrebte Gleichheit mithin allein in der durch das Los gewährten zufälligen Regierung der Beliebigen, oder auch in anderen anar-chistischen Formen der Regierung aller unabhängig von ihrer Befähigung zum Ausdruck kommt. Auf der Ebene der konzeptuellen Systematik wiederum sollte sich Rancière entscheiden, ob er Demokratie und Politik in ihren drei Erschei-nungsformen trennschärfer bestimmt, oder aber, wie hier nahegelegt, seine Stra-tegie der begrifflichen Vereinigung von Verschiedenem radikalisiert und gänzlich auf den Politikbegriff verzichtet.

Was bleibt? (Radikale) Demokratie, wie sie Rancière zugeschrieben werden kann, ist also eine energische, aber nie vollständig verwirklichbare Anrufung der Gleichheit, die ‚unordentliche‘ Selbstregierung derjenigen, die keinen besonderen

Anspruch darauf haben. Rancière hat Liebe für den ‚Pöbel‘ übrig – und Hass für den elitären Snobismus und Chauvinismus, der sich des Begriffes der Demokratie bemächtigt, um seine oligarchische Herrschaft des Reichtums, um die Konservierung der kapitalistischen Verhältnisse, um die Anmaßung der eigenen (eben doch: antideokratischen Auserwähltheit) zu verschleiern. Die geliebte Seite der Demokratie ist für Rancière also das ‚demokratische Leben‘ – letztlich kein philosophischer oder politiktheoretischer Punkt, sondern eine zutiefst soziologische Kategorie.

Literatur

- Agridopoulos, Aristotelis. 2015. Philosophische Reflexionen zur Postdemokratie mit Jacques Rancière. *Politik Unterrichten* 30(1): 5–10.
- Bedorf, Thomas und K. Röttgers, Hrsg. 2010. *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bohmann, Ulf und B. Muraca. 2016. Demokratische Transformation als Transformation der Demokratie: Postwachstum und radikale Demokratie. In *Wachstum – Krise und Kritik*, Hrsg. AK Postwachstum, 289–311. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Bröckling, Ulrich und R. Feustel, Hrsg. 2010. *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld: transcript.
- Flügel-Martinsen, Oliver, R. Heil und A. Hetzel, Hrsg. 2004. *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorie heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2006. Der an-archische Stachel im Herzen der Demokratie. Das politische Denken Jacques Rancières. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 19(4): 129–133.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2017. *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Heil, Reinhard und A. Hetzel. 2006. Die unendliche Aufgabe. Perspektiven und Grenzen radikaler Demokratie. In *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*, Hrsg. dies., 7–23. Bielefeld: transcript.
- Hirsch, Michael. 2007. *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- May, Todd. 2010. *Contemporary Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nonhoff, Martin. 2013. Demokratisches Verfahren und politische Wahrheitsproduktion. Eine radikaldemokratische Kritik der direkten Demokratie. In *Die Versprechen der Demokratie*, Hrsg. Hubertus Buchstein, 313–332. Baden-Baden: Nomos.
- Norval, Aletta. 2001. Radical Democracy. In *Encyclopedia of Democratic Thought*, Hrsg. P.B. Clarke und J. Foweraker, 587–594. London: Routledge.
- Oppelt, Martin. 2017. *Gefährliche Freiheit. Rousseau, Lefort und die Ursprünge der radikalen Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.

- Rancière, Jacques. 1996. Demokratie und Postdemokratie. In *Politik der Wahrheit*, mit A. Badiou, 119–156. Wien: Turia+Kant.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2006. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books.
- Rancière, Jacques. 2007a. *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2007b. *On the Shores of Politics*. London: Verso.
- Rancière, Jacques. 2008. *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich: Diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2011. *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August.
- Rancière, Jacques. 2012. Demokratien gegen Demokratie. Jacques Rancière im Gespräch mit Eric Hazan. In *Demokratie? Eine Debatte*, ders. et al., 90–95. Berlin: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2014. *Die Methode der Gleichheit*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques. 2016. Interview Thomas Claviez/ Dietmar Wetzel mit Jacques Rancière. In *Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk*, D. Wetzel und T. Claviez, 153–170. Wiesbaden: Springer VS.
- Ritzi, Claudia. 2014. Postdemokratie im Werk von Jacques Rancière. In *Die Postdemokratisierung politischer Öffentlichkeit. Kritik zeitgenössischer Demokratie – theoretische Grundlagen und analytische Perspektiven*, 31–60. Wiesbaden: Springer VS.
- Tiqqun. 2012. *Anleitung zum Bürgerkrieg*. Hamburg: Laika Verlag.
- Unsichtbares Komitee. 2010. *Der kommende Aufstand*. Hamburg: Edition Nautilus.

Der double bind des Soziologenkönigs

Gilt Jacques Rancières Soziologie-Kritik an Pierre Bourdieu auch für Niklas Luhmanns Systemtheorie?

Moritz von Stetten

1 Einleitung: Der double bind Effekt der Soziologie

Die Figur des double bind ist gut geeignet, um die Kritik des französischen Philosophen Jacques Rancière gegenüber Pierre Bourdieus Soziologie in einem Bild zusammenzufassen.¹ Aus Rancières Sicht spielt die Soziologie Bourdieus ein doppeltes Spiel. Einerseits wehrt sie sich gegen die epistemische Gewalt einer von theoretischer Überheblichkeit angetriebenen Philosophie. Andererseits beansprucht sie selbst eine methodisch legitimierte Hoheit über objektives Wissen, im Sinne der Kenntnis einer „Wahrheit über die soziale Welt“ (Bourdieu 1993, S. 47). Die Soziologie tritt aus Rancières Sicht ab dem 19. Jahrhundert als „Soziologenkönig“ das Erbe von Platons „Philosophenkönig“ an, der das Bild einer Überlegenheit der Wissenschaft gegenüber der Politik zu reaktivieren versucht (Rancière 2010, S. 242 ff.). Der Soziologie ist aber nicht nur die Reinkarnation eines autoritären Ordnungsverständnisses im intellektualistisch-wissenschaftlichen Gewand. Sie geht in Rancières Augen vielmehr über die Machtstrategien der Philosophie hinaus. Im Gegensatz zum alten Philosophenkönig nutzt der Soziologe die Kluft zwischen Denkenden und Arbeitenden, zwischen Sprechenden und Lärmenden, zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen Reichen und

¹Ich danke Malte Miram, Felix Klopotek sowie den Herausgebern für ihre kritischen Anmerkungen.

M. von Stetten (✉)
Bonn, Deutschland
E-Mail: mstetten@uni-bonn.de

Armen nicht mehr nur als politische Machtdemonstration aus einer privilegierten Perspektive, sondern er verwandelt sie mithilfe seines methodischen Instrumentariums in unveränderliche soziale Tatsachen.

Rancières Kritik der Soziologie beginnt mit einer Lektüre von Pierre Bourdieu „Die feinen Unterschiede“, und sie ist weitestgehend auch eine Auseinandersetzung mit Bourdieu Werk geblieben. Ausnahmen bilden kürzere Beschäftigungen mit Marcel Mauss, Émile Durkheim, Jürgen Habermas und Max Weber (vgl. Rancière 1984, 2002). Es lässt sich also vermuten, dass Rancières Polemik nicht an die Soziologie im Allgemeinen gerichtet ist, sondern einer einseitigen Lektüre von Bourdieu geschuldet bleibt. Diese vermeintliche Einseitigkeit nehme ich im Folgenden zum Anlass, um Rancières Kritik aus einer anderen soziologischen Perspektive näher zu beleuchten. Das Ziel der folgenden Ausführungen besteht in einem Abgleich von Rancières Anprangerungen mit dem Verständnis und Erkenntnisziel der soziologischen Systemtheorie von Niklas Luhmann.² Es stellt sich die Frage, inwiefern Rancières Kritikpunkt auch auf eine anders gelagerte, systemtheoretisch ausgerichtete Soziologie zutreffen.³ Außerdem dient die Systemtheorie umgekehrt auch als Kontrastfolie für die Stoßrichtung von Rancières Soziologiekritik. Die These des Textes besagt, dass sich einerseits überraschende Gemeinsamkeiten zwischen einer „dekonstruktiven Lektüre“ der Systemtheorie (Urs Stäheli) und Rancières Verständnis des Politischen ergeben, andererseits aber die Grenzen eines solchen Vergleichs benannt werden müssen. Insbesondere der anti-institutionelle Gestus von Rancières radikaldemokratischer Kritik ist mit dem systemtheoretischen Denken nicht mit zusammenzubringen.

In einem ersten Schritt rekonstruiere ich die Kritik von Jacques Rancière an der Soziologie im Hinblick auf sein Konzept von Gleichheit, auf die Herrschaftsinstrumente der Soziologie sowie Rancières tief greifendes Misstrauen

²Die Auswahl der soziologischen Systemtheorie von Luhmann ist nicht willkürlich. Erstens bietet Luhmann ein ähnlich anspruchsvolles soziologisches Theorieunternehmen an wie Bourdieu. Zweitens unterscheidet es sich aber an wesentlichen Punkten von diesem, sodass Rancières Kritik noch einmal überprüft werden kann. Drittens steht die Systemtheorie in einer theoretischen und intellektuellen Nähe zum Gründungskontext des double bind Konzeptes (vgl. Bateson et al. 1969; Luhmann 1991).

³Es geht mir hier folglich auch nicht darum zu beurteilen, ob Rancières Kritik an Bourdieu in allen Punkten stichhaltig ist (vgl. Kastner und Sonderegger 2014). Gleches gilt für die Frage, inwiefern sie auch für die Verschiebungen in den Veröffentlichungen von Luc Boltanski mit Ève Chiapello und Laurent Thévenot zutrifft (vgl. Boltanski und Chiapello 2003; Boltanski und Thévenot 2007).

gegenüber Institutionen (Abschn. 2). Anschließend beschäftige ich mich mit möglichen Anschlusspunkten von Rancières Kritik an Niklas Luhmanns soziologische Systemtheorie (Abschn. 3). Dies betrifft einen Vergleich der beiden Theoretiker in einem auf den ersten Blick überraschenden Bereich: den Überlegungen von beiden zur modernen Pädagogik und Erziehung. Außerdem finden sich Verknüpfungspunkte für den Begriff des Politischen, insofern man der Systemtheorie eine „dekonstruktive Lektüre“ im Sinne von Urs Stäheli unterzieht (Stäheli 2000). Abschließend komme ich zurück auf die Ausgangsfrage, um die Grenzen von Rancières Soziologieverständnis im Hinblick auf die Systemtheorie neu zu bestimmen (Abschn. 4). Dabei soll sich zeigen, dass sich Rancières gesellschaftskritische Perspektive zwar in einigen Punkten grundlegend von Luhmanns Systemtheorie unterscheidet, der Vergleich jedoch auch zeigt, wie viele Abstriche Rancière an seiner marxistisch motivierten Position im Laufe der Jahrzehnte gemacht hat.

Eine ergänzende Vorbemerkung zum double bind Effekt und dessen Bedeutung im Kontext von Rancières Kritik der Soziologie. Man darf ihn nicht vorschnell mit zwei anderen Konfliktfeldern innerhalb der soziologischen Diskussion in Beziehung setzen. Das gilt zunächst für das Problem der Werturteilsfreiheit im Sinne von Max Weber. Bourdieu selbst hat die Kontroversen um sein Wissenschaftsverständnis meistens in diesem Kontext von Webers Soziologie eingeordnet. Das gilt beispielsweise für den Vorwurf, Bourdieu habe in ästhetischen Fragen im Gegensatz zu seiner eigenen Einschätzung klar eine wertende Position bezogen (Bourdieu 1982; Bürger 1990; Garnham 1986; Jameson 1990). Es wäre außerdem zu kurz gegriffen, wenn man Rancières Soziologiekritik auf der gleichen Ebene verhandelt wie Luc Boltanskis Loslösung vom Erbe seines langjährigen Förderers Pierre Bourdieu (vgl. Bogusz 2010; Boltanski 2010). Boltanski sieht in Bourdieus Ansatz eine Überschätzung der strukturellen Reproduktionsmechanismen sowie eine Re-Ontologisierung sozialer Kategorien, die einen eigentlich nicht intendierten Positivismus zu einem Erscheinen durch die Hintertür verhilft (Bogusz 2010, S. 33 ff.). Boltanski schlägt daher eine pragmatistische Wendung der Soziologie vor, um die Kontextgebundenheit individueller und kollektiver Praktiken jenseits starrer sozialer Strukturen betrachten zu können.

Rancière setzt demgegenüber auf einer anderen Ebene an, die eine noch viel tiefer verwurzelte Skepsis gegenüber wissenschaftlichen Autoritätsansprüchen verrät. In Rancières Soziologiekritik geht es um die *Rhetorik* und *Performanz* der soziologischen Sprache, Theorie und Begriffsbildung. Der „Zirkel des Soziologenkönigs“ ist aus Rancières Sicht – um die These polemisch zuzuspitzen – eine perfide Machtdemonstration derjenigen bürgerlichen Wissenschaftselite, die den neu gewonnen Legitimitätsglaube an die Methoden der empirischen Sozialforschung

für eine abgründige Überlegenheitsgeste schamlos ausnutzt (Rancière 2010, S. 259). Jeder ideologische Kampf wird vom Soziologen zu einer utopischen Illusion degradiert, die die wissenschaftlich feststellbaren Unterschiede zwischen dem bürgerlichen Ethos der Distinktion und dem Ethos des gemeinen Volkes übersieht. Was bleibt, ist ein cleveres Theoriekonstrukt, in dessen Kern „die traurige Wahrheit der menschlichen Eitelkeit euphemisiert wird“ (Rancière 2010, S. 262). Die Doppelbindung der Soziologie lautet folgendermaßen: „wir sind nicht so belehrend wie die eitlen Philosophen, aber seht nur, wir Soziologen wissen es *objektiv* besser!“ Am Ende, folgt man Rancière, dient das soziologische Wissen wiederum nur einer Herstellung von Ungleichheit durch die Produktion neuen Herrschaftswissens, nur dass die Soziologie sich nun selbst auf den Thron der Sprachmächtigen gesetzt hat. Die Soziologie weicht – ganz im Sinne eines gesellschaftlichen Ödipus-Komplexes⁴ – dem eigentlichen Problem aus, nämlich der Frage, welche *materiell-performative* Rolle die Soziologie in diesem Kampf einnimmt.

2 Die autoritäre Wissensproduktion der Soziologie

In diesem ersten Teil soll Jacques Rancières Kritik an der Soziologie rekonstruiert werden. Dazu zeige ich zunächst, inwiefern die „Logik der Gleichheit“ als leitende Prämisse von Rancières Kritik fungiert (2.1). Anschließend gehe ich auf zwei Mittel und Wege ein, die Rancière als Herrschaftsmittel der Soziologie identifiziert: erstens die Auf trennung von poetischer und argumentativer Sprache, zweitens die Methoden der empirischen Sozialforschung (2.2). Schließlich erläutere ich Rancières tief greifende Skepsis gegenüber jeder Form von theoretischer Rechtfertigung von konkreten gesellschaftlichen Institutionen einer demokratischen Ordnung (2.3).

2.1 Der Soziologenkönig und die Logik der Gleichheit

Jacques Rancière versteht die Soziologie als Fortsetzung eines autoritären Philosophieverständnisses, das die Abschaffung des Politischen mit anderen Mitteln

⁴Der double bind Effekt der soziologischen Sprache ähnelt an dieser Stelle dem gesellschaftlich produzierten Ödipus-Komplex, den Gilles Deleuze und Félix Guattari der Psychoanalyse und ihrer gesellschaftstheoretischen Verwandtschaft attestieren (vgl. Deleuze und Guattari 1977, S. 102 ff.).

fortsetzt. Sie ist „die letzte Form, die das gespannte Verhältnis zwischen Philosophie und Politik, und das philosophische Projekt, die Politik zu verwirklichen, um sie aufzuheben, angenommen hat“ (Rancière 2002, S. 103). Die Soziologie ermöglicht die Naturalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Reich des willkürlich herrschenden Philosophenkönigs:

Die Soziologie, die sich vornahm, die Listen der Herrschaft zu demaskieren, schloss somit den Kreis des Verbots und des Ummöglichen. Sie verlieh der willkürlichen Geste, durch die der Philosoph einst entschieden hatte, wer denken könnte und wer nicht, das Fleisch der wirklichen Erfahrung. Sie machte diese Aufteilung zur letzten Wahrheit des Diskurses, der behauptete, von der Kritik der Illusion der Beherrschten zum Umsturz der Herrschaft zu führen (Rancière 2010, S. 297).

So wird der Raum des politischen Miteinanders zwar von jeder Regierungsform und Gesellschaftsordnung mit der Produktion sozialer Ungleichheit bedroht. Anstatt jedoch die Ambiguität des Politischen zu entfalten, und Emanzipationsmöglichkeiten aufzuzeigen, erhebt die Soziologie die Ungleichheit zur historisch übergreifenden Konstante gesellschaftlicher Ordnungsbildung, und spricht der beherrschten, arbeitenden Klasse die Einsicht in diese Wahrheit ab. Für Rancière ist damit die Vorgehensweise des Philosophenkönigs vom Soziologenkönig nochmals gesteigert worden: „Das Verdammungsurteil wird also erbarmungsloser als jemals zuvor gefällt [...]“ (Rancière 2010, S. 243). Die Soziologie entzieht jeder philosophischen Utopie der Gleichheit und Freiheit die Grundlage. Sie versteht unter Freiheit nur noch „die bloße Verleugnung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse“ (Rancière 2010, S. 274). Sie versucht die Philosophie daraufhin zu weisen, dass sie von der „Illusion der Freiheit“ ausgeht, und dass darin ein falscher Glaube, eine „Allodoxie“ liegt (Rancière 2010, S. 243, 269).

Rancières Kritik ist in dieser Stelle geleitet von einer zentralen Vorannahme, einem „Ausgangsaxiom“, wie Rancière es nennt: die Logik der Gleichheit (Rancière 2010, S. 301). Dieses Axiom bedarf keiner übergeordneten Herleitung, Rechtfertigung oder Legitimation, es ist kein zu erreichendes, normatives Ideal (Rancière 2002, S. 111, 2011a, S. 52, 2012a, S. 93). Gleichheit ist keine philosophische Fiktion oder historische Utopie, sondern vielmehr eine Form emanzipatorischer Praxis, eine implizite Bedingung, die an verschiedenen historischen und gegenwärtigen Situationen beobachtet und rekonstruiert werden kann. Die darin enthaltene Freiheit ist nicht die negative Freiheit staatlich geschützter Individuen, sondern eine pragmatistisch anmutende „Form von konkret erlebter Erfahrung“ (Rancière 2016, S. 56). Die Praktiken emanzipatorischen Handelns bilden die Grundlage für Gemeinschaften, die aus einem

kollektiven Miteinander entstehen.⁵ Seinen Begriff der Politik knüpft Rancière eng an dieses Verständnis von Gleichheit, Emanzipation und Gemeinschaft an. Die Politik bietet die „Bühne der paradoxen Gemeinschaft“ (Rancière 2002, S. 61), die sich nicht über gemeinsame Ziele, sondern über den offen zutage tretenden Konflikt und Widerspruch definiert, der in der wechselseitigen Anerkennung der Gleichheit aller besteht: „Es gibt Politik, wenn die Gemeinschaft der argumentativen und der metaphorischen Fähigkeiten jederzeit und durch jeden Beliebigen sich ereignen kann“ (Rancière 2002, S. 72). Das Paradox, das hinter diesem Verständnis von Gleichheit und Politik steht, muss als unauflösbarer Widerspruch eines emanzipatorischen Miteinanders angesehen werden. Einerseits bietet die Logik der Gleichheit die Essenz dessen, was das Politische als emanzipatorische Lebensform im Kern auszeichnet. Andererseits kann sie nicht als Ziel dieser Praxis dienen, wenn sie sich nicht selbst in Gefahr bringen will. Damit ist der Gedanke verbunden, dass Regierungen, staatliche Organisationen oder andere Institutionen an dieser Grundparadoxie nichts ändern können. Ganz im Gegen teil bestehen Praktiken der Gleichheit nur in *nicht-institutionalisierten* Gemeinschaftskontexten, wohingegen in Regierungen, Staaten und Organisationen die Ungleichheit nur „unendlich reproduziert“ wird (Rancière 2010, S. 301).

Für dieses Gleichheitsverständnis beruft sich Rancière auf den französischen Gelehrten Jean Joseph Jacotot, dessen Konzept der Gleichheit er in seinem Buch „Der unwissende Lehrmeister“ behandelt. Gleichheit wird dort nicht als bloß verliehene, „passiv erhaltene“ Gleichheit verstanden, sondern als „tätige Gleichheit“, die den Raum für die Bildung neuer Gemeinschaften entstehen lässt (Rancière 2009, S. 90). Jacotots Modell richtet sich gegen eine hierarchische Struktur der Lehrer/Schüler-Beziehung im Kontext der intellektuellen, universitären Bildung, die die Emanzipation des Menschen zum Ziel hat. Demnach handelt es sich bei der Unterrichtssituation nicht um die Weitergabe von Wissen im Sinne einer Belehrung des *unwissenden* Schülers durch den *wissenden* Lehrer. Vielmehr treffen sich beide in der Situation des „*universellen Unterrichts*“, die jegliche Hierarchisierung der Lernsituation verabschiedet (Rancière 2009, S. 85).

⁵Die historische Studie „Die Nacht der Proletarier“ zum Lebensalltag von Arbeitern der 1830er und 1840er Jahre in Frankreich dient als Anschauungsmaterial für die Stoßrichtung dieser Überlegungen (Rancière 2013b). Rancière analysiert dort deren Briefe, Alltagsbeschreibungen, Gedichte und Essays als gelebte Formen emanzipatorischer Praxis und Gleichheit. Sie sind aus Rancières Sicht lebende Beweise für die Kritik und Emanzipation einzelner Menschen und daraus entstehender Gemeinschaften auf Basis der Annahme gleicher Fähigkeiten und Intelligenz.

Dahinter steckt zudem die Annahme, dass keine Emanzipation ohne ein freies ästhetisches Urteil denkbar und möglich ist. Die Aufmerksamkeit für die sinnliche Gestalt der sozialen Welt sowie die damit verbundenen Ordnungen, Hierarchisierungen und Ausbeutungen sind keine Begleitprodukte einer intellektuellen Einsicht in die Ungerechtigkeit der Klassengesellschaft, sondern notwendige Bedingung für Gesellschaftskritik: „Die Arbeiteremanzipation war zuerst eine ästhetische Revolution“ (Rancière 2010, S. 296). Rancières Logik der Gleichheit impliziert also nicht nur eine „Gleichheit der Intelligenzen“, die einer gemeinsamen emanzipatorischen Praxis vorausgesetzt wird, sondern auch eine performativ erzeugte, ästhetische Erfahrungswelt, in der sich diese abspielt. Eng verbunden mit der Dimension ästhetischer Erfahrung im Rahmen emanzipatorischer Praxis ist Rancières Konzept der „Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 2008). Rancière versteht darunter eine Teilung des gesamten ästhetischen Erfahrungsräums aufgrund der Institutionalisierungen einer politischen Ordnung. Das betrifft die Grenzziehungen des Sagbaren, Denkbaren und Wahrnehmbaren. Die Aufteilung des Sinnlichen verweist als theoretische Figur somit auf die paradoxe Gestalt *jeder* politisch-sozialen Wirklichkeit. Während sich die Logik der Gleichheit auf die nicht-institutionalisierten Räume gemeinsamen Handelns bezieht, geht mit dem Aufbau einer institutionellen Ordnung eine polizeiliche Ordnung einher, die die Hierarchien zwischen den sozialen Gruppen herstellt. Die Aufteilung des Sinnlichen ist also nicht analog zum Gegensatz von Politik und Polizei zu verstehen. Es geht nicht um die Aufteilung *einer* Ordnung in die Pole von Politik und Polizei. Die Aufteilung des Sinnlichen folgt einzig und allein der Logik der Ungleichheit einer polizeilichen Ordnung. Sie ist ein Mechanismus, der das Gemeinsame einer Ordnung festsetzt (ein Volk, eine Nation, eine Ideologie, etc.), indem er das von ihr ausgeschlossene unsichtbar macht. Die Politik stellt also nicht die andere Seite der Aufteilung des Sinnlichen dar, sondern den Moment, indem die bestehende Aufteilung gestört und unterbrochen wird, um die Aufteilung neu zu verhandeln. Die Figur der Aufteilung des Sinnlichen erscheint so als eine differenzbasierte Einheit, die ständig an der Verschleierung ihres ursprünglichen Bruches arbeitet. Die von ihr vorgelegte Konstruktion tendiert unvermeidlich zur Kaschierung der eigenen Bestandsvoraussetzungen.

Rancière verwirft daher das – auch von Bourdieu angestrebte – Ziel einer Befreiung von gesellschaftlichen Illusionen, und präferiert eine Transformation des sinnlichen Universums im Sinne einer Gleichheit ästhetischer Erfahrung (Rancière 2016, S. 67). Er verweigert sich der Einteilung der Welt in Schein und Sein, in Illusion und gesellschaftliche Realität, die vor allem den akademischen Marxismus dazu bewogen hat, wenig Vertrauen in eine Arbeiteremanzipation „von unten“ zu haben. Schließlich ist das Konzept der „Aufteilung des Sinnlichen“

auch das Ergebnis der Auseinandersetzung mit Bourdieus Buch „Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft“ (Bourdieu 1982). Bourdieus These besagt, dass Kants Konzept ästhetischer Erfahrung und reflektierender Urteilskraft kein Moment eines allgemeingültigen Vernunftbegriffs darstellt. Vielmehr sei die Urteilskraft ein Produkt der Klassenlage, in der sich Personen und Gruppen befinden. Rancière deutet dies als Versuch, die emanzipatorische Kraft der ästhetischen Erfahrung zu verabschieden. Damit reproduziert Bourdieu die sozioökonomische Einteilung in soziale Klassen in einem Konzept sozialer Distinktion, indem die Soziologie selbst die Rolle eines methodisch abgesicherten Wissensproduzenten einnimmt. Der rebellierende Arbeiter kann demnach die soziale Ungleichheit und Ausbeutung nicht durchbrechen, sondern bestätigt vielmehr deren Existenz, indem er rebelliert. Es schließt sich der Kreis des double bind, in dem sich die Soziologie in der „position de seul dénonciateur légitime“ bequem macht (Rancière 1984, S. 28).

2.2 Die Herrschaftsinstrumente der Soziologie

Aus Rancières Sicht verfügt die Soziologie über spezifische Herrschaftsinstrumente, die sie in der Nachfolge zum autoritären Erbe des Philosophenkönigs gebraucht. Ein wichtiges Mittel besteht in der epistemologischen Unterscheidung von poetischem und positivistischem Wissen. Rancière verdeutlicht dies in seiner Beschäftigung mit Jürgen Habermas Kritik an der – laut letzterem vor allem unter französischen Intellektuellen verbreiteten – „Ästhetisierung der Sprache“ (Habermas 1985, S. 240). Habermas verweist auf die argumentative Kraft sachlich legitimierter Geltungsansprüche, die die Herstellung eines vernünftigen Konsenses in politischen Diskursen ermöglicht (vgl. Habermas 1983, 1991). Hinter dieser Zuversicht steckt die Unterscheidung einer poetischen Sprache der Weltöffnung, sowie einer vernünftigen Sprache der politischen Argumentation. Je nachdem in welchen Sprachspielen man sich befindet, muss, so Habermas, der jeweils legitime Geltungsanspruch berücksichtigt werden. Die französische Philosophie im losen Anschluss an Nietzsche (Bataille, Foucault, Derrida) kritisiert Habermas dahin gehend, dass in deren Begriffsbildung das philosophische Denken „nicht nur seines Ernstes, sondern seiner Produktivität und Leistungsfähigkeit beraubt“ werde (Habermas 1985, S. 246).

Rancière hält die damit einhergehenden Unterscheidungen zwischen Argumentation und Poetik, sowie zwischen Poetik und Rhetorik für – um es direkt auszusprechen – undemokratisch und autoritär (Rancière 2002, S. 59 ff.). Aus seiner Sicht ist die These der „Ästhetisierung der Sprache“ irreführend, da

die Politik „ihrem Prinzip nach ästhetisch“ sei (Rancière 2002, S. 69). Im Hinblick auf den ästhetisch-sinnlichen Gehalt *jedes* politischen Erscheinens kritisiert Rancière die Einteilung von Wissensformen in Typen von Sprechakten als Moment des Verkennens, als Akt der symbolisch-sprachlichen Gewaltausübung. Das „Unvernehmen“ bezeichnet daher im Hinblick auf Habermas‘ Konzept der idealen Sprechsituation „den Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechsituation selbst ausmacht“ (Rancière 2002, S. 10). Praktiken politischer Emanzipation in sozialen Bewegungen, politischen Gemeinschaften und kritischen Öffentlichkeiten sind aus Rancières Sicht „immer gleichzeitig Argumentation und Weltöffnung“ (Rancière 2002, S. 67). Da Habermas jedoch ästhetisch-sinnliche Momente der Welterschließung aus der vernünftigen Gestalt politischer Diskurse heraushält, übersieht er, so, Rancière, dass das Politische nicht den vernünftigen Konsens gleicher Bürger zum Kern hat, sondern den Streit und Dissens, der die unterschiedlichen Wahrnehmungen der politischen Welt offen zutage treten lässt. Auch der Soziologie von Bourdieu wirft Rancière ein Verkennen der Verflochtenheit von poetischer und argumentativer Sprache vor. Die Abtrennung der poetischen Sprache erfolgt dort über den Umweg der „Positivität der Klassen“ (Rancière 2010, S. 262). Diese wird daran anschließend mit der Logik der Distinktion angereichert, die den Klassen bestimmte Formen ästhetischer Erfahrung zuordnet. Nur die Soziologie beansprucht für sich das Sprachspiel der „Distanz“, das überhaupt die tiefere Wahrheit der sozialen Ungleichheit mit Rückgriff auf gültige Wissensformen zu beschreiben imstande ist (Rancière 2010, S. 257). Bourdieus Modell stellt demnach eine Radikalisierung des Habermasschen Vorschlags dar. Während Habermas noch die potenzielle Einbindung aller unter dem Vorwand eines argumentativ ausgerichteten Sprachspiels vorsieht, erklärt Bourdieu das Projekt einer gemeinsamen politischen Sprache vornehmlich für gescheitert.

Die Vorrangigkeit des argumentativen vor dem poetischen Wissen begründet die Soziologie aus Rancières Sicht – und das ist ein zweites Herrschaftsinstrument der Soziologie – Rückgriff auf die Methoden der empirischen Sozialforschung. Aus Rancières Sicht stellen Fragebögen und Statistiken lediglich Instrumente zur „Herstellung von Offensichtlichkeiten“ dar, die dem Alltagswissen keine zusätzlichen Gedanken an die Seite stellt (Rancière 2010, S. 230):

Indem der Soziologe auf der Straße herumläuft und die Meinungen, die bereits von alleine geläufig sind, an der Leine hält, läuft er immer hinter seiner eigenen Kari-katur hinterher, eingeschlossen im Teufelskreis seiner Wahrscheinlichkeiten, die nur zwingend sind, wenn sie die Wahrheit auf Distanz halten, der sie in jedem Punkt

ähneln, außer in den entscheidenden, dass die Wahrheit per Definition nicht auf der Straße herumläuft (Rancière 2010, S. 231).

Rancière wirft der Soziologie vor, durch ihre Methoden einerseits kein zusätzliches Wissen anzubieten, andererseits aber eine „Verschleierung“ in der eigenen Vorgehensweise mitzuschleifen, die den eigenen Herrschaftsanspruch untermauert und festigt (Rancière 2010, S. 232). Indem der Soziologe das Offensichtliche zum Verborgenen, das Sichtbare zum Verdeckten erklärt, beansprucht er nicht nur den alleinigen Geltungsanspruch für das allen sowieso bekannte Herrschaftswissen, sondern er disqualifiziert auch jedes davon abweichende Wissen zu einem bloßen Ablenkungsmanöver von den wissenschaftlichen Erkenntnissen. Wer das für alle Sichtbare nicht zunächst in wissenschaftlicher Form einsieht und anerkennt, hat keine Befugnis, andere Denk- und Sichtweisen vorzuschlagen. Ob und wann dies erlaubt ist, liegt wiederum in der Entscheidungsbhut der Soziologie. Während die Soziologie mit ihren Messinstrumenten nach einer empirischen Einbettung des Unterschieds zwischen Herrschenden und Beherrschten strebt, verweist Rancière auf den Bruch, den die eigentliche Gestalt des Politischen ermöglicht: „die Einführung eines *Unmessbaren* in die Mitte der Verteilung der sprechenden Körper“ (Rancière 2002, S. 32, Hervorhebung von mir).

Die „Wahlsoziologie“ stellt daher das „verwirklichte Trugbild der Demokratie“ dar, eine Fortsetzung der „Trauerarbeit des Gleichheitsgedankens“, der jegliche Hoffnung auf emanzipatorische Praktiken schon über Bord geworfen hat (Rancière 2010, S. 288). Die Wahlforschung steht Pate für eine harsche Kritik an den Quantifizierungen der Sozialwissenschaften im Allgemeinen. Das „Zählen“ ermöglicht einerseits eine umfassende Einordnung der in einem Gebiet lebenden Menschen in soziale Kategorien wie Gruppen, Klassen und Schichten. Das ist der erste Schritt zur soziologischen Kontrolle über das Herrschaftswissen über die Gesellschaft. Andererseits wird der Anteil der Anteillosen – „die Armen der Antike, der dritte Stand, oder das moderne Proletariat“ (Rancière 2002, S. 22) – mit den Mitteln der Sozialwissenschaften unsichtbar gemacht. Rancière wird jedoch nicht müde zu betonen, dass Politik nur existiert, „wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen“ (Rancière 2002, S. 24).

2.3 Rancière's Institutionenskepsis

Es steht ein weiterer Vorwurf von Rancière an die Soziologie im Raum: Die Soziologie naturalisiere nicht nur die historische Gestalt sozialer Ungleichheit,

sondern sie arbeite zudem an der Verabschiedung des Projekts einer demokratischen Gesellschaft. Das Konzept der Demokratie wird – wie schon der Marxismus – zu einer idealistischen Illusion der beherrschten Klasse erklärt, die übersieht, dass die demokratische Gesellschaftsordnung eine Illusion der Vorstellungen innerhalb einer Klassenlage darstellt. Für Rancière stellt sich daran anschließend die Frage, ob die Reflexion auf die historischen und theoretischen Ausgangspunkte des demokratischen Denkens eine melancholische oder eine widerständige Form bilden, ob es sich dabei um „die Hoffnung der Demokratie oder die Trauer um sie“ handelt (Rancière 2010, S. 291). Aus Rancières Sicht leistet die Soziologie bloße „Trauerarbeit des Gleichheitsgedankens“ (Rancière 2010, S. 288). Die Soziologie trägt mit seinen Gesellschaftsbeschreibungen zu dieser Umkehrung bei, und entpuppt sich mindestens implizit als antidemokratische Stimme der modernen Geisteswissenschaften. Den eigentlichen Kern der demokratischen Praxis – „die maßlose Unordnung der wuchernden Vervielfältigung der Sprecher, die das Ereignis von körperlosen Abstraktionen ausmachen (Volk, Freiheit, Gleichheit und so weiter)“ (Rancière 2012b, S. 74) – erstickt sie im Keim, in dem sie die unmögliche Kommunikation unterschiedlicher sozialer Klassen und Gruppen herausstellt.

Hinter dieser Kritik an der soziologischen Aushöhlung demokratischer Prinzipien steckt eine tiefe Skepsis gegenüber sozialen Institutionen. Es fällt ins Auge, dass Rancière in allen seinen Veröffentlichungen wenig Konkretes über eine institutionelle Kritik und Umsetzung seines Denkens aussagt. Seine Überlegungen zur politischen Philosophie kommen beispielsweise fast völlig ohne die Beschäftigung mit politischen Institutionen wie Regierungen, Parlamenten, Gerichten oder zivilgesellschaftlichen Organisationen aus.⁶ Gleiches gilt für seine Auseinandersetzung mit der französischen Arbeiterbewegung. Auch hier ist Rancière vorrangig an Lebensformen, nicht an deren Wirkungen oder Zusammenspiel mit sozialen Institutionen interessiert. Rancières Institutionenskepsis hat jedoch noch einen tieferen Grund, der direkt mit der Kritik an der Soziologie in Zusammenhang steht. Sie verdankt sich nicht einem utopisch-idealistischen Verständnis von Philosophie, sondern vielmehr einem performativen Verständnis des politischen Denkens, das der Philosophie keiner weiteren Begründung schuldig bleiben will.

⁶Entsprechend vage fallen auch Rancières Überlegungen zum Losverfahren als alternatives Instrument zum demokratischen Repräsentationssystem aus (Rancière 2011a, S. 46 ff.). Dementsprechend bleibt es auch eher bei der Einschätzung, dass das Losverfahren im Vergleich beispielsweise zur attischen Demokratie in modernen Systemen „Gegenstand einer gewaltigen Vergessensarbeit“ sei (Rancière 2011a, S. 47).

Der fehlende Anschluss an die Institutionen von Recht, Politik oder Demokratie markiert den Abstand des freien Denkers Jacques Rancière gegenüber mehreren Engführungen seines Begriffs von Politik. Einerseits distanziert sich Rancière von einer modernen politischen Philosophie, die nahtlose Verknüpfungen zwischen philosophischer Rechtfertigung, normativer Prinzipienbildung und institutioneller Umsetzung herzustellen versucht. Andererseits vermeidet Rancière eine Einordnung seiner Überlegungen in soziologische Diskurse, die sich mit der Funktionsweise und Umsetzbarkeit politisch-rechtlicher Institutionen beschäftigen. Rancières Theorie des Politischen sucht nach einem Denkhorizont, der sich gegenüber der institutionellen, fachlich-disziplinären Einordnung immunisiert, um die *Performanz* seines Denkens zu wahren. Die Institutionenskepsis kann so im Kontext einer Theorieperformanz gesehen werden, die sich sowohl im Hinblick auf Rancières Erzählungen zu seinem eigenen Werdegang als auch auf die inhaltliche Ausrichtung seiner Theorie erläutern lassen. Rancière erfuhr im Laufe seiner Jahrzehntelangen Tätigkeit an der Pariser Reformuniversität Paris-VIII häufig Ablehnung von Historikern und Philosophen, weil seine Forschungen in beiden Fachrichtungen nur als Außenseiterposition wahrgenommen wurden (Rancière 2014, S. 38 ff.). Die Entwicklung hin zu einer interdisziplinären Verflechtung von ästhetischen, philosophischen, politischen und historischen Diskursen in den 1980er und 1990er Jahren kamen ihm insofern entgegen, als seine fachlich unbestimmten und rhetorisch unkonventionellen Texte dem Zeitgeist Deutungsmaterial bieten konnte. Eine fachlich-institutionelle Heimat ist dadurch jedoch nicht entstanden. Vielmehr hat Rancière immer wieder betont, dass seine politisch-philosophischen Abhandlungen nicht als systematische Argumentationen verstanden werden sollten, sondern als Ergänzungen und Erläuterungen schon zuvor geäußerter Überlegungen. Sein wohl bekanntester Text aus dem Bereich der politischen Philosophie mit dem Titel „Das Unvernehmen“ bezeichnet Rancière als eine „Rückübersetzung“ seines Buches über die Arbeiteremanzipation in den 1830er und 1840er Jahren in Frankreich (Rancière 2016, S. 22).

Die Soziologie präsentiert sich für Rancière in diesem Sinne als Produkt einer historischen Entwicklung, in der Institutionalisierungsprozesse zunächst aus Emanzipationsbedürfnissen entstehen, diese jedoch anschließend in ihrer Existenz bedrohen. Sie übertrifft diese Entwicklung noch um einen weiteren Moment, indem sie die Institutionalisierung selbst zu ihrem ersten Thema macht, und ihre integrative Bedeutung für den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang nicht nur hervorhebt, sondern zu einer besonderen Form des wissenschaftlichen Erkennens erklärt. Institutionen sind nicht nur das zentrale Thema der Soziologie, sie sind gewissermaßen ihr existenzielles Schicksal, und das macht sie so gefährlich für eine radikale Institutionenkritik.

3 Rancières Soziologiekritik und die Systemtheorie

Rancières Kritik des soziologischen Denkens lässt sich auf den ersten Blick wunderbar von Bourdieu direkt auf Niklas Luhmanns Systemtheorie übertragen. Gerade Luhmann wurde für seine abschätzigen Bemerkungen zu sozialen Protestbewegungen und demokratischen Hoffnungen, zu ideologischen Standpunkten und moralischen Anprangerungen, für seinen *soziologisch begründeten „Gestus der traditionellen konservativen Intellektuellenschelte“*, heftig kritisiert (vgl. Joas und Knöbl 2004, S. 386 ff.; Luhmann 1986a, S. 235, 1997a, S. 850, Fn. 451).⁷ Auf den zweiten Blick findet sich jedoch auch bei linksorientierten Autoren die Einschätzung, dass dieses Problem nicht unbedingt aus der theoretischen Anlage von Luhmanns Denken heraus abgeleitet werden kann: „Wir wissen freilich, daß dies weniger das intellektuelle Problem der Systemtheorie ist, als vielmehr das soziale Problem der Intellektuellen“ (Neckel und Wolf 1990, S. 74). Und auch wenn das Emanzipationspotenzial der Systemtheorie selbst von einigen doch eher als gering eingeschätzt wird (vgl. Demirović 2001), finden sich unter dem Schlagwort einer „kritischen Systemtheorie“ mittlerweile Positionen, die die Systemtheorie von ihrer selbst verschuldeten konservativen Färbung zu befreien versuchen (vgl. Amstutz und Fischer-Lescano 2013). Die Anwendung von Rancières Soziologiekritik auf Luhmanns Systemtheorie wird noch komplizierter, wenn man bemerkt, dass die Ansätze der beiden auch einige Gemeinsamkeiten aufweisen.

Diese Ambivalenzen sind das Themas des vorliegenden Abschnittes. Zunächst weise ich auf einige dieser Gemeinsamkeiten kurz hin (Abschn. 3.1). Anschließend erinnere ich an Luhmanns Überlegungen zur modernen Erziehung, und stelle deren Parallelen zu Rancières ähnlich gelagertem Pädagogikverständnis heraus (Abschn. 3.2). Schließlich zeige ich, inwiefern eine „dekonstruktive Lektüre“ (Stäheli 2000) die Systemtheorie in direkte Nähe zu Rancières Begriff des Politischen rückt, und worin die Grenzen eines solchen Vergleichs liegen (Abschn. 3.3).

⁷Schon in einem frühen Aufsatz kann man die dialektisch geschulte Skepsis Luhmanns in aller Prägnanz nachlesen: „Emanzipation kann schrecklich werden“ (Luhmann 1969, S. 134). Man fühlt sich direkt an Bourdieus Hinweis auf das „Paradox der Beherrschten“ erinnert: „Widerspruch kann entfremdend wirken und Unterwerfung befriedig“ (Bourdieu 1992, S. 172).

3.1 Drei Gemeinsamkeiten zwischen Rancière und Luhmann

Es sollen nun zunächst einige Gemeinsamkeiten von Rancière und Luhmann erläutert werden, die trotz aller grundlegenden Unterschiede ins Auge springen. Dazu gehört erstens Luhmanns starke Skepsis gegenüber der im 20. Jahrhundert zunehmend verbreiteten und einflussreichen empirischen Sozialforschung. Zweitens geht es um eine Absage an Vorstellungen sozialer Ungleichheit als Prämissen und Vorannahmen gesellschaftstheoretischer Überlegungen. Drittens teilen Rancière und Luhmann eine gemeinsame Kritik an Habermas' verständigungsorientiertem Konsensmodell.

Luhmanns Kritik der empirischen Sozialforschung schlägt in eine ähnliche Kerbe wie Rancières Kritik der Wahlsoziologie. Die Tendenz des zunehmenden Gewinns empirischer Daten „mit Hilfe neu entwickelter Methoden der Datenanalyse“ interpretiert Luhmann als „Theoriedesaster“, das die Probleme einer autonomen Wissenschaft mit falschen Lösungsansätzen konfrontiert (Luhmann 1990, S. 410). Daran anschließend vertritt Luhmann die Einschätzung, dass die Unterscheidung von Theorien und Methoden sowie von Theorie und Empirie letztendlich der Funktionsweise autopoietischer Wissenschaftskommunikation geschuldet sind, jedoch zu genuiner wissenschaftlicher Erkenntnis nichts beitragen (Luhmann 1990, S. 403 ff.). Diese Unterscheidungen versteht Luhmann primär als reflexive Steuerungs- und Kontrollversuche eines sozialen Diskurses, das sich als autonomes Wissenschaftssystem *beschreibt*. „Die Wissenschaft versucht, mit anderen Worten, den mit Komplexitätszunahme einhergehenden Zuwachs an Unsicherheit noch unter Kontrolle zu halten. Ihre Methoden dienen der Kompensation ihrer eigenen Effekte“ (Luhmann 1990, S. 325). Das Paradox der (modernen, autonomen) Wissenschaft besteht aus Luhmanns Sicht darin, dass ihr Schicksal darin besteht, die Komplexitätszunahme durch Komplexitätsreduktion zu erweitern. Luhmann hat nie versucht zu verschleiern, dass die Soziologie von dieser Paradoxie nicht ausgeschlossen ist, sondern selbst an ihr mitwirkt. Die Soziologie mag daher von sich angeben, dass sie verborgene Ungleichheiten aufdecken, legitime Kritik üben und methodisch gesicherte Prognosen abgeben kann. Alle derartigen Verbesserungs- und Emanzipationsbemühungen fallen bei Luhmann jedoch unter die Kategorie einer weiteren Selbst- und Fremdbeschreibung des Wissenschaftssystems.

Es lassen sich zwei weitere Gemeinsamkeiten von Luhmanns Systemtheorie und Rancières Soziologiekritik benennen. Die erste bezieht sich auf einen gemeinsamen Kritikpunkt an Bourdieu. Luhmann versteht Konzepte und Theorien

sozialer Ungleichheit nicht als fundamentale Kategorien der Gesellschaftstheorie, sondern als Folgewirkungen gesellschaftlicher Differenzierung (Luhmann 1985). Alle soziologischen Kategorien wie Klasse, Schicht oder Milieu interpretiert Luhmann als Zurechnungsgrößen gesellschaftlicher Teilsysteme. Das gleiche gilt für Kollektivbegriffe wie Gruppe oder Gemeinschaft. Vor allem der späte Luhmann nach der autopoietischen Wende verzichtet zudem völlig auf die Möglichkeit einer Kongruenz zwischen sozialen Kategorien und konkreten Menschengruppen. Genauso wie Rancière sucht Luhmann nach einem Weg, die Identifikation eines theoretischen Konzepts mit konkreten gesellschaftlichen Phänomenen strikt zu vermeiden. Eine empirische Verifizierung sozialer Systeme analog zur Vorgehensweise von Bourdieu wäre unvereinbar mit den Grundprämissen der Systemtheorie. Die Gründe für diese Vorbehalte sind bei Rancière und Luhmann jedoch durchaus unterschiedlich gelagert. Während Rancière eher Praktiken der Emanzipation und Kritik von externen Zuschreibungen entlasten will, weist Luhmann vor allem auf die Loslösung autonomer Kommunikationssysteme hin, die paradoxerweise jeweils eine neben anderen Beschreibungen der Gesellschaft anfertigen, obwohl sie *die eine* Gesellschaft adressieren.

Die zweite Gemeinsamkeit besteht in der Kritik an Jürgen Habermas. Ähnlich wie Rancière sieht Luhmann das Problem, dass Habermas' Diskursethik die Paradoxie rationaler Argumentationen nicht hinreichend erfasst. Aus Luhmanns Sicht handelt es sich bei allen Sprechsituationen um Konstellationen doppelter Kontingenz, die durch moralische, rechtliche oder politische Normsetzungen nicht aufgelöst, sondern auf einer emergenten Ebene des Sozialen weitergeführt werden. Bei Luhmann äußert sich dies in einer klaren Abgrenzung des Konzepts der doppelten Kontingenz von Habermas' verständigungsorientierter Intersubjektivitätstheorie. Rancière dagegen geht auf Habermas' Figur des „performativen Widerspruchs“ ein, die eine implizite Gültigkeit bestimmter Argumentationsbedingungen vernünftiger Sprechakte herausstellt. Aus Rancières Sicht verschleiert das damit verbundene Konsensmodell, dass jeder Geltungsanspruch immer aufteilt zwischen denjenigen, die einen Sprechakt verstehen und freiwillig akzeptieren, und denjenigen, die nur einem Befehl gehorchen (Rancière 2002, S. 56 ff.).

Der Kontingenz des Sozialen ist folglich eine ebenso fundamentale Grundannahme in Luhmanns Systemtheorie wie in Rancière Verständnis des Politischen als Konflikt und Dissens. Der normative Horizont des scheinbar vernünftigen demokratischen Konsenses ist die gemeinsame Kontrastfolie von Rancière und Luhmann. Wie Rancière beginnt auch Luhmann mit der paradoxen Einsicht, dass jede Form der Rationalität paradoxerweise auch Irrationalität, jede Inklusion auch Exklusion, jedes Sprechen auch Lärm produziert. Rancières Rede vom „Lärm irritierter Körper“ (Rancière 2002, S. 64) hätte ebenso gut in einem

späten Aufsatz von Luhmann zu Exklusionsverhältnissen fallen können (vgl. Luhmann 1995b). Luhmann hat sich natürlich nie wirklich für die Geschichten und Praktiken der als „exkludiert“ gekennzeichneten Menschen interessiert, die Rancière in seinem Buch „Die Nacht der Proletarier“ im Geiste eine „history from below“ zu Wort kommen lässt (vgl. Thompson 1963). Gleichzeitig lässt jedoch Luhmanns Vorgehensweise einen Freiraum, der genau dies ermöglicht. Letztendlich bringt die Systemtheorie nur diejenigen Paradoxien und Sogkräfte zur Sprache, die die von Rancière angesprochene „Gesellschaftsmaschine“ kennzeichnen (Rancière 2010, S. 232). Rancières Kritik dagegen beginnt an den Rändern der gesellschaftlichen Systeme, dort, wo „die parasitäre Heimsuchung von Kommunikation durch Sprache“ ihre Spuren hinterlässt (Stäheli 2000, S. 183). Hält man sich an die „dekonstruktive Lektüre“ von Urs Stäheli, bietet die Systemtheorie an dieser Stelle deutliche Anknüpfungspunkte für Rancières Soziologiekritik. Rancière schreibt: „Die Dialektik der befreienden Geschichte wird immer ununterscheidbar sein von ihren Simulationen“ (Rancière 2010, S. 211). Aus meiner Sicht ist es diese gesellschaftlich verursachte Ununterscheidbarkeit von Realität und Konstruktion einer emanzipatorischen Wirklichkeit, die Luhmann unter dem Schlagwort der „Abklärung der Aufklärung“ beschreibt. Im Unterschied zu Luhmann gibt sich Rancière jedoch nicht mit der Einsicht zufrieden, dass jede Emanzipationshoffnung im Labyrinth der gesellschaftlichen Institutionen verpufft, sondern begreift diese Dialektik darüber hinaus als „ständige Parasitierung“ (Rancière 2010, S. 211). Mit anderen Worten: gerade weil Luhmann so deutlich daraufhin weist, dass die Soziologie nicht für Emanzipationsfragen zuständig ist, bleibt Raum für ein kritisches Denken, dass sich deutlich von akademischer Gesellschaftstheorie abzugrenzen versucht.

3.2 Emanzipation als Illusion der Pädagogik

Niklas Luhmann hat sich ab den 1980er Jahren in Zusammenarbeit mit dem Erziehungswissenschaftler Karl Eberhard Schorr um eine Anwendung der systemtheoretischen Begriffe auf Fragen der Pädagogik, Erziehung und Sozialisation bemüht (Luhmann 1982, 1986b, 1997b, 2002; Luhmann und Schorr 1982a, b). In diesen Texten finden sich mehrere Überlegungen, die interessante Anschlüsse an Rancières Kritik der Pädagogik bieten. Ich werde diese kurz aufführen, um die Parallelen zu Rancière deutlich zu machen.

Luhmann schreibt: „Wenn man individuelle Menschen als Konglomerat autopoietischer, eigendynamischer, nichttrivialer Systeme begreift, gibt es keinen Anlaß zu der Vermutung, man könne sie erziehen“ (Luhmann 2002, S. 82).

Luhmann stellt sich mit dieser Definition gegen ein einfaches Input-Output-Modell, das Erziehung und Bildung auf Praktiken bloßer Wissensübertragung reduziert. In den damit verbunden Instrumenten des Unterrichtens, Prüfens und Benotens erkennt Luhmann Versuche der „Trivialisierung“ komplexer Sozialisationsprozesse durch gesellschaftliche Erziehungsprogramme (Luhmann 2002, S. 77 ff.). Die „soziale Ambivalenz des ‚bürgerlichen‘ Freiheitsprogramms“ besteht einerseits im propagierten Ziel einer „Emanzipation“ des Subjekts, die andererseits die „Unsicherheit des anderen“, also die mitgetragene Ungleichheit im Prozess der angeblichen Erziehung zur Emanzipation unberücksichtigt lässt (Luhmann 2002, S. 197). Luhmann betont, dass das bürgerliche Erziehungsmodell sich mit dem „Beruhigungsbegriff der ‚Institution‘ begnügt“ habe, um einen „Ausweg aus einer unzumutbaren Unberechenbarkeit der Verhältnisse“ zu ermöglichen (Luhmann 2002, S. 197). Genauso wie Rancière deutet Luhmann die Forderungen nach Institutionalisierung von Emanzipationsambitionen als einen immanenten und unauflösbar Widerspruch der bürgerlichen Pädagogik. Daran anschließend interpretiert Luhmann die Unterscheidung von Erzieher und Kind als „soziale Konstruktion, die es dem Erzieher ermöglicht, daran zu glauben, man könne Kinder erziehen“ (Luhmann 2002, S. 91). Gleches gilt für die „asymmetrische Rollenstruktur Lehrer/Schüler, die Autorität, Situationskontrolle und Redezzeit massiv zugunsten des Lehrers disbalanciert“ (Luhmann 2002, S. 108). Kurz: Die Ungleichheit der Menschen ist keine natürliche Begebenheit, sondern eine Asymmetrie der sozialen Rollen. Von einer Essenzialisierung sozialer Ungleichheiten fehlt hier jede Spur.

Unter Emanzipation lässt sich aus systemtheoretischer Sicht letztendlich jedoch nicht viel mehr verstehen als die Semantik eines herrschenden Bildungsbürgertums. Es ist nicht eindeutig, inwiefern die Systemtheorie an dieser Stelle für eine soziologische Enthaltsamkeit in Fragen der Emanzipation, Pädagogik und Erziehung eintritt, oder ob sie einen eigenen Standpunkt entwickelt. Luhmann spricht von einem „berechtigten Interesse der Gesellschaft an Vorhersehbarkeit“, also einer gewissen Unabwendbarkeit der angesprochenen Trivialisierung der menschlichen Persönlichkeit im Kontext institutionalisierter Bildung (Luhmann 2002, S. 79). Man kann diese Einschätzung auf zwei Arten lesen. Einerseits kann man sie als normatives Programm verstehen, das bestimmte Institutionen als stabilisierend und wünschenswert herausstellt – wenn auch völlig unklar bleibt, welche überhaupt. Andererseits kann man sie als empirische Einschätzung interpretieren, die die Stabilität und Widerständigkeit bestimmter sozialer Prozesse und Strukturen betrifft. Außerdem lässt sich nur vermuten, was unter dem „Zeitproblem“ verstanden werden kann, das jeder „Selbstkontakt“ eines Systems mit sich bringt, wie Luhmann und Schorr etwas technisch den

Kern einer erfolgreichen subjektiven Selbstbestimmung beschreiben (Luhmann und Schorr 1982a, S. 32). Jeder Zusammenhang zu einem Konzept der Emanzipation wird hier ausdrücklich vermieden – und in anderen Texten nur als eines von vielen „verbrauchte[n] Modethemen“ behandelt (Luhmann 2000, S. 128). Was aber unter einem zeitaufwendigen „Begreifen“ statt bloßem „Verstehen“ und „Lernen“ näher verstanden werden kann, bleibt sehr vage (vgl. Luhmann 1986b). Sehr deutlich wird dagegen, dass Luhmann Sozialisation, Erziehung und Pädagogik als gesellschaftliche Prozesse deutet, die mit sozialen Ungleichheiten und Rollenasymmetrien einhergehen. Die Hoffnungen einer institutionalisierten Emanzipation fungieren als Selbstbeschreibungen eines bürgerlichen Erziehungsmodells, die übersehen, in welche Widersprüche und Paradoxien sich ein solches Vorhaben begibt. Diese Paradoxien sind ein Merkmal von moderner Erziehungskommunikation im Allgemeinen, und deren Entfaltung ist letztendlich das vorrangige und möglicherweise auch einzige Ziel einer systemtheoretischen Betrachtung.

Schon diese kurze Erläuterung von Luhmanns Überlegungen zur modernen Erziehung weist zwei deutliche Ähnlichkeiten zu Rancières Institutionen- und Pädagogikkritik auf. Erstens erteilen sowohl Luhmann als auch Rancière der Herstellung einer institutionell ermöglichten Gleichheit eine strikte Absage. Beide weisen nachdrücklich auf die Gefahr hin, die soziale Macht moderner Erziehung mit einer moralisch motivierten Möglichkeit von gesellschaftlich abgesicherter Gleichheit zu verwechseln. Für beide ist das gleichzeitige Auftreten von moderner, gesellschaftlich institutionalisierter Pädagogik einerseits, und sozialer Ungleichheit andererseits, unausweichlich. Auch wenn sich bei Luhmann kein Pendant zu Rancières Verständnis von Gleichheit als emanzipatorischer Praxis findet, verbindet beide ein tiefes Misstrauen gegenüber den Ansprüchen einer modernen Pädagogik und deren Vorstellung von anerzogener demokratischer Gleichheit. Zweitens findet sich bei beiden eine ähnliche anthropologische Ausgangslage. Sowohl Rancière als auch Luhmann betonen die Freiheit des Einzelnen im Hinblick auf die Sogkräfte des modernen Erziehungssystems. Auch wenn sich beide gegenüber dem Entrinnen des Individuums aus den gesellschaftlichen Wirkkräften sehr skeptisch äußern, erinnern sie an die ebenso gegebenen Freiräume der individuellen Entfaltung. Hinter dem Verweis auf die Ausweglosigkeit gesellschaftlicher Mechanismen steckt bei beiden ein zwar kulturpessimistischer, aber im aufklärerischen Geist formulierte Robustheit der individuellen Autonomie. Eine Anthropologie im Geiste der Aufklärung ist die gemeinsame Basis von Rancière und Luhmann – trotz aller daran anschließenden Unterschiede im Hinblick auf die Möglichkeit von Gesellschaftskritik.

3.3 Der Ort des Politischen

Eine entscheidende Frage besteht nun aber darin, den Ort des Politischen genauer zu bestimmen. Dazu komme ich in diesem Abschnitt auch auf den double bind Effekt als explizit politischem Herrschaftsinstrument zurück. Bourdieu versteht die soziale Welt als ein großes „Schlachtfeld“ (Bourdieu und Wacquant 1996, S. 38), auf dem soziale Kämpfe zwischen Institutionen sowie kollektiven und individuellen Akteuren ausgefochten werden. Dabei können soziale Felder unterschieden werden, die wie Arenen für bestimmte Kämpfe (politische, ökonomische, ästhetische, etc.) funktionieren. Die Politik stellt eines dieser Felder dar. Rancière dagegen versteht die Politik *niemals* als ein Feld neben anderen, sondern als einen Streit und Dissens um die Deutungshoheit in einer Gesellschaft *jenseits* aller gesellschaftlichen Institutionalisierungen. Politik findet nicht *in* oder *zwischen* Institutionen und sozialen Akteuren statt, sondern dort, wo ihre Geltungsgrundlage und Wirksamkeit gebrochen oder zum Erliegen gebracht wird. Den Kampf der Institutionen untereinander müsste mit Rancière entweder als interner Streit der polizeilichen Ordnung gefasst werden, oder als ein momenthaftes Erscheinen einer genuin politischen Auseinandersetzung, die immer wieder von der polizeilichen Logik in ihre Schranken gewiesen wird.

Man könnte an dieser Stelle nun anmerken, dass der Witz der Bourdieuschen Soziologie ja gerade darin liegt, dass die Wissenschaft – genauso wie alle anderen sozialen Felder – „wie ein Kampffeld funktioniert“, und sich dafür ihrem Schicksal nach mit „objektivem“ Wissen wappnen muss (Bourdieu 1993, S. 65). Dass diese Kämpfe noch ausgefochten werden, sieht Bourdieu als den eigentlichen Kern der Hoffnung, dass die Gesellschaft sich auch ändern kann. Handelt es sich hier also nicht um eine verblüffende Parallele zu Rancières Idee, dass die eigentliche Bedeutung des Politischen im Dissens, im Streit, in der offenen Auseinandersetzung liegt? Immerhin kennzeichnet Bourdieu das „soziale Universum“ als „Ort ständiger Kämpfe um den Sinn dieser Welt“ (Bourdieu und Wacquant 1996, S. 101). Es ließe sich vermuten, dass soziale Kämpfe in Bourdieus Soziologie einen sehr ähnlichen Stellenwert haben wie der basale Dissens und Streit in Rancières Überlegungen. Rancière verneint jedoch diesen Einwurf. Wenn Bourdieu in der Soziologie die Funktion sieht, den in einer umkämpften Gesellschaft lebenden Menschen „die Möglichkeit anzubieten, ihren Habitus ohne Schuldgefühl und ohne Leiden zu akzeptieren“ (Bourdieu 1993, S. 41), dann impliziert dies für Rancière keine kämpferische Handlung, sondern eine strategisch eingesetzte Deutung im und über das Kampffeld. Einerseits wird den „Leidenden“ eine rettende Hand ausgestreckt, andererseits liegt aber die Deutungshoheit darüber,

wer ein „Leidender“ ist, bei der Soziologie selbst. Worin liegt dann das Erkenntnisinteresse der Soziologie?

Mein Ziel besteht darin, mit zu verhindern, daß beliebig über die soziale Welt gesprochen werden kann. Schönberg sagte einmal, daß er komponiere, damit die Leute nicht mehr in der Lage sind, Musik zu schreiben. Ich schreibe, damit die Leute, und zunächst einmal jene, die das Wort haben, die Wortführer, nicht mehr in bezug auf die soziale Welt Lärm produzieren können, der den Anschein von Musik vermittelt (Bourdieu 1993, S. 18).

Das Problem besteht darin, zu unterscheiden, wer die Grenze zwischen Lärm und Musik eigentlich zieht. Anders gesagt: Es handelt sich wiederum um einen double bind Effekt der Soziologie, die im Namen der modernen Wissenschaft anderen Stimmen ein legitimes Urteilen über die soziale Welt abspricht, damit aber nur die autoritären Strukturen reproduziert, die sie anprangert. Bourdieu ist sich dieser Situation durchaus bewusst, und thematisiert sogar den „double bind“ der Soziologie auf seine eigenen Anstrengungen (Bourdieu 1988; Bourdieu und Wacquant 1996, S. 279 ff.). Rancière erkennt darin aber wiederum nur einen weiteren strategischen Versuch des Erzeugens von „höchst harten Realitäten“, über deren Existenz und Funktionsweise nur die Soziologie selbst Auskunft geben kann (Bourdieu 1993, S. 21).

Diese Analyse des versteckten autoritären Stils der Soziologie erklärt auch die Skepsis Rancières gegenüber dem politischen Engagement des späten Bourdieu (Bourdieu und Wacquant 1996, S. 85 ff.).⁸ Rancière gibt an, dass er immer wieder nach seiner Einschätzung von Bourdieus Solidarität mit den verschiedenen sozialen Bewegungen seit Mitte der 1990er Jahre gefragt wurde (Rancière 2010, S. 301 ff.). Die Nachfragen beziehen sich auf den Umstand, dass Rancières Kritik am elitären Wissenschaftsbild der Soziologie mit diesem persönlichen Einsatz Bourdieus wohlmöglich nicht übereinstimme. Rancière merkt dazu zunächst an, dass es ihm nicht um die Diskreditierung einer Einzelperson gegangen sei, sondern um die „Logik eines Diskurses“ (Rancière 2010, S. 301). Das vermeintlich solidarische Handeln Bourdieus ändert für Rancière nichts an der Ambivalenz, die die Soziologie in ihren wissenschaftlichen Beschreibungen vermittelt.

⁸Eine in diesem Zusammenhang sehr interessante Einsicht liefert der Film „Soziologie ist ein Kampfsport“, der Bourdieu bei seiner Arbeit am „Collège de France“, bei öffentlichen Auftritten und bei Demonstrationen Mitte der 1990er Jahre begleitet. Dort sind auch zahlreichen Szenen zum Engagement Bourdieus, sowie zu seiner Auseinandersetzung mit Kritik an seinem Vortrags- und Wissenschaftsstil bei öffentlichen Vorträgen zu sehen.

Denn obwohl die Soziologie sich scheinbar darum bemüht, soziale Ungleichheiten zu thematisieren, übersieht sie die Zuschreibungen und Etikettierungen, die sie selbst produziert: „Das erste Leiden ist genau das, als Leidender behandelt zu werden“ (Rancière 2010, S. 302). Das Problem der Soziologie ist ihre Ignoranz gegenüber den Sichtweisen, Geschichten und Gründen derjenigen, die von ihr beispielsweise als „Arme“, „Proletariat“ oder „Unterschicht“ in einer Situation sozialer Benachteiligung verortet werden. Diese Einteilung verhindert von Vorneherein jegliche Einbindung der Logik der Gleichheit innerhalb der soziologischen Beschreibungen. Rancière fasst die Ambiguität von Bourdieus Auftreten als öffentlichem Intellektuellen folgendermaßen zusammen:

einernerseits die Position des Gelehrten, eingespannt in die unendliche Denunzierung der falschen Gelehrten, Halb-Gelehrten und anderen unheilvollen Zwischenglieder, welche die Wissenschaft daran hinderten, das Unwissen zu heilen; auf der anderen Seite die Haltung des Mannes, der schlicht die Verachtung nicht erträgt, welche die Unwissenden fabriziert, und der dem kollektiven Intellektuellen vertraut, der die Hierarchien der Wissenschaft und die Beweise der Notwendigkeit ablehnt (Rancière 2010, S. 303).

Trotz allen Engagements wurzelt Bourdieus Kritik in einer sozialontologischen Setzung von strukturellen Klassenunterschieden in einem Verständnis des Proletariats, das seine Gesellschaftsbeschreibungen in der Blase eines abgetrennten Milieus anfertigt: „Die Frage, ob es Klassen gibt oder nicht, ist auch ein Kampfobjekt zwischen den Klassen“ (Bourdieu 1993, S. 37). Auch hier erscheint wieder der double bind Effekt der Soziologie. Einerseits wird die Frage nach der Existenz sozialer Klassen auf einen gesellschaftlichen Kampf zurückgeführt. Andererseits wird in einem Zirkelschluss dieser Kampf wiederum als Auseinandersetzung zwischen real bestehenden Klassen gedeutet. Der Begriff der Klasse schwankt so zwischen ideologischer Illusion und harter materieller Realität, wobei beide Seiten immer wieder vorsorglich gegeneinander ausgespielt werden können. Für Rancière handelt es sich sich vielmehr beim Proletariat – davon unabhängig und positiv-emanzipatorisch formuliert – um „die Klasse derer, die eine alternative Macht zur kapitalistischen Herrschaft bilden können“. Weiter erläutert Rancière: „Die Idee des Klassenkampfes besagt nicht, dass es zuerst Klassen gibt, die dann in den Kampf treten, sondern dass es ein Herrschaftssystem gibt und Kräfte, die gegen dieses Herrschaftssystem kämpfen“ (Rancière 2016, S. 87). Der Klassenkampf ist für Rancière nicht die strukturell-materielle Wahrheit einer empirischen Soziologie, sondern die ideelle Bühne einer genuin politischen Auseinandersetzung.

Wie verhält es sich nun mit dem Ort des Politischen in der Systemtheorie? Ähnlich wie bei Bourdieu finden wir auch bei Luhmann die Idee, dass die Politik ein ausdifferenziertes Teilsystem der Gesamtgesellschaft darstellt.⁹ Das politische System ist ein autonomer sozialer Bereich, der über eine Eigenlogik verfügt. Man kommt jedoch zu weiteren, darüber hinausgehenden Überlegungen, wenn die „dekonstruktive Lektüre“ von Urs Stäheli zurate zieht (Stäheli 2000).¹⁰ Stäheli unterscheidet zwischen der Politik und dem Politischen, um entlang des Stichwortes einer „Politik der Entparadoxierung“ eine poststrukturalistisch tiefer gelegte Systemtheorie zu entwickeln. Während die Politik als autonomes gesellschaftliches Teilgebiet verstanden werden kann, hat der Begriff des Politischen eine darüber hinausgehende Bedeutung, der nicht nur die Politik, sondern auch alle anderen Systeme betrifft. Stäheli führt die These ein, dass „alle Systeme als Metapher des Politischen fungieren, da sie auf einer unüberwindbaren Unentscheidbarkeit gegründet sind“ (Stäheli 2000, S. 265). Er stellt dem Konzept der funktional differenzierten Gesellschaft einen Begriff des Politischen zur Seite, der die Brüche und Ränder des gesamten Konstrukts ausleuchtet und betrachtet. Eine entscheidende Scharnierstelle von Stähelis umfangreicher Interpretation und Kritik von Luhmanns Theorie betrifft den Status von binären Codes für die „Re-Artikulation“ sozialer Funktionssysteme. Stäheli geht davon aus, dass politische Widersprüche und Konflikte nicht nur auf der Grundlage von binären Codes erfolgen, sondern diese auch grundsätzlich infrage stellen:

Die Reorganisation eines Systems als Konflikt müßte in diesem Fall, über Luhmann hinausgehend, als Reaktivierung der Kontingenz des eigenen Codes und als Kampf um die Besetzung dieser Position verstanden werden (Stäheli 2000, S. 283).

Eine „Re-Artikulation“ eines jeden Systems kann folglich als politischer Kampf um die Neugestaltung ihrer Grundlagen verstanden werden. Meine These lautet

⁹Bourdieu selbst sieht Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Feld- und Systemtheorie (Bourdieu und Wacquant 1996, S. 132 ff.). Die Unterschiede sieht er im fehlenden „Funktionalismus“ und „Organismus“ der Feldtheorie, sowie den „potentiell offenen Spiel-Raum mit dynamischen Grenzen“ (Bourdieu und Wacquant 1996, S. 134 f.). An dieser Stelle sei nur bemerkt, dass sowohl eine solche strukturfunktionalistische Deutung als auch die einseitige Lesart *geschlossener* Systeme mit der Luhmannschen Systemtheorie nicht vereinbar sind (vgl. Luhmann 1984; Teubner 1991).

¹⁰Stäheli spricht auch von einer „parasitäre[n] Lektürestrategie“, um auf die Unterwanderung einer grundsätzlich systemtheoretisch angelegten Argumentation durch dekonstruktive und poststrukturalistische Denkfiguren hinzuweisen (Stäheli 2000, S. 19).

nun, dass binäre Codes als double bind der Systemtheorie fungieren. Ein double bind schafft eine Situation, in der nur noch – wie Deleuze und Guattari in Bezug auf den psychoanalytischen Ödipus-Komplex ausführen – „zwischen zwei Polen oszilliert“ wird (Deleuze und Guattari 1977, S. 103). Diese beiden Pole geben dem System die Möglichkeit, jeden Widerspruch sofort einordnen und einhegen zu können, ohne an Stabilität einzubüßen. Stäheli nennt beispielsweise den politischen Code progressiv/liberal als eine systemische Ausrichtung, die immer mehr an Bedeutung verlieren kann, wenn politische Konflikte nicht in dieser Binarität verortet werden können (Stäheli 2000, S. 287 ff.). Politische Kämpfe finden nicht innerhalb, sondern jenseits der binären Codes des politischen Systems statt.

Daran anschließend ergeben sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Stähelis poststrukturalistischer Systemtheorie einerseits, und Rancières Begriff des Politischen andererseits. Die Gemeinsamkeit betrifft den Zusammenhang von Kontingenz und Politischem. Rancière spricht vom Politischen als „Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung“ (Rancière 2002, S. 28). Das kommt der Deutung von Urs Stäheli sehr nahe, sodass man ein Komplementärverhältnis von dekonstruktiv gelesener Systemtheorie und einem Rancièreschen Verständnis von Politik vermuten könnte. Es zeigt sich aber auch ein Unterschied. Stähelis Begriff des Politischen bezieht sich vor allem auf die „Rhetorizität der Sprache“, da die Materialität sozialer Systeme in der Sprachlichkeit von Kommunikationen gesucht werden muss (Stäheli 2000, S. 160). Rancière dagegen versteht darunter im Sinne der „Aufteilung des Sinnlichen“ einen ästhetischen Erfahrungsraum, der sich nicht nur auf das Medium der Sprache bezieht. Während die Systemtheorie selbst in ihrer dekonstruktiven Version immer noch alle Formen *nicht-sprachlicher* Materialität als strikt systemexterne Momente verstehen muss, lässt sich mit Rancière auf einen weiter gefassten Materialitätsbegriff verweisen, der auch nicht-sprachliche Widerstandspraktiken als politische Formen der Konflikttausprägung versteht.¹¹ Um dem double bind der Politik zu entgehen, ist man aus Rancières Sicht einem tief greifenden Dissens in Fragen ästhetisch-politischer Erfahrungen ausgesetzt.

Dieser feine Unterschied zeigt vor allem, dass sich Rancière nicht mit den poststrukturalistischen Hinweisen auf „rhetorische“ Widersprüche begnügen kann. Anders gesagt: Er will das bloße Rauschen dieses systemisch vernommenen

¹¹Auch Sven Opitz‘ Konzept der Materialität, das sich mit genau dieser Frage beschäftigt, kommt an dieser Stelle nicht über die genannten Grenzen systemtheoretischen Denkens hinaus, sondern bestätigt vielmehr die Kongruenz von sozialer Systembildung und dem Medium Sprache (Opitz 2008).

Lärms nicht einfach nostalgisch an sich vorbeiziehen lassen, sondern den dahinter stehenden Geschichten und Sprechern auf Augenhöhe begegnen.¹² Eine dekonstruktive Lesart der Systemtheorie kann darauf hinweisen, dass das Systemverständnis bei Luhmann immer auch einen Überschuss, eine Latenz impliziert, die von den Systemen selbst nur als Irritation und Lärm bemerkt werden kann. Rancière jedoch interessiert sich für die Stimmen, die diesen Lärm erzeugen, für die Inhalte, die jenseits der systemischen Logiken auftauchen. Er will die Systemperspektive verlassen, die auch Stähelis Interpretation noch aufrechterhält. Die Praktiken der Emanzipation bleiben zwar immer noch an eine erste Aufteilung, einen ersten Bruch gebunden – keine Emanzipation macht Sinn ohne bestehende Herrschaftsordnung – sie sucht jedoch nach den Räumen, in denen die Politik nicht nur als amorphes Rauschen, sondern als sinnhaftes Erscheinen vernommen werden kann. Damit verweist Rancière auf die Situation, „wo der Ort, der Gegenstand und die Subjekte der Diskussion selbst strittig sind und zuerst bewiesen werden müssen“ (Rancière 2002, S. 66). Das Politische wird nicht mehr nur vom System aus gedacht, als dessen Sinnüberschuss und rhetorischer Einwand, sondern als der brüchige Moment, in dem die Auf trennung der systemischen Eigenlogiken unklar ist. Das Politische spielt sich in kleinteiligen sozialen Beziehungen ab, „die eine bestimmte Form gesellschaftlicher Logik unterbricht“ (Rancière 2013a, S. 151). Hier zeichnet sich die Systemtheorie über eine eigentümliche Sprachlosigkeit aus, um die Materialität des Politischen vollständig erfassen zu können.

4 Schluss: ein doppeltes Unbehagen

Lässt sich am Ende dennoch ganz zuversichtlich von einem möglichen Ergänzungs- und Komplementärverhältnis zwischen Rancière und Luhmann *gegen* Rancières Verständnis der Soziologie von Bourdieu sprechen? Trotz aller Gemeinsamkeiten zwischen Rancière und Luhmann bleibt ein Unbehagen zurück. Und zwar ein doppeltes.

Erstens lässt sich kaum abstreiten, dass sich die Luhmannsche Gesellschaftstheorie selbst in ihrer poststrukturalistischen Variante in zentralen politischen und theoretischen Fragen deutlich von Rancières Soziologiekritik unterscheidet.

¹²Hier ließen sich auch weitergehende Gemeinsamkeiten zwischen Rancières und Boltanskis Kritik des elitären Soziologieverständnisses von Bourdieu herausarbeiten (vgl. Boltanski 2010, Boltanski und Thévenot 2007).

Rancières Kritik der Soziologie beruht nicht zuletzt auf der Annahme, dass jede Theoriesprache mit einer basalen Untrennbarkeit von Performanz und Inhalt arbeitet. Und es lässt sich wohl kaum bestreiten, dass die Systemtheorie nicht nur ein hoch ironisches und überaus technisches Begriffsangebot vorlegt, sondern vor allem durch einen „konservativen und abwehrenden Ton“ auffällt (Haferkamp 1987, S. 77). Hinsichtlich einer möglichen Übertragung von Rancières Soziologiekritik auf Luhmanns Systemtheorie stellt sich demnach folgendes Problem: die Systemtheorie hat *theoretisch* – wie Urs Stäheli umfassend gezeigt hat – viele Freiräume gelassen, um die Widerständigkeit der Praxis gegenüber der Gesellschaft, sowie der Menschen gegenüber den sozialen Systemen denken zu können. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang sogar davon, dass die Systemtheorie diejenige Gesellschaftstheorie sei, „die das Individuum ernst nimmt“ (Luhmann 1995a, S. 36). Hier bestehen jedoch nur vordergründig Anknüpfungspunkte an die Skepsis Rancières gegenüber dem akademischen Marxismus, gegenüber der politischen Philosophie und gegenüber der empirischen Soziologie. Selbst wenn man die schon angesprochenen, expliziten Anprangerungen Luhmanns gegenüber sozialen Bewegungen und gesellschaftlicher Kritik außen vor lässt, bleibt ein wissenschaftliches Sprachspiel zurück, eine textlich vollzogene Theorie*performanz*, die neben sich kaum Spielraum für abweichende Sichtweisen erlaubt. Der chronische Umformulierungzwang der Systemtheorie folgt fast stereotypisch dem Überlegenheitsgestus und Objektivierungsdrang der Bourdieuschen Soziologie, den Rancière als antidemokratischen Moment herausstellt. Die systemtheoretische Sprache hat ein überzeichnetes Theorielabyrinth entworfen, in dem stellenweise nicht mehr klar ist, wozu es eigentlich dient. Die Ironie dient dabei als rhetorische Waffe, um den faktenorientierten Überprüfungsstil der Soziologie zu überzeichnen. Und am Ende bleiben dennoch so grobschlächtige Einschätzungen wie die von Norbert Bolz, dass man als Luhmannianer „auf intelligente Weise konservativ werden“ könne (Bolz 2012, S. 40). Auch bei Luhmann findet sich daher die Paradoxie, die Rancière beim frühen und späteren Bourdieu entdeckt, der double bind Effekt, der Enthaltsamkeit in normativen Fragen predigt, wohingegen sich am Ende „die konstruktivistische Beobachtung sozialer Konstruktionen als realistisch argumentierende Beschreibung der gegenwärtigen Gesellschaft [entpuppt]“ (Renn 2008, S. 145).

Zweitens gilt aber umgekehrt, dass sich Zweifel an Rancières so bequemer Enthaltsamkeit in Fragen der konkreten Beschaffenheit demokratischer Institutionen zeigen. Vielleicht bleibt von Rancières Soziologiekritik am Ende nicht die Gesellschaftskritik eines autonomen Marxisten, sondern nur die symbolische Geste eines autoritätsphobischen Freidenkers übrig, die auf unterschiedlichem Terrain mit der Rolle des Philosophenkönigs hadert: in der Geschichtswissenschaft,

in der Soziologie, in der Ästhetik, Pädagogik, politischen Theorie und in der Philosophie selbst. Es bleibt die leise Vermutung, dass es sich bei der Systemtheorie um eine geheime Komplizin der Rancièreschen Philosophie auf dem Gebiet der Soziologie handeln könnte. Und das heißt nichts Gutes für diejenigen, die Rancières Theorie des Politischen als anti-akademischen, autonomen Marxismus preisen.¹³ Sobald Rancières Denken in die Nähe der Systemtheorie verortet wird, zeigt sich möglicherweise, inwiefern Rancière seinen eigenen Ansatz zunehmend entpolitisiert.

Vielleicht sollte diese Interpretation von Rancières Denken aber wiederum mit der Figur des double bind gegengelesen werden. Werfen wir einen Blick auf das Verständnis des double bind aus Sicht ihres psychotherapeutischen Ursprungskontextes: „The most useful way to phrase double bind description is not in terms of a binder and a victim but in terms of people caught up in an ongoing system which produces conflicting definitions of the relationship and consequent subjective distress“ (Bateson et al. 1963). Der double bind Effekt trifft sich in dieser Definition mit Rancières Begriff des Politischen, dem kein Antagonismus von Gruppen oder Personen, sondern von politisch-ideologischen Komplexen, von ästhetischen Erfahrungshorizonten zugrunde liegt. Rancière sieht selbstverständlich, dass der politische Moment des Dissenses, des Streits, des Bruchs der Weltwahrnehmungen in der Demokratie zu jeder Zeit die abgründigen Züge eines „perfect double bind“ annehmen kann: die Demokratie als Regierungsform sieht sich vom Sozialleben des Demokratischen bedroht, und reagiert im Gegenzug mit einer Repression von demokratischen Bewegungen (Rancière 2011b, S. 47). Dieser binär codierten Situation versucht Rancières Denken jedoch zu entgehen. Damit verkörpert sein Denken – und zwar jenseits aller vermeintlichen Nähe zur Systemtheorie – einen grundlegenden radikaldemokratischen Gedanken: Zu einer Demokratie gehört, dass jeder Widerspruch als solcher hörbar ist, selbst wenn mit ihm auf den ersten Blick kein produktiver Anschluss an bestehende Systemstrukturen möglich ist.

¹³Man kann diesen Punkt noch weiter zuspitzen. Felix Klopotek hat mich darauf hingewiesen, dass die Gegenüberstellung von Rancière und Luhmann vor allem zeigen würde, wie sehr sich Rancière von seiner (in manchen marxistischen Kreisen als hoffnungsvoll wahrgenommenen) Rolle als autonomer Kritiker des akademischen Marxismus im Laufe der Jahrzehnte verabschiedet hat. Die ursprüngliche Radikalität des Aktivisten Rancière ist einem zunehmenden Konformismus des Professors Rancière gewichen, der sich selbst zum Philosophenkönig einer alternativen Demokratietheorie entwickelt hat.

Literatur

- Amstutz, Marc und Andreas Fischer-Lescano, Hrsg. 2013. *Kritische Systemtheorie: zur Evolution einer normativen Theorie*. Bielefeld: Transcript.
- Bateson, Gregory, Don D. Jackson und Jay Haley, Hrsg. 1969. *Schizophrenie und Familie: Beiträge zu einer neuen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bateson, Gregory, Don D. Jackson, Jay Haley und John H. Weakland. 1963. A Note on the Double Bind. *Family Process* 2, 1: 154–161.
- Bogusz, Tanja. 2010. *Zur Aktualität von Luc Boltanski*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Boltanski, Luc. 2010. *Soziologie und Sozialkritik*. Berlin: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc und Ève Chiapello. 2003. *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK-Verlag-Gesellschaft.
- Boltanski, Luc und Laurent Thévenot. 2007. *Über die Rechtfertigung: eine Soziologie der kritischen Urteilskraft*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bolz, Norbert. 2012. *Ratten im Labyrinth. Niklas Luhmann und die Grenzen der Aufklärung*. München: Fink.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Homo academicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1992. *Rede und Antwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *Soziologische Fragen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre und Loïc Wacquant. 1996. *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bürger, Peter. 1990. The Problem of Aesthetic Value. In *Literary Theory Today*, Hrsg. Colier, P. und H. Geyer-Ryan, 23–34. Ithaca: Cornell University Press.
- Deleuze, Gilles und Félix Guattari. 1977. *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Demirović, Alex, Hrsg. 2001. *Komplexität und Emanzipation: kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie Niklas Luhmanns*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Garnham, Nicholas. 1986. Extended review: Bourdieu's Distinction. *The Sociological Review* 34, 2: 423–433.
- Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haferkamp, Hans. 1987. Autopoietisches soziales System oder konstruktives soziales Handeln? Zur Ankunft der Handlungstheorie und zur Abweisung empirischer Forschung in Niklas Luhmanns Systemtheorie. In *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung*, Hrsg. Schmid, M. und H. Haferkamp, 51–88. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jameson, Frederic. 1990. *Postmodernism or, The Cultural Logic of Capitalism*. Durham: Duke University Press.

- Joas, Hans und Wolfgang Knöbl. 2004. *Sozialtheorie: zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kastner, Jens und Ruth Sonderegger, Hrsg. 2014. *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*. Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Luhmann, Niklas. 1969. Die Praxis der Theorie. *Soziale Welt* 20, 2: 129–144.
- Luhmann, Niklas. 1982. Die Voraussetzung der Kausalität. In *Zwischen Technologie und Selbstreferenz*, Hrsg. Luhmann, N. und K.E. Schorr, 41–50. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas, Hrsg. 1985. *Soziale Differenzierung: zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas. 1986a. *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas. 1986b. Systeme verstehen Systeme. In *Zwischen Intransparenz und Verstehen*, Hrsg. Luhmann, N. und K.E. Schorr, 72–117. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1991. Wie lassen sich latente Strukturen beobachten? In *Das Auge des Betrachters: Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster*, Hrsg. Krieg, P. und P. Watzlawick, 61–74. München: Piper.
- Luhmann, Niklas. 1995a. Die operative Geschlossenheit psychischer und sozialer Systeme. In *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Hrsg. Luhmann, N., 25–36. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas. 1995b. Inklusion und Exklusion. In *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Hrsg. Luhmann, N., 237–264. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas. 1997a. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1997b. Erziehung als Formung des Lebenslaufs. In *Bildung und Weiterbildung im Erziehungssystem. Lebenslauf und HUmanontogenese als Medium und Form*, Hrsg. Lenzen, D. und N. Luhmann, 11–29. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2000. *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 2002. *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas und Karl Eberhard Schorr. 1982a. Das Technologiedefizit der Erziehung und die Pädagogik. In *Zwischen Technologie und Selbstreferenz*, Hrsg. Luhmann, N. und K.E. Schorr, 11–40. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas und Karl Eberhard Schorr. 1982b. Personale Identität und Möglichkeiten der Erziehung. In *Zwischen Technologie und Selbstreferenz*, Hrsg. Luhmann, N. und K.E. Schorr, 224–261. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Neckel, Sighard und Jürgen Wolf. 1990. Die Faszination der Amoralität. Zur Systemtheorie der Moral, mit Seitenblicken auf ihre Resonanz. *Prokla*, 70: 57–77.
- Opitz, Sven. 2008. Die Materialität der Exklusion: Vom ausgeschlossenen Körper zum Körper des Ausgeschlossenen. *Soziale Systeme* 14, 2: 229–253.
- Rancière, Jacques. 1984. L'éthique de la sociologie. In *L'empire du sociologue*, Hrsg. logiques, C.R., 13–36. Paris: La Découverte.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Rancière, Jacques. 2008. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b books.
- Rancière, Jacques. 2009. *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2010. *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2011a. *Der Hass der Demokratie*. Berlin, Köln: August-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2011b. *Dissensus: on Politics and Aesthetics*. London: Continuum.
- Rancière, Jacques. 2012a. Demokratien gegen die Demokratie. Jacques Rancière im Gespräch mit Eric Hazan. In *Demokratie? Eine Debatte*, Hrsg. Agamben, G., 90–95. Berlin: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2012b. *Und die Milden haben Pech gehabt! Interviews 1976–1999*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2013a. *Das Volk und seine Fiktionen. Interviews 2003–2005*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2013b. *Die Nacht der Proletarier: Archive des Arbeitertraums*. Wien: Turia + Kant.
- Rancière, Jacques. 2014. *Die Methode der Gleichheit*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2016. *Politik und Ästhetik. Im Gespräch mit Peter Engelmann*. Wien: Passagen.
- Renn, Joachim. 2008. Gegenwärtige Systemtheorie oder Systemtheorie der Gegenwart? *Soziologische Revue* 31, 137–145.
- Stäheli, Urs. 2000. *Sinnzusammenbrüche: eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Teubner, Gunther. 1991. ,L'ouvert s'appuie sur le fermé': Offene Fragen zur Offenheit geschlossener Systeme. *Journal für Sozialforschung* 31, 287–291.
- Thompson, Edward P. 1963. *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz.

„Doch diese Störung zielt eher auf ein Mehr als auf ein Weniger an Repräsentation“

Ästhetik und politische Repräsentationskritik bei Jacques Rancière

Marina Martinez Mateo

1 Einleitung

Rancières prominente Unterscheidung von Politik und Polizei lässt sich leicht als Kritik an repräsentativer Demokratie verstehen. Die liberale Legitimation politischer Institutionen darüber, dass sie gesellschaftliche Interessen abbilden und durch politische Debatten in Entscheidungen transformieren, die diese Interessen verwirklichen und das Gemeinwohl umsetzen;¹ all das entspricht der Ideologie und Funktionsweise der Rancièreschen Polizei. Dennoch – so der Ausgangspunkt dieses Aufsatzes – kommt Rancières Idee von Politik, wenn sie plausibilisiert werden soll, selbst nicht ohne einen Bezug auf Repräsentation aus. Rancière verfängt sich allerdings so in seine eigene Rhetorik eines Dualismus von Politik und

¹Ebendies ist es, was in den letzten Jahren der „Standard Account of Representation“ (Urbinati und Warren 2008) genannt wurde. Er besteht in der Idee, dass politische Repräsentation sich 1) auf ein territorial abgegrenztes „Volk“ beziehe, 2) sich in parlamentarischen Strukturen verwirkliche, 3) nach dem Modell der Stellvertretung beschreibbar sei und deshalb 4) ein unidirektionales Verhältnis bilde, das den Willen ausschließlich bei den Repräsentierten verorte (Disch 2015, S. 489).

M. Martinez Mateo (✉)

Institut für Philosophie; Exzellenzcluster Normative Orders, Goethe-Universität Frankfurt, Frankfurt am Main, Deutschland
E-Mail: marina.martinezmateo@normativeorders.net

Polizei, dass sich innerhalb seiner politischen Kategorien kaum beschreiben lässt, wie sich das Verhältnis von Politik und Repräsentation oder auch von Politik und Repräsentationskritik gestalten könnte. Um an dieser Stelle weiterzudenken, möchte ich vorschlagen, den Rahmen dieses Dualismus zu verlassen und sich den ästhetischen Arbeiten Rancières zuzuwenden. Im dort ausgearbeiteten Verhältnis von Repräsentation und Ästhetik findet sich eine Form von Repräsentationskritik, die ein Verständnis von politischem Handeln ermöglicht, das den Dualismus zur Polizei überwinden kann: Ästhetik bricht mit den Regeln der Repräsentation und affirmsiert dabei (eben durch den Regelbruch) die Tatsache des Repräsentierens überhaupt. Sie transformiert darin das Verständnis von Repräsentation: weg von einem in sich geschlossenen regelbasierten System, hin zu einem offenen Prozess, einer Irritation, einem Streit. Dies – wenn auch mit Bezug auf die Kunst entwickelt – ist insofern auch für die Politik von Bedeutung, weil es nicht nur neues Licht auf das Verhältnis von Politik und Polizei wirft, sondern auch auf neuere demokratietheoretische, „konstruktivistische“ Ansätze politischer Repräsentation. Diese Ansätze berufen sich zwar kaum auf Rancière, doch können sie durch einen Bezug auf dessen Verhältnis von Repräsentation und Ästhetik vertiefend diskutiert werden. Auf diese Weise kann die Beschäftigung mit Rancière – gegen sein eigenes Selbstverständnis – einen Beitrag leisten zu einer politiktheoretischen Auseinandersetzung mit Repräsentation. Rancière ist dann nicht nur hilfreich zur Formulierung einer Repräsentationskritik, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, sondern trägt auf dieser Grundlage auch zur Entwicklung einer neuen Theorie der Repräsentation bei. Dies möchte ich im Folgenden zeigen, indem ich zunächst Rancières Repräsentationskritik nachzeichne und aufzeige, weshalb das Verhältnis von Politik und Polizei nicht ohne ein Verständnis von Repräsentation beschrieben werden kann, das allerdings die politischen Arbeiten Rancières nicht anbietet. Zweitens wird der Bogen zu den ästhetischen Arbeiten geschlagen, um das Verhältnis von Ästhetik und Repräsentation zu beschreiben. Drittens soll daraus ein produktiveres Verständnis von Politik entwickelt werden, das zwar an Rancière anknüpft, ihn aber an einigen entscheidenden Punkten hinter sich lässt.

2 Polizei, Politik – und Repräsentation

Rancières Unterscheidung von Polizei und Politik ist viel diskutiert und aufgerufen worden. Er führt sie im *Unvernehmen* ein, um sich gegen Verwendungen von Politik zu wenden, die mit diesem Ausdruck „die Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System

der Legitimierung dieser Verteilung“ (Rancière 2002, S. 39) bezeichnen. All dies möchte er stattdessen „Polizei“ nennen, um den Namen der Politik für etwas Anderes, gewissermaßen für das Gegenteil – die Trennung statt der Vereinigung – zu reservieren. Der Begriff der „Polizei“ bezeichnet also die Gesamtheit an Institutionen, die eine gesellschaftliche Struktur und Ordnung konstituieren (ebd., S. 40). Sie funktioniert dabei als eine „Aufteilung des Sinnlichen“, die eine Grenze zwischen einem sichtbaren, teilhabenden Innen und einem ausgeschlossenen Außen zieht und so das „Ganze“ einer Bevölkerungseinheit hervorbringt. Polizei meint insofern „eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes als Lärm“ (ebd., S. 41). Zugleich ist die Einheit des Sichtbaren in sich differenziert. Es werden innerhalb des definierten Ganzen Identitäten ausgemacht und „gezählt“, die jeweils spezifische Orte einnehmen und bestimmte Rollen erfüllen (ebd., S. 47). Es entstehen verschiedentlich sichtbare Teile – Positionen, Interessen, Identitäten –, denen jeweils spezifische Orte zugesprochen werden (Rancière 2008, S. 31). Einerseits geht es also um den Dualismus von sichtbar und unsichtbar; andererseits um die Differenzierung spezifischer Formen von Sichtbarkeit. Dadurch kommt es nicht nur zur Etablierung von Macht und Herrschaft, sondern von Gesellschaft überhaupt. Der Begriff der Polizei wäre also sicher zu eng gefasst, wenn man ihn mit politischer Repräsentation gleichsetzen würde, doch ist es sicherlich im Sinne Rancières, repräsentative Institutionen als polizeilich zu bezeichnen. Parteien und Parlamente haben ihre Funktion gerade darin, einerseits die Einheit eines souveränen (Staats-)Volks herzustellen und andererseits jeweils unterschiedliche Interessen (die mit je unterschiedlichen Positionen und Identitäten bzw. Zugehörigkeiten verbunden werden) zu erfüllen, indem sie beides – Einheit gegenüber einem Außen und interne strukturierte Differenz – sichtbar machen.²

Politik bezeichnet demgegenüber jenen Akt, durch den diejenigen, die aus dem Rahmen der polizeilichen Ordnung herausfallen – die sich also nicht repräsentiert finden –, auf nicht-institutionalisierte Weise sichtbar hervortreten, indem sie etwa auf die Straße gehen und skandalisieren, dass sie bisher unsichtbar waren (Rancière 2002, S. 41). Sie machen in diesem Akt sichtbar, dass die Einheit der polizeilichen Sichtbarkeit auf Ausschließungen beruht und also „Lücken“ enthält. Politische Kollektive bilden sich in diesen Ausschließungen, als Gruppen, die zwar Teil der Ordnung sind, aber keinen sichtbaren Ort darin einnehmen – Rancière nennt sie die

²Vgl. mit der begrifflichen Zusammenführung von Polizei und dem System repräsentativer Demokratie Lievens (2014, S. 8), der dies die „Police Conception of Representation“ nennt.

„Anteillosen“.³ Auch wenn deren Aufbegehren subjektiv identitätspolitisch gemeint ist, ist die politische Bedeutung des aufbegehrenden Volks in erster Linie negativ: Es produziert einen Bruch mit der scheinbar kohärenten Ganzheit der Bevölkerung. Die positive Sichtbarkeit demonstrierender Anteilloser ist erst dadurch politisch, dass durch sie die Lücken in der Ordnung sichtbar werden. Das Entscheidende der Politik ist also nicht, dass sie eine Inklusion der Anteillosen und damit eine Optimierung der institutionalisierten Aufteilung erreicht. Es geht nicht darum, neue Sichtbarkeiten und Darstellungen für diese Gruppen zu finden.⁴ Im Gegenteil: Es soll eine negative Bewegung initiiert werden, die jeden Darstellungsversuch unterwandert, damit der Glaube an Kohärenz und Einheit einer polizeilichen Ordnung überhaupt aufgebrochen wird.

In diesem Sinne ist Politik also grundlegend repräsentationskritisch: Sie ersucht nicht Repräsentation für neue Gruppen, sondern den Irrglauben zu entlarven, dass Repräsentation überhaupt eine gute Form der Realisierung von Demokratie sei. Sie bricht mit der Ideologie der repräsentativen Demokratie, dass durch die Sichtbarmachung gesellschaftlicher Interessen das „Volk“ herrschen könne. Stattdessen – so die Annahme der Politik – produziert Repräsentation in ebendieser Sichtbarmachung nicht nur Ausschlüsse, sondern auch interne Hierarchien und Machtverhältnisse, die mit der Etablierung verschiedentlich sichtbarer Identitäten einhergehen. Vielmehr ist der politische Akt gerade in dieser Kritik grundlegend demokratisch, weil er eine unhintergehbare (und als solche nicht repräsentierbare) Gleichheit in den Mittelpunkt stellt, aus der heraus jede polizeiliche Struktur – nicht nur der Ausschluss einer *bestimmten* Gruppe – illegitim wird. Demokratie bildet, so verstanden, „das genaue Gegenteil von Repräsentation“ (Rancière 2012a, S. 59),⁵ und zwar weil sie das genaue Gegenteil von Polizei ist.

Mit dieser dualistischen Sicht, die in Rancières Rhetorik und Argumentation angelegt ist, rückt er allerdings in die Nähe einer Form von Repräsentationskritik,

³Mit den Anteillosen sind also nicht (primär) diejenigen gemeint, die komplett aus der Ordnung exkludiert sind, sondern diejenigen, die einerseits – von Rechts wegen – Teil der Ordnung sind, also auf ihren Status als Bürger_innen verweisen können, für die andererseits diese Rechte aber weniger oder gar nicht gelten: Es sind, kurz gesagt, Arbeiter_innen und Frauen, nicht illegale Migrant_innen.

⁴Schließlich liegt der Vorwurf gegenüber der sogenannten „Konsensdemokratie“ genau darin, dass angenommen wird, es könne eine restlos inkludierende Polizei gestaltet und so das Problem der Anteillosen gelöst werden (vgl. z. B. Rancière 2002, S. 112).

⁵Zu diesem Zitat muss allerdings angemerkt werden, dass Rancière an dieser Stelle lediglich historisch argumentiert: Die Einführung des repräsentativen Systems wurde aus einer Kritik an direkter Demokratie geboren. Dies ist ideengeschichtlich durchaus zutreffend, sagt allerdings wenig über die systematische Vereinbarkeit von Repräsentation und Demokratie aus.

der er eigentlich skeptisch gegenübersteht. Für diese von Rousseau bzw. Spinoza ausgehende Tradition, die sich etwa bei Michael Hardt und Antonio Negri findet, kann nur das unvermittelt öffentlich auftretende Volk der spontanen Versammlung souverän sein. Demokratische Politik findet in der Lebendigkeit einer unkontrollierbaren, inkohärenten Multitude statt, die sich erst dann entfalten kann, wenn sich die Menge von ihrer Repräsentation, das heißt von ihrer Einheit, befreit und einer spontanen politischen Kraft Raum macht.⁶ Sie bildet keine Souveränität und keine Regierungsform aus (Hardt und Negri 2004, S. 363), sondern konstituiert sich ständig selbst als fluide, netzwerk- oder schwarmartige Kollektivität. „Die Multitude ist eine diffuse Ansammlung von Singularitäten, die ein gemeinsames Leben produzieren; sie ist eine Art soziales Fleisch, das sich zu einem neuen sozialen Körper zusammensetzt“ (ebd., S. 384). Die Form, die sie sich gibt, ist nie gesetzt und kann daher auch nie repräsentiert werden. Gegen Repräsentation wird hier eine Politik reiner Präsenz gesetzt, die Isabell Lorey explizit „presentist democracy“ nennt. Sie meint damit eine antirepräsentative Bewegung, die sich immer nur gegenwärtig, im Moment ihrer Ausführung und in konkreten Praktiken realisieren kann (Lorey 2011). Die konstituierende Transformation einer politischen Ordnung soll in diesem gegenwärtigen Vollzug einer Erprobung von Alltagspraktiken geschehen (Lorey 2012, S. 30). Politik wird dadurch zur Einheit eines Moments komprimiert.

Damit ist sogleich das Problem offenbar: Eine Politik reiner Präsenz kann keine Dauer annehmen und keine Institutionen begründen oder auch nur auf bestehende einwirken, ohne sich in ihr Gegenteil zu verkehren. Sie muss sich mit ihrem momenthaften Aufscheinen zufriedengeben und dann verschwinden. Wie Alain Brossat in seiner Beschreibung der Pariser *riots* betont, kann eine solche negativistische, rein repräsentationskritische Bewegung letztlich nur gewaltsam sein, weil die Anteillosen keine eigene Sprache zur Verfügung haben, um Forderungen zu stellen, während ihnen die Sprache der Ordnung, insofern sie aus dieser ausgeschlossen sind, nicht zur Verfügung steht (Brossat 2012, S. 88, 94). Die Abkehr von Bestimmungen, die in der Beschreibung als reiner Ausschluss liegt, verunmöglicht nicht nur jegliche Verstetigung, sondern jede Positivität und alles Hervorbringende an politischen Handlungen überhaupt. So mutet der politische Akt isoliert und folgenlos an und scheint sich gänzlich zu entleeren. Rancière selbst gesteht dies zu – allerdings ohne es zu problematisieren:

⁶Wörtlich: „Repräsentation diente ihnen [den Revolutionären des 18. Jahrhunderts] als eine Art Schutzimpfung gegen die Gefahren absoluter Demokratie; damit gibt man dem sozialen Körper eine kleine, wohl bemessene Dosis Volksherrschaft, und gleichzeitig impft man ihn gegen die gefürchteten Exzesse der Multitude.“ (Hardt und Negri 2004, S. 268).

„Die Gleichheit schlägt in ihr Gegenteil um, sobald sie sich in einen Platz gesellschaftlicher oder staatlicher Organisation einschreiben will. [...] Die Politik ist somit der Name von nichts. Sie kann nichts anderes sein als die Polizei, das heißt die Verneinung von Gleichheit. [...] Entweder hat die Gleichheit keine Wirkung in der gesellschaftlichen Ordnung, oder sie hat darin Wirkung in der spezifischen Form des Unrechts“ (Rancière 2002, S. 46).

Dass dies die Konsequenz aus Rancières politischem Denken sein soll, muss zumindest erstaunen. Wenn Politik, obwohl mit so viel Emphase und emanzipatorischem Anspruch eingeführt, am Ende „der Name von nichts“ ist, weil sie sich nur in ihrem Gegenteil zeigen kann; wenn Gleichheit ebenfalls entweder wirkungslos bleibt oder aber zu Ungleichheit wird, so stellt sich die Frage, was eigentlich erreicht wurde. Warum sollte man bei einem solchen Ergebnis noch von Politik sprechen? Macht es dann überhaupt noch einen Unterschied, ob es Politik gibt oder nicht?

Anstatt diese Frage in ihren Konsequenzen zu Ende zu denken, scheint sich Rancière im Grunde auf die andere Seite zu schlagen. Politik und Polizei sind dann womöglich gar nicht so entgegengesetzt, wie es auf den ersten Blick erscheint. Zunächst und zumindest aus einer Akteursperspektive findet Politik schließlich als Streit um Repräsentation statt. Anstatt die Ordnung abzulehnen, fordern Anteillose die gleichwertige Anerkennung als politische Subjekte ein, deren Stimme zählt und die gleichermaßen am Gemeinsamen teilhaben dürfen (Rancière 2012a, S. 68). Politik ist ein Kampf um Sichtbarkeit – und insofern um Repräsentation. Deshalb bildet für Matthias Lievens Repräsentation das unausgesprochene Zentrum von Rancières politischer Philosophie (Lievens 2014, S. 5). Und aus dem gleichen Grund kann etwa Catherine Colliot-Thélène das politische Subjekt Rancières recht unbedarf mit dem modernen Rechtssubjekt identifizieren, das die polizeilichen Institutionen lediglich adressiert, ohne sie dadurch infrage zu stellen (Colliot-Thélène 2011, S. 189). Erst in einem zweiten Schritt – und Peter Hallward merkt kritisch an: in der Perspektive der Beobachter_innen (Hallward 2006, S. 123) – werden solche Anerkennungskämpfe politisch in dem Sinn, dass sie die Institutionen, die sie adressieren, auf ihr Ungenügen zurückwerfen und grundsätzlich infrage stellen.

Es scheint also beide Seiten zu geben: die Affirmation wie die Abkehr von Repräsentation und Positivität. Doch wie hält Rancière die Spannung zwischen einem negativistischen, fundamental kritischen Politikbegriff und einer lediglich affirmativen Identitäts- und Repräsentationspolitik? Man könnte, wie Samuel Chambers', annehmen, Rancière würde gerade dazu auffordern, die Paradoxie zu ertragen, dass es immer beides zugleich braucht.

„Hence, politics must be other to police, but not purely other. The key to responding to this paradox is to refuse to overcome it. Instead, Rancière’s theory of politics must be understood as *thinking* the paradox, as capturing its flavor and mobilizing its force, rather than attempting to erase or resolve it“ (Chambers 2011, S. 310).

Als Beschreibung politischen Handelns bleibt dies aber unbefriedigend, denn es erlaubt keine Konkretisierung. Chambers spricht von der Forderung nach einer „renegotiation of the very police order in which we live“ (ebd., S. 318), doch wie diese „renegotiation“ sich gestalten kann, inwiefern sie produktiv auf die Schaffung neuer Ordnungen und Institutionen hinwirkt und worauf sie beruht, bleibt dabei im Dunkeln. Ich möchte hingegen vorschlagen, diese Paradoxie zum Ausgangspunkt für die Entwicklung eines anderen Repräsentationsverständnisses zu nehmen. Die Doppelung von Repräsentation und Repräsentationskritik, die Rancière in die Spezifität politischer Sichtbarkeit legt, kann produktiv in eine eigene Form von Repräsentation gewendet werden. Wenn Matthias Lievens bemängelt, dass Rancière zwar die „ästhetische Dimension“ von Repräsentation hervorhebe, weil er Repräsentation mit ihrer „disruption or contestation“ in Verbindung bringe (Lievens 2014, S. 5), nicht aber zeigen können, wie sich solche Brüche positiv materialisieren (ebd., S. 16), so möchte ich daran anknüpfen und die ästhetische Dimension im Repräsentationsbegriff ausgehend von Rancière ernst nehmen. Dazu schlage ich vor, den Kontext zu wechseln und dahin zu blicken, wo Rancière explizit einen ästhetischen Repräsentationsbegriff entwickelt: in der Kunst.

3 Ästhetik und Repräsentation

Rancière unterscheidet seit der *Aufteilung des Sinnlichen* drei sogenannte „Regime der Künste“ als drei Weisen, Gegenstände oder Handlungen zu identifizieren und einem Bereich zuzuordnen, der davon ausgehend dann als derjenige der „Künste“ definiert wird (Rancière 2008, S. 36). Er nennt sie das „ethische“, das „repräsentative“ und das „ästhetische“ Regime. Mir scheint die Unterscheidung dieser drei Regime durchaus plausibel und produktiv, wenn sie systematisch statt historisch gelesen wird.⁷ Sie sind dann drei Umgänge mit der Frage nach

⁷Rancière spricht an einigen Stellen so, als seien die Regime historisch gemeint. Das platonische ethische Regime wird demnach von Aristoteles’ Mimesis-Begriff abgelöst, der das repräsentative Regime begründet. Mit Beginn der Moderne im 18. Jahrhundert setzt das ästhetische Regime ein. In dieser Beschreibung bleibt allerdings häufig unklar, wie sich die verschiedenen Epochen zueinander verhalten und wie sich die Übergänge vollziehen. Die Laxheit im Umgang mit seiner eigenen historischen Erzählung macht es womöglich legitim, sie beiseite zu lassen und die Regime stattdessen systematisch zu lesen.

Repräsentation; d. h. drei Konstellationen im Verhältnis von Repräsentation und Repräsentationskritik. Dies soll im Folgenden kurz dargestellt werden, um davon ausgehend einen Begriff „ästhetischer Repräsentation“ zu entwickeln.

Das repräsentative ist das zentrale Regime, da es Repräsentation instituiert, indem es das Gelingen des Repräsentationsverhältnisses behauptet. Eine Darstellung (in diesem Sinne eine Repräsentation) ist darin eine eigenständige Form der Wirklichkeit, insofern sie etwas abbildet und dadurch ein plausibles Verhältnis zur Realität herstellt, von der sie sich zugleich unterscheidet. Diese eigene Wirklichkeit wird „Fiktion“ genannt. Rancière führt dies anhand von Aristoteles' Begriff der „Mimesis“ aus. „Nachahmungen“ machen bei Aristoteles erstmals eine eigene Form der Tätigkeit aus, die sich eigens dadurch definiert, nachzuahmen. Die Tatsache, dass Bilder (bzw. die Tragödie oder die Erzählung) als nachahmende notwendig *nach* der Wirklichkeit kommen, also gemachte Kunstprodukte sind, macht sie dem Original gegenüber nicht unterprivilegiert, sondern autonom (ebd., S. 37). Um als gelingende Darstellungen zu gelten, müssen sie sich deshalb auch nicht vor dem Original rechtfertigen (etwa indem sie ihre Ähnlichkeit zu diesem ausweisen), sondern selbst gesetzte Regeln der Darstellung erfüllen – die „Vernunft der Fiktion“ statt derjenigen der „empirischen Tatsachen“ (Rancière 2009a, S. 139). Der Definition dieser eigenständigen Vernunft ist das ganze Projekt der Aristotelischen Poetik gewidmet. Es geht um die Bestimmung und Etablierung eigenständiger Regeln der Fiktion, die die Zugehörigkeit zu diesem Bereich der Nachahmungen (bzw. der Künste) regulieren. Anstatt eine möglichst bruchlose Annäherung an das Wirkliche zu suchen, sind diese Regeln der Bildung einer in sich kohärenten Ganzheit und vernünftigen Notwendigkeit gewidmet, die die Zufälligkeiten des Wirklichen ersetzt.⁸ Die Erzählung muss kohärent und bedeutsam statt wahrheitsgetreu sein (ebd.). Nur unter dieser Bedingung, dass sie in sich plausibel und vollständig ist, kann sie der doppelten Abgrenzung gegenüber der Geschichtsschreibung wie der Lüge standhalten. Das Verhältnis zum Original definiert sich also nicht durch Ähnlichkeit, sondern durch *Entsprechung* – als „richtige“ Transformation, gemäß der Kriterien und Regeln, die innerhalb des Repräsentativen gelten. So wird auf der Grundlage autonom gewonnener Regeln ein eigenständiger Bereich der Künste

⁸So die einflussreichen Ausführungen Aristoteles' zum Drama: „Und es müssen die Teile der Begebenheiten so zusammenhängen, daß, wenn auch nur einer dieser Teile versetzt oder weggenommen wird, das Ganze zerstört wird und auseinander fällt. Denn dasjenige, was ohne einen in die Augen springenden Eindruck zu machen, vorhanden oder nicht vorhanden sein kann, ist kein (wesentlicher) Teil des Ganzen mehr.“ (Aristoteles 2002, Poetik, S. 1451a).

gebildet. Gleichzeitig ist dieser Bereich dadurch notwendig auch *intern* normativ strukturiert.

„Auf diese Weise ist das Prinzip der äußereren Begrenzung eines Bereichs, der aus Nachahmungen besteht, gleichzeitig ein normatives Prinzip des Einschlusses. Dieses entwickelt sich in Gestalt von Normen, die die Bedingungen festlegen, nach denen die Nachahmungen als rechtens zu einer Kunst zugehörig anerkannt und innerhalb des jeweiligen Rahmens dann als gut oder schlecht, passend oder unpassend bewertet werden können“ (Rancière 2008, S. 37–38).

Zu den Normen des Ein- und Ausschlusses kommen im selben Zug Normen, die den so entstehenden Bereich intern strukturieren und hierarchisieren. Die Abgrenzung eines Bereichs durch die Festlegung von Normen macht es gleichermaßen erforderlich, graduelle Unterschiede zu bestimmen, wie gut sie jeweils erfüllt werden. Deshalb gibt es innerhalb des repräsentativen Regimes „die Künste“ nur im Plural, denn anhand der jeweiligen Entsprechung zu diesen Normen werden verschiedene Kunstgattungen differenziert und hierarchisiert.

Das repräsentative Regime der Künste – so lässt sich mit Bezug auf die vorhergehenden Ausführungen zum Verhältnis von Politik und Polizei konkludieren – betrachtet und definiert künstlerische Produkte nach polizeilicher Logik, nämlich nach dem Prinzip des Ein- und Ausschlusses bzw. der Hierarchisierung. Es vollzieht eine Institutionalisierung und Ordnung der Künste: durch die Einsetzung von Regeln, die über eine gelungene Form entscheiden, und von Autoritäten, die diese Regeln zu setzen befugt sind. So wird zwar ein autonomer Bereich der Künste gewonnen, allerdings durch ebenjene Logik, durch die eine in sich differenzierte hierarchische Gesellschaft sowie politische Institutionen der Souveränität überhaupt entstehen. Die Bestimmung eines Tätigkeitsbereichs, der sich eigens durch die Produktion von Nachahmungen definiert, ordnet sich in eine Differenzierung und Abgrenzung von Betätigungsfeldern ein, die über die Festlegung von Identitäten und Plätzen funktioniert: Es gibt einen definierten autonomen Bereich der Künste nur in einer Welt, in der auch Handwerker als Handwerker und Denkerinnen als Denkerinnen identifiziert werden – und einen entsprechenden gesellschaftlichen Ort einnehmen. Die Differenzierung der Tätigkeiten geht mit der Definition ihrer jeweiligen sozialen Stellung einher, ihrer Entlohnung und ihrem Wert sowie dem Grad ihrer öffentlichen Sichtbarkeit bzw. ihrer Teilhabe am Gemeinsamen. Mimesis ist daher kein genuin künstlerisches Verfahren, sondern ein „Sichtbarkeitsregime“ (ebd., S. 38), weil es mit der Festlegung von Regeln für Einschlüsse und Ausschlüsse verbunden ist, das heißt mit der Bestimmung dessen, was als Kunst sichtbar wird und was etwa als bloßes Handwerk gilt. Dies ist nicht davon zu lösen, dass Letzteres eben „bloßes“

Handwerk ist, und auch nicht davon, dass es innerhalb der Künste „niedere“ und „höhere“ Kunst gibt. So liegt im repräsentativen Regime ein ordnungsbildendes Moment, das über die Kunst selbst hinausgeht. Es behauptet das Gelingen einer polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen überhaupt.

Die anderen beiden Regime lassen sich als Repräsentationskritiken verstehen, da sie sich gegen die im repräsentativen Regime etablierte Struktur wenden. Sie verhalten sich kritisch gegenüber den Regeln der Nachahmung und ebenso gegenüber der in dieser Regelsetzung vorausgesetzten und etablierten polizeilichen Ordnung. Beide bezweifeln, dass sich in der Mimesis tatsächlich ein in sich kohärentes Ganzes herstellen ließe, in dem das Bild dem Abgebildeten entspräche. Stattdessen gäbe es immer eine unüberbrückbare Diskontinuität zwischen Bild und Wirklichkeit, die es unmöglich mache, Regeln der „richtigen“ Abbildung zu bestimmen und zu erfüllen. Das ethische Regime argumentiert dabei von der Seite des Wirklichen aus. Ein Bild kann aus dieser Sicht heraus im besten Fall eine mangelhafte und stets verfremdende Annäherung an das Wirkliche sein – im schlimmsten Fall ist es eine mutwillige Lüge, nichts als ein „Trugbild“ (Rancière 2011, S. 204). Hier wird also die Autonomie der Nachahmung grundsätzlich verworfen: Sie soll nicht eigene Regeln erfüllen, sondern ist dem Original nachgestellt. Auf dieser Grundlage richtet sich die Kritik am Repräsentativen zugleich gegen die mit der Eigenlogik der Nachahmung einhergehende polizeiliche Struktur. Stattdessen wird eine Gemeinschaft aufgerufen, die weder Differenz noch Hierarchien kennt, sondern unmittelbar und in purer Lebendigkeit mit sich selbst identisch ist. Dies entspricht der oben angedeuteten Form politischer Repräsentationskritik: Ein souveränes Volk kann, wenn es repräsentiert wird, eigentlich nur verfälscht und zerstört werden. Politische Äußerungen sind nur dann legitim, wenn sie durch eine unvermittelte Gemeinschaft selbst spontan getätigten werden.

Diese Kritik an einem gelingenden Kohärenzmodell von Repräsentation ist für Rancière nicht ganz falsch, doch von der falschen Seite aus gedacht. Tatsächlich ist die Idee einer gelingenden Autonomie der Nachahmung eine Illusion, doch die Alternative darf nicht in der Ablehnung von Fiktionen liegen. Tatsächlich muss die Errichtung regelsetzender Institutionen der so produzierten Ausschlüsse wegen kritisiert werden, doch die Alternative zu den Institutionen der Herrschaft darf nicht die unmittelbare Verkörperung des Gesetzes in einer bruchlosen Gemeinschaft sein. Gegen die beiden falschen Alternativen von Repräsentation und Ethik bildet Ästhetik ein Drittes, indem sie sich einer Paradoxie – einem paradoxen Zusammenspiel von Repräsentation und Repräsentationskritik – stellt: „Das ästhetische Regime der Künste bestätigt die absolute Besonderheit der Kunst und zerstört zugleich jedes pragmatische Kriterium dieser Besonderheit.“ (Rancière 2008, S. 40). Durch die Bestätigung der „absoluten Besonderheit der Kunst“ wird in

Entsprechung mit dem Regime der Repräsentation gegen die ethische Kritik ein Bereich verteidigt, der gegenüber den scheinbar unmittelbar gegebenen Verhältnissen die Unabhängigkeit der Fiktion besitzt. Allerdings handelt es sich um eine Unabhängigkeit, die „jedes pragmatische Kriterium“, auf dem sie beruht, zerstört. Die Autonomie der Kunst gilt nur, insofern und indem sie im selben Zug mit den Regeln und Kriterien bricht, die sie sich setzt. Diese Aufforderung zum Regelbruch gilt, wie im Folgenden nacheinander gezeigt werden soll, erstens in Bezug auf die institutionelle Ordnung, durch die sich eine autonome Kunst verwirklicht, sowie zweitens in Bezug auf die autonomen Regeln der Nachahmung selbst.

Erstens wendet sich das ästhetische Regime von der Vorstellung ab, dass es eine regelbasierte Absicherung der Autonomie des Repräsentativen geben könne. Schließlich ist jede normative Abgrenzung polizeilich und büßt damit das entscheidende Merkmal einer Autonomie der Fiktion, nämlich deren Freiheit von gegebenen Verhältnissen, unmittelbar wieder ein. Wenn den Künsten ebenso (d. h. auf dieselbe Weise) ein fester gesellschaftlicher Ort zugeschrieben wird wie anderen Tätigkeitsfeldern auch, so kann sich dieser eigenständige Ort weder *strukturell* von anderen unterscheiden noch zum polizeilichen System des Unterscheidens selbst Distanz einnehmen. Das Ergebnis ist, dass diese Logik des Unterscheidens auch intern das System der Künste durchzieht und sie intern hierarchisiert. Je bestimmter sie also ihre Autonomie behaupten, desto tiefer werden die Künste von der polizeilichen Ordnung, die sie ihr zuspricht, eingeholt. Wenn hingegen die Autonomie fiktiver Nachahmung auf der Idee einer Distanz zum Bestehenden beruht, so kann sich diese Distanz nur realisieren, wenn zugleich mit der polizeilichen Struktur des Sozialen gebrochen wird. Wenn Kunst sich tatsächlich nur über eigene Regeln und Funktionsweisen definieren soll, so darf sie auch nicht die Struktur akzeptieren, die es ihr „erlaubt“, sich eigene Regeln zu setzen. Das bedeutet praktisch, dass sich die Kunst nicht ihren eigenen Regeln unterwerfen, sich also gerade nicht absolut abgrenzen darf. Nur wenn die Autonomie sich als paradoxe affirmsiert, indem sie sich auf der Grundlage dessen behauptet, dass sie nie gänzlich gelingen kann, kann sie sich von der Ordnung der Tätigkeiten befreien und also „wirklich“ autonom werden. „Die Kunst existiert als selbstständige Welt, seitdem alles Mögliche in sie hineingelangen kann“ (Rancière 2013, S. 13). In diesem „alles Mögliche“, in dem das Fundament der „selbstständigen Welt“ der Kunst liegt, ist ein Bruch mit den Regeln des Einschlusses enthalten – ein Regelbruch allerdings, der nur dann seinen vollen Sinn erhält, wenn zugleich an dieser Selbstständigkeit festgehalten wird und sich die Fiktion vom Wirklichen unterscheidet. Im Bruch mit den Regeln der Künste liegt die eigentliche Geburt der Kunst (im Singular). Das Ästhetische stellt das Repräsentative nicht nur infrage, sondern transformiert es. Es ist damit ihm gegenüber nicht nur affirmativ, sondern gar konstruktiv.

Es geht der ästhetischen Kritik am Repräsentativen also um eine Befreiung der Fiktion von den Regeln der Fiktion. Dies gilt, zweitens, auch in Bezug auf das Bild selbst. Es kann keine gelingenden Regeln der Abbildung geben, weil deren Verhältnis zum Abgebildeten immer eine Diskontinuität enthält. Wie bereits die ethische Kritik weiß, gibt es kein „richtiges“ Bild, weil das Bild sich zwar vom Abgebildeten unterscheiden muss, sich aber nie das richtige Maß dieser Unterscheidung bestimmen lässt. Doch für das ästhetische Regime liegt hier ein Argument zugunsten des Bilds und nicht dagegen: Dass jede Darstellung „versagt“ und in sich fragmentiert ist (Rancière 2009a, S. 142), darf nicht bedeuten, dass Repräsentation abgelehnt werden sollte, sondern dass es eine „Anti-Repräsentation“ im Medium der Repräsentation braucht (ebd., S. 138). Durch den Bruch mit den Regeln der Abbildung werden neue Bilder möglich, die bewusst und aktiv fragmentieren und das Misslingen der Darstellung in ihr Zentrum rücken.

„Doch diese Störung zielt eher auf ein Mehr als auf ein Weniger an Repräsentation: mehr Möglichkeiten, Äquivalenzen zu schaffen, das Abwesende anwesend zu machen und eine bestimmte Regulierung der Beziehung zwischen Sinn und Nicht-Sinn mit einer bestimmten Regulierung der Beziehung zwischen Präsentation und Entzug zu vereinen“ (Ebd., S. 157–158).

Ebendieses konstruktive „Mehr an Repräsentation“, das dadurch entstehen soll, dass mit den Regeln der Repräsentation gebrochen und ihr Ungenügen aufgezeigt wird, – dieses Zusammenspiel von Repräsentation und Repräsentationskritik – vermag Rancière in Bezug auf Politik nicht zu formulieren. Während die ästhetische Kritik dem repräsentativen Regime positiv als seine Ermöglichung gegenübersteht, kennzeichnet Rancière Politik in ihrem Verhältnis zu Repräsentation ausschließlich negativ. Die Tatsache, dass er politische Handlungen und die Prinzipien der Demokratie lediglich durch Begriffe konkretisiert, die künstlerischen Praktiken entnommen sind, zeigt auf, dass darin für Rancière selbst ein Problem liegt: Einerseits kommt Politik nicht ohne die produktive Kritik am Repräsentativen aus, die im ästhetischen Regime eine Rolle spielt (deshalb braucht es den Verweis auf ästhetische Zusammenhänge); andererseits zeigt sich, dass er keine Begrifflichkeiten zur Verfügung hat, um dieses Verhältnis als ein politisches zu beschreiben. Begriffe wie Fiktion, Inszenierung und Bühne wirken aber im politischen Zusammenhang oft eher wie Metaphern denn wie eine positive Praxis.⁹ Denn was kann eine ästhetische Politik sein, wenn sie Politik bleiben und nicht Kunst werden soll? Ich

⁹In diesem Sinne sagt Markus Klammer, dass „Rancière selbst die Gewohnheit hat, an entscheidenden Stellen seiner Texte Ästhetisches und Politisches einfach parataktisch nebeneinander zu stellen, ohne diese Parataxen argumentativ einzuholen.“ Darauf fußt Klammers Verdacht, Ästhetik würde bei Rancière ideologisch eingesetzt, um Politik unbestimmt halten zu können (Klammer 2010, S. 201).

möchte nicht dagegen argumentieren, ästhetische Figuren in die Politik zu holen, doch glaube ich, dass die Verlagerung der Begriffe in den neuen Bedeutungskontext es notwendig macht, ihre Bedeutung zu präzisieren und neu zu bestimmen. Erst dann kann diskutiert werden, was eine ästhetische Repräsentation in einem politischen Sinn bedeuten kann. Dies soll im Folgenden versucht werden.

4 Politik als ästhetische Repräsentation

Das Verhältnis von Politik und ästhetischer Repräsentation lässt sich aus zwei Richtungen formulieren, die zu je unterschiedlichen politischen Konsequenzen führen: Entweder man beginnt vom Ästhetischen oder vom Politischen aus. Während ersteres dem Ansatz neuer politischer Theorien der Repräsentation entspricht, bildet letzteres meinen Gegenvorschlag.

Zu Ersterem: Die ästhetische Autonomie der Kunst ist im selben Sinne politisch, wie die repräsentative Autonomie polizeilich ist. Indem sie sich gegen die autonomen Regeln des repräsentativen Regimes richtet, richtet sie sich allgemein gegen die polizeiliche Ordnung, die verschiedene Bereiche voneinander abgrenzt und ihnen jeweils eigene Tätigkeiten und Sprechpositionen zuschreibt. Die Kunst tut dies, indem sie die Eigenständigkeit der Orte der Fiktion nutzt und darin etwas geschehen lässt, was nicht den Regeln dieser Eigenständigkeit entspricht. Wenn etwa Gegenstände im Museum ausgestellt werden, die nicht den traditionellen Regeln dessen entsprechen, was in ein Museum gehört, oder wenn abstrakte Bilder entstehen, die nichts bedeuten, die also nicht die Entsprechung von Bild und Abgebildetem behaupten, erscheinen nicht nur die Regeln der Künste fraglich, sondern es steht überhaupt eine Welt in Frage, in der Bereiche normativ abgegrenzt werden. So schafft die Selbstständigkeit der Kunst Orte, in denen eine Distanz zur polizeilichen Gemeinschaft möglich wird, sodass sich die Veränderbarkeit dieser Struktur zeigen kann. Der darin enthaltene Bruch mit der Polizei ist es, was das Museum mit der politischen Aktion eint.

Der Einwand gegen eine so optimistische Beschreibung liegt auf der Zunge: Wenn *tatsächlich* alles Mögliche in einem Museum Platz findet und es bereits zum festen Regelwerk der Institution und ihrer polizeilichen Legitimation gehört, dass sie sich – gegen ihre eigenen Regeln – öffnet, so wird fraglich, inwieweit ein künstlerischer Regelbruch auf die polizeiliche Ordnung in einem weiteren Sinne ausstrahlen kann. Die Institution, die den Bruch mit den Regeln der Institution ermöglicht, wird auf eine fundamentale Weise affirmsiert. Dies positiviert das Moment des Bruchs und holt ihn wieder in ein Gelingensmodell ein. Eine solche grundlegend affirmsierende Haltung findet sich in neueren demokratietheoretischen Ansätzen zu Repräsentation,

die unter dem Label „representative turn in democratic theory“ (Näsström 2011) oder „constructivist turn in democratic representation“ (Disch 2015) kursieren und die sich in gewissem Sinne als politische Adaptionen des hier entwickelten ästhetischen Modells beschreiben lassen. Zentral ist hier die Idee, dass Repräsentation nicht in ihrem liberalen Versprechen, ein kohärentes Abbild des Repräsentierten zu schaffen, demokratisch ist, sondern gerade im Bruch mit dieser Kohärenz (Näsström 2006, S. 322, 324). Durch diesen Bruch entsteht eine Unbestimmtheit, die Raum für Kritik und Gestaltung lässt. Besonders prominent ist der Ansatz von Michael Saward in *The Representative Claim* (2006), der das Verhältnis von Repräsentiertem und Repräsentierendem als ein „dynamic process“ verstehen möchte, der sich immer wieder von neuem realisieren muss. Repräsentant zu sein ist ein „claim“, der auf verschiedene Weisen geäußert werden kann und immer wieder anerkannt werden muss (Saward 2010, S. 3). Darin soll eine ästhetische Sicht auf politische Repräsentation liegen: „more creatively, generatively and dynamically [...] than statically and unidirectionally“ as the prevailing normative theory of representative democracy prescribes.“ (Disch 2015, S. 488; mit Bezug auf Saward). Politische soll ebenso wie ästhetische Repräsentation in der Lage sein, das, was sie abbilden soll, selbst zu schaffen – insofern ist die Abweichung gegenüber dem Original gerade ihr Privileg: Sie kann neue Identitäten und Kollektive formen und neue Weisen der Äußerung politischer Forderungen finden (Saward 2010, S. 75).

Am Ende bleibt das umgekehrte Problem zu demjenigen von Rancière's Politik/Polizei-Unterscheidung: Wenn dort nur Repräsentationskritik sichtbar wurde, ohne ihre institutionelle Einbettung zu zeigen, gibt es hier nur noch eine Art kritisch informierte Affirmation dieser Institutionen und der Moment des Bruchs geht verloren. Das „Mehr an Repräsentation“, das im ästhetischen Regime gesucht wurde, bedeutet hier lediglich, dass repräsentative Demokratie von ihrer Bindung an nationalstaatliche parlamentarische Strukturen befreit werden sollte, um eine größere Vielfalt möglicher repräsentativer Institutionen und Verfahren bzw. repräsentierter Kollektive zu denken (Urbinati und Warren 2008, S. 403–407). Der Verlust des kritischen Moments liegt darin, dass die Analogie zwischen Kunst und Politik gewissermaßen „zu weit“ getrieben wird und dadurch der Eindruck entsteht, polizeiliche Institutionen seien Orte eines freien ästhetischen Spiels, in dem alles Mögliche erlaubt ist, ohne die zentrale Einsicht aus der Polizei/Politik-Unterscheidung zu berücksichtigen, dass eben nicht alles gleichermaßen Teil von diesem Spiel der Repräsentation sein kann, da es strukturell Machtasymmetrien und Ausschlüsse enthält. Stattdessen möchte ich eine andere Idee ästhetisch-politischer Repräsentation vorschlagen, die wieder stärker an den *politischen Rancière* anknüpft, und zwar an die Spezifik politischer Sichtbarkeit selbst.

Politische Sichtbarkeit, wie sie oben eingeführt wurde, steht vor einem doppelt paradoxen Anspruch. Die erste Paradoxie liegt darin, dass Politik das zur Erscheinung bringen soll, was faktisch nicht sichtbar ist. Die Anteillosen definieren sich gerade dadurch, dass sie nicht Teil der sichtbaren Öffentlichkeit sind – dennoch *erscheinen* sie durch den politischen Akt. Die zweite Paradoxie liegt darin, dass sie in diesem Erscheinen nicht lediglich sichtbar werden sollen, sondern vielmehr sichtbar werden soll, dass sie unsichtbar sind. Sie sollen *als* Unsichtbare sichtbar werden, um so zu zeigen, dass in der polizeilichen Zählung – entgegen ihrer Ideologie – nicht alles gezählt wurde. Es geht gerade nicht um eine weiterreichende Inklusion, sondern darum, den exkludierten Anteil in jeder (noch so konsensuellen) Ordnung aufzuzeigen. Beide Paradoxien kreisen um die Suche nach einer Sichtbarkeit, die einen unsichtbaren Anteil enthält. Dies kann durch die Politisierung eines ästhetischen Fiktionsbegriffs erreicht werden.

Wenn Anteillose aus ihrer Unsichtbarkeit hervortreten und ihre gleichwertige Teilhabe am Gemeinsamen einfordern, so ist das Entscheidende an diesem politischen Kampf, dass sie nicht lediglich Forderungen stellen, sondern das, was sie einfordern (Gleichheit und Teilhabe) *inszenieren*. Die Dimension der Inszenierung ist entscheidend, denn nur so können sie eine Gleichheit, die es faktisch für sie nicht gibt, zur Erscheinung bringen.

„Das Subjekt Arbeiter, das sich dabei als Sprecher zählen lässt, muss so tun, *als ob* die Szene existierte, als ob es eine gemeinsame Welt der Argumentation gäbe, was höchst vernünftig *und* höchst unvernünftig, höchst weise und entschieden untergründig ist, denn diese Welt existiert nicht“ (Rancière 2002, S. 64).

Obwohl faktisch ausgeschlossen, beharren die Anteillosen darauf, dass sich ihr Ausschluss performativ ignorieren lässt. Dies ist nur auf Bühnen möglich, insoweit sie Orte der Fiktion sind, auf denen das erscheinen kann, was es nicht gibt.¹⁰ Um dieser Erkenntnis die volle politische Bedeutung zu verleihen, braucht es eine ästhetische Fiktion, die mit den Regeln bricht, auf denen die repräsentative Unterscheidung von Geschichte, Fiktion und Lüge beruht (Rancière 2008, S. 59). Durch diesen Regelbruch wird sichtbar, dass es tatsächlich Regeln des Erscheinens gibt, die

¹⁰Es gehört inzwischen zu den Allgemeinplätzen der Diskussionen um Rancière, die Bedeutung der Bühne für sein Verständnis von Demokratie zu betonen; vgl. etwa Hallward (2006) und Lievens (2014). Letzterer wörtlich: „Importantly, in order to become visible, political subjects have to stage their appearance in a very particular theatrical way that can be said to constitute a democratic counterpart to the police conception of representation.“ (Lievens 2014, S. 13).

bestimmen, was auf welche Weise und an welchem Ort sichtbar werden kann – dass diese Regeln aber auch veränderbar sind. In diesem Sinne zeigt Fiktion auf, dass sowohl das Faktische als auch das Fiktive (und das heißt: deren Unterscheidung) auf einer polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen beruht – dieselbe, die auch die Anteillosen produziert.

„Das Reale ist immer ein Gegenstand der Fiktion, das heißt eine Konstruktion des Raumes, wo sich das Sichtbare, das Sagbare und das Machbare miteinander verknüpfen. Die herrschende Fiktion, die *konsensuelle Fiktion* leugnet ihre fiktionale Eigenschaft und gibt sich als das Wirkliche selbst aus und zieht eine einfache Trennlinie zwischen dem Bereich dieses Wirklichen und dem der Repräsentationen und Erscheinungen, der Meinungen und der Utopien. Die *künstlerische Fiktion* und die *politische Aktion* höhlen dieses Wirkliche aus, sie spalten es und vervielfältigen es auf polemische Weise“ (Rancière 2009b, S. 91; Hervorh. MM).

Um die „konsensuelle Fiktion“, die das Wirkliche bildet, als eine Möglichkeit unter vielen zu entlarven, wird – durch Kunst wie durch Politik – eine Gegenfiktion produziert, die dieses Wirkliche „aushöhlt“. Dass die Wirklichkeit Fiktion genannt wird, sagt nichts über ihre Tatsächlichkeit aus, sondern bloß über deren Veränderbarkeit: Sie enthält in sich einen Bereich des Möglichen, der erst durch die Aushöhlung hervortritt. Rancière nennt ihn in verschiedenen Zusammenhängen etwa „eine Welt in einer anderen“ (Rancière 2008, S. 35) oder eine „Welt der Mutmaßung“ (Rancière 2002, S. 69), durch die sich die scheinbaren Tatsachen oder „natürlichen“ Bestimmungen dessen, was wie erscheinen kann, verschieben lassen (Rancière 2008, S. 62) und eine „Wertschätzung der ‚künstlichen‘ Dimension des In-Gemeinschaft-Seins“ (Rancière 2012b, S. 48) gelingen kann. Diese künstliche Dimension der Gemeinschaft ist entscheidend: Das souveräne Volk der Polizei wird zur Fiktion, weil sichtbar wird, dass es nicht voraussetzungslos eine geschlossene Einheit bildet, sondern nur in der Produktion von Anteillosen. Ebenso ist das erscheinende Kollektiv fiktiv, weil es sich nur durch die Paradoxie, die es inszeniert, definiert (ebd., S. 182). Es stellt keine neuen Regeln der Zuordnung und Entsprechung auf, sondern ein bestimmtes Verhältnis gegenüber den geltenden Regeln und Aufteilungen, gegenüber der Welt des Wirklichen also. Dies soll genauer diskutiert werden:

„Es gibt zwei Arten, die Teile der Gemeinschaft zu zählen. Die erste zählt nur die wirklichen Teile, die tatsächlichen Gruppen, die durch die Unterschiede in der Geburt bestimmt sind, die Funktionen, Plätze und Interessen, die den Gesellschaftskörper bilden, unter Ausschluss jedes Supplements. Die zweite zählt ‚zusätzlich‘ einen Anteil der Anteillosen. Man nenne die erste Polizei, die zweite Politik“ (Rancière 2008, S. 28–29).

Zwei Kollektive stehen sich hier gegenüber: Das „Wirkliche“ und „Tatsächliche“ auf der einen Seite – und das „Zusätzliche“, das „Supplement“ auf der anderen Seite.¹¹ Doch beide Zählungen bzw. Kollektive stehen sich asymmetrisch gegenüber, denn im „Zusätzlich“ (nicht umsonst in Anführungszeichen) ändert sich die Zählung auf grundlegende Weise: Wenn die erste Zählung das Wirkliche abbilden sollte, so musste sie glauben machen, dass es jenseits von ihr nichts gäbe. Dieser Glaube ist es, was erschüttert wird, wenn durch die zweite Zählung das „Supplement“ hervortritt. Indem es den Charakter des „Supplements“ beibehält und nicht eine neue Aufteilung setzt, bleibt es im Reich der Fiktion. Die zweite Zählung stellt nicht eine neue Ordnung her, sondern bildet ein neues Verhältnis zur alten. Was sichtbar gemacht wird, sind nicht nur die Anteillosen selbst, sondern grundlegender die „reine Zufälligkeit der Ordnung“ (Rancière 2002, S. 42).¹² Durch die Anteillosen wird inszeniert, dass es kein Fundament gibt, aus dem die Ordnung hätte abgeleitet werden können, die sie zu Anteillosen gemacht hat.

Die zweifache Paradoxie politischen Erscheinens ist also nur durch ein ästhetisches Verständnis von Bühne und Fiktion lösbar: Als ästhetischer Raum fängt die Bühne die erste Paradoxie auf, indem auf ihr gerade das erscheinen kann, was nicht wirklich ist, also innerhalb des Wirklichen keinen Ort hat, zu erscheinen. Nur wenn der politische Raum ästhetisiert wird, kann die ausschließende Dimension der polizeilichen Ordnung produktiv gewendet und in politisches Handeln transformiert werden. Die zweite Paradoxie, dass die Invisibilisierung selbst erscheinen soll, wird dadurch adressiert, dass keine Gegenrepräsentation produziert wird, sondern eine negativierende Bezugnahme auf die Regeln der Repräsentation. Was im politischen Kampf zur Darstellung gebracht wird, ist das Scheitern des Repräsentativen, das heißt die Unmöglichkeit, eine geschlossene Darstellung (ein geschlossenes Volk) zu errichten. Wenn dieses Scheitern zur Fiktion ästhetisiert wird, so kann sichtbar werden, dass das Wirkliche nicht alles ist, dass es also etwas gibt, das fiktiv und dennoch Teil der Wirklichkeit ist: das Supplement zum Wirklichen – ein Raum, in dem Neues geschaffen werden kann. Erst auf der Grundlage einer ästhetischen Unbestimmtheit kann innerhalb

¹¹Samuel Chambers betont (mit Verweis auf Maria Muhle) die Bedeutung des Zusatzes „unter Ausschluss jedes Supplements“, durch den hervorgehoben wird, dass das Problem dieser Art der Zählung insbesondere in der Tatsache liegt, dass sie sich als vollständig definiert. Er betont dies vor allem, weil dieser Zusatz in der englischen Übersetzung ausgespart wurde (Chambers 2011, S. 306–307).

¹²Vgl. auch Lievens (2014, S. 15): „The logic of the supplement reveals the fundamental contingency and indeterminacy of each social order, its unfinished nature, the absence of *arkhé*“.

der Aufteilung des Sinnlichen eine Distanz entstehen, die auf die mangelnde Übereinstimmung zwischen dem, was gesehen und gesagt werden kann, und dem, was gesehen und gesagt werden könnte, verweist. Diese Unbestimmtheit und der daraus hervorgehende Gestaltungsspielraum finden sich also nicht in einem freien Spiel der Institutionen, sondern nur im Ort des Ausschlusses und d. h. im Scheitern der Repräsentation selbst. Dies ist es, was die ästhetischen Theorien politischer Repräsentation ausblenden.

Aus der Beschäftigung mit Rancières Ästhetik kann also ein Verständnis von politischer Repräsentation gewonnen werden, das das Ungenügen repräsentativer Institutionen in einen Möglichkeitsraum zu verwandeln vermag. Repräsentation kann so zu einem Begriff werden, der Repräsentationskritik mit einbezieht – dies ist nicht nur eine Bereicherung für neuere Theorien politischer Repräsentation, die an ein (vereinfachtes) Verständnis von Ästhetik anknüpfen, sondern auch für die Politik/Polizei-Unterscheidung von Rancière selbst. Politik darf sich zur Polizei weder in eine reine Opposition setzen noch in ein bloß konstruktives Verhältnis, sondern so, wie es das ästhetische Regime gegenüber der repräsentativen Autonomie der Kunst tut: Nicht weil es Orte *gibt*, die in Distanz zur bestehenden polizeilichen Gemeinschaft und zu den darin determinierten Sprechpositionen treten können, gibt es Politik, sondern weil es diese Orte nicht gibt. Im Gegensatz zur Kunst, die auf der Existenz von legitimen Orten der Kunst beruht, liegt Politik gerade im (immer illegitimen) Versuch, solche Orte zu errichten. Politik besteht in der Bildung von Repräsentationen, doch immer nur als Fehlrepräsentationen, als kritische Repräsentationen, die das Scheitern der polizeilichen Institutionen der Repräsentation in ihren Mittelpunkt stellen.

Literatur

- Aristoteles. 2002 [1994]. *Poetik*. Hrsg. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam.
- Brossat, Alain. 2012. *Plebs Invicta*. Berlin: August.
- Chambers, Samuel A. 2011. Jacques Rancière and the problem of pure politics. *European Journal of Political Theory*. <https://doi.org/10.1177/1474885111406386>.
- Colliot-Thélène, Catherine. 2011. *Demokratie ohne Volk*. Hamburg: HIS-Verlag.
- Disch, Lisa. 2015. The ‚Constructivist Turn‘ in Democratic Representation: A Normative Dead-End?, in: *Constellations*. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12201>.
- Hallward, Peter. 2006. Staging Equality. On Rancière’s Theatocracy. *New Left Review* 37: 109–129.
- Hardt, Michael und A. Negri. 2004. *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.

- Klammer, Markus. 2010. Jacques Rancière und die Universalität der Gleichheit. In *Das Streit-Bild. Film, Geschichte und Politik bei Jacques Rancière*. Hrsg. D. Robnik, T. Hübel und S. Mattl, 195–211. Wien und Berlin: Turia + Kant.
- Lievens, Matthias. 2014. Contesting representation: Rancière on democracy and representative government. *Thesis Eleven*. <https://doi.org/10.1177/0725513614535693>.
- Lorey, Isabell. 2011. Non-representationist, Presentist Democracy. Lecture given at the „Autonomy Project Symposium“, October 7–9, 2011, Van Abbemuseum Eindhoven (short version). <http://eipcp.net/transversal/1011/lorey/en>. Zugegriffen: 01. Februar 2017.
- Lorey, Isabell. 2012. Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen. In *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*. Hrsg. I. Lorey, J. Kastner, G. Raunig und T. Waibel, 7–49. Wien und Berlin: Turia + Kant.
- Näsström, Sofia. 2006. Representative Democracy as Tautology: Ankersmit and Lefort on Representation. *European Journal of Political Theory*. <https://doi.org/10.1177/1474885106064664>.
- Näsström, Sofia. 2011. Where Is the Representative Turn Going? *European Journal of Political Theory*. <https://doi.org/10.1177/1474885111417783>.
- Rancière, Jacques. 2002 [1995]. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2008 [2000]. Die Aufteilung des Sinnlichen. Ästhetik und Politik. In *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Hrsg. Maria Muhle, 21–73. Berlin: b_books.
- Rancière, Jacques. 2008 [2001]. *Zehn Thesen zur Politik*. Berlin: diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2009a [2003]. *Politik der Bilder*. Zürich und Berlin: diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2009b. *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien: Passagen-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2011. *Chronik der Konsensgesellschaft*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2012a [2005]. *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August.
- Rancière, Jacques. 2012b. *Die Wörter des Dissenses. Interviews 2000–2002*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2013 [2011]. *Aisthesis. Vierzehn Szenen*. Wien: Passagen.
- Saward, Michael. 2010 [2006]. *The Representative Claim*. Oxford: Oxford University Press.
- Urbinati, Nadia und M. E. Warren. 2008. The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory. *Annual Review of Political Science*. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.11.053006.190533>.

Reinszenierungen

Von der Szene der Plebejer zur Untersuchung des politischen Moments in gegenwärtigen Bewegungen

Christian Leonhardt

1 Einleitung

Jacques Rancière konzipiert im Berührungs punkt zwischen dem, was er *Polizei*¹ nennt, und dem, was er als *Politik* bezeichnet, den *politischen* Moment als Bruch mit der Ordnung einer Gesellschaft.² Gesellschaftlichen Ordnungen liegt dabei eine sinnliche Aufteilung zugrunde in diejenigen, die als politische Wesen wahrgenommen werden, und diejenigen, die nicht als solche erscheinen. Rancière bindet diesen Umstand an die Frage nach der Fähigkeit zu Sprechen – politische Wesen besitzen *lógos*, andere nicht. Der Bruch im *politischen* Moment besteht genau darin, dass letztere ihre Stimme erheben und anfangen zu sprechen, als wären sie – gleich den anderen – politische Wesen. Beispielhaft hierfür steht bei Rancière die Erzählung des Auszuges der Plebejer aus dem antiken Rom. Die Frage ist, was kann dieses Ereignis vor 2500 Jahren über die Möglichkeit *politischer* Momente in der Gegenwart erzählen?

Ziel dieses Textes ist daher *erstens* inhaltlich zu klären, was ein *politischer* Moment aus einer rancièreschen Perspektive ist, wie man sich *zweitens* aus dieser

¹Da ich zwischen der Alltagsbedeutung von Polizei und Politik und der Bedeutung, die Rancière *Polizei* und *Politik* zuteilt, differenziere, sind letztere immer kursiv geschrieben. Ausnahmen sind direkte Zitate.

²Für sehr hilfreiche Kommentare und Korrekturen danke ich Edda Grimm, Lena Twardowski, Carolin Zieringer, Martin Nonhoff und Thomas Linpinsel.

C. Leonhardt (✉)
Bremen, Deutschland

Perspektive mit diesem auseinandersetzen kann und *drittens*, wie eine solche Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Ereignissen aussehen könnte. Im Folgenden werde ich daher zunächst dem *politischen* Moment auf der strukturellen Ebene bei Rancière nachgehen und ausgehend von seinen Überlegungen zur *Politik* und *Polizei* herausarbeiten, was ein *politischer* Moment ist und mit was in ihm gebrochen wird. Ausgehend von diesen *formellen* Überlegungen des Bruchs stellt sich die Frage nach dem Moment, in dem dieser Bruch sich vollzieht. Ein Beispiel für diesen Moment ist die Szene der Plebejer. Anhand dieser Szene lassen sich weitere Überlegungen zum Moment des Bruches anstellen und konkretisieren. Allerdings zeigt sich hier auch ein Problem, denn die Szene konzentriert sich auf die Sprechakte der Plebejer und scheint damit das Gelingen des Moments von dem Vernehmen ihres Gegenübers, den Patriziern, abhängig zu machen. Daher wird eine Reinszenierung der Szene notwendig. In dieser werde ich drei weitere Elemente des *politischen* Moments aufzeigen: dass die Sprechakte von weiteren Handlungen begleitet werden, die man als (doppelten) Entzug aus und von der Ordnung begreifen kann, dass die Demonstration der Gleichheit von dem Präsenthalten dieses Entzuges abhängt und dass der *politische* Moment seine Grenzen hat. Auf Grundlage der sich durch die Reinszenierung ergebenden Bestimmung des *politischen* Moments werde ich dann letztlich einen Vorschlag für die Auseinandersetzung mit diesem in der Gegenwart erarbeiten. Dabei gehe ich von der These aus, dass der *politische* Moment in aktuellen Bewegungen und Ereignissen zu suchen ist und anhand von aktivistischen Reflexionen (d. h. aktivistischen Theorieproduktionen) im Sinne Rancières Methode der Gleichheit untersucht werden kann.

2 Der Bruch: Berührungs punkt von Politik und Polizei

Der *politische* Moment als Bruch konstituiert sich für Rancière in der Begegnung zweier unterschiedlicher Logiken: die der *Polizei*, als ein Modus der Aufteilung einer Gemeinschaft, die diese konstituiert, und die der *Politik*, die durch das Vorführen einer prinzipiellen Gleichheit diese konstitutive Aufteilung infrage stellt. Kurz: Der *politische* Moment offenbart sich im Bruch der *Politik* mit der *Polizei*. Um den *politischen* Moment zu verstehen, werde ich daher zunächst klären, was mit *Polizei* gemeint ist, um dann darauf eingehen, womit die *Politik* bricht und wie sich dieser Bruch vollzieht.

Grundlegend für jede Form von Kollektivität ist für Rancière eine Aufteilung des Sinnlichen. Bevor eine Gemeinschaft als Gemeinschaft mit einer bestimmten Identität, einer Ordnung der Beziehungen und ihrer Rechte erscheint, bezieht sie

sich im weitesten Sinne auf eine Aufteilung in Wahrnehmbares und in das, was nicht wahrnehmbar ist (Rancière 2002, S. 22). Anders formuliert: Noch bevor eine gesellschaftliche Ordnung sich konstituiert, die zwischen König_innen und Untertanen, Wähler_innen und Gewählten oder auch freien Individuen in freiwilliger Assoziation unterscheidet, bezieht sie sich auf eine Aufteilung des Sinnlichen, die diese Subjektpositionen *als solche* erst erscheinen lässt. Die Aufteilung des Sinnlichen ist somit die allgemeine Art und Weise, die „die Formen des Teilhabens bestimmt, indem es zuerst die Wahrnehmungsweise festlegt, in die sie sich einschreibt“ (Rancière 2008, S. 31). Es ist also erst die Ordnung der Wahrnehmungsweisen, die den Dingen ihren Anteil an und ihren Ort in der Ordnung zuweist. Die allgemeine Logik der Aufteilung nennt Rancière *Polizei*. Sie ist daher

eine Ordnung der Körper, die die Aufteilung unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihren Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jenen andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm (Rancière 2002, S. 41).

Da die Aufteilung des Sinnlichen konstitutiv für jede Gemeinschaft ist, hat jede Form von Kollektivität ihre *Polizei*, egal wie egalitär, freiheitlich und gerecht sie organisiert sein mag.³ Der Begriff beschreibt also lediglich den Umstand, dass jede Gemeinschaft einer Logik der Aufteilung folgt. Daher wird er hier in einem „weiteren Sinne, der auch ein neutraler, nicht abwertender Sinn ist“ (Rancière 2002, S. 40), verwendet.

Insofern ist auch das Erscheinen als politisches Subjekt von der *Polizei* abhängig. Es muss nicht nur als Subjektposition in dieser Sinnlichkeit enthalten und seine Identität *polizeilich* identifizierbar sein, sondern die *polizeiliche* Identität muss auch eine solche sein, die in der Aufteilung des Sinnlichen als politische (an)erkannt ist. Diesen Umstand bindet Rancière an die Frage, ob das Subjekt als ein Wesen mit *lógos* oder mit *phoné* in der Ordnung erscheint. Bezeichnet *phoné* lediglich den allgemeinen Besitz einer Stimme, die in der Lage ist, Emotionen auszudrücken und z. B. Zustimmung oder Ablehnung zu signalisieren, ist *lógos* der

³Daher ist der Begriff der *Polizei* nicht nur nicht mit der gleichnamigen Ordnungsmacht oder dem Staatsapparat im Allgemeinen zu verwechseln (Rancière 2002, S. 40), sondern es ist auch verkürzt, ihn mit dem Verweis auf das englische Verb *policing* auf „Überwachung“ (Davis 2014, S. 125) festzunageln und ihm „düstere Untertöne“ (Davis 2014, S. 145) zu unterstellen, wie es Oliver Davis in seiner Standard-Rancière-Einführung macht.

besondere Besitz der Sprache. Nur Wesen mit *lógos* sind in der Lage wirklich zu sprechen, zu argumentieren, der Vernunft Ausdruck zu geben. Der *lógos* bestimmt also die auditive Aufteilung des Sinnlichen,

wodurch eine lautliche Aussendung als Rede verstanden wird, fähig, das Recht auszusprechen, während eine andere nur als Lärm wahrgenommen wird, der Freude oder Schmerz, Zustimmung und Revolte signalisiert (Rancière 2002, S. 34).

Als Aufteilung ist der *lógos* daher nicht nur etwas, was Wesen als politischen Wesen zuteil wird, sondern er *ist* die Zuteilung und verortet das Prinzip der Zuteilung in sich selbst. Damit entscheidet die Aufteilung und Zugehörigkeit zum *lógos* nicht nur über die Wahrnehmung eines Wesens als politisches Wesen, sondern bestimmt auch den Raum des Sprachlichen als (privilegierten) Ort der Politik. Die politische Identität eines Subjekts als politisches Wesen wird also darüber gemessen, was, wie und wo dieses Wesen sprachlich etwas zum Gesellschaftlichen beitragen kann. Umgekehrt heißt jemanden nicht als politisches Wesen anzuerkennen, zuerst „nicht zu verstehen, was er sagt, nicht zu hören, dass es eine Rede ist, die aus seinem Mund kommt“ (Rancière 2008, S. 34).

*Politik*⁴ bezeichnet nun für Rancière jene Handlungen, die zu einem Bruch mit der *polizeilichen* Aufteilung des Sinnlichen führen, das heißt mit dem, was gesehen und gesagt werden kann (und was nicht).⁵ Sie ist von daher zuallererst eine „Intervention in das Sichtbare und das Sagbare“ (Rancière 2008, S. 32): Sie „lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde“ (Rancière 2002, S. 41). Demzufolge ist der Bruch radikalen Charakters, da er auf der konstitutiven Ebene ansetzt. Die *Politik* ist nicht nur der Bruch mit der Zuteilung der Anteile mehr oder weniger fixer identifizierbarer Identitäten in einer Ordnung, „sondern eine Unterbrechung in der Idee der Dispositionen, die diese Positionen ‚eigen‘ machen“ (Rancière 2008, S. 15). Kurz: Sie ist der Bruch mit der Logik der Identifizierung und Erscheinung von Identität und damit der Identitäten selbst. Die *politische* Handlung zeigt sich daher in einer „Ent-Identifizierung“ (Rancière 2002, S. 48) von den ihnen zugewiesenen Subjektpositionen, indem sich z. B. – wie sich später zeigen wird – nicht dafür fähig befundene Subjekte für ebenso fähig erklären, über politische Entscheidungen zu befinden, wie Politiker_innen und

⁴Folgende Ausführungen und insbesondere die Teile zu Gleichheit und Streit lehnen sich an Leonhardt (2017, S. 47–52) an.

⁵Ich konzentriere mich an dieser Stelle auf die Frage des Sagbaren. Vgl. u. a. für das „Sichtbare“ Rancières Überlegungen zu Kunst und Ästhetik (Rancière 2005).

König_innen. Damit verlangen sie weder ein neues Arrangement innerhalb einer gegebenen Ordnung (eine neue Zuteilung), noch setzen sie einer Aufteilungsvorstellung eine andere entgegen. Indem sie sich als *gleich* erklären, machen sie die Idee der Aufteilung und Zuordnung der politischen Wesen und ihrer Anteile zunichte. Was die *Politik* der *polizeilichen* Aufteilung also entgegensezтt, ist in gewisser Weise die Nicht-Aufteilung der Gleichheit. Sie stellt der *polizeilichen* Logik der Aufteilung und Identifizierung eine Logik der Gleichheit und der „Ent-Identifizierung“ entgegen.

Die Gleichheit als Nicht-Aufteilung ist von daher kein normatives Konzept⁶ oder ein durch emanzipatorische Politik erreichbarer gesellschaftlicher Zustand. Die *politische* Gleichheit ist so gesehen leer. Indem sie nicht nur die Verteilung der Positionen infrage stellt, sondern auch das, was diese Positionen eigen macht, stellt sie das infrage, was Subjekte erst als gleiche Identitäten erscheinen lassen könnte. Die Gleichheit der *Politik* ist eine Gleichheit, nicht weil alle gleich sind, sondern weil der Maßstab, die Logik der Unterscheidung, die Kriterien zur Erkennung von Ungleichheit fehlen. Das führt zu einer weiteren Eigenschaft der *politischen* Gleichheit: Die *politische* Gleichheit kann nicht als solche erscheinen. Die Negierung jeglicher Aufteilung des Sinnlichen wäre nicht nur die Negierung jeglicher Ordnung, jeglicher Kollektivität und Subjektivität, sondern eben auch jeder Möglichkeit das, was wir sehen und hören, zueinander in Beziehung zu setzen und zu verstehen. Es gibt kein Sein oder Werden außerhalb einer Aufteilung des Sinnlichen – was es gibt, sind Momente des Bruchs, der Infragestellung und des Streits mit der *Polizei*. Daher erscheint die *politische* Gleichheit in der Demonstration des Unrechts der Ungleichheit (Rancière 2002, S. 50).

Das Unrecht ist für Rancière die Subjektivierungsweise, in der die Gleichheit eine politische Gestalt annimmt (Rancière 2002, S. 50). Dieses Unrecht ist jedoch von einer besonderen Art: Es ist ein Unrecht, was in der gegebenen Aufteilung des Sinnlichen nicht formuliert werden kann und sein Erscheinen ist für eine Aufteilung, die nichts außerhalb von sich kennt, immer eine Infragestellung dieser Aufteilung. Das Unrecht ist von daher immer konflikthaft und sein Erscheinen daran gebunden, dass es in der Lage ist, diesen Konflikt, den es eigentlich nicht geben kann, trotzdem auszustellen. Daher gibt es dann einen *politischen* Moment, wenn es gelingt eine „Bühne des Dissens“ (Rancière 2011a, S. 8 f.) einzurichten, auf der der *politische* Streit über „das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind“ (Rancière 2002, S. 38) geführt werden kann. Da jedoch das Unrecht selbst in der *polizeilichen*

⁶Für eine solche Interpretation vgl. z. B. Hürlimann (2015, S. 15).

Ordnung keinen Ausdruck finden kann und in Konflikt mit der Ordnung steht, hat auch der Streit selbst keinen Ort in der Ordnung und ist selbst umstritten. Der Streit entbrennt zwischen diesem Nichtverstehen, das die Ordnung des Sinnlichen selbst ausdrückt (Rancière 2002, S. 36), und dem, „der spricht, obwohl er nicht zu sprechen hat“ (Rancière 2008, S. 21), und betrifft so die Grenzziehung zwischen *phoné* und *lógos*. Wenn jedoch die Frage, was sprechen heißt und wer sprechen kann, selbst Gegenstand des Streits sind, dann kann es keine Form eines rational-argumentativen Austausches geben, „weder Regel noch Code für die Diskussion“ (Rancière 2002, S. 35). Diese Sprechsituation, in der „der Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechsituation selber ausmacht“ (Rancière 2002, S. 10), nennt Rancière *Unvernehmen*.

Im *politischen* Moment wird also mit der *polizeilichen* Aufteilung des Sinnlichen gebrochen. Der Bruch besteht darin, dass Wesen den ihnen zugewiesenen Platz in einer Gesellschaft verlassen und an einem Ort die Stimme ergreifen, an dem sie eigentlich kein Recht haben zu sprechen. Dies tun sie, indem sie sich von ihrer zugewiesenen Subjektposition ent-identifizieren und sich in einem Prozess der „politischen Subjektivierung“ (Rancière 2002, S. 48) begeben, der es ihnen erlaubt, den Bruch als solchen auszustellen. Dieses Ausstellen ist die konflikthafte Demonstration der Gleichheit in der Ungleichheit auf einer Bühne des Dissens. In Rancières Überlegungen zu *Politik* und *Polizei* zeigt sich so auf der *formellen* Ebene mit was gebrochen (mit der Aufteilung des Sinnlichen, der Aufteilung in *lógos* und *phoné*, in politische und unpolitische Wesen) und wie gebrochen (Ent-Identifizierung und *politische* Subjektivierung, konflikthafte Demonstration der Gleichheit in der Ungleichheit) wird. Wie diese *formellen* Überlegungen konkret im *politischen* Moment funktionieren, wird in der Szene, die Rancière anhand des Auszuges der Plebejer aus Rom konstruiert, deutlich.

3 Die Szene der Plebejer

Rancière (2002, S. 41) nennt im *Unvernehmen* drei Beispiele für mögliche *politische* Tätigkeiten: die Sprechakte der Plebejer während des ersten Auszuges aus dem antiken Rom, die philosophischen Tätigkeiten mancher sozialistischer Arbeiter_innen des 19. Jahrhunderts und das Agieren von Demonstrant_innen und Barrikadenkämpfer_innen. Während die letzteren beiden im Verlauf des Textes nur sporadisch auftauchen, beschäftigt sich Rancière mit ersterem intensiver, indem er über eine Neuerzählung des Auszuges eine *Szene* konstruiert. Im Folgenden werde ich daher kurz klären, welche Rolle die Konstruktion von Szenen im Allgemeinen in Rancières Denken spielt, um dann auf die Szene der Plebejer einzugehen.

Konstruktionen von Szenen sind für Rancière wichtig, da er über das Neu- und anders-Erzählen von Ereignissen und Handlungen den Akt der Ent-Identifizierung und die Demonstration der Gleichheit in seinem Erzählen performativ zu verlängern und somit den *politischen* Moment auszustellen versucht. So sind Szenen Erzählungen von Momenten des Bruchs. Um diesen jedoch nicht wieder in eine erklärende Aufteilung einzuschreiben (und damit den Bruch wieder zu katten), trifft er zwei Vorkehrungen. Erstens geht es Rancière in der Betrachtung eines Ereignisses oder Handlung weniger um die ökonomische und soziale Verankerungen von Subjekten, um daraus ihr Handeln erklären zu können (Identifizierung). Vielmehr interessiert er sich für solches Handeln, das in diesen Kontexten entsteht, diese jedoch überschreitet, mit ihnen bricht und in Konflikt mit ihnen gerät (Ent-Identifizierung; Rancière 2016c, S. 154). Erzählungen über solches Handeln bezeichnet Rancière (2013, S. 17) auch als *Gegenmythen*. Zweitens geht es ihm darum, die in diesen Gegenmythen demonstrierte Gleichheit auch in der Erzählung selbst auszustellen, indem er davon ausgeht, dass Denken und Handeln nicht das Privileg einer bestimmten sozialen Gruppe ist, sondern überall stattfindet (Rancière 2016c, S. 154). Diese präfigurativ-performativen Gleichheit nennt Rancière „Methode der Gleichheit“ (Rancière 2016a, S. 139). Die Szene ist also eine Erzählung von Momenten des Bruchs, der sich durch ein kontextüberschreitendes und Gleichheit demonstrierendes Handeln auszeichnet, und die versucht, diese Gleichheit präfigurativ und performativ in der Erzählung selbst umzusetzen. Eine solche Szene konstruiert Rancière um den Auszug der Plebejer aus Rom.

Die klassische Quelle der Erzählung der Sezession der Plebejer wurde von Titus Livius in *Ab urbe condita Liber* verfasst. Diese erzählt von dem im Jahre Jahre 494/493 v. u. Z. in Rom stattfindenden Konflikt zwischen den Patriziern (dem römischen Adel) und den Plebejern (dem Volk). Der Ausgangspunkt des Konfliktes war eine existenzielle Verschuldung großer Teile der plebeischen Bevölkerung aufgrund von Kriegseinsätzen und hoher Steuerbelastung. Schnell weitete sich der Konflikt jedoch zu einem um die politischen Ordnung Roms aus und erreichte seinen Höhepunkt mit dem Auszug der Plebejer aus Rom vor die Tore der Stadt auf den Heiligen Berg (*Sacer Mons*)⁷. Dies setzte die Patrizier soweit unter Druck, dass sie nach Verhandlungen dazu bereit waren, den Plebejern eine eigene politische Vertretung zu gewähren, die als Gegengewicht zu den patrizischen Konsuln dienen sollten: das Tribunat.

⁷In der Erzählung von Ballanche (siehe nächster Absatz) ziehen die Plebejer auf den Aventin (Rancière 2002, S. 34), einen der sieben Hügel Roms, der sich damals ebenfalls außerhalb des Pomeriums (dem offizielle Stadtgebiet) befand (Livius 1999, S. 208).

Rancière bezieht sich bewusst nicht auf diese Standard-Quelle, sondern auf die Neuerzählung des französischen Schriftstellers Pierre-Simon Ballanche, die dieser 1829 in seiner *Formule général de [l'histoire de] tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain* (Allgemeine Formel der Geschichte der Völker, auf die Geschichte des römischen Volkes angewandt) verfasste (Rancière 2002, S. 35). Seine Begründung ist, dass sich Ballanche dem Widme, was Livius entgehe: den Sprechakten der Plebejer und der Art und Weise des Streits zwischen Plebejern und Patriziern (Rancière 2002, S. 34 f.). Livius könne – so der Vorwurf Ballanches (und letztlich auch Rancières) – den Auszug nur, „als einen Aufstand des Elends und des Zornes“ (Rancière 2002, S. 34–35) denken. Rancière reinszeniert daher die Reinszenierung Ballanches, um den artikulativen Streit zwischen Patriziern und Plebejern um die Möglichkeit der Artikulation selbst ein weiteres Mal herauszustreichen.⁸

Im Sinne der Szene konzentriert sich Rancière in seiner Konstruktion auf die Ausstellung des *politischen* Konfliktes. Er interessiert sich daher kaum für die Aufteilung Roms, die sozialen und ökonomischen Hintergründe der Beteiligten. Worauf er dagegen seinen Fokus richtet, sind die Szenen der Sprechakte und die darin enthaltenen Erzählungen. Auf der einen Seite gibt es die Szene der Patrizier – bei Ballanche personifiziert in der Person des Konsul Appius Claudius. Für diesen gibt es nichts zu diskutieren mit „Wesen ohne Namen [...], ohne *Logos*, das heißt, ohne symbolische Einschreibung im Gemeinwesen“ (Rancière 2002, S. 35; H. i. O.). Für Appius ist alles, was die Plebejer von sich geben (noch bevor sie den Mund öffnen), „eine Sprache, die eine Art flüchtiger Ton, eine Art Brüllen, Zeichen eines Bedürfnisses ist, nicht Manifestation der Intelligenz“ (Rancière 2002, S. 35).⁹ Auf der anderen Seite gibt es die Szenen der Plebejer, die vor die Tore Roms ziehen, ein Lager aufschlagen und sich dort das aneignen, was ihnen die Patrizier absprechen, besitzen zu können: Sprache, Namen, Repräsentation (Rancière 2002, S. 36). Sie erfinden dabei keine andere Sprache, eine plebejische Sprache oder eine ganz neue Sprache, sondern sie *mimen* die Sprechakte der Patrizier (Rancière 2002, S. 36), zeigen daher die Ungültigkeit der Aufteilung des Sinnlichen auf und demonstrieren die Gleichheit aller sprechenden Wesen.

Die Gleichheit, die sich in der Szene zeigt, ist also wieder keine allgemeine Gleichheit, sondern eine relative Gleichheit, da sie eine bestimmte Ungleichheit

⁸Zur Politik des historischen Erzählens vgl. Rancière (2015).

⁹Da es keine deutsche Übersetzung des Textes von Ballanche gibt, sind hier alle Zitate aus dem *Unvernehmen* übernommen und jeweils im Satz als Zitate aus dem Ballanche Text ausgewiesen.

performativ ad absurdum führt, indem Subjekte das, was ihnen durch eine Aufteilung abgesprochen wird, dennoch praktizieren, sich aneignen. Diesen Prozess der Aneignung von Subjekten nennt Rancière (2016a, S. 140) Emanzipation: „the attempt to get rid of the ways of being, seeing, saying, and doing that made them fit for their condition.“ Dadurch, dass die Plebejer die *gleiche* Sprache sprechen, die *gleichen* Gedanken denken und verstehen können *wie* die Patrizier, zeigen sie die Ungültigkeit der Aufteilung auf, die ihnen diese Fähigkeit absprechen und die die Patrizier nur für sich beanspruchen (Rancière 2002, S. 37). Diese Beanspruchung erscheint jedoch im Angesicht der performativ vorgetragenen Gleichheit der Plebejer auf einmal nicht mehr als Affirmation der Aufteilung der Welt, sondern als performativer Widerspruch, der an dieser Aufteilung zweifeln lässt. Die Szene erzählt also eine Geschichte, in der die Plebejer im Begriff sind, die Welt umzukonstruieren, dadurch auf die Konstruiertheit der Welt der Patrizier verweisen und diese somit dekonstruieren. So konstruiert die Szene selbst eine dekonstruktive Geschichte und verweist auf die Konstruiertheit jeder gesellschaftlichen Ordnung.

Diese Demonstration der Gleichheit bedarf jedoch der „Entfaltung einer spezifischen Bühne der Sichtbarmachung“ (Rancière 2002, S. 37), die ihr Wirksamkeit verleihe. Im Auszug organisieren die Plebejer ein zwar prekäres, aber funktionierendes Gemeinwesen, in dem sie wiederum eine Gleichheit demonstrieren, indem sie das der Patrizier mimen.¹⁰ Die Ausstellung der Gleichheit versucht die Szene zu verlängern, indem sie die Plebejer nicht auf ihre soziale und ökonomische Position zurückverweist und darin die ausschließlichen Gründe für ihr Handeln sucht. Sondern die Szene ist der Versuch die Bühne des Dissens in der Erzählung noch einmal zu errichten, indem sie die emanzipativen Sprechakte der Plebejer rekonstruiert.

In der Szene lassen sich also die *formellen* Überlegungen zu *Politik* und *Polizei* wiederfinden, indem sie den Streit über die Unterscheidung in *lógos* und *phoné*, in politische und unpolitische Wesen ausstellt und zeigt, wie der Bruch aus der Demonstration der Gleichheit entsteht. Dabei passieren drei Dinge gleichzeitig: *Erstens* ent-identifizieren die Plebejer sich von ihrem zugewiesenen Ort, indem sie anfangen zu sprechen und sich zu organisieren wie politische Wesen (in diesem Fall, wie die Patrizier). *Zweitens* gründen sie daher in diesem Sinne keine Gegenmacht, die der Macht der Patrizier konträr entgegensteht und diese zu überwinden sucht, sondern sie stellen die Aufteilung, aus der

¹⁰ „[...] sie sprechen Verwünschungen und Vergötterungen aus; sie wählen einen unter ihnen aus, um *ihre* Orakel zu befragen; sie geben sich Repräsentanten, indem sie ihnen neue Namen geben“ (Rancière 2002, S. 36; H. i. O.).

die Patrizier ihre Macht(ansprüche) ableiten, als null und nichtig dar. *Drittens* wird diese Darstellung nicht einfach von den Patriziern akzeptiert, sondern die Demonstration der Gleichheit kann nur in der Ausstellung des Konfliktes erscheinen. Die Frage, die jedoch weiter bleibt, ist, was genau heißt es, eine Bühne des Dissens zu errichten, den Dissens auszustellen und einen Resonanzraum zu schaffen? Wie schaffen es die Plebejer, dass sie den Konflikt soweit aufrechterhalten und ausweiten, dass er sich in die Ordnung der Patrizier fortpflanzt, dass sie einen konflikthaften Diskurs darüber etablieren, was sprechen heißt?

Rancière (2002, S. 36) verweist an dieser Stelle auf zwei merkwürdige Dinge: Einerseits gibt es Figuren, die zwischen der rechtmäßigen Szene der Patrizier und der unrechtmäßigen Szene der Plebejer zirkulieren – allerdings nur in eine Richtung. Nämlich jene atypischen Patrizier, die meinen, etwas wie Sprache bei den Plebejern vernommen zu haben. Andererseits gibt es bei Ballanche im Senat einen geheimen Rat weiser Alter, die wüssten, wann eine Ära zu Ende sei und daraus schließen, „dass, da die Plebejer Wesen der Sprache geworden sind, es nichts anderes zu tun gibt, als mit ihnen zu sprechen“ (Rancière 2002, S. 37). Aber sollte der Akt der Emanzipation der Plebejer in seinem Gelingen allein von dem wohlwollenden Bemühen einiger Patrizier und der Beurteilung einiger alter und einflussreicher Politiker abhängen? Verschiebt eine solche Erzählung nicht wieder im letzten Moment den Akt der Emanzipation in Richtung Ungleichheit, indem sie den Resonanzraum von denen abhängig macht, die ihn verschwinden lassen wollen? Es ist eine Sache zu sagen, dass Emanzipation und Ent-Identifizierung nicht nur die Plebejer betrifft, sondern, da dieser Akt die Aufteilung als Ganzes infrage stellt, auch einer Änderung der Position der Patrizier bedarf. Eine andere Sache wäre es allerdings zu sagen, dass dies nicht nur eine notwendige, sondern gar die hauptsächliche Bedingung sei. Um dieser hypothetischen Behauptung zu widersprechen, muss ich die Szene der Plebejer ein weiteres Mal reinszenieren.

4 Reinszenierung

Die aktive Demonstration, das Ausstellen oder auch die Sichtbarmachung der Gleichheit, ist ein zentrales Element der Überlegungen Rancières zum *politischen* Moment. In den *formellen* Überlegungen habe ich darauf hingewiesen, dass die Gleichheit nur in Form des Unrechts der Ungleichheit erscheinen kann, und dass dieses Unrecht sowohl im Absprechen des *lógos* liegt, wie auch darin, dass es weder als solches in der Aufteilung des Sinnlichen erkannt noch formuliert werden kann. Der Art des Unrechts und der Weise seiner Sichtbarmachung werde

ich daher in der folgenden Reinszenierung weiter nachgehen. Die These hier ist, dass der *politische* Moment nicht nur im Akt des plebejischen Mimens der Patrizier liegt, sondern ebenso im Akt des Auszuges, der erst die Bresche für den Raum der Umgestaltung öffnet. Um dies zu zeigen, werde ich im Folgenden sowohl wieder auf die Quelle des Livius zurückgreifen müssen, als mich auch in Teilen an Isabell Loreys Studie über die *Figuren des Immunen* anlehnen. Denn in dieser umfangreichen Studie der antiken Quellen zum ersten und zweiten Auszug der Plebejer konzentriert sich Lorey nicht nur auf die Sprechakte der Plebejer und Patrizier, sondern beschäftigt sich ausführlich mit dem Auszug, der Rückkehr und ihrer politisch-theoretischen Bedeutung. So erlaubt ihre Studie nicht nur weitere *politische* Elemente in der Erzählung, sondern auch die Grenzen des *politischen* Momentes zu erkennen.

4.1 Erste Reinszenierung: Das doppelte Unrecht

Die Ausgangsfrage dieser Reinszenierung ist, um welche Art des Unrechts es sich beim *politischen* Moment handelt? Diese Frage ist gleichzeitig die Frage nach der Ausgangssituation der Szene. Jene ist zunächst durch zwei Umstände gekennzeichnet. Der erste ist der bereits bekannte, dass die Bevölkerung Roms in zwei Stände geteilt war: einerseits die politische Klasse der Patrizier und andererseits die Plebejer; das heißt alle anderen, die weder Patrizier – und damit politisch einflusslos – noch Sklaven waren (Lorey 2011, S. 32). Gleichzeitig stellten die Plebejer den Großteil des Heeres und damit der Verteidigung der Stadt. Hier setzt der zweiten Umstand an. Rom war zu dieser Zeit noch kein großes Imperium, sondern lag als Stadt mit umliegenden Städten in Konflikt. Durch die ständigen Kriege waren die Bauern teils mehr auf dem Schlachtfeld als auf ihren Feldern und konnten daher die Ernte nicht einholen oder säen bzw. waren ihre Felder und Höfe vor Rom geplündert und niedergebrannt worden, sodass sie sich verschulden mussten (Livius 1999, S. 65, 198–199). Da sie aber ständig von neuem eingezogen wurden, konnten sie die Schulden nicht abarbeiten, sodass diese immer weiter wuchsen, bis viele Plebejer zu Quasi-Leibeigenen wurden (Livius 1999, S. 65).

Die Plebejer versammelten sich daher auf dem Forum, um ihrem Unmut Luft zu machen und den Senat dazu zu bewegen, zusammenzutreten und sich des Problems anzunehmen (Livius 1999, S. 67). Dieser tat sich jedoch schwer damit, sich in einer beschlussfähigen Anzahl zu versammeln und – als er es endlich war –, sich mit dem Thema auseinander zu setzen. Ob Zufall oder nicht, bevor eine Entscheidung getroffen werden konnte, kam die Nachricht, dass ein

Heer der Volsker¹¹ auf die Stadt zumarschiere. Der darauf folgende Versuch einer Truppenaushebung schlug jedoch fehl, da man der Meinung war, dass die Patrizier selbst Kriegsdienst tun sollten: „[W]er die Kriegsbeute bekommt, der solle gleichermaßen auch die Gefahren zu tragen haben“ (Livius 1999, S. 71). Damit die Stadt dennoch verteidigt werden konnte, erließ der Konsul¹² Publius Servilius ein Edikt, das besagte, dass niemand in Gewahrsam gehalten und somit vom Kriegsdienst abgehalten werden kann und auch niemand Ansprüche an jemanden und seinen Besitz stellen durfte, solange dieser im Kriegsdienst sei. Daraufhin meldeten sich viele Schuldspflichtige und das so aufgestellte Heer schlug das der Volsker in die Flucht (Livius 1999, S. 71, 73). Auch die in den nächsten Tagen darauf folgenden Kämpfe gegen die Sabiner und Aurunker gingen für Rom positiv aus (Livius 1999, S. 75). Doch trotz dieser Loyalitätsbekundung der Plebejer an Rom wurde das Versprechen des Edikts nicht eingehalten. Eine Vielzahl von Patrizier im Senat bestand auf die Einhaltung der Schuldenregel. Dieser Kreislauf von Aufruhr – Verweigerung zum Kriegsdienst – Versprechen – erfolgreicher Krieg – Bruch des Versprechens – wieder Aufruhr etc. wiederholte sich daraufhin mehrfach (Livius 1999, S. 77–93).

Was diese Ausgangsszene und ihrem kreislaufartigen Verlauf zeigt, ist, dass das hier interessierende Unrecht sich nicht so sehr aus der sozialen und ökonomischen Lage der Plebejer ergibt. Als solches hätte es auch in der Ordnung der Patrizier gelöst werden können – das Edikt des Servilius ist der Versuch einer solchen Lösung. Das Unrecht liegt vielmehr sowohl darin, dass die Plebejer nicht als politische und sprachbegabte Wesen anerkannt werden, wie auch darin, dass das Unrecht weder artikulierbar ist noch als ein solches wahrgenommen werden kann. Das Elend der Plebejer wird von den Patriziern nicht nur einfach überhört und übersehen, sondern sie begreifen es nicht als ein Problem, was sich aus gesellschaftlichen Verhältnissen ergibt. Sowohl die Plebejer als sprechende Wesen wie auch das Unrecht haben hier keinen Platz – die einen können das andere weder artikulieren noch selber lösen. Die Ausgangsszene ist durch dieses doppelte Unrecht gekennzeichnet.

¹¹Die Volsker, wie auch die folgenden Sabiner und Aurunker, waren Volksstämme, die zu der Zeit in direkter Nachbarschaft zu Rom siedelten und in Konflikt mit der Stadt gerieten, die Rom langfristig für sich entscheiden konnten.

¹²Das Konsulat war das höchste Amt in Rom und die beiden Konsuln standen u. a. dem Senat vor.

4.2 Zweite Reinszenierung: Der doppelte Entzug

Dieses doppelte Unrecht führt nicht zwangsläufig zu einem *politischen* Moment. Da das Unrecht in der gegebenen Aufteilung des Sinnlichen als solches nicht erscheinen kann, muss es durch eine Umstrukturierung der Aufteilung sichtbar gemacht werden. Zunächst hätte es mindestens drei andere, *polizeiliche* Möglichkeiten des weiteren Verlaufes der Geschichte jenseits des *politischen* Moments geben können. Erstens hätten sich – wie erwähnt – die Patrizier des ökonomischen Unrechts annehmen können, ohne etwas an der politischen oder sozialen Organisierung Roms ändern zu müssen. Zweitens hätten sich die Plebejer ihrem Schicksal beugen können und damit ebenso wenig an der Aufteilung des Sinnlichen geändert. Und drittens hätten sie den offenen Aufstand proben können (Livius 1999, S. 81, 93). Die Plebejer taten jedoch weder das eine noch das andere, sondern entzogen.

sich gerade einer binären Logik von Gesetz und Verbot, von Ordnung und Aufstand“ (Lorey 2011, S. 48) und durchquerten „[j]enseits der Muster, in denen die Patrizier den Aufstand befürchten und ihm durch Pflicht und Verbot zuvorzukommen trachten, [...] die Sicherungs- und Schutzmechanismen der patrizischen Herrschaftsordnung (Lorey 2011, S. 308).

Indem die Plebejer weder vor der Herrschaft der Patrizier einknickten noch den Aufstand probten, entzogen sie sich den Orten und Handlungsweisen, die die Aufteilung des Sinnlichen für sie bereit hielt. Das *politische* Moment ist also dort zu suchen, wo im Angesicht eines doppelten Unrechts diesem dadurch zum Erschein geholfen wird, indem sich zunächst der Aufteilung entzogen und der Raum dieses Entzuges so umorganisiert wird, dass das Unrecht dort erscheinen kann.

Dies taten die Plebejer, indem sie beschlossen „auf den Rat eines gewissen Sicinius ohne Befehl der Konsuln auf den heiligen Berg“ (Livius 1999, S. 93) auszuziehen, wo sie ohne Anführer ein befestigtes Lager errichteten (Livius 1999, S. 95). Der Akt des Auszuges entzieht der Gemeinschaft so einen Teil, der sich über jene Handlung erst als solcher konstituiert. Durch diese Neukonstitution im Auszug weisen die Plebejer eine bestimmte Art von Subjektivierung, die sie machtlos macht, zurück. Der Auszug ist zunächst also ein doppelter Entzug. Er ist auf der einen Seite ein Sich-Entziehen vor den gesellschaftlichen Verhältnissen und der zugeschriebenen Rolle in ihnen: also ein Ent-Identifizieren von den zugeschriebenen Subjektivierungsformen, dass sich bei den Plebejern z. B. im Auszug „ohne den Befehl der Konsuln“ (Livius 1999, S. 93) ausdrückt. Wenn man sich jedoch den gesellschaftlichen Verhältnissen entzieht, entzieht man damit auf der anderen Seite der Gesellschaft einen Teil der in ihr verfassten Subjektivitäten: ein Entzug als Abzug.

Der doppelte Entzug wirkt jedoch nur, wenn er präsent bleibt. Der Auszug ist kein Exodus, kein Wegzug und Zurücklassen. Die Plebejer entziehen sich der Ordnung, aber sie bleiben in Sichtweite, vor den Toren der Stadt. Distanziert, aber erreichbar sind sie präsent und unterstreichen damit noch einmal ihren Entzug. Der Auszug gibt den Plebejern einerseits die Möglichkeit, den Raum neu zu strukturieren, einen Raum, in dem sie zeigen, dass sie gleich den Patrizier sind. Aber dieser umstrukturierte Raum muss andererseits auch für die Patrizier sichtbar sein. Durch die Präsenz des doppelten Entzuges errichten die Plebejer eine Bühne des Dissenses, in Anbetracht derer die Patrizier das doppelte Unrecht nicht mehr – zumindest nicht widerspruchsfrei – ignorieren können. Der *politische* Moment beginnt also nicht nur mit den Sprechakten der Plebejer, sondern auch mit dem Entschluss auszuziehen und damit mit dem doppelten Entzug.

4.3 Dritte Reinszenierung: Die Grenzen des politischen Moments

In den *formellen* Überlegungen weise ich darauf hin, dass der Bruch mit einer Aufteilung des Sinnlichen nicht die absolute Negierung jeglicher Aufteilung ist. Dies wird auch hier deutlich, wenn die Plebejer die Gleichheit aller sprechenden Wesen demonstrieren, indem sie die Patrizier mimen. So zeigen sie *einerseits* den Patriziern nicht eine neu Art und Weise des politischen Gemeinwesens, sondern nur allzu Bekanntes. Was das Zeigen des Bekannten *politisch* macht, ist, dass die Plebejer es an einem anderen Ort aufzeigen, wo es vorher nicht erscheinen konnte; dass Wesen, die vorher nicht sprechen konnten, auf einmal einen *lógos* besitzen. *Andererseits* verweist das Mimen auch auf all das, womit nicht gebrochen wurde. Denn wie Lorey (2011, S. 41) in ihrer Plebejer-Studie herausarbeitet, ging es im Streit zwischen Patriziern und Plebejern ausschließlich um die politische Vollfreiheit der *männlichen* Plebejer, die nicht nur ihre politischen Rechte, sondern auch ihren Status als *patres familias* umfasste. Der Bruch im *politischen* Moment bricht also nicht mit der Gesamtheit einer Aufteilung. Es gibt nicht so etwas wie ein vollständig deterritorialisiertes Subjekt (Day 2005, S. 173). Womit gebrochen wird, ist einerseits immer mit einer spezifischen Polizei und andererseits immer nur mit bestimmten Konstellationen in ihr. Es gibt immer andere Verhältnisse, die vom politischen Moment unberührt bleiben.¹³ Der *politische* Moment erfindet daher nicht komplett neue Welten aus dem nichts, sondern ist

¹³Vgl. hierzu Laclau (2002, S. 23 ff.).

eher eine Verschiebung und Neuordnung der Räume und dem Aufzeigen dessen, dass dies immer und durch jede_n möglich ist.

Hiermit lässt sich der *politische* Moment im Bezug auf die Szene der Plebejer folgendermaßen zusammenfassen: Zunächst geht ihm eine Situation des doppelten Unrechts voraus. Dieses Unrecht betrifft die Unmöglichkeit, ein Unrecht in einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen zu formulieren, und die Aberkennung der Sprache von Wesen, die es erleiden. Der *politische* Moment beginnt mit der Entscheidung sich doppelt zu entziehen. Dies beinhaltet daher sowohl die Ent-Identifizierung von einer Subjektposition, als auch einem daraus folgendem Bruch mit der Aufteilung des Sinnlichen. Die Demonstration der Gleichheit und der Bruch mit der Aufteilung des Sinnlichen finden jedoch nicht jenseits des Sinnlichen und der Ordnung statt, sondern erscheinen als Infragestellung dieser und betreffen nicht alle Aufteilungen, sondern nur die im Auszug involvierten. Da im *politischen* Moment kein Exodus stattfindet, sondern der doppelten Entzug weiterhin präsent ist, richtet er in Mitten der Gemeinschaft eine Bühne des Dissenses ein, im auf der über das Erscheinen von sprechenden Wesen und das doppelte Unrecht gestritten werden kann. Von hier ausgehend will ich nun letztendlich auf die Ausgangsfrage des Textes eingehen, was diese Szene über die Möglichkeit *politischer* Momente in der Gegenwart erzählen kann.

5 Das politische Moment und aktivistische Theorieproduktionen

Das Problem, das die Szene der Plebejer für die gegenwärtige Zeit aufwirft, ist zunächst offensichtlich: Es gibt keinen heiligen Berg vor den Toren der Stadt, auf den aktuell sich konstituierende *politische* Subjekte ausziehen könnten. Selbst im übertragenen Sinne, als ein Ort jenseits gesellschaftlicher, politischer und rechtlicher Verhältnisse, ist ein solcher konstant anwesender „glatter“ Raum (Deleuze und Guattari 1992, S. 658 ff.) schwierig auszumachen. Aber die Szene der Plebejer als etwas zu verstehen, das man in der Gegenwart suchen könnte, würde bedeuten, das Pferd von hinten aufzuzäumen. *Erstens* ist die Szene der Plebejer nicht zuerst die Erzählung eines Auszuges, sondern die eines Gleichheit demonstrierenden Moments des Bruchs, der in ihr als spezifische Handlung des Auszuges erscheint. Was also den Moment des Auszuges zu einem *politischen* Moment macht, ist nicht der Auszug an sich oder der Ort, an den er sich begibt,

sondern die *politischen* Handlungen, die den Auszug und seinen Ort konstituieren: der doppelte Entzug, die Umgestaltung des Raumes, die *politische* Subjektivierung und die Demonstration der Gleichheit. Diese *politischen* Handlungen sind *zweitens* deswegen *politisch*, weil sie in Bezug auf eine spezifische *Polizei* einen Bruch darstellen. Es macht von daher einen Unterschied, gegen welche Aufteilung des Sinnlichen sich wer auf welche Art und Weise richtet. Die Form des *politischen* Moments ist also nicht auf die des Auszuges festgelegt. Im Gegenteil wird die Form aus den *politischen* Handlungen konstituiert, die wiederum Handlungen im Kontext einer spezifischen *Polizei* sind. Da „die Verifizierung der Gleichheit unendlich ist, und weil der Widerstand jeder polizeilichen Ordnung gegen diese Verifizierung grundsätzlich ist“ (Rancière 2002, S. 51) kommt *letztlich* hinzu, dass weder bestimmte *politische* Handlungen zwingend eine bestimmte Form annehmen müssen, noch dass eine *Polizei* nur ein bestimmtes beschränktes Set an *politischen* Handlungen hervorbringen kann. Die Formen des *Politischen* sind so gesehen ebenso unendlich.

Der Ausgangspunkt der Antwort auf die Frage nach dem *politischen* Moment in der Gegenwart ist also *zunächst* weder die aktuelle Möglichkeit eines Auszugs noch die einer anderen bestimmten Form des *Politischen*, sondern die Frage nach möglichen *politischen* Handlungen; also nach dem doppelten Entzug, der Umgestaltung des Raumes, der *politische* Subjektivierung und der Demonstration der Gleichheit. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Frage nach der Form irrelevant wäre. Die Form ist die konkrete Manifestation *politischen* Handelns in der Gegenwart. Wenn eine Theorie des *Politischen* nicht nur kommentierender Zuschauer *politischer* Momente sein will, muss sie etwas zu den Formen des *politischen* Handelns – und weiter – zu ihren „Gelingensbedingungen“ (Kastner 2012, S. 61) zu sagen haben. Um diesen Zweischritt, *politische* Handlungen und ihre Form, im Bezug auf die Frage nach dem *politischen* Moment in der Gegenwart nachzuvollziehen, werde ich im Folgenden zunächst auf die Frage nach den *politischen* Handlungen in der Gegenwart eingehen. Für Rancière erscheinen diese in sozialen Bewegungen und Ereignissen wie Occupy Wall Street. Allerdings belässt er es meist bei der bloßen Feststellung dessen und kann so weder etwas über die konkreten *politischen* Handlungen (also ihre Form) noch über ihre Möglichkeiten aussagen. Und tatsächlich sind solche Aussagen aus rancièrescher Perspektive mit dem Problem behaftet, Bewegungen, Subjekte und Ereignisse wieder in eine *Polizei* einzuschreiben. Um dem zu begegnen, schlage ich daher in einem zweiten Schritt bezüglich der Formen des *Politischen* vor, die Handlungen und Ereignisse dieser Bewegungen mit der Methode der Gleichheit zu reinszenieren und sich dabei theoretisierende und reflektierende Texte aus den Bewegungen anzusehen. Denn in diesen aktivisti-

schen Theorieproduktionen werden bereits die gegenwärtigen Formen des *politischen* Handelns und ihre Bedingungen verhandelt. Die These ist also, dass der *politische* Moment in der Gegenwart in den Handlungen aktueller sozialer Bewegungen und Ereignissen erscheint und sich anhand der aktivistischen Theorieproduktionen mit der Methode der Gleichheit untersuchen lässt.

5.1 Das politische Moment in aktuellen Bewegungen

Dass es sich bei Occupy Wall Street, bei den spanischen Indignados oder den Gezi-Park-Protesten in der Türkei um Ereignisse und Bewegungen handelt, die jenseits institutionalisierter Politikformen erscheinen und sich meist gegen institutionalisierte Politikformen der repräsentativen Demokratie richten, ist auch jenseits des medialen Echos in der akademischen Betrachtung zumindest graduell Konsens.¹⁴ Es verwundert daher kaum, dass auch Rancière in ihnen Manifestationsformen des *Politischen* sieht. Diese Bewegungen riefen das Prinzip der Demokratie in Erinnerung, „dass nämlich eine Macht derer existiert, die nicht an der Macht teilhaben oder über keine Kompetenzen verfügen“ (Rancière 2016b, S. 79). Der *politische* Moment äußert sich hier jedoch anders als bei den Plebejern und damit zeigt sich, wie kontextualisiert und lokal die Formen des *politischen* Handelns sind.

Zunächst lässt sich dazu festhalten, dass für Rancière das Nicht-Vernehmen-Wollen der Patrizier ein klassisches Modell der Reaktion der *Polizei* auf eine *politische* Provokation darstellt (Rancière 2002, S. 39). Die moderne Version dieser *polizeilichen* Reaktion sieht er dagegen in dem, was er als Post-Demokratie bzw. Konsensgesellschaft beschreibt (Rancière 2002, S. 39, 2011b): Eine Demokratie, in der der Demos nur noch in der simulierten Form der Meinungsforschung auftaucht (Rancière 2002, S. 111). Diese „ununterbrochene [...] Berechnung, durch die das Ganze der ‚öffentlichen Meinung‘ als mit dem Körper identisch dargestellt wird“ (Rancière 2010b, S. 139), macht jede Diskussion überflüssig, da sich – selbst wenn sie zum Schein geführt wird – ein Konsens *a priori* objektiv ermitteln lässt. Wenn bereits klar ist, was die Interessen, Meinungen und Handlungen der Einzelnen aufgrund ihres sozialen Status, ihrer Vorlieben und Begehrungen sind, dann sind jedoch nicht nur Diskussion überflüssig, sondern wird

¹⁴Vgl. dazu u. a. Décieux und Nachtwey (2014); Mörtenböck und Mooshammer (2012); Lorey et al. (2012).

auch der Streit um das Unrecht zu einem bloßen Meinungs- oder Interessensstreit degradiert, der entweder belanglos, irrational oder den unterschiedlichen *polizeilichen* Identitäten geschuldet ist. Der Konsens besetzt den Ort des Erscheinen *politischer* Handlungen, nicht indem er wie die Patrizier die Plebejer ignoriert, sondern indem er eine vollständige Sichtbarkeit und All-Repräsentierbarkeit vorgibt. Doch dort, wo alles sichtbar und (re)präsent ist, hat „das Erscheinen keinen Ort [...] zu erscheinen [...]“ (Rancière 2002, S. 114).¹⁵ Wurde also den Plebejern die Fähigkeit zur Identitäts- und Interessenvertretung abgesprochen und konnten sie durch das Mimen von politischen Handlungen der Patrizier ihre Gleichheit mit diesen demonstrieren, sind die aktuellen sozialen Bewegungen gerade mit vielseitigen Repräsentationsansprüchen konfrontiert, die das Mimen von politischen Formen regelrecht fordern. Denn die Aufteilung des Sinnlichen sieht in westlichen Demokratien ja gerade vor, dass sich politische und soziale Interessen in Parteien, Verbänden, Gewerkschaften und in NGOs organisieren. So sind die vermeintlichen Interessen und Gründe, weswegen Menschen auf die Straße gehen, in westlichen Demokratien schon längst vielschichtig vertreten. Und wenn sie schon vertreten sind, was gäbe es dann für einen Grund, sich jenseits der institutionalisierten politischen Formen auf die Straße zu begeben?¹⁶ Damit werde den aktuellen sozialen Bewegungen nicht nur ihre Legitimität entzogen, sondern ihnen die Fähigkeit abgesprochen, am Regierungsgeschehen in ihrer Form teilhaben zu können (Rancière 2016b, S. 79).

Aber genau die Fähigkeit, Politik zu machen, zeigt sich für Rancière in diesen Bewegungen (Rancière 2016b, S. 79). Diese Demonstration der gleichen Fähigkeit zur Politik ist jedoch nicht das Mimen institutionalisierter Politikformen, sondern im Gegenteil erschien sie über eine Differenz zu ihnen und der institutionalisierten Demokratie. Zunächst fällt dabei auf, dass der doppelte Entzug nun in dem *Versuch* der Bewegungen besteht, eine politische Verfasstheit, die ihre Daseinsberechtigung repräsentieren und sie damit entmündigen will, zurückzuweisen. Das tun sie, indem sie sich einerseits nicht mehr an der institutionalisierten Form beteiligen und andererseits dieser gleichzeitig präfigurativ

¹⁵Vgl. hierzu auch Leonhardt (2017, S. 51 f.).

¹⁶So formuliert z. B. Anna-Lena Diebelmann in Anbetracht der Pressestrategie der Regierung Merkel während der Protesten gegen den G8-Gipfel 2007 in Heiligendamm, dass Partizipation zum neuen Zauberwort geworden sei, „mit dem Protest delegitimiert wird. Dazu wurde der Anschein erweckt, dass die Meinung der Protestierenden bereits erfragt worden sei und so keine wirkliche politische Motivation hinter dem Protest stehe“ (Diebelmann 2015, S. 284).

eine andere entgegenstellen. Damit können sie beweisen, dass sie sowohl selbst zur Politik in der Lage sind, als auch, dass Politik auf andere Weise stattfinden kann; sie demonstrieren die Gleichheit, dass jede_r zu Demokratie fähig ist und dass es immer eine Alternative zu ihrer je institutionalisierten Form gibt. Diese Demonstration gelingt jedoch nicht einfach, sondern die Bewegungen müssen der Präfiguration eine Form zu geben, also

ihre eigenen Agenden, eigene Ziele und eigene Formen der Versammlung, der Handlung, der Information und der Verbreitung entwickeln (Rancière 2016b, S. 80), die außerhalb der üblichen Formen von politischer Repräsentation oder sozialer Bewegung stehen (Rancière 2016b, S. 80–81).

Die Frage nach den Gelingensbedingungen liegt also in den präfigurativen Handlungen und der autonomen Organisierungen der Bewegungen. Diese sind daher der Punkt, an dem eine Auseinandersetzung einer Theorie des *politischen* Moments mit aktuellen Bewegungen ansetzen kann.

5.2 Aktivistische Theorieproduktionen

Die präfigurativen Handlungen und autonomen Organisierungen zu untersuchen, heißt im Normalfall Bewegungsforschung zu betreiben und damit eben jene soziologisch-erklärende Einschreibung vorzunehmen, die Rancière mit der Konstruktion der Szene eigentlich verhindern wollte. Sich auf der anderen Seite wie Teile der sympathisierenden politischen Theorie allein auf die intellektuelle (*ex post*) Kommentierung der Proteste zu beschränken bzw. diesen den „praktischen“ Teil des Experimentes zu überantworten, ist jedoch nicht nur unbefriedigend, sondern ebenso problematisch. Es kann aus rancièreistischer Perspektive gerade nicht – wie von Oliver Flügel-Martinsen jüngst behauptet – die Aufgabe der Politischen Theorie sein, „die Kämpfe politischer und sozialer Bewegungen reflektierend zu begleiten“ (Flügel-Martinsen 2017, S. 251). Denn so wird lediglich sowohl die Ungleichheit zwischen *der* *dem* Philosoph_in und *ihrer* *seiner* Bewegung¹⁷ reaktualisiert wie auch das betrachtete Ereignis in eine Ordnung eingeschrieben, seine Subjekte identifiziert und damit die Artikulation der Gleichheit im *politischen* Moment verpasst. Mein Vorschlag für eine Theorie des *politischen* Moments ist daher, diesem Problem genauso zu begegnen,

¹⁷Der Titel von Rancières Auseinandersetzung mit Philosophie und Sozialwissenschaften und ihrem politischen Subjekten ist *Der Philosoph und seine Armen* (Rancière 2010a).

wie es Rancière in seinen historischen Beispielen vorgeführt hat: Sich mit aktuellen Bewegungen, ihren Handlungen und Organisierungen über die Methode der Gleichheit auseinanderzusetzen.

Eine Theorie des *politischen* Moments müsste also die Bewegungen reinszenieren, indem sie in ihren Erzählungen die Gleichheit selbst voraus- und umsetzt. Aus der Perspektive der Politischen Theorie würde das bedeuten, nicht für sich allein die Aktivität des Theoretisierens und Reflektierens zu beanspruchen, sondern Texte aus den Bewegungen unter der Prämisse zu lesen, „dass sie ‚Philosophie‘ betreiben“ (Rancière 2016c, S. 153). Wenn daran anschließend der Ansatzpunkt für die Auseinandersetzung mit den aktuellen Bewegungen und ihren *politischen* Formen die präfigurativen Handlungen und autonomen Organisierungen sind, kann es nicht darum gehen, diese zu theoretisieren und zu reflektieren, um ihn eine Konsistenz zu verleihen, die sie ansonsten nicht besitzen würden. Vielmehr gilt es für die Äußerungen, die in den Bewegungen zu Handlung und Organisierung gemacht werden, die gleiche inhaltliche, theoretische Konsistenz vorauszusetzen, wie für Texte, die zum politisch-theoretischen Kanon gehören.¹⁸

Diese aktivistischen Theorieproduktionen richten sich nicht an ein akademisches, sondern an ein aktivistisches Publikum und bedienen sich dabei eines breiten Spektrums an Kommunikations-, Diskussions- und Veröffentlichungsmedien. Insofern gehen sie nicht von einem philosophisch-gesellschaftspolitischen Kontext aus, sondern sind theoretisierende Selbstreflexionen und -verständigungen politischer Handlungen. Durch diesen konkreten und praktischen Bezug zum Geschehen stellen sie handlungsspezifische Überlegungen an und theoretisieren damit Formen des *Politischen* (also die jeweils konkreten Handlungen und Organisierungen, die dem *Politischen* in dem jeweiligen Moment Form geben). Als solche sind aktivistische Theorieproduktionen lokale Theorien *politischer* Formen.¹⁹ Mit Rancière könnte man von ihnen auch als „Gelegenheitstexte“ sprechen, also Texte, die davon ausgehen, „dass es keine Politik außerhalb der Gelegenheit gibt, die jeweils dazu zwingt, die Politik wahrzunehmen“ (Rancière 2011a, S. 12).

¹⁸Neben der hier gemachten Argumentation hätte ein solches Vorgehen einen weiteren interessanten Effekt: Wenn aktivistische Theorieproduktionen *wie* Texte der Politischen Theorie gelesen werden, dann beschäftigt sich die Politische Theorie mit Material, was in anderen sozialwissenschaftlichen Kontexten als empirisches Material gelten würde. Kurz: Es würde bedeuten, mit dem Vorgehen der Politischen Theorie auch quasi-empirisch arbeiten zu können.

¹⁹Für ein Beispiel aktivistischer Theorieproduktion vgl. meine Untersuchung zur inhaltlichen Affinität zwischen Rancière und dem US-amerikanischen Kollektiv CrimethInc. (Leonhardt 2018).

Als *Gelegenheitstexte* verweisen die aktivistischen Theorieproduktionen jedoch nicht nur auf die lokale, sondern auch auf eine andere Dimension des *politischen* Moments. Wenn man nur die *politischen* Ereignisse betrachtet, jedoch nicht nach ihrer Form und ihren Gelingensbedingungen fragt, dann scheint die Szene der Plebejer oder eine mögliche Szene der Besetzung des Zuccotti-Parks zu suggerieren, dass *politische* Momente zwangsläufig mit dem zusammenfallen, was allgemein unter Revolution oder zumindest Ereignissen der Revolte und des Aufstandes verstanden wird. Eine solche Konstruktion würde jedoch Kriterien für eine Ungleichheit zwischen den großen Momenten der Geschichte und dem Alltag ihrer Subjekte einführen und wäre für mögliche Akte der Emanzipation jenseits solcher Ereignisse blind. Betrachtet man jedoch die Handlungen und Organisierungen der Bewegungen wird klar, dass so spezifisch und singulär die zeitlichen Ereignisse der Szenen auch sind, es die Elemente, aus denen sie bestehen, es nicht sind. So gibt es sicherlich bedeutende Kristallisierungsmomente wie den Auszug der Plebejer oder die Besetzung des Zuccotti-Parks. Das Handeln jedoch, was sie auszeichnet, geht durch sie hindurch und über sie hinaus. Bedienen sich die Plebejer einer politischen Praxis, die ihnen vorenthalten wurden, wurde die Besetzung im Zuge von Occupy Wall Street durch Handlungen vollzogen, die zwar nicht als politische Handlungen anerkannt waren, jedoch bereits in anderen Bewegungen praktiziert wurden. Besetzung öffentlichen Raums, Konsensprinzip, people's microphone etc. – Handlungen, die mit die mit Occupy Wall Street identifiziert werden, sind nicht spontan in diesem Ereignis entwickelt worden, sondern stammen aus der sogenannten Anti-Globalisierungsbewegung oder sind – wie Platzbesetzungen – noch älteren Datums.²⁰

Die Auseinandersetzung mit aktivistischen Theorieproduktionen aktueller Bewegungen mit der Methode der Gleichheit ermöglicht also einerseits, den jeweils konkreten Formen des *politischen* Handelns und ihren Gelingensbedingungen nachzugehen. Aufgrund der Lokalität der aktivistischen Theorieproduktionen und des *Politischen* kann es jedoch keine allgemeine Theorie der *politischen* Form geben, sondern eine Untersuchung des *politischen* Moments gibt immer nur lokale und spezifische Antworten. Andererseits erlaubt die Auseinandersetzung mit den aktivistischen Theorieproduktionen dem *politischen* Moment auch jenseits des Narratives der großen Momente der Geschichte nachzugehen, indem sie diese nicht von ihren Kristallisierungspunkten her betrachtet, sondern sich eher auf die politischen Praktiken im Konkreten bezieht. Dabei zeigt sich, dass die *politischen*

²⁰Vgl. hierfür u. a. Graeber (2009, 2012, S. 38 ff.).

Praxen und ihre Theoretisierung über das bloße zeitliche Moment der Kristallisation hinausgehen. Insofern müsste man daher sagen – und ist damit auch wieder nah an Rancière –, dass das *politische* Moment nicht *der* Moment als Augenblick, als eng einzugrenzendes zeitliches Ereignis, ist, sondern *das* Moment: „der Impuls, der eine Bewegung anstößt oder ablenkt“ (Rancière 2011a, S. 9).

Was der Auszug der Plebejer aus Rom über *politische* Momente in der Gegenwart erzählen kann, ist also Folgendes: Der Auszug ist kein prototypisches Modell des *politischen* Moments, sondern er zeigt beispielhaft Elemente situative verankerten *politischen* Handelns: den doppelten Entzug, die Umgestaltung des Raumes, die *politische* Subjektivierung und die Demonstration der Gleichheit. Die Plebejer geben diesen Elementen eine Form, indem sie beschließen, aus Rom auszuziehen, sich am Ort ihrer Sezession wie die Patrizier zu organisieren und zu sprechen. Damit demonstrieren sie, dass sie ebenso fähig sind zur Politik wie jene. Da heute nicht vor die Tore einer Ordnung gezogen werden kann und auch die Frage der Teilhabe in westlichen Demokratien eine andere ist, ist auch die Form *politischen* Handelns eine andere. Der *politische* Moment ist gegenwärtig nicht in einem Auszug zu suchen, sondern in Bewegungen und Ereignissen wie Occupy Wall Street. Hier geht es nicht um die Aneignung einer politischen Präsenz durch Mimen, sondern durch das Entwickeln und Ausführen von anderen Formen demokratischer Praxis jenseits institutionalisierter politischer Abläufe. Eben diese Praxen lassen sich wiederum im Sinne der Konstruktion der Szene und der Methode der Gleichheit weiter untersuchen und zeigen so auf, wo, wie und was die *politischen* Momente in der Gegenwart sind.

Literatur

- Davis, Oliver. 2014. *Jacques Rancière. Eine Einführung*. Wien: Turia+Kant.
- Day, Richard J. F. 2005. *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*. Lodon/Toronto: Pluto Press/Between the Lines.
- Décieux, F., und O. Nachtwey. 2014. Occupy: Protest in der Postdemokratie. *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 27(1): 75–88.
- Deleuze, Gilles, und F. Guattari. 1992. *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.
- Dießelmann, Anna-Lena. 2015. *Ausnahmezustand im Sicherheits- und Krisendiskurs. Eine diskurstheoretische Studie mit Fallanalysen*. Siegen: Universitätsverlag Siegen.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2017. *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden: Springer.
- Graeber, David. 2009. *Direct Action: An Ethnography*. Edinburgh/Oakland: AK Press.
- Graeber, David. 2012. *Inside Occupy*. Frankfurt am Main: Campus.

- Hürlimann, Gabriel. 2015. *Analytik der Revolte. Über agonistische Konstellationen von Macht, Freiheit und Subjekt im Anschluss an Michel Foucault*. Wien: Turia+Kant.
- Kastner, Jens. 2012. Platzverweise. Die aktuellen sozialen Bewegungen zwischen Abseits und Zentrum. In *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*, Hrsg. I. Lorey, J. Kastner, T. Waibel und G. Raunig, 50–86. Wien/Berlin: Turia+Kant.
- Laclau, Ernesto. 2002. Jenseits von Emanzipation. In *Emanzipation und Differenz*, 23–44. Wien/Berlin: Turia+Kant.
- Leonhardt, Christian. 2017. Zwei Namen des Ausnahmezustandes. Giorgio Agamben und Jacques Rancière im Unvernehmen. In *Ausnahmezustand. Grundlagen – Anwendungen – Perspektiven*, Hrsg. Matthias Lemke, 41–56. Wiesbaden: Springer.
- Leonhardt, Christian. 2018. Jenseits der guten Ordnung. Theoretische Konstellationen zwischen Bakunin, Rancière und CrimethInc. In *Anarchie als herrschaftslose Ordnung?*, Hrsg. K. Mathis und L. Langensand [im Erscheinen].
- Livius, Titus. 1999. *Ab urbe condita Liber II/Römische Geschichte 2. Buch*. Stuttgart: Reclam.
- Lorey, Isabell. 2011. *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich: diaphanes.
- Lorey, Isabell, J. Kastner, T. Waibel und G. Raunig. 2012. *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*. Wien/Berlin: Turia+Kant.
- Mörtenböck, Peter und H. Mooshammer. 2012. *Occupy. Räume des Protests*. Bielefeld: transcript.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2005. *Politik der Bilder*. Berlin: diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2008. *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2010a. *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques 2010b. *Demokratie und Postdemokratie*. In *Politik der Wahrheit*, 119–156. Wien: Turia+Kant.
- Rancière, Jacques. 2011a. Vorwort. In *Moments politiques: Interventionen 1977–2009*, 7–14. Zürich: diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2011b: *Chronik der Konsensgesellschaft*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques. 2013. *Die Nacht der Proletarier. Archiv des Arbeitertraums*. Wien: Turia+Kant.
- Rancière, Jacques. 2015. *Die Wörter der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*. Köln: August Verlag.
- Rancière, Jacques. 2016a. The Method of Equality: Politics and Poetics. In *Recognition or Disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality, and identity*, A. Honneth und J. Rancière, Hrsg. K. Genel und J.-P. Deranty, 133–155. New York: Columbia University Press.
- Rancière, Jacques. 2016b. *Politik und Ästhetik. Im Gespräch mit Peter Engelmann*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques. 2016c. Appendix I: Interview Thomas Claviez/Dietmar Wetzel mit Jacques Rancière. In *Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk*, D. J. Wetzel und T. Claviez, 153–170. Wiesbaden: Springer.

Die Konfliktsoziologie Dahrendorfs unter der Brille des Unvernehmens

Horst Grunwald und Lukas Herber

1 Einleitung

Das *welterfahrenste* Ideologem scheint zu sein, dass Ungleichheit zur „kernige[n] Gesundheit“ (Rancière 2016, S. 45) einer jeden sozialen Ordnung gehöre. Auch die Sozialwissenschaften zeichnen sich in ihrem Selbstverständnis als zentrale Observatorien sozialer Ungleichheitsphänomene innerhalb moderner Gesellschaften aus. Wo die empirische Sichtbarmachung gesellschaftlicher Strukturverhältnisse auf dem Plan steht, lässt die Entdeckung von sich wechselseitig entgegenstehenden gesellschaftlichen Positionen innerhalb jeweiliger Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse nicht lange auf sich warten. Exemplarisch hierfür können konflikttheoretische Ansätze innerhalb der Soziologie herangezogen werden, die es sich vor allem in den 1950er und 1960er Jahren zur Aufgabe gemacht haben, die zu der Zeit in den Sozialwissenschaften vorherrschende funktionalistische Sichtweise auf westliche Gesellschaften durch einen strengen Fokus auf ungleiche Verteilungen von Herrschaftsressourcen abzulösen (vgl. Joas und Knöbl 2004, S. 265 f.). Im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht einer der prominentesten Vertreter dieses Theorieparadigmas, Ralf Dahrendorf, dessen soziologisches Programm die Begriffe Macht und Herrschaft als Grundkategorien des Sozialen vorsieht (vgl. ebd.). Der Grundtenor seiner Arbeiten verweist auf die allgemeine Konflikthaftigkeit aller Gesellschaften, deren Grund Dahrendorf in den

H. Grunwald (✉) · L. Herber
Leipzig, Deutschland

vielfältigen gesellschaftlich produzierten Ungleichheiten entlang der Aufteilung von Herrschaftstiteln zu erkennen meint (vgl. ebd.).

In der folgenden Auseinandersetzung mit Dahrendorfs Problemkomplexen um Herrschaft, Ungleichheit und den sich daraus ergebenden Konflikten gilt besonderes Augenmerk der Frage inwieweit er es schafft den Ursprung sozialer Konflikte hinreichend zu begründen und wie viel (Möglichkeits-)Raum seine Theorie dem Phänomen des sozialen Wandels in der konfliktuellen Verhandlung bestehender Herrschaftsverhältnisse durch involvierte gesellschaftliche Konfliktparteien einräumt. Durch die Brille der philosophischen Idee des Unvernehmens von Jacques Rancière, einem der prominentesten Diskursteilnehmer in Hinblick auf aktuelle Problemstellungen des Politischen und der Philosophie, soll sich diesen Fragen angemessen angenähert werden.

Indem Dahrendorfs Positionen ins Verhältnis mit Rancières sozialphilosophischen Überlegungen und seiner Vorstellung des Politischen gestellt werden, soll eine kritisch-reflexive Auseinandersetzung stattfinden, die sowohl die Schwächen, als auch die Stärken der Dahrendorfschen Theorie aufweisen. So sollen letztlich Aspekte aufgezeigt werden, die für die heutige Diskussion um gesellschaftliche Strukturen fruchtbringend sind. Zusätzlich soll dabei die Theorie des Unvernehmens als ein kritisches Werkzeug im Umgang mit Theorien des Sozialen vorgestellt werden. Dabei wird ein gewisses Grundverständnis über Rancières Arbeiten vorausgesetzt, es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, noch einmal alle Grundbegriffe des Unvernehmens aufzurollen, sofern sie nicht zum Erkenntnisgewinn gegenüber Dahrendorfs Argumentation beitragen.

Das erste Kapitel bemüht sich um einen ausführlichen Überblick zu Dahrendorfs Theoriegebäude. Zuerst wird sein Ansatz im Spannungsverhältnis zwischen Karl Marx und Talcott Parsons verortet und seine zentralen Annahmen zur gesellschaftlichen Bedeutung des Konflikts ausgebreitet. Darüber hinaus werden in einem zweiten Schritt seine zentralen Begrifflichkeiten ausformuliert, wobei vor allem der Aspekt der Konfliktregelung betont wird, weil Dahrendorf an dieser Stelle seine Theorie zum Instrument der rationalen Bewältigung gesellschaftlicher Konfliktrealitäten erhebt (vgl. Dahrendorf 1972, S. 41). Im darauffolgenden zweiten Kapitel steht zunächst in Anknüpfung an Rancières politisches Denken die Frage nach einer robusten Herleitung der allgemeinen Konfliktualität menschlichen Zusammenlebens im Vordergrund, wohingegen im Anschluss die Frage nach dem sozialen Wandel und Rancières und Dahrendorfs unterschiedliche Perspektiven dazu in den Mittelpunkt rücken. Abschließend werden im Fazit die zentralen Erkenntnisse des der Arbeit zusammengefasst und um einige kritischen Anmerkungen erweitert.

2 Dahrendorf: Elemente einer Theorie des sozialen Konflikts

Nachfolgend sollen die zentralen Annahmen sowie die grundlegenden Begrifflichkeiten und „Problemkomplexe“ (Dahrendorf 1972, S. 22) der Dahrendorfschen Konflikttheorie erörtert werden.

Dahrendorfs Ansatz zeichnet sich innerhalb der konflikttheoretischen Ansätze der 1950/1960er Jahre, die die direkte Antithese zu Parsons’ „Theorie funktionaler Observanz“ (ebd., S. 29) darzustellen versuchten, als die „radikalste Kritik am Parsonianismus“ (Joas und Knöbl 2004, S. 263) aus. Dahrendorf hebt in erster Linie hervor, „dass funktionalistische Ansätze in der Tradition von Parsons dazu neigen, sich gesellschaftliche Integration als einen konfliktfreien Zustand vorzustellen und damit systematisch das Charakteristikum moderner Gesellschaften verfehlten“ (Bonacker 2009, S. 180).

Gegenüber Parsons’ Grundannahme, dass ein wertegebundener Konsens die soziale Integration der Teileinheiten eines sozialen Systems leistet, betont Dahrendorf in Rekurs auf Thomas Hobbes und seine Lösung des von ihm gestellten Ordnungsproblems die *sozialintegrative Wirksamkeit des Zwanges* (vgl. Dahrendorf 1972, S. 28): so beruhe der Zusammenhalt einer Gesellschaft auf Zwang, „auf der Souveränität des einen oder der wenigen, die Herrschaft ausüben“ (ebd.). Damit einher geht in der Konflikttheorie eine Verschiebung des Gesellschaftsbildes: Parsons’ harmonisierende Vorstellung der Gesellschaft als ein „gleichgewichtiges Gefüge von Elementen“ (ebd., S. 29) tritt in den Hintergrund zugunsten der Annahme einer *allgemeinen Konfliktualität allen menschlichen Zusammenlebens* (vgl. ebd., S. 30). Während Parsons Konflikte noch als „exzeptionelle oder pathologische Erscheinungen“ (ebd.), als die Infragestellung der gegebenen Stabilität und des normativen Konsenses, versteht, setzt Dahrendorf hingegen auf die *Produktivität von Konflikten*, die den „schöpferische[n] Kern aller Gesellschaften bilden“ (ebd., S. 47) und die Gesellschaft somit offen für Wandel hält (vgl. Bonacker 2009, S. 186). Auch die Idee einer grundsätzlichen Stabilität sozialer Systeme lehnt Dahrendorf ab unter Verweis auf die geschichtliche *Allgegenwart sozialen Wandels* (vgl. ebd., S. 30). So gebe es in keiner Gesellschaft etwas Beharrendes, „weil es nichts Gewisses gibt“ (ebd., S. 47).

Dem Phänomen der Konflikthaftigkeit sozialer Gebilde wohnt also eine Permanenz inne, die Dahrendorf auch dazu veranlasst, trotz seiner Anknüpfung an die Theoreme Marx’ die Marxsche Setzung einer geschichtlichen Notwendigkeit sich befreiender Gesellschaften, an deren Ende die „klassenlose Gesellschaft“ erscheint, zu verabschieden (vgl. Joas und Knöbl 2004, S. 264). Stattdessen

zeichnet er das Bild des potenziellen Bürgerkriegs als latente Drohkulisse aller modernen Gesellschaften, eine direkte Absage an das Denken einer Notwendigkeit des Fortschritts von Gesellschaften (vgl. Dahrendorf 1972, S. 46).

Nichtsdestotrotz rekurriert Dahrendorfs theoretische Begriffsarbeit in weiten Teilen auf das Werk von Marx und zwar auf eine „stark modifizierte Marxsche Klassentheorie, die [...] von allem „metaphysischen“, d. h. geschichts-philosophischen und anthropologischen, aber auch polit-ökonomischen Ballast gereinigt und auf ihren soziologisch wertvollen Kern – die Erklärung sozialer Konflikte – reduziert“ ist (Joas und Knöbl 2004, S. 264). Nicht die Verteilung von Produktionsmitteln, sondern Macht und Herrschaft sind für Dahrendorf die „irreduzible[n] Faktoren“ (Dahrendorf 1957, S. 138) des Sozialen und deshalb auch die Grundbegriffe seiner soziologischen Herangehensweise. Die Frage nach dem „Besitz oder Nichtbesitz von fungierendem Privateigentum“ wird ersetzt durch „den Anteil an oder Ausschluss von Herrschaftspositionen als Kriterium der Klassenbildung“ (ebd., S. 138), weswegen Dahrendorf im scharfen Kontrast zu Marx die Eigentumsbeziehungen als lediglich eine spezielle Ausprägung von Herrschaftssymmetrien bezeichnet (vgl. ebd., S. 138 f.). Im Zentrum von Dahrendorfs konflikttheoretischem Ansatz steht also die Annahme, dass alle gesellschaftlichen Konflikte auf der Tatsache einer dichotomischen Verteilung von Herrschaftsstufen beruhen – für Dahrendorf ein Hinweis auf die jeder Gesellschaft zugrunde liegende „Kraft des Antagonismus“ (Dahrendorf 1972, S. 18), deren Ursache zu ergründen jedoch eine „spekulative Frage“ (ebd.) sei.

2.1 Dahrendorfs Begriffe

Unter Herrschaft versteht Dahrendorf in Anlehnung an Max Weber die Verhaltenskontrolle durch Befehle und Anordnungen sowie die Sanktionierung von Nicht-Befolgung, was einhergeht mit der Einflussnahme auf die Lebenschancen von beherrschten Gruppen (vgl. ebd., S. 18). Herrschaft konstituiert sich „innerhalb gewisser Einheiten sozialer Organisation“ (ebd., S. 32), die Dahrendorf in Bezug auf Webers Befund der in modernen Gesellschaften sich herausbildenden autonomen gesellschaftlichen Sphären als je einzelne Herrschaftsverbände¹ kennzeichnet (vgl. Bonacker 2009, S. 192). Das Verhältnis zwischen Herrschenden und

¹Beispiele hierfür sind die Sphären der Politik, der Wirtschaft, der Religion, der Pädagogik etc.

Beherrschten innerhalb einzelner Herrschaftsverbände ist durch eine Verteilung von Herrschaftstiteln institutionalisiert und konstituiert somit „Kategorien von Positionen gemeinsamer latenter oder Rollen-Interessen“ (Dahrendorf 1972, S. 13). Dahrendorf bezeichnet diese kollektiven gesellschaftlichen Ausgangslagen als Quasi-Gruppen, „d. h. bloß erschlossene Mengen von Positionsträgern, denen Gemeinsamkeiten unterstellt werden, die ihnen nicht bewusst zu sein brauchen“ (ebd., S. 35), wobei die jeweiligen Interessenlagen von Herrschenden und Beherrschten sich notwendig diametral gegenüberstehen: „An positive Herrschaftsrollen ist die Erwartung eines Interesses an der Erhaltung des Status quo, an negative Herrschaftsrollen dagegen die eines Interesses zur Veränderung des Status quo [geknüpft]“ (ebd., S. 116). Die ungleiche Verteilung von Herrschaft setzt also Beziehungen zwischen „zwei und nur zwei“ Quasi-Gruppen (ebd., S. 24) ins Werk, denen eine *objektive Gegensätzlichkeit* innewohnt, weil Individuen innerhalb von Herrschaftsverbänden entlang der Verteilung von „staatsbürgerlichen“ Grundrechten und darüber hinausgehenden Herrschaftsbefugnissen aufgeteilt sind (vgl. ebd., S. 13). Diese sozialstrukturellen Ausgangslagen der Individuen implizieren aufseiten der Beherrschten immer ein latentes Interesse zur Veränderung der bestehenden Herrschaftsverhältnisse, auch wenn den Individuen dieses objektive Interesse unbewusst bleiben kann. Der Gegensatz kann „bewusst oder nur [sozialwissenschaftlich; Anm. d. Verf.] erschließbar“ (ebd., S. 24) sein, bleibt aber immer eine „Strukturtatsache“ (ebd., S. 35), der sich die Individuen nicht entziehen können.

Aufgrund der objektiven Gegebenheit dichotomischer Herrschaftsverteilung strebt jeder solcher latenten, (noch) unausgesprochenen Widersprüche nach Kristallisierung und Artikulation, so Dahrendorfs These (vgl. ebd., S. 36). Dieser unterschwellige Antagonismus entlang einer gegebenen Herrschaftsverteilung bleibt jedoch so lange ein „unvollständiger Konflikt“ (ebd.), bis sich die betroffenen Quasi-Gruppen ihrer selbst bewusst werden und sich zu Interessengruppen zusammenfinden und somit eine „organisatorische Identität“ aufweisen (ebd.), wodurch der Konflikt sich manifestiert und seinen „sichtbaren Ausdruck“ (ebd.) findet.

Während in Dahrendorfs Konflikttheorie der erste analytische Schritt in der Identifikation der Quasi-Gruppen und ihrer sozialen Ausgangslagen besteht, führt der zweite Schritt zur Betrachtung jener Manifestierung des Konfliktes durch die Organisation von Interessengruppen, „weil Konflikte immer Auseinander-setzungen zwischen [...] Elementen mit sichtbarer eigener Identität“ (ebd.) sind. Die Möglichkeit zur Organisation der Konfliktparteien wiederum ist abhängig von verschiedenen technischen, sozialen und vor allem politischen Bedingungen: „Wo einige oder alle von diesen nicht gegeben sind, bleiben Konflikte latent, unterschwellig, ohne dadurch an Wirksamkeit zu verlieren“ (ebd.). Das Fehlen von politischen Bedingungen kann zur Folge haben, das „die Organisation selbst zum unmittelbaren

Gegenstand des Konflikts“ (ebd.) wird. In einem dritten Schritt gilt das Interesse der Konflikttheorie dem „ausgebildete[n] Konflikt selbst“ (ebd.), vor allem seiner Variabilität in Bezug auf die Intensität und die mögliche Gewaltsamkeit.

Die Dimension der Intensität bemisst sich an den möglichen Kosten einer Niederlage für die Beteiligten, also an der „von den Beteiligten investierten Energie“ (ebd., S. 38), welche auf die gesamtgesellschaftliche Relevanz bestimmter Konflikte verweist (vgl. ebd.). Hingegen zielt die Frage nach der Gewaltsamkeit auf die angewendeten Mittel ab, welche von „Gespräch, Diskussion und Verhandlung in allen Formen der Höflichkeit“ hin zu „Krieg, Bürgerkrieg, generell bewaffnete[n] Auseinandersetzung[en]“ (ebd., S. 37) reichen. Eine von Dahrendorfs Grundaussagen in Bezug auf die Intensität und Gewaltsamkeit von Konflikten ist, dass beide Faktoren zunehmen, wenn die Organisation von Konflikten nicht möglich ist, wohingegen die „Manifestierung von Konflikten immer schon ein Schritt zur Milderung ihrer Formen“ (ebd., S. 38) ist. Konflikte gewinnen ebenso an Intensität, je „stärker der einzelne an seine gesellschaftliche Position gekettet ist“ (ebd., S. 39) – was Dahrendorf an dem Beispiel der Kategorie des Alters verdeutlicht. Demgegenüber sinkt der Grad an Intensität mit der Möglichkeit von horizontaler und vertikaler Mobilität in Gesellschaften (vgl. ebd.). Auch die Herausbildung autonomer gesellschaftlicher Sphären wirkt mildernd auf Konflikte, weil von Auseinandersetzungen innerhalb einzelner Bereiche nicht so viel abhängt (vgl. ebd., S. 40). Jedoch wird ein Konflikt dementsprechend intensiver, wenn sich einzelne gesellschaftliche Strukturbereiche innerhalb des Konfliktes überlagern (vgl. ebd.), z. B. wenn religiöse Eliten ebenso einen Einfluss auf wirtschaftliche und politische Entscheidungen haben und die Auseinandersetzung um bestehende Herrschaftsverhältnisse somit innerhalb mehrerer relevanter Teilebereiche sich einem „Kampf um das Ganze“ (ebd.) annähert.

Der wohl einflussreichste Faktor auf die etwaige Gewaltsamkeit und Intensität von Konflikten aber ist jener der Regelung von Konflikten, auf den Dahrendorf besonderes Augenmerk legt. Neben der von Dahrendorf verworfenen Möglichkeit Konflikte zu unterdrücken, was ihm zufolge ausschließlich die intensitätssteigernd wirkt und einen gewaltsamen Ausbruch provoziert, ist auch eine vermeintliche Lösung von Konflikten zum Scheitern verurteilt, weil die Beseitigung von „systematisch aus sozialen Strukturen herauswachsende[n]“ (ebd., S. 41) Gegensätzlichkeiten der Natur der Sache nach nicht möglich ist und letztendlich nur auf eine „Unterdrückung unter dem Mäntelchen der „Lösung“ von Konflikten“ (ebd.) verweist. Demgegenüber macht Dahrendorf die Regelung von Konflikten stark als die rationale, „d. h. den sozialen Gesetzmäßigkeiten von Konflikten“ (ebd., S. 40) angemessene Methode, um Konflikte unter Kontrolle

zu bringen und sie somit zu entschärfen, wodurch jegliches Gewaltpotenzial vermindert und die allen Konflikten immanente „schöpferische Kraft in den Dienst einer allmählichen Entwicklung sozialer Strukturen gestellt“ (ebd.) wird. Voraussetzungen für eine zielführende Konfliktregelung sind hierbei die allgemeine Anerkennung von Konflikten als unumgänglich und sinnvoll, die verbindliche Organisation von Interessengruppen sowie das Festlegen von „Spielregeln“, die weder die eine noch die andere Konfliktpartei bevorzugen oder benachteiligen und den verschiedenen Arten und Weisen des Austragens von Gegensätzen eine verbindliche Form auferlegen (vgl. ebd., S. 42).

Dahrendorf stellt vier Typen von Regelungsformen auf, die sich jeweils in der Frage der Hinzunahme einer neutralen dritten Person oder Instanz sowie in deren jeweiliger Verantwortlichkeit im Regelungsprozess unterscheiden (vgl. ebd., S. 43). Die niedrigschwelligste Variante ist die Verhandlung, die den Konfliktparteien ein Treffen in eigens erschaffenen Körperschaften ermöglicht und eine Einigung auf einen angemessenen Modus der Entscheidung vorsieht, bspw. Mehrheits- oder Einstimmigkeitsbeschlüsse. Die Vermittlung unterscheidet sich davon in dem Aspekt der Hinzuziehung einer außenstehenden Instanz, deren Vorschläge jedoch unverbindlich bleiben, wohingegen die Schlichtung entweder die Hinzuziehung verbindlich festsetzt oder bei freiwilliger Hinzunahme außenstehender Vorschläge diese verbindlich angenommen werden müssen (vgl. ebd.). Die fortgeschrittenste und gleichzeitig prekärste, weil nahe an der Grenze zur Unterdrückung von Konflikten operierende Form der Konfliktregelung ist die Zwangsschlichtung, die sowohl eine dritte Instanz sowie die Akzeptierung ihrer Entscheidung als verpflichtend setzt (vgl. ebd.).

3 Die Kritik des Unvernehmens

Wir haben auf den vergangenen Seiten einen einleitenden Blick in die Konflikttheorie Dahrendorfs erhalten. Dem aufmerksamen und unterrichteten Leser werden bereits einige Punkte aufgefallen sein, die mit heutigen Debatten um die Differenz zwischen Politik und dem Politischen (vgl. Bedorf 2010) korrelieren. Da wäre zum einen die Betonung der unbedingten Kontingenz der sozialen Ordnung, die jede Organisation von Gesellschaft zu einem streitbaren Thema macht. Die Abgrenzung zur orthodoxen marxistischen Schule, vor allem von der Überzeugung einer notwendigen, strukturellen Grundlage in Form der Ökonomie, die alle Konflikte innerhalb der Gesellschaft auf den grundlegenden Klassenwiderspruch zwischen Proletariat und Bourgeoisie herunterbricht, stellt eine weitere wichtige Gemeinsamkeit dar. Dagegen wird in irgendeiner Form zumeist die antagonistische Grundlage

von Gesellschaft aus den marxistischen Lehren gerettet, die jedoch in einer Pluralität der Konfliktmöglichkeiten mündet. Letztlich werden diese Konflikte nicht mehr als Bedrohung für eine, in irgendeiner Weise als gut verstandene, Gesellschaft betrachtet, sondern als Motor für sozialen Wandel und politische Emanzipation. In einem zumeist affirmativen Verhältnis wird Herrschaft als Wesenszug moderner Gesellschaft betrachtet, das wiederum die Konflikthaftigkeit, wenn nicht begründet, so doch zumindest zur Folge hat. Nur wenn diese Konflikte als grundlegende Eigenschaften statt als pathologisches Merkmal moderner Gesellschaft verstanden und behandelt werden, kann eine fortlaufende Emanzipation und Kommunikation der verschiedenen Parteien dieser Gesellschaft gewährleistet werden. Mit diesen Ansichten teilt die heute als historisch geltende Konflikttheorie Dahrendorfs also Positionen, die in den heutigen Debatten der Politologie, Soziologie und Philosophie wieder höchste Aktualität verzeichnen.

Vorweg ist bei der nachfolgenden kritischen Durchleuchtung der Dahrendorfschen konflikttheoretischen Agenda zu betonen, dass die Gedanken von Dahrendorf in zwei Bereiche getrennt werden sollten, um eine faire Auseinandersetzung zu gewährleisten. Denn soweit Dahrendorf sozialphilosophische Überlegungen zur ontologischen Begründung von Gesellschaft durch Konflikte anstellt und diesen Konflikten möglichst großen Raum zu ihrer Entfaltung zugesteht, erweist sich seine Theorie als äußerst erkenntnisreich für die Vorgänge innerhalb unserer Gesellschaft und zeigt sich Dahrendorf als Avantgarde einer Zeit, in der die Erhaltung der Stabilität und die Verschleierung der Konflikthaftigkeit der westlichen Welt gegenüber der Sowjetunion höchste Priorität genoss. An dem Punkt jedoch, an dem Dahrendorf den objektivierenden Weg seiner soziologischen Zunft als königlichen (vgl. Dahrendorf 1972, S. 11) bezeichnet und beginnt, Überlegungen zu Kategorien und Regelungen des Konflikts anzustellen, unterminiert er sein eigenes Unternehmen der Entwicklung einer neuen Gesellschaftstheorie (vgl. Marchart 2013, S. 209), indem er den potenziellen Wandel der Gesellschaft auf alte Wege des Status quo lenkt. Damit wird er sich selbst den Vorwurf, Vorreiter konsensueller Demokratietheorien zu sein, einhandeln und gerät in das Fadenkreuz der Rancièreschen Kritik an den Sozialwissenschaften, die ihren Beitrag an der Manifestierung und Reproduktion der hegemonialen Ordnung leisten. Diese Gespaltenheit, die sich im Denken Dahrendorfs aufweist, mag exemplarisch für den modernen Diskurs in den politischen Theorien betrachtet werden, der von einem radikalen Bruch durchzogen scheint, indem je unterschiedliche Seiten in der Radikalität des Denkens von Konflikten auftauchen: einerseits der konsensuellen Kanalisierung von Konflikten durch Kommunikation in den Status quo; andererseits die Verweigerung letzter politischer

Antworten und der damit absoluten Affirmation des Konflikts, der allerhöchstens in agonaler Weise eine Regelung finden darf und die Betonung der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnung als höchstes Prinzip verteidigt.

3.1 Konflikt und Herrschaft: ein zirkuläres Argument

Wir haben gesehen, dass in Rekurs auf Weber Dahrendorf Gesellschaft als durchzogen von der „allgemeinsten Ungleichheit der Verteilung von legitimer Macht“ (ebd., S. 32) erfasst. Sobald sich Menschen in Institutionen und Organisationen zusammenfinden, etablieren sich aus den sozialen Positionen hierarchische Strukturen des „Oben“ und „Unten“, die den Menschen unter herrschaftliche Strukturen zwingen. Dahrendorf sieht in dieser herrschaftlichen Organisation von Gesellschaften den eigentlichen Ursprung von Konflikten: „es sich also bei den hier in Frage stehenden Konflikten stets um Konflikte auf Grund von und um Herrschaft handelt“ (ebd., S. 32). Damit überführt Dahrendorf das Marxsche Klassenmodell von Besitz und Nicht-Besitz in die Kategorien „[der] in Herrschaft ein- und die von Herrschaft ausgeschlossenen“ (Marchart 2013, S. 215). Herrschaft wird also der grundlegende Antagonismus, der immer den Konflikt zwischen Herrschenden und Beherrschten birgt. Der Marxsche Klassenkonflikt wird damit zu einer bloßen Sonderform dieser vielfältigen Konfliktmöglichkeiten (vgl. Dahrendorf 1972, S. 32). Doch Dahrendorf übersieht dabei den tautologischen Charakter dieser Begründung von Konflikt. Herrschaft bringt Konflikt hervor, „ließe sich dann nicht genauso gut in umgekehrter Richtung verfahren“ (Marchart 2013, S. 215)? Mit der Gründung des Konflikts auf Herrschaft ist nichts ausgedrückt, einer Theorie des Konflikts fehlt also ihr Fundament, denn sie sagt nichts über den Ursprung der die Gesellschaft spaltenden Ungleichheit aus. Wirft man einen Blick in die Begründung des Dissenses des *Unvernehmens* lässt sich dagegen eine robustere Herleitung des Konflikts finden.

Rancière kristallisiert anhand der Aufteilung der antiken *Polis* aus seinen Analysen die der Gesellschaft zugrunde liegende Gleichheit der Beliebigen heraus, die tatsächlich erst den Dissens in die Gesellschaft einschreibt:

Der Autor des Gorgias [Platon; Anm. d. Verf.] bemüht sich verbissen, zu beweisen, dass [die Gleichheit zwischen Beliebigen; [Anm. d. Verf.]] nichts anderes als die arithmetische Gleichheit der Oligarchen ist, das heißt die Ungleichheit der Begierde, der Gelüste ohne Maß, die die vulgären Seelen im Kreis der Lust, die endlos von der Unlust begleitet wird [...] drehen lässt. Die „Gleichheit“, die die Anführer der Volkspartei dem Volk von Athen gegeben haben, ist für Platon der niemals zu

sättigende Heißhunger nach immer mehr: immer mehr Häfen und Schiffe, Waren und Kolonien, Arsenale und Befestigungen. Aber er weiß sehr wohl, dass das Übel tiefer liegt. Das Übel ist nicht der unersättliche Hunger nach Schiffen und Befestigungen. Das Übel liegt darin, dass bei der Volksversammlung jeder Schuster oder Schmied aufstehen kann, um seine Meinung darüber abzugeben, wie diese Schiffe zu steuern oder wie diese Befestigungen zu bauen sind, und mehr noch über die gerechte oder ungerechte Weise, diese für das Gemeinwohl zu nützen (Rancière 2016, S. 10).

In diesem Zitat verdeutlicht sich der Doppelcharakter der grundlegenden Freiheit des athenischen *Demos*, den Rancière als ‚Ursubjekt‘ eines fundamentalen Unrechts heranzieht und an dessen Verhandlung des Unrechts er die Gleichheit aller Menschen als ontologischen Grund des Sozialen exemplifiziert. Die Freiheit ist diejenige Eigenschaft, die als einzige dem *Demos* explizit zugesprochen wird. Die Freiheit des Volkes ist das einzige, was dem *Demos* gegenüber der *Oligoi* bleibt, was er aber gleichzeitig mit ihr teilt, er besitzt ansonsten kein positives Anspruchsrecht (vgl. Rancière 2016, S. 20 f.; vgl. Wetzel und Claviez 2016, S. 52). Aus der Universalität dieses Freiheitsbegriffes hinaus folgt die Gleichheit aller Menschen in der *Polis*. Aber die gleichzeitige Unbestimbarkeit der Freiheit, die *Leere* dieses „uneigenen Eigentum[s]“ (Rancière 2016, S. 18) fesselt den „Haufen nichtiger Leute“ (ebd., S. 22) nichtsdestotrotz in die nichtssagende Anonymität der versammelten Masse. *Die basale Gleichheit aller dieser Menschen*, welche potenziell alle über die Belange der *Polis* mitreden können, ist die radikale Pointe, die uns Rancière innerhalb des „Anfangs der Politik“ aufbereitet, „die brutale Offenbarung der äußersten Anarchie, auf der jede Hierarchie beruht“ (ebd., S. 28), also die schlichte Unmöglichkeit eines (Natur- oder Gottes-)Gesetzes, das die Weise des menschlichen Zusammenseins auf natürliche Weise ordnen würde. Sich *anzumaßen* im Namen des Ganzen zu sprechen, sich *dazuzuzählen*, obwohl man anteillos ist als armer Mensch in der natürlichen Ordnung der Anteilhabenden, ist die Quintessenz der Rancièreschen Idee des genuin politischen Aktes, der „die Gleichheit [Aller; Anm. d. Verf.] aktualisiert“ (ebd., S. 30), sie ins Herz dieser natürlichen Ordnung der Herrschaft einschreibt. Was der *Demos* „zur Gemeinschaft beisteuert, ist eigentlich der Streit“ (ebd., S. 22).

Indem die Gleichheit eines Anteils der Anteillosen in der Auseinandersetzung mit den Teilen der Gesellschaft aktualisiert wird, findet der Dissens seine politische Bühne und begründet die Ungleichheit (vgl. Krasmann 2012, S. 82). Herrschaft begründet nicht mehr Konflikt und vice versa, sondern die grundlegende Gleichheit aller Subjekte wird zum Fundament des Konflikts. Diese Gleichheit hat weder einen weiteren Ursprung, noch kann sie zirkulär in einen anderen Begriff umgedeutet werden. Damit gelingt Rancière, was Dahrendorf versagt blieb: eine ontologische Begründung des Konflikts.

Diese Gleichheit, als „politischer Grundbegriff“ (Wetzel und Claviez 2016, S. 49), ist von aller grundlegendster und fundamentalster Art für die Politik:

Vor dem Logos, der über das Nützliche und Schädliche diskutiert, gibt es den Logos, der befiehlt und Recht gibt zu befehlen. Es gibt eine Ordnung, weil die einen befehlen und die anderen gehorchen. Aber um einem Befehl zu gehorchen, bedarf es mindestens zweier Dinge: man muss den Befehl verstehen, und man muss verstehen, dass man ihm gehorchen muss. Und um das zu tun, muss man bereits dem gleich sein, der einen befehligt. Dies ist die Gleichheit, die jede natürliche Ordnung aushöhlt (Rancière 2016, S. 29).

D. h. vor jeder Verhandlung über die konfigurernden Interessen innerhalb einer Gesellschaft, gibt es einen Moment, in der sich diese in Herrschende und Beherrschte verteilt. Doch diese Trennung hat zwei Implikationen: der Befehlende muss voraussetzen, dass sein Befehl verstanden wird. Damit setzt er aber selbst die Gleichheit zwischen sich und dem Gehorchen voraus. Der zweite Punkt folgt daraus: wenn sich beide Gleichen, gibt es keinen natürlichen Grund, warum eine/r den oder die andere(n) beherrschen sollte, sie ruht allein auf der Tatsache, dass akzeptiert wird, zu gehorchen. Indem der Herrschende selbst die Gleichheit zwischen sich und den Beherrschten einschreibt, überführt er seine Position als kontingent. Und so ist eine weitere grundlegende Vorbedingung der Rancièreschen Politik die absolute Kontingenz gesellschaftlicher Ordnung (Wetzel und Claviez 2016, S. 53). Allein weil es keine natürliche Ordnung der Gesellschaft gibt, ist sie streitbar und damit politisch. Diese Herleitung der Kontingenz und Konflikthaftigkeit von Gesellschaft ist zugegebenermaßen umfangreicher und robuster, als es Dahrendorfs Versuch zu schaffen vermag. Für Dahrendorf reicht die banale Tatsache der Ungewissheit, dass also kein Mensch „je in der Lage sein wird, auf alle Fragen die ein für alle Mal richtigen Antworten zu geben“ (Dahrendorf 1965, S. 129), um die Kontingenz sozialer Ordnungen zu begründen. Das Fehlen eines letzten Grundes der sozialen Ordnung ist zwar auch in aktuellen Debatten um das Wesen der Gesellschaft von großer Bedeutung (vgl. Marchart 2013), aber Dahrendorfs Argumentation erweist sich dennoch als unterkomplex, versuchen doch gerade die konsensorientierten Demokratietheorien diesen Ungewissheit durch deliberative Methoden Herr zu werden. Gleichzeitig jedoch weist Dahrendorf mit seinen Gedanken eine gewisse Nähe zu Rancières Gleichheitsbegriff, wenn er schreibt: „Weil in der geschichtlichen Gesellschaft das heute Richtige morgen falsch sein kann [...], und weil in der ungewissen Welt die Antwort des einen nicht richtiger sein kann als die des anderen [Hervorhebung d. Verf.], beruht aller Fortschritt auf der Vielfalt und Widersprüchlichkeit der menschlichen Gesellschaft“ (Dahrendorf 1965, S. 130).

3.2 Sozialer Wandel der ‚Aufteilung des Sinnlichen‘?

Es ist meine These, daß die permanente Aufgabe, der Sinn und die Konsequenz sozialer Konflikte darin liegt, den Wandel globaler Gesellschaften und ihrer Teile aufrechtzuerhalten und zu fördern. Wenn man so will, könnte man dies als die ‚Funktion‘ sozialer Konflikte bezeichnen. Doch wird der Begriff der Funktion dann in einem ganz neutralen Sinne, d. h. ohne jeden Bezug auf ein als gleichgewichtig vorgestelltes ‚System‘ gebraucht. Die Konsequenzen sozialer Konflikte sind unter dem Aspekt des sozialen Systems nicht zu begreifen; vielmehr werden Konflikte erst dann in ihrer Wirkung und Bedeutung verständlich, wenn wir sie auf den historischen Prozeß menschlicher Gesellschaften beziehen. Als ein Faktor im allgegenwärtigen Prozeß des sozialen Wandels sind Konflikte zutiefst notwendig. [...] Immer [...] liegt in sozialen Konflikten eine hervorragende schöpferische Kraft von Gesellschaften. Gerade weil sie über je bestehende Zustände hinausweisen, sind Konflikte ein Lebenselement der Gesellschaft [...] (Dahrendorf 1965, S. 124).

Sehr konzentriert fasst Dahrendorf an dieser Stelle seine Vorstellung der Funktion von Konflikten innerhalb der Gesellschaft zusammen und grenzt sie dabei gleichzeitig von einer funktionalistischen Gesellschaftstheorie Parsons‘ ab. Herausstechend dabei ist die Historizität, die Dahrendorf Konflikten zuschreibt. Es ist nicht möglich, aus einer gegenwärtigen Perspektive die Auswirkung von Konflikten abzuschätzen. Damit wird auch deutlich, wie Dahrendorf zu der letzten Aussage seines Zitates gelangt. Die unklare Auswirkung von Konflikten unterstreicht die Kontingenz des Sozialen und führt über das Bestehende hinaus. Ist Dahrendorfs Begriff des sozialen Wandels daher auch vergleichbar mit dem Begriff des Politischen bei Rancière? Rancières Begriff des Politischen, soviel muss klar sein, hat nichts mit den technokratischen Verwaltungspraktiken einer Regierung zu tun. Diese sind immer nur besondere Ausdrucksformen einer Ordnung, die Rancière unter dem Begriff der Polizei zusammenfasst, die aber nicht mit diesem gleichzustellen ist. Die Polizei ist vielmehr der allgemeine Begriff einer Aufteilung des Sinnlichen, die vorgibt, was gesagt, getan und gehört werden kann. Sie ist damit auch dasjenige, was die Teile einer Gesellschaft von ihren Nicht-Teilen trennt (vgl. Rancière 2016, S. 39). Das Politische ist dieser Logik zu Folge eine Unterbrechung einer solchen Ordnung des Sozialen, indem sie „Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die Bestimmung eines Ortes ändert; sie lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde“ (ebd., S. 41). Das Spezifikum des politischen Aktes, den uns Rancière beschreibt, liegt also gerade im Bruch mit dem gegebenen

Erfahrungsfeld (vgl. ebd.). Dahrendorfs sozialwissenschaftlicher Identifizierung von gesellschaftlichen Teilen steht die Rancièresche Idee einer Subjektivierung gegenüber, ein widerstreitendes Sich-Losreißen von hegemonialen Strukturmärkten, das direkte Auswirkungen auf die Erfahrbarkeit ebenjener Kategorien hat:

Eine politische Subjektivierung ordnet das Erfahrungsfeld neu, das jedem seine Identität mit seinem Anteil gab. Sie löst und stellt die Verhältnisse zwischen den Weisen des *Tuns*, den Weisen des *Seins* und den Weisen des *Sagens* neu zusammen, die die sinnliche Organisation der Gemeinschaft, die Verhältnisse zwischen den Räumen, wo man eines macht, und denen, wo man anderes macht, die an dieses *Tun* geknüpften Fähigkeiten und jene, die für ein anderes benötigt werden, bestimmen. (ebd., S. 52)

Die Identifizierung einer vormals *nicht-identifizierten*, also neuen Streitinstanz geht somit einher mit der „Veränderung selbst des Bodens, auf dem das Spiel stattfindet [...]“ (ebd., S. 51). Daran anknüpfend ist es also durchaus möglich, Rancières Theorie als eine Theorie des sozialen Wandels zu verstehen und in der Gegenüberstellung von soziologischer *Identifizierung* und politischer *Subjektivierung* deutet sich bereits die erste zentrale Differenz zwischen der Theorie des Konflikts und der Theorie des Unvernehmens an.

Denn bei aller Philosophie bleibt Dahrendorf schlussendlich doch Soziologe, sein Hauptanliegen bleibt die Kartografie der Gesellschaft und die Übersetzung ihrer Widersprüche in soziologische Kategorien. Dabei glaubt er aus der „strukturellen Ausgangslage gewisser sozialer Konflikte, das heißt, [der] Identifizierung der Herrschaftsverteilung“ (ebd., S. 33) gegenwärtige Konflikte zu erklären und Prognosen über zukünftige zu erstellen. Die aus der Analyse folgernden, „unterstellten“ (ebd., S. 35), latenten Interessen von Gruppen „gehören zu sozialen Positionen“ sie sind den Trägern weder notwendig bewußt, noch werden sie unbedingt von diesen akzeptiert [...]. Dahrendorf äußert damit einige Annahmen, die aus Rancières Perspektive zu einer Unterdrückung tatsächlicher Emanzipation führen. Einerseits tritt der tautologische Charakter der Soziologie zu Tage, die schlicht das Offensichtliche als Wahrheit festzuhalten versucht (vgl. Rancière 2010, S. 230). Damit nicht genug, reduziert Dahrendorf mit dem Versuch der Objektivierung sozialer Konflikte „als ein empirisch beschreibbares Verhältnis zwischen zwei [...] im sozialen Raum lokalisierten und den jeweiligen Konflikt tragenden Akteure [...]“ (Marchart 2013, S. 211) seine eigene Gesellschaftstheorie zu einer bloßen „Kasuistik unterschiedlicher Konfliktformen“, die „glaubte, der sozialen Realität einen Konflikt gleichsam vom Gesicht ablesen zu können, wenn man ihn als Verhältnisform zwischen bereits existierenden Gruppen oder Individuen versteht“ (ebd., S. 212). Eine

solche Objektivierung seiner Theorie lässt Dahrendorf die ontologische Dimension einer Theorie des Konflikts wegschneiden und bleibt daher der ganzen Erkenntnis um das Wesen des Konflikts schuldig, die eine Differenzierung zwischen Konflikt und Antagonismus nötig machen würde (vgl. ebd., S. 214). Mit der Reduktion des Ursprungs sozialer Konflikte auf eine strukturelle Ausgangslage entwickelt Dahrendorf zudem eine negative Definition von Emanzipation: das Interesse einer unterdrückten Klasse steht immer nur in direkter Abhängigkeit zur herrschenden Klasse und folgt der Logik dieser Klasse. Ihr Interesse kann nur darin liegen, den gleichen Lohn wie die Unternehmer zu erhalten, als gleichwertige Anteilhaber am Unternehmen verstanden zu werden oder, um ein aktuelles Beispiel zu bedienen, die gleiche Staatsbürgerschaft wie die Bürger des Landes zu erhalten, in dem sie Asyl suchen. Schon damit ist die Emanzipationsgabe unterdrückter Gesellschaftsteile eingeschränkt, da sie sich nur in dem Maße emanzipieren können, wie es ihrer unterdrückten Rolle in Abhängigkeit zu der unterdrückenden Rolle entspricht. Dahrendorf schränkt also den Horizont möglicher Konflikte auf Verteilungskonflikte² zwischen Herrschenden und Beherrschten ein. Damit nimmt er jedoch eine ähnliche Position ein wie Platon, der in den Forderungen des Volkes den „niemals zu sättigenden sättigende Heißhunger nach immer mehr: immer mehr Häfen und Schiffe, Waren und Kolonien, Arsenale und Befestigungen“ (Rancière 2016, S. 10) sah. Damit wird die bereits angesprochene Differenz zwischen soziologischer „Identifikation“ und politischer „Subjektivierung“ noch einmal deutlich.. Im Lichte des theoretischen Abgesangs des Subjekts in der Gesellschaft der siebziger Jahre sucht Rancière nach Möglichkeiten, die es erlauben, das Subjekt nicht mehr „ausschließlich als Effekt eines Aktes der Unterwerfung“ (Wetzel und Claviez 2016, S. 163) zu denken. Indem Rancière den Begriff des politischen Denkens einer weitreichenden Rekonfiguration unterzieht (vgl. Kertscher 2006, S. 58), erkennt er in der Artikulation des Unvernehmens eine solche Möglichkeit der Subjektivierung. Es ist dabei kein Bewusstwerden einer Klasse für sich, wie sie in der Marxschen Lehre vertreten wird und wie Dahrendorf es ebenfalls annimmt. Rancière bezeichnet diese Subjektivierung stattdessen als „Ent-Identifizierung“ (Wetzel und Claviez 2016, S. 162 f.). Das politische Subjekt demonstriert einen Abstand zwischen dem polizeilich identifizierten Teil seines Selbst, seiner scheinbar fraglosen Identität und dem in der polizeilichen Anordnung der

²Diese sind dabei keineswegs rein materieller Natur, sondern umfassen (vor allem) auch Bereiche wie das Recht.

Körper abwesenden, ungezählten Teil der Gemeinschaft (vgl. Rancière 2016, S. 48). Rancière distanziert sich also ganz ausdrücklich von allen Identifikationsversuchen zwischen Quasi-Gruppen und latenten Interessen zum Zwecke einer Prognose oder Analyse von sozialen Konflikten, da diese nur als Produkte einer vorherrschenden Ordnung des Wahrnehmbaren erfasst werden können. Wenn Dahrendorf zur Verdeutlichung seiner Theorie den realdokumentierten Streit zwischen einem Unternehmer und einem Gewerkschafter um eine Lohnerhöhung der Arbeiter heranzieht (vgl. Dahrendorf 1972, S. 49 ff.) und die „rationale Bändigung“ solcher Konflikte als „zentrale Aufgaben der Politik“ (ebd., S. 44) bezeichnet, so würde Rancière diesen Konflikt als Beispiel eines polizeilichen Diskurs verstehen, der nichts mit seiner Idee des Politischen zu tun hat. Der Gewerkschafter vollführt hier allein die an seine gesellschaftliche Rolle gehegten Erwartungen, die Emanzipation der Arbeiter in einer bloßen Lohnungleichung zu erschöpfen. Und auch Dahrendorfs Versuch, Prognosen über mögliche tiefer gehende (latente) Interessen der Arbeiter zu stellen, dass sie möglicherweise als gleichwertige Anteilhaber am Unternehmen anerkannt werden möchten (vgl. ebd., S. 62), erfasst noch keine Unterbrechung der sozialen Ordnung. Einerseits da sie nicht von den betroffenen Subjekten oder ihrem erwählten Repräsentanten selbst geäußert werden, sondern von einem *wissen-den Lehrmeister* der Soziologie ihrer eigenen Kommunikationsfähigkeit beraubt werden, und den Vorwurf erfahren müssen, sich ihrer Interessen möglicherweise noch nicht einmal bewusst zu sein. Denn indem sich Dahrendorf dazu verleiten lässt, eine Interpretation der Forderung der Arbeiter in seinem angeführten Konflikt zwischen Unternehmer und Gewerkschaft zu verfassen, reproduziert Dahrendorf die Figur des Lehrmeisters, die Rancière in seinen Arbeiten zu Joseph Jacotot kritisiert. Erst der Lehrmeister verhindert die Möglichkeit des Wissens der Proletarier um ihre eigene Situation und ihre Möglichkeiten, indem er erst die Verständnisunfähigkeit als „strukturierende Fiktion“ (Rancière 2010, S. 16) schafft. Statt die Gewerkschaften bzw. die Proletarier in einem Akt der gleichheitlichen Reflexion ihre tatsächliche Emanzipation zu entwickeln, das sie dort beginne „wo sie tatsächlich ihren Anfang nimmt, nämlich in den Anstrengungen der Arbeiter, ihre Emanzipation zu denken und zu erwirken“ (Niederberger 2004, S. 130), stellt sich Dahrendorf als Mitglied der „königlichen“ Disziplin der Sozialforschung paternalistisch über das proletarische Kind und erklärt ihnen ihre Situation und die Forderungen, die aus dieser folgen.³ Es bleibt dabei

³Dabei bleibt zu beachten, dass das Ideal des „unwissenenden Lehrmeisters“ auch für Rancière kein endgültig erreichter Zustand ist (vgl. Wetzel und Claviez 2016, S. 139).

jedoch festzuhalten, dass sich die Umdeutung der Proletarier zu gleichwertigen Teilhabern von Unternehmen aus Dahrendorfs Beispiel durchaus als eine Unterbrechung der vorherrschenden Ordnung zwischen Arbeitern und Unternehmern verstehen lassen könnte. Denn indem die Arbeiter ihre grundlegende Gleichheit unter Beliebigen als eine Gleichheit zwischen ihnen und den Kapitaleignern des Unternehmens ausdrücken, lassen sie eine Gleichheit erscheinen, die vormals so nicht in der Ordnung der liberalen Gesellschaft vorgesehen war (vgl. ebd., S. 140). Hierin exemplifiziert sich ein Spannungsverhältnis der Theorie Rancières in der Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften. Einerseits scheint es für die Soziologie möglich zu sein, Emanzipationsschritte aufzuweisen und mit einer argumentativen Fundierung den Emanzipationsbestrebungen „Klarheit und Kohärenz“ (Niederberger S. 130) zu verleihen. Damit wird jedoch gleichzeitig, so der Vorwurf Rancières, die Subjektivierung politischer Akteure vorweggenommen und zu einer verwaltbaren Ressource innerhalb der polizeilichen Ordnung gemacht, was „das Verschwinden jeglichen Abstandes zwischen der Partei eines Streits und dem Teil einer Gesellschaft“ (Rancière 2016, S. 112) zur Folge hat. Dies wird besonders deutlich in Dahrendorfs Vorschlag verschiedener Regulierungstechniken. Die Notwendigkeit und Legitimation zur Regulierung von Konflikten folgt dabei aus dem Anliegen, einen gewalttätigen Ausbruch von Konflikten zu verhindern (vgl. Dahrendorf 1965, S. 227). Die Gefahr eines gewaltsaufwändigen Konflikts sieht Dahrendorf am größten, wenn Konflikte entweder unterdrückt oder dem Schein nach gelöst werden, wobei jeder Lösungsversuch auf die Unterdrückung des Konflikts hinausläuft, weil der ursprüngliche Antagonismus sich nicht aus der Welt schaffen lässt. Die Lösung von Konflikten entspricht nach Dahrendorf immer nur der Verschleierung einer Konfliktualität unter Ideologemem wie der „Volksgemeinschaft“ oder der „klassenlosen Gesellschaft“ und behält damit das Potenzial zum gewalttätigen Ausbruch inne (vgl. ebd., S. 226 f.). Dahrendorf sucht also mit dem scheinbar hehren Ziel einer gewaltbefreiten Gesellschaft Konflikte zu einer verwaltbaren Größe zu machen, um so „revolutionären oder quasi-revolutionären Explosio-nen“ (ebd: 223) Einhalt zu bieten. Um überhaupt die Möglichkeit einer Regulierung zu schaffen, sind derer vier Bedingungen zu erfüllen: 1) die grundlegende Konfliktthaftigkeit aller Gesellschaften muss anerkannt sein, 2) ein Versuch der Beseitigung von Ursachen der Konflikte muss verneint werden, da diese nur unterdrückt oder im obigen Sinne gelöst werden können, 3) der Konflikt muss sich in verbindlichen Streitparteien organisieren, 4) es muss festgesetzte „Spielregeln“ geben, nach denen der Konflikt ausgetragen wird, die die konfigierenden Parteien zunächst erarbeiten (vgl. ebd., S. 228). Glaubt Dahrendorf, hiermit Bedingungen für die Regulierung von Konflikten zu nennen, verkennt er dabei,

dass bereits in der Anerkennung und Identifizierung der Streitparteien als auch in der Einigung auf Spielregeln sich das eigentliche Unvernehmen manifestiert. Für Rancière ist es schon das Gehört-werden, die „Neustrukturierung des Erfahrungsfeldes“ (Rancière 2016, S. 47) die konflikthaft ist. Vor allem die beiden letztgenannten Bedingungen zur erfolgreichen Regelung eines Konflikts stehen in der Abfolge hinter demjenigen, was Rancière als Unterbrechung der polizeilichen Ordnung qua Strukturen der Subjektivierung umschreibt. Jedoch sieht Dahrendorf in den Methoden der Soziologie gleichzeitig die Möglichkeit, latente Konflikte frühzeitig zu erkennen und in den vorherrschenden Diskurs zu integrieren und selbigen gegebenenfalls unter den vereinbarten Regeln zu erweitern. Wie bereits betont, tragen diese Methoden aktiv zu der Verrechnung bei, die Rancière im Modus der modernen Demokratie zu erkennen glaubt, und verhindern tatsächliche Brüche mit der polizeilichen Ordnung. Tatsächliches emanzipatorisches Potenzial wird damit entschärft und in der vorherrschenden Ordnung verortet.

Sind diese Bedingungen dennoch erfüllt, kann es im ersten Regulierungsversuch zu Verhandlungen kommen, die im Lichte heutiger deliberativer Diskussionen stehen. Indem eine Körperschaft gegründet wird, in der sich beide Parteien unter obigen Bedingungen begegnen, soll eine Entscheidung über den Konflikt getroffen werden. Bleibt diese Entscheidung aus, so kann eine dritte Instanz hinzugezogen werden, die als Vermittler dient. Spätestens hier wird deutlich, dass es Dahrendorf keinesfalls um grundlegende Aushandlungen der Art und Form von gesellschaftlichem Zusammenleben gehen kann. Die mögliche Existenz von einer dritten Instanz, mit direkten Beispielen wie dem Bundespräsident veranschaulicht (ebd., S. 229), zeigt schon, dass der Konflikt stets nur systemimmanent stattfinden kann. Die Möglichkeit einer fundamentalen Hinterfragung des Status quo scheint nicht mitgedacht in Dahrendorfs wissenschaftlicher „Kontrolle der Wirklichkeit“ (Dahrendorf 1972, S. 23). Kann schließlich keine Entscheidung getroffen werden, kommt es zur Schlichtung bzw. Zwangsschlichtung durch eine entsprechende Autorität. Diese letzten Punkte lassen keinen Zweifel über die Systemaffirmation Dahrendorfs übrig, seine Relativierung, Zwangsschlichtung liege „an der Grenze von Regelung und Unterdrückung von Konflikten“ mutet schließlich inkonsequent gegenüber seinem eigenen Ansprüchen der Konfliktfähigkeit von Gesellschaft an. In dem Glauben, Konflikte und ihre Parteien identifizieren zu können und Sozialtechnologien zu ihrer Regulierung entwickeln zu können (vgl. Dahrendorf 1965, S. 124), erweist sich Dahrendorf als Denker konsensueller Demokratietheorien wie sie Rancière kritisiert. Dahrendorfs Absichten führen zur „Produktion einer *doxa* über die *doxa*“ (Rancière 2010, S. 229) in der der „Gemeinschaft [...] unaufhörlich ihr selbst präsentiert“ (Rancière 2016, S. 112) wird. Damit wird aber

die Möglichkeit des Erscheinens eines tatsächlichen Dissenses verhindert. Alle Sprecherpositionen werden als Quasi-Gruppen und latente Interessen mithilfe der Instrumente der Sozialwissenschaften, im Speziellen der Meinungsforschung, identifiziert und festgehalten. Hierin wird aber nicht der Vielheit und Kontingenz von Gesellschaften Raum gegeben, indem sie sich beispielsweise ihrer eigenen Pluralität unter Zuhilfenahme der Meinungsumfragen bewusst werden. Sondern sie identifizieren sich mit diesem bloßen „statistischen Querschnitt“ (ebd., S. 114) und verlieren damit alle Möglichkeiten einer Ent-Identifizierung ihrer Identitäten. Die so identifizierten Teile des Ganzen der Gesellschaft sind damit für allumfassende Zählungsverfahren präformiert, die die Identität der Konflikte mit ihren Prognosen und Klassen an sich weiter manifestiert. Der gesamte Horizont der gesellschaftlichen Konflikte wird unter der sortierenden Hand der Sozialwissenschaften auf die Verteilungsstrategien der polizeilichen Ordnung reduziert. Der kontingente Begriff des sozialen Wandels, wie ihn Dahrendorf entwickelt, verkommt unter der Kritik Rancières zur Zirkularität innerhalb dieser Ordnung, in welcher dem Prinzip nach bereits alles gesagt worden ist und alle Diskurspartner bereits ausgemacht sind. Der regulierte Konflikt, als Identität aus Klasse und Interesse, weist nicht mehr über die gesellschaftlichen Zustände hinaus, sondern verweist in einem selbstreferenziellen Akt immer wieder nur auf sich selbst. So wie die Praxis der „Kontrolle der Verfassungsmäßigkeit“ (ebd., S. 119) als eine staatliche Mimesis der politischen Praxis des Streits interpretiert wird, muss der Versuch einer Theorie des Konflikts, die den Anspruch der gleichzeitigen Regulierung der selbigen verkündet, als Teil dieser Mimesis betrachtet werden, „die die demokratische Manifestation in ein Problem“ umwandelt, „das von einem Expertenwissen abhängt“ (ebd., S. 119).

Dieser Vorwurf wird ebenso wenig durch Dahrendorfs Forderung nach Anerkennung von Konflikten und ihren Parteien (vgl. Dahrendorf 1965, S. 124) aufgehoben. Dieser Anspruch könnte leicht mit Rancières sprachphilosophischer Ausrichtung des Unvernehmens verwechselt werden, die es durchaus erlaubt, den Begriff der Anerkennung als einen Operator in Rancières Denken zu verstehen (vgl. Kertscher 2006). Richtig ist, dass es Rancière nicht um die Verhandlung um Gegenstände geht, sondern um das Verhältnis der Sprecher selbst, also wer in den konstituierten Diskursen überhaupt berechtigt ist, zu sprechen und welche Forderungen er oder sie stellen darf. Richtig ist auch, dass die politische Subjektivierung dem vorherigen Ganzen der Aufteilung des Sinnlichen immer etwas neues, einen neuen Sprecher hinzufügt, und dieser also durchaus um Anerkennung kämpft und sie gewissermaßen auch erhalten muss, um die polizeiliche Ordnung aufbrechen zu können. Dies wird deutlich, wenn Rancière betont, dass es immer auch atypische Agenten der Polizei geben muss, die die Stimme der Anteillosen vernimmt und in

den Diskurs aufnimmt (vgl. Rancière 2016, S. 36). Indem Dahrendorf aber seine Argumentation auf das Vorhandensein einer gewissen Rationalität fußt, überführt er sich selbst als Teil des polizeilichen *Logos*. Denn die Annahme einer allgemeingültigen Rationalität ist schließlich die große Kritik Rancières an der konsensuellen Demokratietheorie: sie fußt auf dem Glauben, Inhaber einer Rationalität der Gleichheit zu sein, in der alle Teilnehmer auf Grundlage eben dieser Rationalität zu einer Einigung finden können und die damit den Dissens schließlich befriedet. Stattdessen sieht sich jede Infragestellung der Ordnung dazu gezwungen „sich innerhalb des Aussagesystems und der Subjektpositionen, welche die Ordnung zulässt, zu artikulieren; jede Infragestellung läuft somit Gefahr, die vorgegeben Form der Sichtbarkeit nur zu reproduzieren“ (Krasmann 2012, S. 82). Dabei, um es noch einmal zu wiederholen, befreit sich die Konsenswirklichkeit also aller Möglichkeiten des Erscheinens eines Dissenses, der nicht dieser Rationalität entspricht. Damit ist aber auch die Möglichkeit der Anerkennung immer mit dem Logos dieser Rationalität verkettet, reproduziert nur die bereits bekannten Sprecherpositionen. Konsens bedeutet nicht Gleichheit unter Beliebigen, sondern Verschleierung der Herrschaft eines bestimmten Logos unter der Illusion der Manifestierung der Gleichheit.

4 Fazit

Mit Rancières Theorie des Politischen und Dahrendorfs Versuch einer auf Herrschaftsungleichheiten fußenden Gesellschaftstheorie haben wir zwei Ansätze kennengelernt, die sich beide unter verschiedenen Vorzeichen mit dem fortwährenden Aufkommen gesellschaftlicher Konflikte auseinandersetzen. Zu Beginn galt dem Konfliktsoziologen Dahrendorf das Interesse, der anhand einer Umformulierung des reduktionistischen Klassenmodells der Marxschen Theorie versucht, gesellschaftliche Kämpfe auf objektiv gegebenen Antagonismen zu gründen, die wiederum einzelne gesellschaftliche Teilbereiche entlang des Ein- oder Ausschlusses von Herrschaftsprivilegien strukturieren (Dahrendorf 1957, S. 138). Daraus ergibt sich innerhalb seiner Argumentation eine geschichtliche Allgegenwart gesellschaftlichen Wandels, denn jeder dieser Antagonismen strebt nach Artikulation und damit nach Veränderung bestehender Herrschaftsverhältnisse vonseiten der Unterprivilegierten (vgl. Dahrendorf 1972, S. 116). Seine Herangehensweise einer konfliktzentrierten Gesellschaftstheorie basiert somit auf der Annahme einer Kontingenz menschlichen Zusammenlebens, die auch einen zentralen Platz in Rancières politischer Theorie einnimmt (vgl. Wetzel und Claviez 2016, S. 53) Während Dahrendorf jedoch die Frage nach dem Ursprung dieser Allgegenwart von

gesellschaftlichen Konflikten und Kämpfen ausschließlich mit dem Verweis auf Herrschaftsungleichheit beantwortet und alle darüber hinausgehenden Begründungsversuche für „spekulativ“ (Dahrendorf 1972, S. 18) erachtet, übersteigt Rancière in diesem Punkt Dahrendorfs sozialphilosophisches Fundament, indem er den politischen Grundbegriff der Gleichheit ins Zentrum seiner Reflexionen über das menschliche Zusammenleben setzt (vgl. Wetzel und Claviez 2016, S. 49). So lässt sich nach Rancière die ungleichheitliche Logik aller herrschaftlicher Ordnungen nur durch die ursprünglichere Gleichheit denken, die sich aus der schlichten Unmöglichkeit eines natürlichen oder göttlichen Gesetzes der Anordnung gesellschaftlicher Gruppen ergibt und ihren Ausdruck findet in dem Vorhandensein eines universalen *Logos*, der allen menschlichen Lebewesen innewohnt (vgl. Rancière 2016, S. 28). Erst einer von der Annahme der Gleichheit aller Menschen getriebenen Artikulation eines Dissenses entspringen daher gesellschaftliche Konflikte (ebd., S. 22). Während, mit Marchart gesprochen, Dahrendorfs Herleitung von Konflikt durch Herrschaft einer argumentativen Zirkularität und damit der Tautologie verfällt (vgl. Marchart 2013, S. 215), setzt Rancière mit seinem radikaldemokratischen Impetus der Betonung einer basalen Gleichheit eine robustere Begründung der Konfliktualität und damit der Kontingenz aller menschlicher Gesellschaften.

In einem zweiten Schritt wurde die Aufmerksamkeit auf die Frage des sozialen Wandels gelenkt, zu der Dahrendorf und Rancière auf den ersten Blick vermeintlich ähnliche Positionen einnehmen, wobei eine genauere Betrachtung auch in diesem Punkt deutlich macht, dass Rancières Theorie weitgreifendere Aussagen trifft. Dahrendorf beschreibt gesellschaftlichen Wandel als Veränderung bestehender Herrschaftsverhältnisse ausgehend von der unterprivilegierten Partei zweier involvierter gesellschaftlicher Teilgruppen, denen schon sozialwissenschaftlich erschließbare Interessen innewohnen, noch bevor diese sich überhaupt zu politisch motivierten Interessengruppen organisieren und ihre Interessenlagen artikulieren (vgl. Dahrendorf 1972, S. 24). Die soziologische Analytik eilt also in ihrer „Lehrmeisterlichkeit“ der Realität voraus und präformiert gegebene Konfliktlinien entlang bestehender Struktukategorien des Sozialen. Damit sperren Dahrendorfs „Strukturtatsachen“ mögliche politische Subjekte in ihre polizeilich identifizierte Identität ein, beschränken den Möglichkeitsbereich etwaiger dissensueller Interessen auf Kämpfe um Herrschaftsprivilegien und deklassieren damit jedweden gesellschaftlichen Konflikt zu Verteilungskämpfen ausschließlich *innerhalb* einer etablierten polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen. Dahrendorfs Theorie als „Instrument der rationalen Kontrolle der Wirklichkeit“ (ebd., S. 23) lässt sich analog zu dieser Selbstbeschreibung somit aus der Perspektive Rancières als Instrument

der „logischen“⁴ Kontrolle von kontingenten Konfliktrealitäten beschreiben. Konflikte werden in Dahrendorfs soziologischer „Kasuistik“ (Marchart 2013, S. 212) behandelt nach der Offenbarkeit dessen, was sie in einer gegebenen Anordnung des Wahrnehmbaren zu sein scheinen. Sie bleiben immer der „sichtbare Ausdruck“ (Dahrendorf 1972, S. 36) jener fortwährender Offensichtlichkeit der in Herrschaftsverbänden sich notwendig konstituierenden Antagonismen. Dahrendorfs Begriff des sozialen Wandels bleibt somit systemimmanent und damit aus der Perspektive des *Unvernehmens* auf halber Strecke stehen, denn er bleibt hegemonialen Deutungsweisen und der Führung einer vermeintlich allgemeingültigen Rationalität unterworfen. Um Dahrendorfs Entwurf einer Theorie des Konflikts und sein Anliegen der Regulierung dennoch zu retten und nicht vorschnell in die Reihe konsensueller Regulierungsversuche zu integrieren, sei hier auf die Auseinandersetzung Chantal Mouffes mit dem Begriff des Politischen verwiesen. Denn ähnlich wie Dahrendorf ist es Mouffe an einer Regulierung der grundsätzlichen Konfliktualität gelegen, die sie in ihrem Begriff der Agonalität und der kollektiven Identitäten skizziert (vgl. Mouffe 2007).

Im Gegensatz dazu versinnbildlicht Rancière sein Verständnis dissensueller politischer Anliegen als „die Erfindung einer Frage, die noch niemand stellte“ (Rancière 2016, S. 44). Sein subjektzentriertes Denken von politischen Artikulationen als ein Sichlosreißen von polizeilich oktroyierten Identitäten stellt die Auswirkungen der politischen Subjektivierungen auf die Erfahrbarkeit jener gesellschaftlichen Kategorien selbst und somit ihrer Transformationen in den Vordergrund (vgl. ebd., S. 38). Seine Idee sozialen Wandels gestaltet sich als fundamentaler: jeder politische Kampf ist immer ein „Kampf um das Ganze“ (Dahrendorf 1972, S. 40), weil er mit der „Neuordnung des Erfahrungsfeldes“ (Rancière 2016, S. 47) – also der Restrukturierung der polizeilichen Zählung und Anordnung der Gesellschaftsteile einhergeht.

⁴Im Sinne des polizeilichen *Logos*.

Literatur

- Andreas Niederberger. 2004. „Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière.“ In *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, hrsg. v. Oliver Flügel-Martinsen, 129–145. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Bedorf, Thomas. 2010. „Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz.“ In *Das Politische und die Politik*, Thomas Bedorf und Kurt Röttgers, 13–37. Orig.-Ausz. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1957).
- Bonacker, Thorsten. 2009. „Konflikttheorien.“ In *Handbuch soziologische Theorien*, hrsg. v. Georg Kneer und Markus Schroer, S. 179–199. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften.
- Dahrendorf, Ralf. 1957. *Soziale Klassen und Klassengesellschaft in der industriellen Gesellschaft*. Stuttgart: Enke.
- Dahrendorf, Ralf. 1965. *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*. München: Piper.
- Dahrendorf, Ralf. 1972. *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*. München: Piper.
- Joas, Hans, Wolfgang Knöbl. 2004: *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Orig.-Ausz., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kertscher, Jens. 2006. „Sprache und Anerkennung. Zur Rationalität des Politischen im Anschluss an Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats und Jacques Rancières Unvernehmen.“ In *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*, hrsg. v. Reinhard Heil und Andreas Hetzel, 57–76. Bielefeld: Transcript.
- Krasmann, Susanne. 2012. „Jacques Rancière. Politik und Polizei im Unvernehmen.“ In *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Ulrich Bröckling, 77–98. Bielefeld: Transcript.
- Marchart, Oliver. 2013. *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Dt. Erstausg., 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2010. *Der Philosoph und seine Armen*. Deutsche Erstausgabe. Wien: Passagen-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2016. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wetzel, Dietmar J., Thomas, Claviez. 2016. *Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk*. 1. Aufl. Wiesbaden: Springer VS.

Von der Politischen Differenz zur Soziologie der Gleichheit?

Eine Skizze mit Jacques Rancière

Thomas Linpinsel

1 Einleitung

Kontingenz nimmt ohne jeden Zweifel einen vorderen Platz im sozialtheoretischen Begriffsregister ein. Die Moderne in toto als „Entgrenzung des Möglichkeitsbewußtseins“ (Makropoulos 1997, S. 19) aufzufassen, ist in den zeitgenössischen Gesellschaftswissenschaften gewöhnlicher Usus. Nichtsdestotrotz haben die jüngeren radikal auf Kontingenz abstellenden philosophischen, wissenschaftstheoretischen und kulturwissenschaftlichen Theoriebildungen gerade in den Gesellschafts- und Sozialwissenschaften derart enorme Schockwellen auslösen können, dass die disziplinären Selbstzweifel das altbekannte Maß weit hinter sich ließen und bisweilen gar die fundamentale Frage nach der eigenen Daseinsberechtigung evozieren. Der folgende Beitrag rekonstruiert die radikale Kritik an der Soziologie im Werk des französischen Denkers der Gleichheit Jacques Rancière. Dabei werde ich Rancières egalitäre Kritik an der Soziologie vor dem Hintergrund der Debatten um die Theorien der *Politischen Differenz* analysieren und erörtern. Ich werde vor allem der Frage nachgehen, ob das *Unvernehmen* innerhalb der Theorien der *Politischen Differenz* als Alternative zu den Modellen des Antagonismus und der Hegemonie, wie sie prominent Chantal

Ich danke Dominique Autschbach, Daniel Rotstein und Tobias Schädel für ihre Hinweise und Anmerkungen.

T. Linpinsel (✉)
Gießen, Deutschland
E-Mail: thomas.linpinsel@sowi.uni-giessen.de

Mouffe und Oliver Marchart ausarbeiten, rekonstruiert werden kann und ob sich eine von Rancière ausgehende Soziologie der Gleichheit denken lässt.

Die sozialwissenschaftliche Relevanz der Gedanken des französischen Philosophen werde ich in vier Schritten herausarbeiten: Zunächst werde ich im ersten Kapitel die Theorie Rancières kurz umreißen und in den aktuellen Debatten um die *Politische Differenz* als genuines Kontingenzkonzept verorten (Abschn. 2). Daran anschließend wird die Bühnenmetapher eingeführt und als sozialer Ort der Gleichheit ausgewiesen (Abschn. 3) danach rückt Rancières Kritik an dem Soziologenkönig¹ und den Sozialwissenschaften in den Fokus der Argumentation (Abschn. 4) und abschließend werde ich einige Überlegungen zu den Konturen einer an Rancière anschließenden Soziologie der Gleichheit anreißen (Abschn. 5).

2 Jacques Rancière, die *Politik der Gleichheit und die Kontingenz des Politischen*

Dass in den zwei Dekaden der 1960er und 70er Jahre in den modernen westlichen Industriestaaten gesellschaftliche Transformationen ihren Ausgang nehmen, die die Formierung der europäischen Gegenwartsgesellschaften maßgeblich beeinflusst haben, ist zu einem bekannten Topos unserer gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Selbstbeschreibung avanciert. In den aktuelleren gesellschaftstheoretischen Debatten spiegeln sich diese kulturellen Ungewissheiten in der Hypothese, dass lange unhinterfragte „Hintergrundannahmen und Basisprinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens [...] in Fluß“ (Beck et al. 2001, S. 11 f.) geraten sind. Der sozialtheoretische Fokus hat sich im Zuge dieser Entwicklung deutlich zu Phänomenen der Pluralität, der Ambivalenz und eben der Kontingenz verschoben; letztlich ist eine ambitionierte gesellschaftswissenschaftliche Theorie heute ohne die Berücksichtigung dieser Phänomene nicht mehr möglich. Es sind die Debatten um die Postmoderne, den Poststrukturalismus und die Dekonstruktion, die in den Gesellschafts- und Kulturwissenschaften besonders produktive Auseinandersetzungen mit diesen neuen sozialen Uneindeutigkeitsphänomenen ermöglicht haben. Dementsprechend gehören diese Theorien, selbst wenn es stimmen mag, dass Theorien, die „sich mit Lyotard, Baudrillard oder den Poststrukturalisten beschäftigte[n] [...] lange als unseriös, unsystematisch

¹Über die Zuweisung des Genus hat bei geschlechtsspezifischen Ausdrücken der Zufall entschieden (Würfelwurf).

und unwissenschaftlich abgetan“ (Moebius 2010, S. 283) wurden, mittlerweile anerkanntermaßen in den Kanon des sozialwissenschaftlichen Denkens. So hat vor allem Michel Foucault „in der deutschsprachigen Soziologie [so] vielfältige Resonanzen“ (Farzin 2014, S. 208) erzeugen können, dass sich selbst in den Methodendebatten, dem wohl am stärksten traditionellen Theoriebeständen verpflichteten sozialwissenschaftlichen Feld, poststrukturalistisch informierte Ansätze deutlich Gehör haben verschaffen können. Von einer provokanten Geste gegenüber der eigenen Disziplin wird ein sozialwissenschaftliches Aufgreifen poststrukturalistischer und postmoderner Ansätze sicherlich schon lange nicht mehr begleitet.

Innerhalb der poststrukturalistischen Sozialtheorie stoßen zunehmend solche Theorien auf Interesse, die versuchen, die Spannung zwischen Kontingenz und Ordnung in einem dezidiert politischen Vokabular einzufangen. In dieser Theoriefamilie zieht sich das Kontingenzmotiv als Konfrontation zwischen Ordnung und Ereignis, Struktur und Neubeginn oder Identität und Differenz auf die terminologische Dichotomie von der Politik und dem Politischen zusammen und soll damit einer genuin politisierbaren neuen Sozialtheorie den Weg bereiten. Diese Theorien der *Politischen Differenz* gehen aus der Erbmasse des westlichen Marxismus hervor und stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der intellektuellen Lektion 1968 und dem daran anschließenden Formalwandel in der französischen Sozialphilosophie (zur Transformation der französischen [Sozial]Philosophie in der Mitte des letzten Jahrhunderts nach wie vor lesenswert: Descombes 1987). Für die Debatten um die *Politische Differenz* lassen sich allerdings mit dem *Centre de recherches philosophiques sur le politique*, „einem Institut, das im November 1980 auf Initiative von Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy [...] eingerichtet und im November 1984 von ihnen wieder aufgelöst worden ist“ (Lyotard 1988, S. 11) und dem gemeinsam von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe verfassten und erstmals 1985 erschienenen Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* zwei sehr konkrete Ausgangspunkte identifizieren.

In ihrem Kern zeichnen sich diese, häufig als radikal-demokratisch gelabelten, Theorien durch eine mehrfache kritische Stoßrichtung aus: So sollen einerseits die theoretischen Sackgassen der traditionell marxistischen kritischen Gesellschaftstheorie umgangen werden und gleichzeitig aber an der Kritik an der klassisch liberalen Demokratietheorie festgehalten werden, auch die „postmodernen Versuche, die Politik für beendet zu erklären“ (Flügel et al. 2004, S. 11) werden in diesem Denken zurückgewiesen. Nicht unähnlich zur neokonservativen Skepsis gegenüber den philosophischen Meisterdenkern (Glucksmann 1978), dem postmodernen Abgesang auf die großen Erzählungen (Lyotard 1989) oder Castoriadis (1990) Entwurf einer neuen politischen Philosophie nehmen auch die

Theorien der *Politischen Differenz* ihren Weg von der Kritik am Marxismus zu einer umfassenden Infragestellung moderner Ordnungsvorstellungen im Allgemeinen. In der zugrunde gelegten Begriffsdualität verweist dabei die Politik ganz allgemein auf die institutionell realisierte Ordnung, während das Politische für eine radikale Form der Kritik am modernen Ordnungsdenken steht (Wevelsiep 2006, S. 22). Den demokratischen Impuls dieser Theorien bringt Chantal Mouffe folgendermaßen auf den Punkt:

In den letzten Jahrzehnten sind Kategorien wie »menschliche Natur«, »universelle Vernunft« und »rationales autonomes Subjekt« zunehmend in Frage gestellt worden. [...] Eine solche Kritik des Aufklärungsuniversalismus und -rationalismus – die manchmal als »postmodern« bezeichnet wurde – wurde von manchen Autoren wie Jürgen Habermas als Bedrohung des modernen demokratischen Projekts gebrandmarkt. [...] Tatsächlich werde ich argumentieren, dass es nur im Kontext einer politischen Theorie, die die Kritik des Essentialismus berücksichtigt – die ich als wesentlichen Beitrag der sogenannten »postmodernen« Ansätze betrachte – gelingen kann, die Ziele einer radikaldemokratischen *Politik* auf eine Weise zu formulieren, die der gegenwärtigen Proliferation politischer Räume und der Vielfalt demokratischer Forderungen Raum eröffnet (Mouffe 2010, S. 33).

Ganz diesem Schema folgend weist Mouffe (2007, S. 15) dann auch eindeutige disziplinäre Zuständigkeitsbereiche zu: Während die politische Wissenschaft, als empirische Sozialwissenschaft, für die Politik zuständig ist, könne das Politische nur von der Politischen Philosophie angemessen befragt werden. In ihrem Modell werden die empirischen Sozialwissenschaften damit auf die Funktion der Tatsachenfeststellung beschränkt, die Politische Philosophie hingegen kann über den empirischen Rahmen hinausgehend nach dem Wesen des Politischen fragen. Für die deutschsprachigen Debatten um die Theorien der Politischen Differenz stecken bis heute vor allem die Studien von Oliver Marchart den theoretischen Rahmen ab. Letztlich sehr nah an Laclau und Mouffe argumentierend, greift Marchart pointiert auf die Philosophie Heideggers zurück, um die konzeptionelle Vergleichbarkeit dieser Theorien herausarbeiten zu können. Die dezidiert postfundamentalistisch ansetzende Theoriefigur der Differenz zwischen der Politik und dem Politischen will Marchart, in den zahlreichen unterschiedlichen theoretischen Spielarten, als Analogie zur *ontisch-ontologischen Differenz* lesbar machen. Die Bezugnahme auf diese Denkfigur erlaube es den Theorien der *Politischen Differenz* aus dem anti-essenzialistischen Ansatz nicht die postmoderne Überhöhung der Verabschiedung aller Gründe zu folgern, sondern die notwendige Setzung erster kontingenter Gründe zum theoretischen Kerngedanken zu erheben. Hier greift Marchart (2010, S. 68) auf Heideggers Konzept des

Abgrundes zurück, der Ab-Grund ist als „Grund selbst gründend und grundlos zugleich.“ In dieser Form führt das Kontingenzmotiv in den Theorien der *Politischen Differenz* nicht in den postmodernen Antifundamentalismus und eröffne daher als postfundamentalistisches Konzept eine dezidiert politisierende Adaption des philosophischen Kontingenztwurfes. Das Soziale wird zur empirischen Gegebenheit, im Sinne der Politik zur geltenden Ordnung, die weder grundlos ist noch definitiv letztbegründet werden kann, das Politische wiederum verweist als Ab-Grund auf den jeweils letzten contingent gesetzten Grund einer Ordnung. Das Politische ist so eine „Instanz radikaler Negativität“ (Marchart 2010, S. 320) und als ursprüngliche Instituierung des Sozialen stets umkämpft. Das Politische bezeichnet hier eine Situation in der die gegründete Ordnung antagonistisch mit Versuchen der Ent- oder Neugründung konfrontiert wird. Am Anfang einer jeden Ordnung vermutet Marchart also einen Antagonismus: im strengen Sinn sei der Antagonismus der „*politische Name des Politischen*“ (Marchart 2010, S. 321; Hervorhebung i. O.) In dem also ein „Pramat des Politischen gegenüber dem Sozialen“ (Marchart 2010, S. 258) postuliert wird, kann sich die Politische Philosophie zur neuen *Ersten Philosophie* erheben, welche intrinsisch auf eine Ontologie des Antagonismus verweist.

Eine solche Lesart stößt bei Rancière recht schnell an ihre Grenzen. Nicht nur die tiefe Skepsis gegenüber der Politischen Philosophie und der fehlende explizite Bezug auf Heidegger, sondern vor allem die das gesamte Denken Rancières tragende begriffliche Dichotomie von *Polizei* und *Politik*, lassen sich nur mit erheblichem Aufwand in das heideggerianische Differenzmodell zwängen. Jüngst ist dieser Punkt besonders deutlich von Oliver Flügel-Martinsen herausgearbeitet worden. In seiner Lektüre entwickelt sich Rancières Idee der *Politik* gerade nicht in einer „Ontologie des Politischen“ (Flügel-Martinsen 2017, S. 192) und kann daher durchaus als ein Gegenmodell zur „Tiefenontologie des Konfliktes“ (Flügel-Martinsen 2017, S. 192), wie es Laclau, Mouffe und Marchart ausarbeiten, interpretiert werden. Vom starken Konzept der Gleichheit ausgehend, erkennt Flügel-Martinsen im Denken Rancières ein Modell der *Politischen Differenz*, welches den Konflikt nicht zum Wesenskern des Politischen hypostasiert. Gerade in der Zentralität des Gleichheitskonzeptes macht dagegen Marchart ein problematisches, weil der Idee einer strikt nicht-essenzialistischen Theorie widersprechendes, emanzipatorisches *A priori* aus. Statt den letzten Grund als *Ab-Grund* wirklich in absoluter Kontingenz zu halten, und damit eine postfundamentalistische Theorie sui generis vorzulegen, bringe Rancière die Gleichheit derart zentral in die eigene Begriffsbestimmung der *Politik* ein, dass letztlich jede Politik „Politik der Gleichheit, ergo emanzipatorisch [ist] – oder sie ist keine Politik.“ (Marchart 2010, S. 183). In ihrem Kern basiert diese Diagnose auf der strikt heideggerianischen

Lesart der *Politischen Differenz* bei Marchart: Wenn der Konflikt zwischen der Politik und dem Politischen als ontologisch grundgelegter Antagonismus interpretiert wird, dann muss die Gleichheit in der Konfrontation zwischen der *Polizei* und der *Politik* bei Rancière als eine Einhegung des radikalen Kontingenzkonzeptes erscheinen. Allerdings lässt sich Rancières Gleichheitsideal auch als ein alternatives Kontingenzkonzept zur Ontologie des Konfliktes im Feld der *Theorien des Politischen* rekonstruieren.

Statt des antagonistischen Konflikts zwischen der Politik und dem Politischen zieht sich bei Rancière die Konfrontation zwischen der Logik der realisierten Ordnung und der diese prinzipiell herausfordernde Logik der Gleichheit wie ein roter Faden durch das Werk. Die *Politik* entspricht daher bei Rancière nicht eins zu eins dem Konzept des Politischen bei Marchart, Laclau und Mouffe. Die *Politik* wird hier nicht selbst zum Träger einer „postfundamentalistisch-entgründenden Logik“ (Marchart 2010, S. 180), wie es das Politische bei Marchart ist; sie bezeichnet hier die Momente der Konfrontation selbst. An die Stelle der begrifflichen Dichotomie von Politik und Politischem tritt bei Rancière also eine Triade aus *Gleichheit*, *Polizei* und *Politik*.

Nicht um die Notwendigkeit der politischen Instituierung des Sozialen oder den antagonistischen Konflikt zwischen hegemonialen Projekten spannt Rancière sein Gedankengebäude, sondern die Idee einer „Politik der Unterbrechung“ (Bedorf 2007, S. 707) ist das paradigmatische Motiv seines Denkens. Das tragende Kontingenzpostulat findet sich bei Rancière in der Hypothese der prinzipiellen Unabschließbarkeit aller Ordnungsmodelle, eine endgültige Ordnung kann niemals existieren. In dieser Annahme ist Rancière typischer Postmarxist: Die Hoffnung auf einen teleologischen Geschichtsprozess mit der ultimativ emanzipierten Gesellschaft am Ende der menschlichen Vorgeschichte ist heute wohl nur noch als Karikatur zu haben, der Versuch auch ohne diesen Zielpunkt an einem Emanzipationsideal festzuhalten ein prägender Charakterzug aller postmarxistischen Theorieentwürfe. Ordnungen werden in diesen Theorien niemals als universell gültig oder als überhistorisch bestehend angesehen, alle Ordnungen verweisen eo ipso auf ihre eigenen Grenzen und sind somit prinzipiell veränderbar. Wenn Ordnungen aber nicht durch ein transzendentales Prinzip, wie Gott oder die Vernunft, auf ewig perpetuiert werden können, muss sich jede Ordnung aktiv selbst stabilisieren. Rancière gibt diesem Prinzip der Ordnung den Namen *Polizei*, wobei die Nähe zum Denken Foucaults und der *Policywissenschaft* beabsichtigt ist (Flügel-Martinsen 2017, S. 186 ff.). In ihrer allgemeinsten Form ist die „*Polizei* [...] keine gesellschaftliche Funktion, sondern eine symbolische Konstruktion des Sozialen.“ (Rancière 2008a, S. 31). Entscheidend geht diese Idee der *Polizei* über das im französischen Denken seit Louis Althusser bekannte Konzept

der Staatsapparate hinaus, da hier keine „Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft“ unterstellt wird, sondern auch „staatliche Funktionen jener Distributionen von Stellen und Funktionen angehören, von der eine gesellschaftliche Ordnung gebildet wird.“ (Rancière 2010a, S. 82). Die *Polizei* wacht bei Rancière also nicht über die vielfältigen staatlichen Herrschaftsspielräume, sondern ist Platzhalter für ein genuin holistisches Ordnungsmodell, welches wiederum deutlich an Foucaults Theorie der produktiven Macht erinnert. Die *Polizei* herrscht in den Worten Rancières über die *Aufteilung des Sinnlichen*, sie ist somit

zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilung unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm (Rancière 2002, S. 41).

Da nun Rancière mit der *Polizei* offensichtlich mehr als eine Disziplinierung der Körper im Blick hat, er hier vielmehr auf eine *Regel* ihres Erscheinens abzielt, fundiert er seine eigene Theorie wahrnehmungstheoretisch. Nicht zufällig stellt Rancière statt des Diskurses die Ästhetik in das Zentrum seiner Theorie. Mit seinem eigenen Ästhetikbegriff knüpft er explizit an Kant an und versteht sie als „ein System der Formen a priori [...] insofern sie bestimmen, was der sinnlichen Erfahrung überhaupt gegeben ist.“ (Rancière 2008b, S. 26). Im eigenen Inneren zeichnet sich die Ordnung durch „die Abwesenheit von Leere und Supplement“ (Rancière 2008a, S. 31) aus, sie erscheint aus der eigenen Perspektive daher stets als abgeschlossen und vollständig, insofern auch als stabil und unveränderbar (Rancière 2008b, S. 26 f.). Es geht ihm mit diesem Begriff der Ästhetik also „um sinnliche Erfahrungen, die weit über das Ästhetische der Kunst hinausgehen. Zentral ist die Frage nach der Wahrnehmbarkeit von Gegebenen und Nicht-Gegebenen und der Frage, wie sich diese Trennungen verschieben.“ (Bandi et al. 2012, S. 170). Es ist also kein universelles wahrnehmungstheoretisches A priori gemeint, sondern ein historisches A priori der Wahrnehmung, ähnlich wie in den Werken Foucaults. Damit ist Ästhetik, gedacht als ein A priori der Wahrnehmung, immer an eine „kollektive Praxis“ der sinnlichen Wahrnehmung gekoppelt und ist historisch veränderbar (Muhle 2011, S. 316).

Die eigentliche Pointe im Denken Rancières ist nun, wie er die *Politik* als eine Unterbrechung dieser aus der Innenperspektive stabilen Ordnung in Szene setzt. Hierbei geht er über Althusers Theorie der Subjektivierung ebenso hinaus wie über Foucaults Konzept der produktiven Macht. Indem er die *Politik* zu einem Streit erklärt, „wer zum Streit überhaupt zugelassen wird“ (Hetzl 2004, S. 323),

bezieht die *Politik* sich immer auf nicht in der Ordnung der *Polizei* vorkommende Entitäten; die *Politik* fordert die Ordnung also extern heraus. Jede Ordnung kennt somit ein Außen, neben dem positiv feststellbaren Identitäten existiert in diesem Denken immer auch die radikale Negativität, durch deren Einbruch in das Innere der Ordnung die *Polizei* mit der eigenen Kontingenz konfrontiert wird. Während die *Polizei* die Struktur der Ordnung stabilisiert und konserviert, produziert sie immer auch den Ausschluss der Anteillosen. Es sind diese Anteillosen, also diejenigen, die in der realisierten *Aufteilung des Sinnlichen* nicht wahrnehmbar sind, die sich in dem Moment der *Politik* in Szene setzten:

Ich schlage nun vor, den Namen *Politik* auf genau die bestimmte Tätigkeit, die der ersten [die der *Polizei* T. L.] feindlich ist, zu beschränken: diejenige, die die sinnliche Gestaltung zerbricht, wo die Teile und die Anteile oder ihre Abwesenheit sich durch eine Annahme definieren, die darin *per definitionem* keinen Platz hat: die eines Anteils der Anteillosen (Rancière 2002, S. 41).

Damit bezeichnet Rancière solche Situationen als *Politik*, in denen das herrschende Repräsentationsregime der *polizeilich* geschützten *Aufteilung des Sinnlichen* herausgefordert, mitunter gar unterbrochen wird, was Rancière mit dem bezeichnenden Ausdruck des *Unvernehmens* paraphrasiert. Für diesen Bruch sind solche Vorgänge charakteristisch in denen Lärm zur Rede oder Nicht-Sichtbares sichtbar wird; also in der *Polizeiordnung* nicht Wahrnehmbares seine wahrnehmbare Präsenz einklagt. In der *Politik* manifestiert sich die Tatsache, dass die in jeder *Polizeiordnung* mögliche Zählung falsch ist. Da Rancière nun selbst das völlige Fehlen einer Leerstelle in der gesellschaftlichen Ordnung unterstellt, kann die *Politik* nur als radikale Negativität konzeptualisiert werden, oder wie Rancière (2002, S. 46) es selbst schreibt, als „der Name von nichts.“

Unübersehbar positioniert sich Rancière damit in den vielfältigen Debatten um das Subjekt in der französischen Nachkriegsphilosophie. Die weitgehende Verabschiedung des Subjekts in der Theorie der Subjektivierung bei Althusser oder Foucaults Proklamation vom Ende des Subjektes geht Rancière so nicht mit, er hält am Ideal eines politischen, zur Emanzipation fähigen, Subjektes fest. Da die identitären Subjektpositionen, welche innerhalb der Logik *Polizeiordnung* ihren Platz finden, als Kandidaten für diese Subjektposition nicht infrage kommen, kann sich das politische Subjekt nur in der „Unterbrechung dieser Logik“ (Rancière 2008a, S. 13) konstituieren. Folglich können politische Subjekte ausschließlich in Situationen des *Unvernehmens* erscheinen.

Jede Subjektivierung ist eine Ent-Identifizierung, das Losreißen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraums, in dem sich jeder dazuzählen kann, da es ein Raum einer Zählung der Ungezählten, eines In-Bezug-Setzens eines Anteils der Abwesenheit eines Anteils ist (Rancière 2002, S. 48).

Klar ist dann auch, warum Rancière (2008a, S. 9 f.) nicht die *Politik* mittels eines ihr vorausgehenden politisch handlungsfähigen Subjektes versucht zu definieren, sondern umgekehrt die politische Beziehung selbst erst den Raum für das politische Subjekt öffnet (Krasmann 2010, S. 84 f.). Die Minimalanforderung an die *Politik* ist die im Auftauchen des politischen Subjektes sich manifestierende Infragestellung der herrschenden Aufteilung des Sinnlichen.

Da Rancière wie hier bereits angedeutet keine Tiefenontologie des Konfliktes auszuarbeiten versucht, sind Situationen des *Unvernehmens* – also die *Politik* – bei Rancière erklärbungsbedürftig. Eine theoretische Nähe zum Denken Alain Badious ist Rancière öfters attestiert worden (Bedorf 2010, S. 26 f.) und kann gewiss auch nicht von der Hand gewiesen werden. Wenn Badiou (2010, S. 77) allerdings für das Wesen der Politik „keine andere Markierung als das Ereignis“ zulässt und damit die Politik zu einem Wahrheitsereignis überhöht, geht Rancière dies in dieser Konsequenz auch nicht mit. Letztlich zielt Rancière nicht auf ein klassisches Ereignisdenken ab, sondern widmet sein gesamtes Denken der Herausforderung – und Verifizierung – der Gleichheit. Er will die Politik als eine Konfrontation zwischen Herrschaft und Gleichheit verstanden wissen und nicht das Ereignis zur paradigmatischen Form der Politik erheben. Karin Meyer (2011, S. 25) liest Rancière hier so, dass „Gleichheit [...] kein Zustand [ist], sondern der Prozess der politischen Subjektwerdung selber, das heißt der Prozess, in dem vormals nicht gezählte Individuen und Gruppen ihre Teilhabe am Demos einfordern und dadurch die jeweils bestehende politische Denkordnung in Frage stellen.“ Rancière erhebt weder eine politisch zu erreichende noch eine immer schon realisierte oder gar institutionalisierte Gleichheit zum Ideal, er verweist mit der Gleichheit vielmehr auf eine immer schon vorgängige unterstellte Eigenschaft: Die Gleichheit der Beliebigen. Und die *Politik* ist diese Gleichheit in Aktion (Rancière 2010a, S. 85 ff.).

Bei Rancière findet sich ein ausgesprochen paradoxes Gleichheitsprinzip, besonders deutlich wird dieses an dem politischen Subjekt sui generis: dem Volk. Bereits in der Verwendungsweise des Wortes deutet Rancière die Vieldeutigkeit des Volkes an: So bezeichnet Rancière sowohl die *polizeilich* verfasste Bürgerschaft als Volk, als auch die gesamte Potenzialität der Anteillosen:

Dann ist aber auch das Volk, angebliches eindeutiges Subjekt der Demokratie, gespalten. Es taucht auf als die differenzierte, mit bestimmten Rollen, Rechten und Eigenschaften ausgestattete und wissenschaftlich beschreibbare soziale Entität im Inneren des politischen und gesellschaftlichen Systems; es ist aber zugleich die unförmige, heterogene, nichtverfasste Instanz der Forderung absoluter Gleichheit, mit der kein Staat zu machen ist (Saar 2014, S. 187).

Diese sich zwischen dem artikulierten und wahrnehmbaren Teilen der *Polizei* sowie den der Wahrnehmung entzogenen mehrdeutigen und unbestimmten Vielheiten vorausgesetzte Gleichheit kann damit „keine eigene Sichtbarkeit“ (Rancière 2010a, S. 86) haben. Hier wird dann klar, in welcher Weise sich Rancière gegen den Vorwurf des emanzipatorischen Aprioris verteidigen lässt. Die Gleichheit ist hier gerade nicht eine Gleichheit Aller, damit auch keine essenzialistische Denkfigur, sondern im radikalen Sinn einer Gleichheit der Beliebigen gerade die Bedingung der Möglichkeit von Kontingenz. Diese Gleichheit bezeichnet das Maß zwischen denzählbaren Identitäten innerhalb der *Polizei* und den niemalszählbaren unbestimmten, weil potenziell endlosen, Subjektivierungsweisen im Außen der Ordnung. Damit diese Gleichheit aber, als ein „zu aktualisierendes Prinzip, das nur in der Form des *Unvernehmens* als spezifischer Form des Dissens zu Geltung gebracht werden kann“ (Kretsch 2006, S. 69) wahrnehmbar werden kann, bedarf es eigens hierfür sich öffnender Erscheinungsräume. Rancière wählt für diese Erscheinungsräume der Gleichheit die Leitmäthper der *Bühne*.

3 Das *Unvernehmen* auf der Bühne

Zunächst ist klar, dass es im *Unvernehmen* keine gemeinsame Wahrnehmungswelt als verständigungsleitende Grundlage geben kann. Explizit geht Rancière dabei auf die Diskurstheorie Jürgen Habermas ein. Habermas, so der Vorwurf Rancières, nagelt seinen Diskursbegriff auf die Logik des Dialoges fest und könnte daher die wesentliche Logik der Politik nicht fassen. Statt, wie bei Habermas, in der Objektivierung der dritten Person das Einfrieren der kommunikativen Rationalität zu sehen, komme eben dieser dritten Person, im Modus des Kommentars, die zentrale Funktion jeder politischen Diskussion zu (Rancière 2002, S. 59 ff.).

Gegen diese Auslegung der Grammatik der Personalpronomina macht Rancière eine Funktion der dritten Person geltend, die bei Habermas verdeckt bleibt. Gemeint ist die Funktion des objektivierenden Kommentars, in der der Sprecher in der dritten Person zu seinem eigenen Sprechen eine Beobachterperspektive einnehmen kann, um für einen anderen Sprecher das Objektive und Gemeinsame der Situation sichtbar werden zu lassen, das beide Gesprächspartner eigentlich teilen, das aber aus deren performativen Ich-Du-Selbstverständnis von einem der Gesprächspartner gelegnet wird oder zumindest strittig ist (Kretzschmer 2006, S. 67).

Es bedarf also einem objektivierenden Kommentar, um überhaupt das Unrecht der *Polizei*ordnung thematisieren zu können. Eine bis dato nicht vernommene Stimme kann im *Unvernehmen* gar nicht ohne weiteres als Dialogpartnerin auftreten. Erst eine dritte Person, die zwischen der Sprache der *Polizei* und der beginnenden sprachlichen Artikulation der Anteillosen übersetzen kann, ermöglicht die Inszenierung des *Unvernehmens*. Das politische Subjekt tritt im Moment des *Unvernehmens* daher in zwei Gestalten auf und es beherrscht zwei Sprachen, sowohl die Sprache der *Polizei* als auch die sich zur Sprache formenden Artikulation der Anteillosen. So reicht auch das diskurs- und hegemonietheoretisch umgeschriebene Antagonismuskonzept bei Marchart, Laclau und Mouffe nicht aus, um die Situation des *Unvernehmens* erfassen zu können. Der Zusammenstoß der Logik der *Polizei* mit der der Gleichheit bedarf der Initiierung einer gemeinsamen Wahrnehmungswelt – ansonsten blieben die Anteillosen schlicht unvernehmbar.

Nachdrücklich arbeitet Rancière diese Dimension der *Politik* in seiner Interpretation der Emanzipation des Proletariats im 19. Jahrhundert heraus. Er macht in seiner Lektüre eines Briefverkehrs von zwei Arbeitern aus den 1830er Jahren immer wieder die Beobachtung, dass hier von Erlebnissen berichtet wird, die nicht der Erholung des Arbeiters dienen, sondern der

Muße des Ästheten, die die Formen, Lichter und Schatten der Landschaft genießen, von Philosophen, die es sich in einem Landgasthaus gemütlich machen, um metaphysische Hypothesen zu entwickeln und von den Aposteln, die den zufälligen Bekanntschaften, die sie auf dem Weg oder im Gasthaus machen, ihren Glauben zu verkünden (Rancière 2009a, S. 29 f.).

Mit dieser „Demonstration der Gleichheit“ (Rancière 2009a, S. 30) gelingt es den Arbeitern als Interpreten der eigenen Praxis aufzutreten. Sie nehmen also nicht nur die Position des Arbeiters ein, sondern treten ebenso als dritte Person auf,

die einen objektivierenden Kommentar der eigenen Situation vorlegt. Nicht die sozialen Kämpfe um Arbeit oder die sozialistischen Parteien und Gewerkschaften sind dann Träger der Emanzipation, es sind die lesenden, philosophierenden und kunstschaffenden Arbeiter, die die eigene Emanzipation in dieser ästhetischen Selbstermächtigung überhaupt erst ermöglichen.

Indem sie sich zu Zuschauern und Besuchern machten, erschütterten sie die Aufteilung des Sinnlichen, die verlangt, dass diejenigen die arbeiten, nicht die Zeit haben, ihre Schritte und Blicke vom Zufall lenken zu lassen, und dass die Glieder eines Kollektivkörpers keine Zeit haben sich den Formen und Abzeichen der Individualität zu widmen (Rancière 2009a, S. 30).

Es ist diesen, sich der Muße der Ästhetik hingebenden, Arbeitern also möglich, eine gemeinsame Welt mit der *Polizeiordnung* der bürgerlichen Welt des 19. Jahrhunderts zu schaffen und dort die eigene Anteilslosigkeit zu skandalisieren. Erst wenn das politische Subjekt den Namen des Ganzen usurpiert, erschafft es die Möglichkeit, das *Unvernehmen* als Aktivität der Gleichheit in *Politik* zu transformieren. Es sind explizit nicht die Sozialwissenschaften, die als sozialtheoretisch kommentierende dritte Person den Arbeiterinnen die Bühne des *Unvernehmens* einrichtet, sondern die Arbeiterinnen selbst bauen als paradox verdoppeltes politisches Subjekt ihre Bühne. Die politische Bühne ist demnach der Ort eines auf die Praxis der paradoxen Verdopplung des politischen Subjektes zurückgehenden selbstermächtigten Kommentars.

Heimgesucht wird die *Polizei* von der Logik der Gleichheit also an eigens hierfür geschaffen gesellschaftlichen Orten. Die Frage, ob die Politik einen eigenen Ort in der Gesellschaft haben muss, ist weder neu noch ein Spezifikum radikaldemokratischer Theorien. Gerade das Parlament soll ja in den liberalen Demokratietheorien ein solcher Ort sein. Aber auch in dezidiert repräsentationskritischen Demokratiemodellen kommt der Verortung der Politik eine enorme Bedeutung zu. Ein auch in den Theorien der *Politischen Differenz* immer wieder aufgegriffenes Motiv ist die von Hannah Arendt (1974) aufgegriffene radikale Trennung zwischen dem von Notwendigkeiten geprägten Sozialen und einer Polis, als Ort einer wahrhaften Politik der Freiheit. Da bei Rancière die *Polizei* aus der Innenperspektive als vollständig geschlossene Ordnung erscheint, kann es einen strukturell verstetigten Ort der *Politik* hier nicht geben. Das *Unvernehmen* der Anteillosen kann nur als Unterbrechung der Ordnung in Szene gesetzt werden. Diese Bühnen des *Unvernehmens* können weder gesellschaftstheoretisch aus den Pathologien der bestehenden *Polizei* hergeleitet werden, noch als institutionalisierter Ort der *Polizei* selbst existieren.

Der Ort der *Politik* ist bei Rancière so immer ein temporärer und situativer Raum, der sich weder auf Dauer stellen lässt noch auf spezifische gesellschaftliche Bereiche festgelegt werden kann. Diese Bühnen verdanken ihre Existenz als Orte der *Politik* gerade der immer und überall möglichen Konfrontation der *Polizei* mit der Logik der Gleichheit der Beliebigen. Es gibt für Rancière *Politik* wenn es ein *Unvernehmen* zwischen der *Polizei* und den Beliebigen gibt, und dieses *Unvernehmen* bedarf wiederum seiner eigenen *Bühne*, auf welcher der Streit einen Ort in der *Aufteilung des Sinnlichen* bekommt. Solche Bühnen können nun aber weder vom Staat und der *Polizei* im Sinne einer institutionalisierten demokratischen Ordnung errichtet und dem Volk zur Verfügung gestellt werden, noch lässt sich ihr Erscheinen aus einer deskriptiven Analyse der *Polizei* gesellschaftstheoretisch deduzieren. Sie sind damit immer das Resultat letztlich nicht vorhersehbarer Artikulationen der Logik der Gleichheit und daher ebenso unkontrollierbar wie radikal unbeständig.

4 Zum Problem der Gleichheit in den Sozialwissenschaften – Von der *Polizei*, der Kritik und dem Soziologenkönig

Die facettenreichen Debatten um die Theorien der *Politischen Differenz* werden seit jeher auch von der Frage begleitet, ob diese Theorien letztlich nicht auf die totale Zurückweisung der Idee der Sozialwissenschaften selbst zulaufen. Rancières Figur der Anteillosen evoziert eine naheliegende Kritik an den Sozialwissenschaften: als empirische Wissenschaft können die Sozialwissenschaften nur positiv Gegebenes als Daten anerkennen und bestätigen damit in der letzten Instanz zwangsläufig die *Polizei*. So sind die Sozialwissenschaften Teil des „staatlichen Dispositivs, das mittels Recht, Wissenschaft, Medien und Ökonomie an der Feststellung sozialer Gegebenheiten, Rechtslagen und wirtschaftlicher Notwendigkeiten arbeitet und deren scheinobjektive symbolische Repräsentation erzeugt.“ (Meyer 2011, S. 25). Ohne Frage findet sich die Form der Kritik an den Sozialwissenschaften immer wieder prominent im Werk Rancières; aber er verbindet mit dieser Kritik in keiner Weise die Forderung nach einer Reanimation der Politischen Philosophie – als Ausdruck einer neuen Priorität des Politischen gegenüber dem Sozialen (Rancière 2010a, S. 114 f.).

Besonders deutlich wird die Kritik an den Sozialwissenschaften in Rancières Zurückweisung der politikwissenschaftlichen Theoriearbeit sowie dem Ideal einer kritischen Soziologie. Beide Argumente sollen hier kurz dargestellt werden. Erkennbar wird die anti-politikwissenschaftliche Stoßrichtung bei Rancière

vor allem in dessen politischer Streitschrift zum neuen Hass der Demokratie. In diversen Varianten spielt Rancière das Motiv des Hasses der Demokratie durch und entwickelt daraus eine weitreichende Kritik an der gegenwärtigen politischen Verfassung europäischer Gesellschaften; Teil dieser Kritik ist auch die Funktion der Sozialwissenschaften in diesen Gesellschaften. Ausgehend von der neokonservativen Hypothese einer neuen Krise der Demokratie identifiziert Rancière einen neuen Hass der Demokratie. Statt der Entgegenseitung zwischen Totalitarismus und Demokratie verweise dieser neue Hass auf einen Riss zwischen dem demokratischen Staat und der Zivilgesellschaft. Während demokratietheoretisch das Totalitarismuskonzept intrinsisch auf die demokratiegefährdende Folgen der staatlich-institutionellen Machtanmaßung verweise, sei für diesen neuen Hass die demokratische Gesellschaft selbst die größte Gefahr für die Demokratie. Im Prinzip würden heute jene „Eigenschaften, die gestern noch dem Totalitarismus als einem die Gesellschaft verschlingenden Staat zugeschrieben [wurden] nun zu den Eigenschaften der Demokratie als einer den Staat verschlingenden Gesellschaft“ (Rancière 2016, S. 23). Damit wird die Krise der Demokratie im neokonservativen Denken nicht mehr als Institutionenkrise rekonstruiert, sondern zu einer umfassenden Zivilisationskrise hypostasiert (Rancière 2016, S. 10). Die bekannte Argumentation von Daniel Bell und anderen, auf die sich Rancière hier explizit bezieht, unterstellt, dass der hemmungslose Individualismus sowie die antiautoritär strukturierte postmoderne Kultur in den westlichen Gesellschaften selbst zur Gefahr für die staatlichen Institutionen der Demokratie geworden seien. Die Bürger würden so sorglos gegenüber dem Allgemeinwohl und untergrüben so die Autorität der demokratischen Regierung (Rancière 2016, S. 17).

Ohne hier im Weiteren auf die lesenswerten demokratietheoretischen Überlegungen Rancières einzugehen, sollen hier nur die aufschlussreichen Gedanken zu den Sozialwissenschaften kurz erörtert werden. Die neokonservative These besagt also, dass eine Demokratie dann gut ist, wenn sie in der Lage ist die „Katastrophe der demokratischen Kultur“ (Rancière 2016, S. 10) zu unterdrücken. Verweisend auf die bekannte These, dass es stets zwei gegensätzliche Kritiken an der modernen Vergesellschaftung gibt, stellt auch Rancière die Idee einer doppelten Kritik an der Französischen Revolution an den Beginn seiner Überlegungen. Neben der Kritik an den totalitären Charakterzügen der Französischen Revolution, der Terror im Namen der Gemeinschaft sei der Französischen Revolution ebenso inhärent wie sie dem stalinistischen Staatsterror als Blaupause diene, existiere auch eine genuin konterrevolutionäre Kritik am entfesselten Individualismus der Französischen Revolution. Hier wird nicht die totalitäre Gefahr für das Individuum beschworen, sondern die drohende Entropie der Gesellschaft werde zum Skandal der Demokratie (Rancière 2016, S. 25 f.). Die Kritik am postmodernen,

individualistischen und hedonistischen Sittenverfall im neokonservativen Denken stehe ebenso in dieser Tradition wie deren Forderung nach einer staatlichen Regulation des gesellschaftlichen Kulturverfalls. Und an diesem Punkt greife die Politikwissenschaft in das Geschehen ein: Es sei ihre Aufgabe den Spalt zwischen der ungeregelten demokratischen Gesellschaft und dem geordneten Institutionen-gefüge des Staates zuzuschütten und letztlich solle somit „Staat und Gesellschaft homogenisiert“ (Rancière 2016, S. 102) werden. Die Politikwissenschaft soll also die Sitten der Gesellschaft reglementieren und in den Dienst der staatlichen Institutionen stellen. Da Rancière sein demokratisches Ideal der *Politik*, wie gezeigt, an die Artikulation der Anteillosen bindet, kann eine solche Homogenisierung nur das Ende der Möglichkeit der *Politik* bedeuten. Damit ist die Politikwissenschaft in ihrer Funktion auf die Affirmation der unter dem Primat des Staates stehenden *Polizeiordnung* festgelegt: die politikwissenschaftliche Demokratietheorie existiere so nur als affirmative Staatstheorie.

Auch die Kritik an der kritischen Soziologie wird von Rancière auf die Französische Revolution zurückgeführt und die Soziologie im Allgemeinen in die Nähe der anti-individualistischen Tradition der Gegenaufklärung gestellt. Es sei die Soziologie, die der „demokratischen Verstreuung die Neubildung eines Gesellschaftskörpers“ (Rancière 2016, S. 96) entgegensezze. Auch die Soziologie unterstellt also die natürliche Einheit des Gesellschaftsstaates und dessen Hierarchien, sie macht mit anderen Worten *Politik* unmöglich. In der Soziologie wird die soziale Ungleichheit zu einem wissenschaftlich feststellbaren Faktum der Gesellschaft hypostasiert und damit der politische Charakter dieser sozialen Ungleichheit gelegnet. Seine Auseinandersetzung mit der Soziologie – die stark auf die Person Bourdieu fokussiert ist – steht im Kontext einer allgemeineren, in der französischen Sozialphilosophie bekannten, Kritik an der Kritik. In einer biografischen Notiz stellt Rancière dazu fest:

Ich gehöre einer Generation an, die zwischen zwei entgegengesetzten Ansprüchen hin- und hergerissen wurde. Nach dem einen sollten diejenigen, die das Gesellschaftssystem verstanden, es denen beibringen, die unter ihm litten, um sie für den Kampf zu bewaffnen. Nach dem anderen waren die vorgeblichen Gelehrten in Wirklichkeit die Unwissenden, die nicht wussten, was Ausbeutung und Rebellion bedeuteten, und die von den Arbeitern lernen mussten, die sie als Unwissende behandeln (Rancière 2009a, S. 28 f.).

Eine sich als Hüterin der Kritik aufspielende Soziologie entmündigt die handelnden Akteure und kann so ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht werden. Es ist einsichtig, dass diese Soziologie mit der Idee der Gleichheit bei Rancière nicht konform gehen kann. Die in pädagogischen Kontexten sich manifestierende

Verletzung dieser Idee der Gleichheit, die sich zwischen dem wissenden Lehrmeister und der unwissenden Schülerin manifestiert, (Rancière 2009b) ist in der Soziologie ähnlich aber verwickelter angelegt. Hier stehen sich nicht die wissende Lehrmeisterin und hörige Belehrte gegenüber. In der Soziologie realisiert sich das Hierarchiegefüge in einem Wechselspiel aus soziologischer Methode und der Struktur der Kritik. Auch Rancières Kritik an der Soziologie setzt am Gleichheitsbegriff an und wird von ihm dann ideengeschichtlich bis auf die Philosophie Platons zurückverfolgt. Schon im Staat bei Platon lasse sich eindrucksvoll zeigen, dass die aus der Arbeitsteilung erwachsene Ungleichheit nicht mit funktionalen Erfordernissen begründet werden kann. Vielmehr führe Platon in einem Zusammenspiel von Soziologie und Ästhetik die Ungleichheit als ein Instrument der Herrschaft in seine Staatstheorie ein (Rancière 2010b, S. 15–79). Die soziale Ungleichheit sei Ausdruck der Herrschaft und ist damit in ihrem Kern eine politisch gewollte Verteilung der gesellschaftlichen Positionen.

Nun gesteht Rancière (in diesem Band) der Soziologie ausdrücklich zu, von einem kritischen und politischen Impuls beseelt zu sein. Ebenso wendet Rancière (2008a, S. 112) sich unmissverständlich gegen die Idee einer gegen die Vorherrschaft der Sozialwissenschaften gerichteten Politischen Philosophie; wie es gelegentlich bei Mouffe oder Marchart in der Idee einer neuen Ersten Philosophie anklingt. Statt also einfach die gute Philosophie gegen die schlechte Soziologie auszuspielen, erklärt Rancière die Soziologie zur legitimen Nachfolgerin der Politischen Philosophie im 20. Jahrhundert. Dabei platziert Rancière die Soziologie sowohl in der individualismuskritischen Tradition der Gegenaufklärung also auch in der Tradition der aufgeklärten Pädagogik. Wenn Rancière (2010b, S. 227) den Eröffnungssatz der Soziologie als Ermahnung an die Philosophin liest, diese kenne den Grund ihrer eigenen wahren Aussagen nicht, weicht er nicht sonderlich weit von der gängigen disziplinären soziologischen Selbstbeschreibung ab. Dieser folgend, setzt die soziologische Kritik dem universellen Vernunftstandpunkt der Philosophie so nachhaltig zu, dass es unter dem Einfluss des soziologischen Denkens zu einer „*Ersetzung der Erkenntnistheorie*“ komme. Indem die ersten soziologischen Autoren „ein *dynamisches Wirklichkeitsverständnis* zum Ausgangspunkt des Theoretisierens nahmen und entsprechend die konkreten *sozio-historischen Aspekte im Prozess der Wissenskonstitution*“ berücksichtigten schafft die Soziologie einen neuen „*relationistischen Wissens- und Wissenschaftsbegriff*.“ (Šuber 2007, S. 465, Hervorhebungen i. O.). Was der Philosophie nicht vergönnt war, veranschlagt die Soziologie damit ganz selbstverständlich für sich: Sie kann die sozialen Bedingungen der Möglichkeit von Wissen überhaupt bestimmen. Da die Soziologie Wissen und das Soziale

unmittelbar aneinander bindet, kann sie den charakteristischen Zirkelschluss vollführen. Demnach reproduziert sich das System selbst, weil es verkannt wird und es bewirkt diesen Effekt der Verkennung durch seine eigene Reproduktion. Es ist dann der Soziologenkönig, dem es gelingt was den handelnden Akteuren auf ewig vorenthalten ist: Das Durchschauen dieses Systems der Verkennungen (Celikates 2009, S. 85 f.).

Besonders brisant wirke sich dieser Gründungsmythos in der kritischen Soziologie aus, welche in der Tradition der Aufklärung ihre Stimme für die Armen und Ausgeschlossenen erheben wolle. Auch hier setzt Rancière also an dem für die gesamte Aufklärung typischen Gegensatz von positivistischen Szientismus und dem politischen Autonomieideal an. Eben diesen Gegensatz erkennt Rancière (2010b, S. 99) auch im klassischen Marxismus wenn er den Verdacht äußert, dass der Materialismus der Geschichte und die Dialektik der Revolution gefahrlaufen, sich niemals zu begegnen. Dieser Vorwurf ist aus den marxistischen Theoriedebatten des 20. Jahrhunderts bekannt. Nicht nur in der sozialwissenschaftlichen Praxis des positivistischen Datensammelns macht Rancière den herrschaftsaffirmativen Charakter der Soziologie aus, sondern vor allem in der Idee der wissenschaftlichen Identifizierung der Bedingung der Möglichkeit von Emanzipation innerhalb der bestehenden Ordnung. Die kritische Soziologie beschränkt sich also nicht auf die positivistische Feststellung des in der realisierten *Aufteilung des Sinnlichen* Gegebenen. Sie geht weit darüber hinaus und beansprucht letztlich sowohl eine deskriptive Beschreibung des Gegebenen als auch eine dahinter liegende strukturelle Verankerung dieser Realität erkennen und so die emanzipative Transformation der *Polizei* wissenschaftlich bestimmen zu können. Auf die Gesellschaftstheorie Bourdieus gemünzt schreibt Rancière:

Der durch das Spiel und den Markt eröffnete Raum sollte uns aus der geschlossenen Logik der Reproduktion und der Muße herausführen, uns die Spieleinsätze und die gesellschaftlichen Werte als Ergebnisse eines Kampfes erscheinen lassen, als durch andere Kämpfe veränderbar, welchen durch die Erklärung der Regeln und der Art des Spiels durch den Soziologen geholfen wäre. Die Öffnung schließt sich jedoch solgleich. Der einzige Punkt, durch den der Soziologe auf den Habitus wirken kann, der weder *frei* noch *mechanisch* wäre, ist der ‚Erkenntniseffekt‘, der den Unterschied funktionieren lässt. Doch wenn diese Erkenntnis angemessen wäre, würde sie entweder auf die Freiheit des rational Handelnden – der Sartre’sche Philosoph oder der neoklassische Ökonom – oder auf die unerbittliche Notwenigkeit der Produktions- und Herrschaftsverhältnisse verweisen. Dieser ‚Erkenntniseffekt‘ ist immer ein Verkennungseffekt. [...] Um diesem Dilemma zu entgehen, wird der Soziologe die einfachste Lösung anwenden: er wird die zwei Ökonomien miteinander verbinden (Rancière 2010b, S. 249).

Im Kern dieser Kritik der Kritik steht der doppelte Anspruch der Soziologie, sowohl die soziale Welt und deren für die Akteure nicht durchsichtigen Strukturen und Gesetze feststellen zu können und gleichzeitig die Veränderbarkeit aus einer wissenschaftlichen Perspektive postulieren zu wollen. Wenn Boltanski der kritischen Soziologie eine Struktur bescheinigt, die aus dem Anspruch erwachse Instrument sowohl der „Beschreibung von Herrschaft“ als auch „Instrument der Emanzipation“ zu sein, (Boltanski 2010, S. 39) die auf eine Kritik der Realität selbst (Boltanski 2010, S. 61) hinauslaufe und somit einen Widerspruch zwischen einer sozialen Welt „die rigiden Gesetzen untersteht, die hinter dem Rücken der Akteur_innen wirken und aus der wissenschaftlichen Beobachterperspektive erkannt werden können“ und einer „kritischen Perspektive, die gerade die Veränderbarkeit der sozialen Verhältnisse und die Handlungsfähigkeit der Akteur_innen sowie deren Ansprechbarkeit durch die Kritik voraussetzt,“ (Celikates 2014, S. 132) postuliere, bringt er die Ausgangsüberlegung dieser Debatten auf den Punkt.

Bei Rancière setzt die Kritik an der kritischen Soziologie wiederum am Ideal der Gleichheit an. Selbstredend verstößt die Figur des Soziologenkönigs, als derjenige der die für die Akteure nicht sichtbaren Herrschaftsstrukturen sehen und als wissenschaftliche Aufklärung verkünden kann, gegen die Gleichheit zwischen Akteur und Soziologin. Aber auch das sich im Gemeinschaftideal manifestierende Emanzipationskonzept, dem „heute die postmarxistischen Denker des verlorenen Gesellschaftsbandes nachweinen“, sei die letztlich „harmonische Gemeinschaft, von der die „Denker der Gegenrevolution träumten [...] in der jeder seinen Platz hat und über die sinnliche und intellektuelle Ausstattung verfügt, die diesem Platz und dieser Funktion zukommt: die platonische Gemeinschaft, wo Handwerker an ihrem Platz bleiben müssen“ (Rancière 2009a, S. 54) habe den Begriff der Emanzipation verkehrt. Nicht mehr „das Heraustreten aus dem Zustand der Unmündigkeit“ (Rancière 2009a, S. 53), sondern die „Wiedereroberung einer verlorenen Einheit“ (Rancière 2009a, S. 55) werde so zum Ziel der Emanzipation. Dies sei die charakteristische antiegalitäre Verdrehung des Emanzipationsideals der postmarxistischen Soziologie. Die soziale Ungleichheit werde damit aber nicht infrage gestellt, sondern im eigenen Gemeinschaftideal selbst sozialwissenschaftlich als unausweichliche Tatsache festgeschrieben und damit die *Polizei* soziologisch legitimiert und perpetuiert.

Letztlich erbe die kritische Soziologie so den auf Marx und Weber zurückgehenden Gedanken einer „radikale[n] Kritik [an] einer radikal unveränderlichen Situation“ (Rancière in diesem Band). Die Soziologie führe damit die scheinbar arbiträre soziale Ordnung der Philosophie auf die Notwendigkeiten der Reproduktion zurück. Damit schaffe die Soziologie sich auch ihren eigenen Gegenstand

und somit „ihre eigene Möglichkeitsbedingung als Wissenschaft.“ (Celikates 2014, S. 134). Der Soziologenkönig herrscht über das Reich der verborgenen Gesetze des Sozialen und kann zudem deren emanzipative Veränderbarkeit vorhersagen, doch diese Emanzipation könne nur „am Ende des Gesamtprozesses, der die Gesellschaft von ihrer Wahrheit getrennt hatte“, stehen. (Rancière 2009a, S. 55) Indem die Soziologie für sich in Anspruch nimmt, die Wahrheit dieser Trennung wissenschaftlich erkennen zu können, beansprucht sie den Platz der einzigen wahren Kritikerin am herrschenden System und schaffe damit gleichzeitig ihre eigene wissenschaftliche Existenzgrundlage. Ein solches Urteil lässt sich ohne jeden Zweifel als „veritable Anti-Soziologie“ (Celikates 2014, S. 139) verstehen.

5 (K)eine Soziologie nach Rancière?

Die Sozialwissenschaft kommt bei Rancière also in erster Linie als herrschaftsaffirmative Hüterin der *Polizei* vor, sie ist Teil der technokratischen und szientistischen Verhinderung demokratischer Politik: „Am Ende handelt es sich um die Verwandlung der Demokratie in ihren Ersatz, die Soziokratie.“ (Rancière 2010b, S. 288) Ohne den Kern dieser Kritik infrage stellen zu wollen, soll hier gezeigt werden, dass eine endgültige Verabschiedung der Sozialwissenschaften nicht die Konsequenz aus Rancières Kritik sein muss. Dazu gilt zuallererst festzustellen, dass viele der von Rancière aufgeworfenen kritischen Entwicklungen in der Tradition der Soziologie weder unerkannt geblieben sind noch einfach geleugnet werden. So ist die ambivalente Position zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung für die Geschichte der Soziologie durchaus Teil des disziplinären Selbstbildes (Wahl 2000, S. 25–47) und immer wieder Gegenstand soziologischer Kontroversen. Auch die Verwurzelung der Soziologie im bürgerlichen Denken während der Etablierung als akademische Disziplin ist bereits mehrfach Gegenstand selbstreflexiver disziplinärer Selbstverortung gewesen. Eingedenk der „deformierten Lebenswelt des Bürgers am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ bediene sich die etablierende deutsche akademische Soziologie bekanntermaßen nicht unerheblich in der gegenaufklärerischen Semantik des Kulturbegriffes um mittels einer kulturwissenschaftlichen fundierten Soziologie „dem deutschen Bürgertum zu einer eigenen Identität zu verhelfen.“ (Neumann 2006, S. 39). Ebenso unbestreitbar sind die facettenreichen und gelegentlich ausufernden Debatten um die sich in eine revolutionäre und eine wissenschaftliche aufspaltende marxistische Tradition der kritischen Soziologie. In deren Erbe die kritische Soziologie selbstverständlich für sich die Identifikation sozialer Pathologien reklamiert und somit glaubt Gesellschaftskritik auf ein wissenschaftliches

Niveau heben zu können. Diese Theoriefigur, auf der auch der Soziologenkönig bei Rancière seinen Thron errichtet, hat gerade auch in der kritischen Soziologie massiv an Glaubwürdigkeit verloren. Es ist nicht zuletzt die französische Kritik der Kritik, die mittlerweile dazu beigetragen hat, die Kritik an der Soziologie in eine neue Idee soziologischer Theorie zu transformieren. Allerdings will Rancière (2009a, S. 35) explizit nicht als Stimme in diesem Diskurs der Kritik der Kritik vernommen werden. Nichtsdestotrotz haben gerade die Theorien der *Politischen Differenz* in toto die Skepsis gegenüber der Soziologie in einer Art und Weise radikaliert, dass eine *Soziologie der Politischen Differenz* nur schwer vorstellbar ist. Explizit von diesen Theorien ausgehend hat Marchart versucht eine neue Idee der Gesellschaftstheorie zu entwickeln. Dabei schließt Marchart unmittelbar an sein mit Laclau und Mouffe geteiltes Verständnis der *Politischen Differenz* an und versucht daraus eine postfundamentalistische Gesellschaftstheorie zu entwerfen. Sein starkes Insistieren auf Hegemonie und Konflikt prägen auch seine gesellschaftstheoretischen Überlegungen. Letztlich wird Gesellschaftstheorie ebenso wie das Ideal der demokratischen Gesellschaft auf die Erinnerung an den antagonistischen Ab-Grund eingedampft:

Aus postmarxistischer Perspektive lässt sich im »Außen« des Sozialen nichts anderes erkennen als Negativität. Erst – um im Bild zu bleiben – in der ständigen Faltung von Innen und Außen, das heißt in der unendlichen Verschachtelung von Totalität und Negativität, instituiert sich der soziale Relationsraum. Anders gesagt: Das Soziale besteht im Oszillieren zwischen Gesellschaft und Antagonismus (Marchart 2013, S. 439).

Die Sozialwissenschaften, als Wissenschaften der Gesellschaft, können ohne Frage die Seite der Ordnung untersuchen (und affirmativ festschreiben); auch gesteht Marchart (2013, S. 445) ihnen zu, in einem sehr begrenzten Umfang einen Anhaltspunkt für gesellschaftskritische Strategien bieten zu können, letztlich wird die postfundamentalistische Gesellschaftstheorie dann aber auf die Wette der antagonistischen Natur der Gesellschaft beschränkt. Da sich das Politische nur aus reiner Negativität speisen kann, ist eine deduktive Herleitung gesellschaftskritischer Entwicklungen oder gar die gesellschaftstheoretische Identifikation kritischer Subjektivität schlicht ausgeschlossen. Günter Dux (2012) hält dem entgegen, dass sich in den Theorien der *Politischen Differenz* im Kern zunächst nur ein weiterer Säkularisationsschub innerhalb der Moderne manifestiere. Aber dennoch, so Dux im Anschluss an Badiou, lasse sich die Demokratie nicht einfach auf ihre antagonistische Natur beschränken, sondern besitze ihre eigene Wahrheit. Diese bestehe in der humanen Lebensform und der damit

einhergehenden Ermöglichung einer selbstbestimmten Lebensführung und daher müsse Gerechtigkeit als Wahrheit der Demokratie angesehen werden:

Wenn, wie wir gesagt haben, die Wahrheit der Demokratie in der humanen Lebensform gelegen ist, weil das Verständnis der humanen Lebensform als einer von Menschen selbst begründeten Lebensform sich in das demokratische Postulat umsetzt, die gesellschaftlichen Bedingungen einer selbstbestimmten Lebensführung zu schaffen, dann findet die Wahrheit der Demokratie in der Gerechtigkeit ihre Manifestation. Die hat ihre Wahrheit ebenso in der Demokratie wie in der humanen Lebensform (Dux 2012, S. 42).

In einer nicht unähnlichen Denkfigur führt auch Rancière, wie gesehen, sein Gleichheitsideal in seine Theorie ein. Wie bei Dux die Gerechtigkeit ist auch bei Rancière die Gleichheit nicht die Negation der Negativität im Außen und damit die Verleumdung der Kontingenz. Sie ist die Ermöglichung der Inszenierung der Kontingenz, nur weil die Gleichheit der Beliebigen existiert, kann sich das Außen in ein Verhältnis zum Innen setzen. Mit dieser starken Zentralität der Ordnungsstörung positioniert sich Rancière innerhalb der Debatten um die *Politische Differenz* deutlich auf der Seite der radikalen Staatskritik, ohne Frage entwirft Rancière hier eine tendenziell anarchistische Variante der *Politischen Differenz*. Daher mag es überraschen, dass hier gerade Rancière ein sozialwissenschaftlich fruchtbare Ansatz zugeschrieben werden soll. Der Ausgangspunkt dieser Überlegung ist die im Denken Rancières omnipräsente Metapher der Bühne.

Zusammenfassend läuft Rancières Theorie darauf hinaus, dass die *Politik* als Artikulation der Gleichheit der Beliebigen innerhalb der *Polizei* nur auf eigens hierfür errichteten Bühnen möglich ist. Eine Soziologie, die für sich in Anspruch nimmt die Bedingungen des Wissens in der Tiefenstruktur sozialer Verhältnisse identifizieren zu können, tritt dann nicht einfach nur als Regisseurin, die den Akteuren ihre Handlungen vorschreiben kann, auf, sondern legt mit der Idee der *Doxa* das gesamte Bühnenbild fest. Sie geht damit über die Funktion der Regieanweisung, also der Bestimmung der konkreten Bewegungen der Akteure, hinaus, und steckt mit dem Bühnenbild die Struktur aller möglichen Handlungen ab. Als Gesellschaftstheorie legt die Soziologie nicht anders als die Bühnenbildnerin die unintergeharen Strukturen des Erscheinens fest. Mit der Bühne legt Rancière ein für die Theorien der *Politischen Differenz* recht konkretes Strukturmodell vor: Ohne Bühne keine Artikulationsmöglichkeit der Anteillosen, also keine Inszenierung des *Unvernehmens* und damit eben keine *Politik*. Eine Bühne des *Unvernehmens* muss sich nun deutlich von den gängigen sozialen Bühnen in der Soziologie unterscheiden. Wie sich Rancière diese herrschaftskritische Funktion denkt, wird besonders deutlich, wenn er die Hierarchie zwischen Schauspielerin

und Zuschauer im Theater problematisiert und dies in einen Zusammenhang mit der von ihm kritisierten Idee der Kritik bringt:

Wir müssen nicht die Zuschauer in Schauspieler / Akteure verwandeln und Unwissende in Gelehrte. Wir müssen das Wissen anerkennen, das im Unwissenden am Werk ist und die Aktivität, die dem Zuschauer eigen ist (Rancière 2009a, S. 28).

Die Analogie ist offensichtlich: Ebenso wie im Theater sind in der kritischen Soziologie die Akteure auf passiv Zuschauende reduziert. Der Reformvorschlag Rancière's setzt nicht am Rollentausch (Zuschauerinnen werden Schauspielerinnen) an, sondern an der Struktur des Verhältnisses zwischen beiden. Im Akt der Interpretation der Zuschauer leisten die Zuschauer ihren aktiven Beitrag zum Theater, sie sind nicht auf die klassisch passive Rolle festgeschrieben. Hier wird dann auch klar, dass eine solche Transformation nicht einfach im Öffnen der Bühne für die Zuschauer bestehen kann, die Idee der Bühne selbst verändert sich. Ein Theaterstück findet seine Bühne im entgrenzten Raum, der sich zwischen den Schauspielern und den Zuschauerinnen aufspannt. Gesellschaftstheoretisch nimmt Rancière diesen Gedanken in seiner Geschichte der proletarischen Emanzipation auf. Auch hier erkennt Rancière den eigentlich emanzipativen Akt in der Selbstermächtigung der Arbeiter ihre eigene Situation zu interpretieren. Es geht in einem ersten Schritt also um eine weitgehende Neubewertung der Interpretation. Besonders eindringlich beschreibt Rancière seine Idee der aktivistischen Interpretation am Beispiel der *Politik* der Literatur. Diese lasse sich angemessen nicht als „Herrschaft der Fiktion“ beschreiben, sondern müsse als ein „Regime der Unbestimmtheit zwischen der Rationalität der Beschreibung und der Deutung der sozialhistorischen Phänomene“ (Rancière 2008b, S. 59) aufgefasst werden. Die Literatur erschafft damit im Zwischenraum der narrativen Realitätsdeutung und der Realität der sozialen Phänomene eine Neuverteilung des Sinnlichen und kann somit als *Politik* im Sinne Rancières auftreten. Diese *Politik* der Literatur wird bei Rancière in einen unmittelbaren Kontrast zur Idee der kritischen Soziologie entfaltet:

Der Kritiker oder der Soziologe wird hier seine Revanche nehmen, indem er aus diesem Widerspruch das Kennzeichen der alten Illusion machen wird, die sich einbildet, das Leben zu verändern, wo sie es in Wirklichkeit doch nur interpretiert. Aber die Interpretationen sind selbst wirkliche Veränderungen, wenn sie die Formen der Sichtbarkeit einer gemeinsamen Welt verändern und mit ihnen die Fähigkeiten, die beliebigen Körper, in ihr auf neue Landschaften des Gemeinsamen ausüben zu können (Rancière 2008c, S. 45 f.).

Die Idee, dass neue Interpretationen und Deutungen aktiv die *Aufteilung des Sinnlichen* transformieren können, findet sich als Ideal der Neubeschreibung auch im Werk Richard Rortys. Da unsere Realität immer narrativ verfasst sei, eröffne sich in neuen Erzählungen immer eine neue Realität; moralischer Fortschritt wird zur Sache der starken Dichter, nicht mehr das Resultat philosophischer oder wissenschaftlicher Reflexion (Rorty 1992). Dieser Dimension einer politischen Ästhetik kommt auch im Denken Rancières eine gewichtige Rolle zu. Aber Rancières Gleichheitsdenken erhebt nicht (ausschließlich) den starken Dichter – im Sinne Nietzsches – zum Helden einer ironisch-solidarischen Gesellschaft. Auch die aktivistische Interpretation wird hier zum Privileg der Beliebigen, es ist deren Gleichheit die auf der Bühne verifiziert werden kann, nicht die Autorität eines neuen Königtums über die Realität.

Gesellschaftstheoretisch ist bei Rancière sicherlich das Konzept der Inszenierung des *Unvernehmens* auf der Bühne besonders fruchtbar. Das Stück folgt eben nicht dem „große[n] Gesetz der Gesellschaftsmaschine“, welches als *Doxa* „in letzter Instanz“ (Rancière 2010b, S. 230) nur die Produktionsverhältnisse als Drehbuch des Sozialen anerkennen würde. Rancières Idee einer „aus der »radikale[n] Gleichgültigkeit« hervorgehende Erneuerung der »gemeinsamen Bühne« der *Politik*“ (Scholz 2010, S. 194), kann nur die Gleichheit der Beliebigen in Aktion sein und kann daher niemals Pate für die „Formen der Sozialwissenschaften“ stehen, die vorgeben „die Herrschaft zu demaskieren“ und dabei letztlich nur „ihr ältestes Axiom“ festigen, „dasjenige, das den Beherrschten vorschreibt auf ihrem Platz zu bleiben, denn nur das entspräche ihrer Seinsweise, und ihrer Seinsweise treu zu bleiben, denn nur diese sei dem Platz angemessen, den sie besetzen.“ (Rancière 2010b, S. 297).

Freilich kann die von ihm selbst praktizierte Arbeit im Archiv (Rancière 2013) zu einer Methode ausgearbeitet werden; interessant dürfte Rancière hier für eine soziologische Genealogie sein. Während die von Foucault geprägte und in der Soziologie mittlerweile anerkannte Genealogie mit dem historischen Sinn vor allem die Ein- und Ausschlussmechanismen im Archiv zu finden versucht, würde eine an Rancière anschließende Genealogie auf solche Ereignisse abziehen in denen es qua einer selbst autorisierenden Interpretation der eigenen Praxis zu Prozessen der Selbstermächtigung kommt. Eine solche Genealogie würde mit anderen Worten in der Veränderung der *Aufteilung des Sinnlichen* und der damit einhergehenden Idee der politischen Subjektivierung der Handlungsfähigkeit kollektiver Akteure nachspüren. Eine solche Genealogie kann, wie es Rancière exemplarisch mit der Geschichte der proletarischen Emanzipation vorführt, zeigen, dass vor dem offenen Austragen gesellschaftlicher Konflikte immer ein

wesentlich diffizilerer Prozess der interpretativen Selbstermächtigung liegt. Diesen zu rekonstruieren würde nicht nur die Kontingenz der realisierten Ordnung und deren ausschließende Strukturen in Erinnerung rufen, sondern könnte als Genealogie der Emanzipation gerade auch Akte emanzipativer Selbstermächtigung soziologisch lesbar machen. Wenn es einer solchen Genealogie gelänge, die in die „Szene des Dissenses“ investierten Fähigkeiten „von jedem Beliebigen“ zu finden und damit die „Eigenschaft des Mannes ohne Eigenschaft“ in das Zentrum der genealogischen Forschung zu stellen, dann wäre dies sicherlich ein Beitrag zu einer Soziologie, die versucht das Problem der Verbindung „zwischen der emanzipatorischen Logik der Fähigkeit und der kritischen Logik der kollektiven Gefangenschaft zu lösen.“ (Rancière 2009a, S. 60).

Auch an die radikalierte Zurückweisung der Erklärung als sozialwissenschaftliche Methode bei Latour lassen sich Anschlüsse an Rancière denken. Wenn Latour (2010, S. 236 ff.) die gute Beschreibung als Methode gegen die Idee der Erklärung in der kritischen Soziologie ins Feld führt, verzichtet Latour hier ebenso wie Rancière auf jedes epistemologisches Pramat der Gesellschaftstheorie. Für Latour ist aber ebenso klar, dass eine Soziologie, die nicht „die Stelle des allumfassenden und alles sehenden Gottes der Sozialwissenschaft einnehmen kann“ (Latour 2010, S. 243), nicht die völlige Aufgabe der Soziologie bedeuten müsse. Mit seiner Methode der Akteur-Netzwerk-Theorie zielt Latour auf eine möglichst exakte Beschreibung von Transformationen ab. Diese Situationen zeichnen sich bei Latour ganz ähnlich wie bei Rancière durch eine strukturelle Nicht-Verteilung aus. Neue Netzwerke müssen, um neue Verknüpfungen zu ermöglichen, immer Entitäten aus dem Plasma einbeziehen und diesen identitätsstiftende Plätze zuteilen. Das Plasma bei Latour (2010, S. 419), das „was noch nicht formatiert, noch nicht gemessen, noch nicht sozialisiert ist,“ ist ebenso wie die Anteillosen bei Rancière zunächst reine Vielheit. Erst im Verknüpfen entstehenzählbare Entitäten. In der Anlage sind also die Situation einer Neuverknüpfung bei Latour und das *Unvernehmen* bei Rancière ähnlich. Auch wenn Rancière im Gegensatz zu Latour sicherlich nicht an einer Gleichberechtigung zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren interessiert ist, steht doch auch für Rancière fest, dass Identitäten das Resultat von Verknüpfungen sind, welche nur innerhalb polizeilicher Ordnungen möglich sind. Das prinzipielle Gleichheitspostulat wird von Rancière dann ja gerade den noch nicht verknüpften Anteillosen zugesprochen. Klar ist aber auch, dass Rancières *Polizeibegriff* dann als kritisches Pendant zu Latours Kollektiven gedacht werden muss. Wenn Latour (2010, S. 254) als Devise ausgibt, dass eine „Beschreibung, wenn sie eine Erklärung benötigt, keine gute Beschreibung ist“ ließe sich für eine Sozialwissenschaft im Sinne Rancières festhalten, dass sie Situationen des *Unvernehmens*, also das Entstehen von

gesellschaftlichen Bühnen der Anteillosen, möglichst genau zu beschreiben habe und eben keine strukturelle Ursache als Erklärungen für deren Auftreten zu geben habe oder gar prognostische Voraussagen über deren zukünftiges Entstehen treffen soll. In diesem Sinne ließe sich eine Soziologie im Anschluss an Rancière als eine Spuren suche denken. Jede sich konstituierende Bühne der Gleichheit ließe sich in exakten Beschreibungen feststellen und die mit diesen Bühnen einhergehende Transformation dürfte in der sozialen Topografie Spuren hinterlassen, die wiederum Beschreibungen ermöglichen. Als Soziologie der Gleichheit treten hier also die Momente der Artikulation der Gleichheit der Anteillosen in den Fokus der Beschreibung.

Zudem deutet Rancière im Kontext seiner Reformvorschläge für das Theater die Möglichkeit einer Soziologie an, die an der Konstitution der Bühne der Gleichheit selbst beteiligt ist. Das emanzipative Theater zielt bei Rancière (2009a, S. 33) darauf, „das, was man weiß, mit dem zu verbinden, was man nicht weiß, gleichzeitig Performer zu sein, der seine Kompetenzen entfaltet, und Zuschauer, der beobachtet, was diese Kompetenzen in einem neuen Kontext, bei anderen Zuschauern hervorrufen.“ Nicht völlig abwegig ist es sicherlich, diese Idee auf das Konzept der *public sociology* zu übertragen. Dies könnte ebenso Bühnen der Gleichheit errichten, auf denen Soziologie und *die Leute* zusammenkommen und gemeinsam neue Idiomen ausprobieren können:

Die Wirkung des Idioms kann nicht vorweggenommen werden. Es bedarf der Zuschauer, die die Rolle aktiver Interpreten spielen, die ihre eigenen Übersetzungen ausarbeiten, um sich die ‚Geschichte‘ anzueignen und daraus ihre eigene Geschichte zu machen (Rancière 2009a, S. 33).

In diesem Sinne trüte die Soziologie nicht als wissenschaftliche autorisierte Sprecherin der Armen und Ausgeschlossenen auf, sondern als Erzählerin und Zuhörerin neuer Geschichten und könne an neuen Übersetzungen arbeiten. Im Kontext der Idee einer Öffentlichen Gesellschaftswissenschaft (Selke und Treibel 2018) müssen allerdings zunächst die grundlegenden Transformationen in der Wissenschaftstheorie der letzten Dekaden in Rechnung gestellt werden. Wie auch immer die neuste Phase der Wissensproduktion in den Wissenschaften genannt werden mag, lassen sich die mit dem Konzept „mode 2“ (Nowotny et al. 2001) in Verbindung gebrachten Wandlungsprozesse heute nicht mehr in toto zurückweisen und spielen in den Debatten um eine Öffentliche Gesellschaftswissenschaft ohnehin eine wichtige Rolle. Die von Rancière so nachhaltig kritisierte Figur der epistemischen *Polizei* ist in diesem Wissenschaftsmodus weitgehend dekonstruiert und die Wissensproduktion wird auch in den Wissenschaften als ein kollektiver Prozess, in den ausdrücklich auch wissenschaftsferne Akteure einbezogen werden,

analysiert. Das Verhältnis zwischen der Wissenschaftlerin und dem Publikum wird also auch unabhängig von Rancières Kritik am Soziologenkönig heute nicht mehr derart hierarchisch gedacht, wie es der französische Denker unterstellt. Die Relation zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit tritt in den Debatten um die öffentlichen (Gesellschafts)Wissenschaften ohnehin in das Zentrum. Vor allem das Konzept der organischen Öffentlichen Soziologie (Burawoy 2015) fokussiert auf eine neue Balance zwischen der wissenschaftlichen Soziologie und der Öffentlichkeit. Die Überwindung epistemologischer Hierarchieverhältnisse zwischen Soziologie und Gesellschaft ist bereits bei Burawoy zentraler Aspekt der organischen *public sociology* (Burawoy 2015, S. 216 ff.). Rancières Theaterkonzept und dessen Neuverortung des emanzipierten Zuschauers ist aber in dem Diskurs um eine Öffentliche Gesellschaftswissenschaft bislang kaum aufgegriffen worden. Dies ist in Anbetracht der Idee, dass die Öffentliche Gesellschaftswissenschaft „kein elitäres Konzept“ sein soll, in dem „Hierarchien im Wissenschaftssystem [...] in Frage“ (Aulenbacher et al. 2017) gestellt werden, doch verwunderlich. Rancière hat sicherlich wie wenig andere zeitgenössische Denker das hierarchische Verhältnis in den Wissenschaften, vor allem aber die Ungleichheit zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit, zum Thema seines Werkes erhoben. Rancières (2009b, S. 55) Diktum, dass „Vernunft [...] dort verloren [gehe], wo ein Mensch zu einem anderen Menschen spricht, der ihm nicht antworten kann“, kann ohne jede Frage auch zur Leitvorstellung zahlreicher Beiträge in der gegenwärtigen Debatte um eine Öffentliche Gesellschaftswissenschaft ausgewiesen werden. Die Idee eines egalitär verfassten objektivierenden Kommentars kann dann ein vielversprechender Denkimpuls in diesen Debatten sein. Im Sinne Rancières wäre eine Gesellschaftswissenschaft hier nicht mehr mit einem epistemologischen Primat ausgestattet noch muss sie auf jede epistemologische Kompetenz verzichten.

Gerade wenn die Öffentliche Gesellschaftswissenschaft als neues Konzept im Verhältnis zwischen Sozialwissenschaft und sozialen Bewegungen vorgetragen wird, in der das überkommende Distanzverhältnis durch ein zivilgesellschaftliches fundiertes Dialogverhältnis ersetzt werden soll, (Eversberg et al. 2017, S. 181 ff.), ließe sich die Öffentliche Gesellschaftswissenschaft als ein egalitäres Arbeiten am *Unvernehmen* denken. Konzeptionell liefe dies darauf hinaus, dass die Öffentliche Gesellschaftswissenschaft und der Lärm der Anteillosen eine Bühne schaffen könnten, auf der dann das *Unvernehmen* in Szene gesetzt werden kann. Eine solche Bühne kann die Öffentliche Gesellschaftswissenschaft nur konstruieren, wenn der Lärm der Anteillosen nicht als eine prinzipiell in ein anerkanntes sozialwissenschaftliches Vokabular dechiffrierbare Artikulation aufgefasst wird, sondern die Arbeit am objektivierenden Kommentar als kollektive

Aufgabe wahrgenommen wird. Analog zum emanzipativen Theater wäre die Bühne auch in der Öffentlichen Gesellschaftswissenschaft das Resultat des Zusammenwirkens von Gesellschaftswissenschaftlerin und Publikum. Hier wäre die emanzipierte Zuschauerin eine passende Folie für den Öffentlichkeitsbegriff der Öffentlichen Gesellschaftswissenschaft. Eine Soziologie, die ihre Fundamente auf das Ideal der Gleichheit der Beliebigen stellt, ist in diesem Sinne wohl weder unmöglich noch würde sie den akademischen Ruf der Disziplin leichtfertig auf Spiel setzen.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1974. *Über die Revolution*. München: Pieper.
- Aulenbacher, Brigitte und M. Burawoy, K. Dörre, J. Sittel. 2017: Zur Einführung: Soziologie und Öffentlichkeit im Krisendiskurs. In *Öffentliche Soziologie. Wissenschaft im Dialog mit der Gesellschaft*, Hrsg. B. Aulenbacher, M. Burawoy, K. Dörre und J. Sittel, S. 9–32, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Badiou, Alain. 2010. *Ist Politik denkbar: morale provisoire #1*. Berlin: Merve Verlag.
- Bandi, N., und M. G. Kraft, S. Lasinger. 2012. Kunst, Politik und Polizei im Denken Jacques Rancières. In *Kunst, Krise, Subversion. Zur Politik der Ästhetik*, Hrsg. N. Bandi, M. G. Kraft, S. Lasinger. S. 167–181. Bielefeld: transcript.
- Beck, U., und W. Bonß, C. Lau. 2001. Theorien reflexiver Modernisierung – Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme. In *Die Modernisierung der Moderne*, Hrsg. U. Beck, W. Bonß, 11–59. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas. 2007. Der Kampf um den Sinn im Politischen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 S. 689–715.
- Bedorf, Thomas. 2010. Das Politische und die Politik. Konturen einer Differenz. In *Das Politische und die Politik*. Hrsg. T. Bedorf und K. Röttgers, S. 13–37. Berlin: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc. 2010. *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*. Berlin: Suhrkamp.
- Borawoy, Michael. 2015. *Public Sociology. Öffentliche Soziologie gegen Marktfundamentalismus und globale Ungleichheit*. Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Castoriadis, Cornelius. 1990. *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Celikates, Robin. 2009. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Celikates, Robin. 2014. Kritik der pädagogischen Vernunft. Bourdieu, Rancière und die Idee einer kritischen Sozialwissenschaft. In *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*, Hrsg. J. Kastner und R. Sonderegger, S. 123–146. Wien/Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Dux, Günter. 2012. Gerechtigkeit. Die Wahrheit der Demokratie. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 31, S. 23–45.
- Eversberg, D. und S. Liebig, M. Schmelzer, N. Treu. 2017. Public Sociology in der Bewegungsforschung: Zum Verhältnis von Soziologie, Gesellschaftskritik und sozialen

- Bewegungen. In *Öffentliche Soziologie. Wissenschaft im Dialog mit der Gesellschaft*, Hrsg. B. Aulenbacher, M. Burawoy, K. Dörre und J. Sittel, S. 176–188, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Descombes, Vincent. 1987. *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933 bis 1978*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Farzin, Sina. 2014. Poststrukturalismus: Michel Foucault. In *Handbuch Soziologie*, Hrsg. J. Lamla, H. Laux, H. Rosa, D. Stecker, 197–212. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Flügel, O. und R. Heil, A. Hetzel. 2004. Die Rückkehr des Politischen. In *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Hrsg. O. Flügel, R. Heil, A. Hetzel, S. 7–16, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Flügel-Martinsen, Oliver. 2017. *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Glucksmann, André. 1978. *Die Meisterdenker. Les Maîtres Penseurs*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hetzel, Andreas 2004. Der Anteil der Anteillosen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, S. 322–326.
- Krasmann, Susanne. 2010. Jacques Rancière: Politik und Polizei im Unvernehmen. In *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Hrsg. U. Böckling und R. Feustel, S. 77–98. Bielefeld: transcript.
- Kretschmer, Jens. 2006. Sprache und Anerkennung. Zur Rationalität des Politischen in Anschluss an Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats und Jacques Rancières *Unvernehmen*. In *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Hrsg. R. Heil und A. Hetzel, S. 57–76. Bielefeld: transcript.
- Latour, Bruno. 2010. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Lyotard, Jean-François. 1988. *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*. Wien: Passagen Verlag.
- Lyotard, Jean-François. 2. Korr. Aufl. 1989. *Der Widerstreit*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Machart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Machart, Oliver. 2013. *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Makropoulos, Michael. 1997. *Modernität und Kontingenz*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Meyer, Katrin. 2011. Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit. *Leviathan Zeitschrift für Sozialwissenschaften* 39, S. 21–38.
- Mouffe, Chantal. 2007. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mouffe Chantal. 2010. *Das demokratische Paradox*. Wien: Verlag Turia + Kant.
- Moebius, Stephan. 2010. Debatten um Moderne und Postmoderne. In *Soziologische Kontroversen*, Hrsg. G. Kneer und S. Moebius, S. 254–290. Berlin: Suhrkamp.
- Muhle, Maria. 2011. Jacques Rancière. Für eine *Politik* des Erscheinens. In *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Hrsg. S. Moebius und D. Quadflieg, S. 311–320. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.

- Neumann, Michael. 2006. Warum Soziologie. Über Anfänge und Gründe der modernen Soziologie in Deutschland. In *Soziologie als Gesellschaftskritik. Wider den Verlust einer aktuellen Tradition*. Hrsg. S. Moebius und G. Schäfer, S. 32–43. Hamburg: VSA-Verlag.
- Nowotny, Helga und P. Schott, M. Gibbons. 2001. *Rethinking science: knowledge in an age of uncertainty*. Cambridge: Polity.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2008a. *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich-Berlin: diaphanes.
- Rancière, Jacques 2008b. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b_books Verlag.
- Rancière, Jacques. 2008c. *Politik und Literatur*. Wien: Passagen-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2009a. *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien: Passagen-Verlag.
- Rancière, Jacques. 2009b. *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2010a. Gibt es eine Politische Philosophie. In *Politik der Wahrheit* von A. Badiou und J. Rancière, S. 79–118. Wien 2. durchgesehene Aufl. Turia + Kant.
- Rancière, Jacques. 2010b. *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques. 2013. *Die Nacht der Proletarier. Archiv des Arbeitertraums*. Wien: Turia+Kant.
- Rancière, Jacques. 2016. *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August Verlag.
- Rorty, Richard. 1992. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saar, Martin. 2014. Heterogene Demokratie. *Philosophische Rundschau* 61, S. 183–205.
- Scholz, Leander. 2010. Freiheit, Gleichheit, Sinnlichkeit. Jacques Rancière, Hegel und die holländische Malerei. *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaften* 55/2, S. 187–200.
- Selke, Stefan und A. Treibel. 2018. Relevanz und Dilemma Öffentlicher Gesellschaftswissenschaft. Ein Dialog. In *Öffentliche Gesellschaftswissenschaft. Grundlagen, Anwendungsfelder und neue Perspektiven*. Hrsg. S. Selke und A. Treibel, S. 1–20, Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften.
- Šuber, Daniel. 2007. *Die soziologische Kritik der philosophischen Kritik. Zum Verhältnis von Soziologie und Philosophie um 1900*. Bielefeld: transcript.
- Wahl, Klaus. 2000. *Kritik der soziologischen Vernunft. Sondierungen zu einer Tiefensoziologie*. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft.
- Wevelsief, Christian. 2006. *Zur Metaphysik des Politischen. Die Radikalisierung der Postmoderne im Ereignisdenken*. Bonn: Pahl-Rugenstein Verlag.



Dissens, Freiheit und die Literatur

Rancière und Arendt im Widerstreit

Maike Weißpflug

1 Einleitung

Jacques Rancière wird heute von ganz unterschiedlichen Disziplinen und in ganz unterschiedlichen Feldern breit rezipiert, aufgegriffen und als Inspirationsquelle genutzt, sodass manche schon von einer „Rezeptionsflut“ (Wetzel und Claviez 2016, S. 1) sprechen. In den Sozialwissenschaften ist es vor allem sein herausfordernder Politikbegriff, der eine intensive Diskussion ausgelöst hat, doch geht damit auch eine gewisse Verengung des sozialwissenschaftlichen Blicks auf Rancière einher. Sein Denken verdient jedoch auch aus sozialwissenschaftlicher Perspektive eine breitere Wahrnehmung, insbesondere, was seine spezifische Denkhaltung, seine ästhetische Neubeschreibung des politischen Denkens und des Verhältnisses zwischen Politik und Philosophie betrifft. Interessant ist hier vor allem das Nebeneinander von literarisch-poetischer und wissenschaftlich-theoretischer Betrachtung des Politischen, mit der sich die sozialwissenschaftlichen Disziplinen eher schwertun. Gleichwohl geht gerade von dieser Verbindung des Politischen mit dem Ästhetischen der innovative Impuls für diese Disziplinen aus. In einem ersten Schritt werde ich zunächst Rancières Denken der *radikalen Gleichheit* und seinen Begriff der *Emanzipation* vorstellen – zwei Konzepte, die auch als Revision der kritischen Sozialwissenschaft nach Althusser und Bourdieu verstanden werden können. Ausgehend davon zeige ich in einem zweiten Schritt, wie sich aus dieser Haltung heraus Rancières

M. Weißpflug (✉)

Museum für Naturkunde Berlin, Leibniz-Institut für Evolutions- und Biodiversitätsforschung, Berlin, Deutschland
E-Mail: maike.weisspflug@mfn.berlin

Politikbegriff entwickelt. In einem dritten Schritt schärfe ich anhand von Rancières doppelbödiger Nähe zu und Absetzbewegung von Hannah Arendt den Blick auf seine spezifische Denkhaltung, insbesondere den literarisch-ästhetischen Zugang zum Politischen und zur Welt, den Rancière mit Arendt auf den ersten Blick teilt, jedoch ganz anders als diese interpretiert.

2 Emanzipation und radikale Gleichheit

Rancières intellektueller Weg beginnt in den 1960er Jahren im Kreis um Louis Althusser. Schon bald wächst bei ihm jedoch das Unbehagen gegenüber einer ideologiekritischen Perspektive und dem von ihm mehr und mehr als paternalistisch empfundenen Anspruch kritischer Intellektueller, im Namen der Arbeiter und Unterdrückten zu sprechen. Sein Buch *Le Maître ignorant* (dt. *Der unwissende Lehrmeister*) aus dem Jahr 1987 ist der Versuch, eine andere kritische Haltung zu entwickeln, die nicht auf der Hierarchie von Avantgarde und Massen basiert, sondern von der radikalen ‚Gleichheit der Intelligenzen‘ ausgeht. Rancière erzählt die Geschichte von Joseph Jacotot, der im frühen 19. Jahrhundert als Lehrer an die Universität Leuven versetzt wird und dort flämischen Schülern Französischunterricht geben soll. Da er selbst jedoch kein Flämisch spricht, befindet er sich in einer Notlage: Er kann seinen Schülern die Regeln des Französischen nicht erklären. Darum greift er auf die neuartige Lösung zurück, die Schüler eigenständig lernen zu lassen. Er stellt ihnen eine zweisprachige Ausgabe von Fénélon's *Les Aventures de Télémaque* zur Verfügung und trägt ihnen auf, mithilfe der französischen Wörter aus der Übersetzung eine Zusammenfassung und Interpretation des Buchs aufzuschreiben. Begeistert vom Erfolg seiner Schüler entwickelt Jacotot die Methode des ‚universellen Unterrichts‘, basierend auf der Überzeugung, dass jeder in der Lage ist, ohne die Erklärung eines Lehrers jeden beliebigen Stoff selbstständig zu lernen.

Jedoch verliert der Lehrer seine Funktion nicht ganz. Die Rolle des klassischen Lehrers beschreibt Rancière nämlich als doppelte: Er ist der Erklärende und derjenige, der durch seinen Willen und Befehl den Rahmen zum Lernen erzeugt. Während Jacotot also die Rolle des Erklärenden abstreift, bleibt seine Autorität als derjenige, der die Lernsituation schafft, bestehen. Die Schüler lernen zwar selbstständig, doch immer noch unter seinem Willen und seiner Aufsicht. Der ‚universelle Unterricht‘ lehnt die Vorstellung des ‚Nürnberger Trichters‘ nicht nur ab, sondern stellt es radikal auf den Kopf. Während das Modell des Trichters beinhaltet, eine gute Erklärung durch den Lehrer könnte auch dem dümmsten und faulsten Schüler aufbereitetes Wissen ‚einrichtern‘, geht Jacotots Methode alleine von der Selbsttätigkeit des Schülers aus, indem auf ein Erklären durch den

Lehrer ganz verzichtet wird. Dieser wird nur noch benötigt, um den Schüler zum Lernen zu motivieren: „Zwischen dem Lehrmeister und dem Schüler hatte sich ein reines Verhältnis von Wille zu Wille etabliert“ (Rancière 2007, S. 23). Mit der Erzählung von Jacotot und seiner Methode des „universellen Unterrichts“ hebt Rancière die Teilung zwischen Wissenden und Unwissenden auf – es gibt nur noch die Gleichheit der Intelligenzen und das Ethos der Bildung, ohne das diese Methode nicht auskommen kann. „Der universelle Unterricht ist zuallererst die universelle Bestätigung des gleichen, die alle Emanzipierten, all jene erfahren können, die sich als Menschen denken, die allen anderen gleich sind“ (Rancière 2007, S. 55).

Den Rollenwechsel des Lehrers fordert Rancière auch von den Intellektuellen ein. Sie sollen nicht mehr diejenigen sein, die den Arbeitern und Unterdrückten die Welt und die gesellschaftlichen Zusammenhänge erklären und sie so erst in den Stand versetzen, handlungsfähig zu werden. Rancière und überträgt damit den Gedanken der radikalen Gleichheit der Intelligenzen auf die Politik. Dies ist jedoch nicht bloß eine theoretische Forderung, sondern wird von Rancière auch empirisch-historisch eingeholt. Es ist nicht nur so, dass die Intellektuellen aufhören sollten, die Arbeiter zu bevormunden; die Arbeiter sind Rancière zufolge auch immer schon in der Lage gewesen, für sich selbst zu sprechen. Man müsse ihnen nur zuhören. In seiner Studie *La nuit de prolétaires* (dt. Die Nacht der Proletarier) geht Rancière den Texten von saint-simonistischen Arbeitern aus dem 19. Jahrhundert nach, die nach der täglichen Arbeit in den Fabriken intellektuell tätig wurden, sich bildeten und schrieben. Er zeigt, dass die Arbeiter über eine eigene Sprache verfügen, die der literarischen Hochsprache ebenbürtig ist und damit die Trennung zwischen „der Sprache des Volkes und der literarischen Sprache, der Realität und der Fiktion, dem Dokument und dem Argument [...]“ anfechten“ (Rancière 2013, S. 16). In diesen frühen Arbeiten von Rancière ist sein Politikbegriff schon angelegt; er wird ihn später deutlicher um die ästhetisch-literarische Dimension erweitern.

3 Das Erscheinen der Politik

So wie die Arbeiter um eine eigene Sprache ringen und sie der Nacht abtrotzen, charakterisiert Rancière das Politische als Kampf um die Wahrnehmung der Welt. Sein in den Sozialwissenschaften breit rezipiertes und diskutiertes Begriffspaar Politik/Polizei (u. a. Röttgers und Bedorf 2010) basiert auf der Überlegung, dass es Politik nicht einfach durch Macht- und Herrschaftsansprüche gibt. Sie ist für ihn spezifischer eine bestimmte Art und Weise der ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ und besteht nur, „wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist“

(Rancière 2002, S. 24). Die Polizei hingegen entspricht dem, was landläufig und auch in wissenschaftlichen Definitionen häufig als ‚Politik‘ bezeichnet wird: „die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung“ (Rancière 2002, S. 39). Rancière stützt sich hier stark auf Überlegungen von Michel Foucault, der den Begriff der Polizei ganz ähnlich fasst: Es handelt sich hierbei um eine spezifische, historisch neue Technik des staatlichen Regierens, der Kontrolle der Lebensführung. Die Polizei erweitert den Bereich staatlicher Kontrolle und bezeichnet den neuen Bereich, „in den die politische und administrative zentralisierte Macht eingreifen kann“ (Foucault 1981, S. 192). Mit dem Begriff der Polizei beschreibt Rancière eine bestimmte „Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens“ (Rancière 2002, S. 41), die immer eine Form von Herrschaft ist. Rancière geht noch einen Schritt über Foucault hinaus, indem er den Begriff ins Ästhetische übersetzt: Es handelt sich hierbei um eine Ordnung der Wahrnehmung und des Wahrgenommen-Werdens, des Sichtbaren, des Sagbaren, des Hörbaren, des Erscheinens. In *Der emanzipierte Zuschauer* schreibt Rancière (2009, S. 23), es gehe ihm darum, den Gegensatz zwischen Sehen und Handeln infrage zu stellen: Sehen sei auch eine Handlung (Rancière 2009, S. 23).

Rancière interessiert nun, auf welche Weisen die Ordnung der Polizei verändert und überwunden werden kann und ergänzt Foucaults Begriff der Polizei um den Begriff der Politik, die genau auf den Moment der Störung der polizeilichen Ordnung verweist. Politik ist jedoch nach Rancière explizit nicht mit der Revolte und dem Aufstand gleichzusetzen. Es ist vielmehr ein Überwinden von Wahrnehmungsgrenzen durch eine aktive Neucodierung des ästhetischen Regimes. Diese Wahrnehmungsgrenzen beschreibt Rancière mit dem Begriff des Unvernehmens:

Unter Unvernehmen wird man einen bestimmten Typus einer Sprechsituation verstehen: jene, bei der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt. Das Unvernehmen ist nicht der Konflikt zwischen dem, der weiß und jenem, der schwarz sagt. Es ist der Konflikt zwischen dem, der ‚weiß‘ sagt und jenem, der auch ‚weiß‘ sagt, aber der keineswegs dasselbe darunter versteht (Rancière 2002, S. 9 f.).

Die Bedeutungsverwirrung betrifft jedoch nicht allein den Sinn der Wörter, sondern markiert die soziale Situation der Sprechenden, den Ein- und den Ausschluss von Personen. Aus der ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ sind diejenigen ausgeschlossen, deren Worte nicht gehört werden: Rancière bezeichnet sie als die Anteilslosen;

es sind diejenigen, deren Stimme nicht zählt. Politik beginnt für Rancière immer dann, wenn das Sprechen selbst – die Sprechsituation und die Rationalitätsanforderungen an die Rede – verhandelt wird. Er hat dabei insbesondere den Fall vor Augen, wenn die Ausgeschlossenen, die Anteilslosen beginnen, ihre Stimme gegen ihren Ausschluss zu erheben. Die Politik wird von Rancière also stets als Emanzipation, ganz im Sinn der radikalen Gleichheit der Intelligenzen, die er in *Der unwissende Lehrmeister* und *Die Nacht der Proletarier* entwickelt hat, verstanden. Es bedarf jedoch eines Ortes, an dem sich Polizei und Politik begegnen. Hier führt Rancière einen dritten Begriff, den des Politischen (*le politique*), ein, der das Feld markiert, auf dem polizeiliche und emanzipatorische Prozesse miteinander in Berührung kommen:

Nous avons alors trois termes: la police, l'émancipation et le politique. Si nous voulons insister sur leur entrelacement, nous pouvons donner au procès d'émancipation le nom de la politique. Nous distinguons alors la police, *la politique* et *le politique*. *Le politique* sera le terrain de la rencontre entre la politique et la police dans le traitement d'un tort (Rancière 2004, S. 113).

4 Ästhetik und Literatur: Politische Geschichten

Rancières theoretisches Schreiben weist eine Besonderheit auf, die er mit Autoren wie Hannah Arendt, Richard Rorty oder Martha Nussbaum teilt: Er nutzt beim Entfalten seiner Begriffe und Überlegungen literarische oder historische Erzählungen. Diese Erzählungen dienen dabei nicht einfach nur der Illustration eines Gedankengangs, sondern sind auf eine gewisse Weise der Gedanke selbst, stellen also eine eigenständige Methode des politischen Denkens dar. In *Der unwissende Lehrmeister* ist es die Geschichte von Jacotot, der die Methode des ‚universellen Unterrichts‘ entdeckt und von Rancière als Kern der Idee einer radikalen Gleichheit der Intelligenzen aufgegriffen wird. In *Das Unvernehmen* greift Rancière auf eine Wiedererzählung und Neuinterpretation der Erzählung des Titus Livius vom Auszug der römischen Plebejer auf den Aventin durch Pierre-Simon Ballanche aus dem Jahr 1830 zurück, um seinen Begriff der Politik zu entfalten. Anders als Titus Livius deute Ballanche das Geschehen nicht als Revolte, sondern als Streit „über die Frage nach der Sprache selbst“ (Rancière 2002, S. 34) – und damit, in Rancières Terminologie, als Politik (*la politique*). Die Beschreibung der Szenerie durch Ballanche, die Rancière wiedergibt, gleicht teils bis in die Formulierung hinein seiner Definition von Politik:

Die Position der unbeugsamen Patrizier ist einfach: es gibt keinen Ort, um mit den Plebejern zu diskutieren, aus dem einfachen Grund, weil diese nicht sprechen. Und sie sprechen nicht, weil sie Wesen ohne Namen sind, ohne *Logos*, das heißt ohne symbolische Einschreibung im Gemeinwesen. [...] Derjenige, der ohne Namen ist, kann nicht sprechen (Rancière 2002, S. 35).

Genau dieses Nicht-Hören, Nicht-Wahrnehmen stellt nach Rancière die herrschaftskonstituierende „Ordnung des Sinnlichen“ (Rancière 2002, S. 35 f.) dar. Solange die Patrizier die Plebejer nicht hören, gibt es eine Bühne, keinen Erscheinungsraum der Politik. Doch die Plebejer wehren sich, und zwar nicht mit Gewalt (damit würden sie nicht in die Aufteilung des Sinnlichen eingreifen), sondern indem sie „eine andere Ordnung, eine andere Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 2002, S. 36) errichten, indem sie beginnen zu sprechen:

Sie führen somit eine Reihe von Sprechakten aus, die jene der Patrizier mimen: sie sprechen Verwünschungen und Vergötterungen aus; sie wählen einen unter ihnen aus, um ihre Orakel zu befragen; sie geben sich Repräsentanten, indem sie ihnen neue Namen geben. Kurz, sie verhalten sich wie Wesen, die Namen haben. [...] Kurz, in der Sprache Ballanches, aus den ‚Sterblichen‘, die sie waren, sind ‚Menschen‘ geworden. [...] Sie sind zu Wesen geworden, die fähig sind, Versprechen zu geben und Verträge zu schließen (Rancière 2002, S. 36).

Für ihn besteht kein Unterschied zwischen der kommunikativen und der erschließenden, poetischen Funktion der Sprache. Ganz im Gegenteil: Die Macht politischer Veränderung ist nach Rancière ein Effekt von Handlungen, die „gleichzeitig argumentativ und dichterische/schöpferische Kraftschläge“ (Rancière 2002, S. 71) sind. Poetische Neubeschreibungen stellen bei ihm gewissermaßen das Paradigma dessen, was Politik ist, dar: Politik ist eine Praxis, die in die bestehende Ordnung, in Rancières Terminologie: in die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ eingreift – und ist damit von vorne herein ein ästhetisches und sinnliches, an Sprache und Wahrnehmung gebundenes Geschehen. Aus diesem Grunde ist es wohl legitim, Rancières Position dem romantischen Paradigma zuzuordnen: die Möglichkeit poetisch-erschließender Weltveränderung steht im Zentrum seines politischen Denkens. Eines trennt Rancière allerdings deutlich von Romantikern wie Hölderlin oder den Brüdern Schlegel: nicht die poetische Schaffung einer Gemeinschaft, sondern die Infragestellung einer jeglichen Ordnung, der Dissenz ist das Ziel seines Politikbegriffs. Rancières politisch-poetische ‚Kraftschläge‘ sind emanzipatorisch, sie geschehen immer im Namen der Gleichheit, die jedoch von keiner Ordnung vollständig realisiert werden kann. Es gibt immer Ausgeschlossene, Unsichtbare, solche, die keine Stimme haben. Rancières ästhetischer Politikbegriff bezieht den

Bereich der Kultur vollständig mit ein. Alle Formen der Kunst und damit auch der Literatur sind, da sie durch die Erschließung neuer Perspektiven und Beschreibungen in die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ eingreifen, in einem direktem Sinne als politisch zu verstehen. Die Politik ist nach Rancière ein unendlicher Prozess, der sich gegen politische und kulturelle Schließungen (die bei Rancière mit dem Namen ‚Polizei‘ belegt sind) richtet. Rancière scheint hier genau das zu beschreiben, was Rorty mit der Beschränkung der poetischen Vervollkommnung auf das Private (Rorty 1989) verhindern möchte: das Streben nach einer totalen Revolution, nach kollektiver statt nach individueller Autonomie. Auf den ersten Blick mag es also so erscheinen, dass Rancière die Frage nach der politischen Macht der Literatur so beantwortet: Prinzipiell erscheinen die ‚Macht der Literatur‘ und der ‚poetische Kraftschlag‘ der Neubeschreibung grenzenlos und negativ. Unendlich, da der Kampf um Emanzipation, der Streit um die Gleichheit bei ihm a priori nicht aufhören darf. Negativ ist diese politische und kulturelle Macht, da sie keine konstituierende Macht ist, sondern sich stets gegen geronnene, polizeiliche Formen von Macht – bzw. Herrschaft oder Hegemonie, diese Begriffe wären hier wohl angemessener – richtet. Sie ist nicht nur unendlich und negativ, sondern auch eine intransitive Form der Macht: sie bezieht sich auf das Selbstverständnis einer Gemeinschaft und stellt die Frage nach politischer Zugehörigkeit neu. Auch wenn dies mit Blick auf Rancières Politikbegriff eine angemessene Beschreibung der politischen ‚Macht der Literatur‘ sein mag, so findet sich in Rancières Schrift *Die Politik der Literatur* eine Differenzierung, die die unendliche Macht romantisch-emanzipatorischer Neubeschreibung zumindest mit einem Fragezeichen versieht. Hier beschreibt Rancière (2008a, S. 58) den Unterschied zwischen der Politik und der Literatur so: „Die Politik bearbeitet das Ganze, die Literatur die Einheiten“ (Rancière 2008a, S. 58). Man könnte auch sagen: das Individuelle, denn sie erschafft „neue Formen der Individualität“ (Rancière 2008a, S. 58). Die Literatur kann durch die erschließende Kraft der Sprache nicht nur zur Neubeschreibung der Gemeinschaft, also dem Ganzen, beitragen, sondern sie hebt auch stets das Besondere, den einzelnen Menschen hervor. Auch in dieser Beschreibung scheint der Literatur das Potenzial innezuwohnen, dem Einzelnen gerecht zu werden, die Macht, das Individuum zu einer autonomen Existenz zu verhelfen. Es deutet dabei auf eine Spannung in Rancières Denken hin, dass dabei nicht ganz klar wird, wie genau diese zutiefst liberale Haltung mit seinem Politikbegriff und dessen Primat politisch-emanzipatorischer Praxis zu vereinbaren ist.

5 Dissens oder Freiheit? Rancière und Arendt im Widerstreit

Das spannungsreiche Verhältnis zwischen Rancière und der politischen Philosophie lässt sich gut an seiner Auseinandersetzung mit dem politischen Denken Hannah Arendts ablesen. Ich möchte auch hier mit einer Geschichte beginnen, einer Geschichte, die Hannah Arendt in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* erzählt, um ihren Begriff politischen Handelns und der Freiheit zu entwickeln. Im Vergleich mit Rancières Erzählung werden die Unterschiede und damit auch die Spezifika beider Denkweisen auf eine sehr deutliche Weise erkennbar. Arendt greift, ganz ähnlich wie Rancière, die Erzählung eines Dritten auf, es handelt sich also auch hier um eine Neu- oder Nacherzählung, in diesem Fall der Geschichte des Dichters René Char, der in der französischen Résistance die Freiheit als Phänomen des gemeinsamen Handelns erlebte:

‘Notre héritage n’est précédé d’aucun testament’ – ‘unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen’: Dies ist vielleicht der seltsamste von den seltsam jähnen Aphorismen, in welche der französische Dichter und Schriftsteller René Char die Quintessenz dessen hineingepackt hat, was einer ganzen Generation europäischer Schriftsteller und Literaten vier Jahre Résistance schließlich bedeuten sollten. Ein für sie vollkommen unerwartetes Ereignis, der Zusammenbruch Frankreichs, hatte ihr Land von einem Tag zu anderen politisch leergefegt und den marionetten-ähnlichen grotesken Schurken- und Narrenfiguren überlassen, wobei diejenigen, die sich am offiziellen Geschäft der Dritten Republik ganz selbstverständlich nicht beteiligt hatten, wie mit der Kraft eines Vakuums angesaugt, in die Politik hineingezogen wurden. Deshalb war es ihnen zugefallen, ohne Vorwarnung und wahrscheinlich gegen ihre bewußten Neigungen, nolens volens einen öffentlichen Raum zu schaffen, in welchem alle relevanten, die Angelegenheiten des Landes betreffenden Geschäfte – ohne das Drum und Dran offiziellen und vor den Augen von Freund und Feind verborgenen Gehabes – verhandelt, durch Tat und Wort erledigt wurden (Arendt 1994, S. 7).

Die Pointe dieser Passage kann leicht missverstanden werden, da Arendt hier nicht den Befreiungskampf gegen die Nazis selbst als den Ort der Freiheit beschreibt, sondern das, was sich dabei en passant ereignete. Als sich Char und seine Mitstreiter dem Widerstand anschließen, entdecken sie inmitten der Bedrohung und des Schreckens die Schönheit des Miteinander-Handelns: Sie waren

zum ersten Mal in ihrem Leben von der Erscheinung der Freiheit heimgesucht worden – und dies gewiß nicht deshalb, weil ihr Handeln gegen die Tyrannie oder Schlimmeres gerichtet war [...], sondern weil sie ‚Herausforderer‘ geworden waren, selbst die Initiative ergriffen hatten und deshalb, ohne es zu wissen oder gar zu bemerken, begonnen hatten, jenen öffentlichen Raum zwischen sich zu schaffen, wo die Freiheit erscheinen konnte (Arendt 1994, S. 8).

Im Gegensatz zu Rancières Erzählung steht im Zentrum gerade nicht der Streit um die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ – ein Streit, der mit den Besatzern sicher nicht politisch hätte ausgetragen werden können –, sondern die Entdeckung des Handelns unter Gleichen, „reiner Politik“ (Rancière 2008b, S. 8), wie Rancière sagt. Arendt betrachtet das Handeln als eine stets verfügbare, aber nicht immer realisierte Möglichkeit des Menschen, der Akte der Freiheit jederzeit spontan hervorbringen kann. Für Rancière hingegen ist das Eigene der Politik genau in dem Moment verloren, wenn man es so wie Arendt mit Réne Char als „spezifische Erfahrungswelt“ (Rancière 2008b, S. 9) denkt. Auch Arendt weist jedoch im Fortgang der Geschichte auf die sprachliche Dimension der Politik hin, denn ohne ein Wort dafür und damit ohne eine Vorstellung dessen, was Freiheit ist – eben ohne ein ‚Testament‘ – drohe der ‚Schatz‘ der Freiheit wieder verloren zu gehen, droht menschliches Handeln zu einem bewusstlosen, quasi-natürlichen Verhalten zu schrumpfen. Das ‚Testament‘ Chars übersetzt Arendt mit dem Begriff Tradition; es ist in ihrer Interpretation der Verlust der politischen Orientierung, die dazu führte, dass die Kämpfer der Revolution sich nach der Befreiung Frankreichs „in die schwerelose Irrelevanz ihrer persönlichen Angelegenheiten“ und „die ‚traurige Undurchdringlichkeit‘ eines um nichts als sich selbst zentrierten privaten Lebens“ (Arendt 1994, S. 7) zurückgeworfen fühlten. Das Glück des Handelns und die Erfahrung der Freiheit sind nach Arendt also zugleich natürlich und kulturell bedingt. Es handelt sich hier um eine spezifische Form politischer Ontologie, die von einer „Wechselwirkung von ontologischer Einsicht und menschlicher Praxis“ (Saar 2013, S. 421) ausgeht. Arendts politische Kritik arbeitet genau an dieser Schnittstelle: Sie bietet uns eine Weltbeschreibung an, doch nicht als frei stehende wissenschaftliche oder philosophische Theorie von der Natur des Menschen, sondern sie beglaubigt und evaluiert den Wert dieser Ontologie der Freiheit ‚perlentauchend‘ mithilfe von ganz unterschiedlichen Erzählungen. Zwischen der ontologischen Weltbeschreibung und ihrem narrativen Nachvollziehen in der Wirklichkeit entsteht eine Spannung, die für Arendt die Quelle der Kritik ist. Aber wir müssen uns immer daran erinnern, dass die Beschreibung, mit der wir unsere Alltagserfahrungen mit Sinn versehen, immer contingent bleibt und von ihrer inneren Überzeugungskraft lebt. Nach

Arendt dürfen wir nicht vergessen, dass die Grundlage einer politischen Ordnung nur aus dem Handeln selbst stammen kann, aus einer Gründung. Eine philosophische Begründung der Politik läuft nach Arendt stets Gefahr, ideologisch zu werden, den Kontakt zur Wirklichkeit zu verlieren und gewalttaffin zu werden.

Rancière wendet sich gegen den ontologischen Rest in Arendts Denken, durch den sie in seinen Augen eine Vertrerin der philosophischen Tradition – gegen die sie selbst anzuschreiben versucht – bleibt. Zugleich wird auch deutlich, wie nah sich Arendt und Rancière in ihren Ausgangspunkten sind: Beide lehnen die philosophische Begründung von Politik ab und versuchen der Entwertung der Politik durch die Philosophie seit Platon ein anderes Modell politischen Denkens entgegenzusetzen. Beide nutzen und schätzen – auch dies eine Wendung gegen Platon – die Literatur als Quelle politischer Erfahrungen:

Rancière and Arendt are both praxis theorists who want to escape political philosophy's reduction of political issues to questions of government. For each of them, Plato seems to stand in for their former teacher, exemplifying the philosopher's antipathy towards politics (Schaap 2012, S. 146).

An den politischen Geschichten, die beide erzählen, wird besonders gut erkennbar, was beide Autoren trennt. Während im Zentrum von Arendts Erzählung die Entdeckung der Freiheit im gemeinsamen Handeln steht, handelt Rancières Erzählung vom Dissens und der Austragung des Konflikts zwischen den anteilslosen Plebejern, die sich Gehör verschaffen und damit die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘, die Ordnung der Patrizier infrage stellen. Es ist auffällig, dass Rancière seinen Politikbegriff an vielen Stellen in expliziter Abgrenzung zu Arendt entwickelt, etwa in *Zehn Thesen zur Politik*, von denen beinahe jede einzelne als genaue Gegenthese zu Arendt gelesen werden kann. „Exemplarisch“, schreibt Rancière, „bezeugt dies jene Passage aus *Über die Revolution*, in der Hannah Arendt den Text John Adams kommentiert, der das Unglück des Armen mit der Tatsache, ‚nicht gesehen zu werden‘ gleichsetzt“ (Rancière 2008b, S. 37). Arendt beschreibt in dieser Passage eine politische Einsicht, die man auf den ersten Blick für das gemeinsame Element in Rancières und Arendts Denken halten könnte: das Politische als ein Modus des Erscheinens. Auf den zweiten Blick – und genau darum beharrt Rancière auf dem Unterschied – enthüllt sich jedoch ein Unterschied in der Denkhaltung. Arendt schreibt über die Erkenntnis von John Adams, das Unglück der Armut sei die Unsichtbarkeit:

diese Einsicht ist im Unterschied zu dem Wissen um augenfälliges materielles Elend und sein Verderben, das allen ans Herz greift, nur denen zugänglich, die selber zu den Privilegierten gehören, und als eine Einsicht der Privilegierten, die sie den Armen kaum mitteilen konnten, blieb sie ohne Einfluß auf die Geschichte der Revolutionen und die revolutionäre Tradition (Arendt 1974, S. 87).

Im Gegensatz zu Rancière traut Arendt den Armen politisches Handeln nicht zu – im Gegenteil: sie weist ihnen eine entscheidende Rolle in der modernen Abschaffung der Politik zu, da sie ihr soziales Leid in den Mittelpunkt stellen. Zudem, und das ist der Kern von Rancières Kritik, leite Arendt Politik „von einer spezifischen Welt der Gleichen oder von freien Menschen“ (Rancière 2008b, S. 37) ab. Rancière kommt, gestützt auf seine historischen Studien über die saint-simonistischen Arbeiterintellektuellen, zu einem empirisch unterfütterten, ganz anderen Ergebnis. Die Arbeiter können erkennen, dass die Unsichtbarkeit ihr größtes Unglück ist, ohne dass ihnen die Freien und Privilegierten dies erklären. Sie – und in Rancières Beschreibung nur sie – sind auch in der Lage, die bestehende Ordnung infrage zu stellen und damit politisch zu handeln. Es sei falsch, das Soziale „in der Tradition, die von Aristoteles zu Arendt reicht“ (Wetzel und Claviez 2016, S. 167) als Sphäre der Bedürfnisse zu begreifen. Die Grenzziehung zwischen dem Politischen und dem Sozialen reproduziere Herrschaft und schließe diejenigen, die der Welt des Sozialen zugeschrieben werden, vom Handeln aus. Nun kann gegen beide eingewendet werden, dass sie in ihrer Argumentation in einen sozialtheoretischen Essenzialismus verfallen, der den Armen bestimmte Qualitäten und eine feste Rolle in der Politik zuschreibt: Arendt sieht in den Armen die Parvenues, die sich nicht von dem Wunsch sozialer Teilhabe befreien können und darum ihren Anteil an der modernen Politikvergessenheit haben, während Rancière in ihnen das politische Subjekt erblickt.

Dennoch tritt nun der Unterschied in der politischen Haltung beider deutlich hervor: Rancière überträgt den Gedanken der radikalen Gleichheit der Intelligenzen (was Arendt für das Denken im übrigen unterstreichen würde) auf die Politik und versteht diese als Ereignis der Emanzipation. Diesen Schritt geht Arendt nicht mit. Es ist in ihren Augen weder notwendig noch wünschenswert, dass alle Menschen sich an der Politik beteiligen. Ebenso wenig hält sie soziale Gleichheit für ein erstrebenswertes Ziel. Politik ist in ihren Augen das gemeinsame Handeln von Verschiedenen, die die wechselseitige Anerkennung ihrer Verschiedenheit im Handeln zu Gleichen (aber eben nur in der Sphäre der Politik) macht. Die Einforderung sozialer Gleichheit ist für Arendt Parvenue-Verhalten und das Gegenteil von Politik.

Während Rancière den Streit, das Aufbrechen des politisch-ästhetischen Regimes als zentrale Eigenschaft der Politik begreift, die das Soziale immer einschließt, fasst Arendt Politik als Sphäre, in der die sozial Unterschiedlichen sich als Gleiche anerkennen und damit aus der Welt des Sozialen in die Welt – oder den Modus – des Politischen übertreten. In Rancières Augen reproduziert jedoch genau diese Abtrennung des Sozialen die Ungleichheit. Deutlich wird dieser Unterschied auch in Rancières Aufgreifen von Arendts Begriff des Zwischen oder

„Dazwischen-Seins“, den er gleichsam auf den Kopf stellt: „Die Politik [...] ist auch nicht die Gemeinschaft eines Dazwischen-Seins, eines Interesses, das ihr seine Ursprünglichkeit aufzwänge. [...] Das Interesse des politischen Interesses ist jenes einer Unterbrechung oder eines Intervalls“ (Rancière 2002, S. 146). In Arendts politischer Theorie ist das gemeinsame und geteilte Interesse an der Welt die machterzeugende Basis der Politik. Rancière trennt den Streit um die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ von der Macht: „Politik ist nicht Ausübung von Macht“ (Rancière 2008b, S. 7). Zwar versucht auch Arendt, Politik nicht-essenzialistisch und relational zu denken, doch bleibt nach Rancière ihr Verständnis von Politik als Interesse der Hypostasierung der Gemeinschaft verhaftet und damit letztlich eine klassische philosophische Begründungsfigur.

Dies führt Rancière auch zu einer Ablehnung eines weiteren essenziellen, nämlich institutionentheoretischen Elements von Arendts politischer Theorie. Die Demokratie, schreibt er in *Der Hass der Demokratie*, „wird durch keine institutionelle Form gewährleistet“ (Rancière 2010, S. 115). Zwar setzt Rancière Institutionen nicht mit seinem Begriff der Polizei gleich; zugleich ist seine Haltung Institutionen gegenüber weitaus skeptischer als Arendts: Institutionen tendierten „durch die Trägkeit ihrer eigenen Masse dazu, sich in polizeiliche Institutionen zu verwandeln; sie neigen dazu, einen Konsens darüber herzustellen, was das Gesetz, Rechte, oder die Rolle der Institutionen sei“ (Wetzel und Claviez 2016, S. 167). Letztlich liegen Rancières und Arendts Position in diesem Punkt jedoch nicht so weit auseinander: beide beharren auf einer Spannung zwischen konstituierter und konstituierender Macht, die nie ganz zu einer Seite hin aufgelöst werden darf. Der Unterschied liegt eher in der Haltung oder in der Betonung unterschiedlicher Momente: den Streit (Rancière) oder das gemeinsame Handeln (Arendt). Eine andere, grundsätzlichere Differenz liegt in einem Feld, das sich durch das Gegensatzpaar radikale Gleichheit (Rancière) und Pluralität (Arendt) fassen lässt. Es ist vielleicht die größte Schwäche in Rancières Denken, dass er das „Problem der Alterität“ (Wetzel und Claviez 2016, S. 150) nicht behandelt. Verschiedenheit, kulturelle und soziale Identität lösen sich bei Rancière im Streit um radikale Gleichheit auf und fallen unter den Vorwurf des Essenzialismus.

Der stärkste und innovativste, bislang in den Sozialwissenschaften kaum aufgegriffene Impuls geht von der ästhetischen Dimension in Rancières Werk aus, vom produktiven und kritischen Aufgreifen von Kunst, Literatur und Kino. Damit setzt er einen Weg kritischen Denkens fort, der in den aktuellen Debatten der kritischen Theorie beinahe vollständig fallen gelassen wurde.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1974. *Über die Revolution*. 2. München: Piper.
- Arendt, Hannah. 1994. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper.
- Foucault, Michel. 1981. „Omnès et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft“. In *Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden. Band 4, 1980–1988*, herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald, 65–93. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Philosophie und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2004. *Aux bords du politique*. Paris: Folio.
- Rancière, Jacques. 2007. *Der unwissende Lehrmeister: Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Herausgegeben von Peter Engelmann. Übersetzt von Richard Steurer. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2008a. *Die Politik der Literatur*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2008b. *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich und Berlin: Diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2009. *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2010. *Der Hass der Demokratie*. Übersetzt von Maria Muhle. 3. Aufl. Berlin: August Verlag.
- Rancière, Jacques. 2013. *Die Nacht der Proletarier: Archive des Arbeitertraums*. Übersetzt von Brita Pohl. Wien: Turia + Kant.
- Rorty, Richard. 1989. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Suhrkamp.
- Röttgers, Kurt, und Thomas Bedorf. 2010. *Das Politische und die Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saar, Martin. 2013. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin: Suhrkamp.
- Schaap, Andrew. 2012. „Hannah Arendt and the Philosophical Repression of Politics“. In *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, herausgegeben von Jean-Philippe Deranty und Alison Ross. Bloomsbury.
- Wetzel, Dietmar, und Thomas Claviez. 2016. *Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden: Springer VS.

Das anteillose Volk gegen die soziale Hierarchisierung

Zur an-archischen und egalitären Logik im Denken Rancières

Aristotelis Agridopoulos

Aber das ‚wahre‘ Volk existiert nicht, es gibt immer nur miteinander rivalisierende Volkskonstrukte.

Jacques Rancière

1 Rancière's A-Disziplinarität und die egalitäre Störung des Volkes

Jacques Rancière gehört zu den eigentümlichsten Philosophen der Gegenwart.¹ Seine Arbeiten sind nach seiner eigenen Einschätzung „not ‚theories of‘“, sondern „interventions on‘ [...] polemical interventions.“ (Rancière 2009a, S. 116). Gerade dieser *polemische* und *dissensuelle* Aspekt seiner Interventionen macht ihn auf der einen Seite zu einem provokanten Denker und Kritiker der politischen Philosophie und auf der anderen Seite zu einem radikalen Kritiker von Eliten, Disziplinen und Ordnungen. Sein Werk lässt sich infolgedessen alles andere als leicht in bestimmte akademische Fächer zuordnen. Es ist anspruchsvoll und vielschichtig, da es sich in

¹Mein herzlicher Dank geht an Felix Trautmann und Maurits Heumann für ihre wertvollen Hinweise und kritischen Kommentare.

A. Agridopoulos (✉)
Frankfurt a. M., Deutschland

unterschiedlichen Disziplinen wie der Kunsththeorie, Historiografie, Literatur- und Filmwissenschaft, Philosophie und Politologie bewegt. Rancière offenbart selbst, dass seine Arbeiten nicht interdisziplinär, sondern eher *in-* oder *a-disziplinär* seien:

I would describe my attitude as *a-disciplinarity* or *in-disciplinarity* rather than interdisciplinary. The stake of this attitude is clearly a political one. A discipline is much more than the study of a field of objects and questions. It is the delineation of a territory, which means a double operation of exclusion. First of all, the distribution of disciplines means the exclusion of those who have not the specific competence for exploring a territory. [...] They are forms of distribution of the visible and the thinable (Rancière 2007b, S. 99; Hervorh. i. O.).

Diese Aussage Rancières macht den explizit *politischen* Charakter seines emanzipatorischen Anliegens deutlich. Rancières Verhältnis zu einer bestimmten Fachwissenschaft zu beleuchten, ist legitim und plausibel, dennoch sollte klar sein, dass Rancières *radikale Kritik der disziplinären Logik* nicht nur die Soziologie, sondern auch die Philosophie und damit insgesamt alle Fachdisziplinen trifft.

Die sinnliche Aufteilung der Welt, die die Bereiche des „Sicht- und Denkbaren“ konstituiert, ist das zentrale Ausgangskonzept des Rancière'schen Denkens. Diese Aufteilung gilt auch im Bereich der starren Wissenschaftsdisziplinen, daher kritisiert Rancière diese Exklusion in bestimmte Fachdisziplinen des ‚Wissens‘ und ‚Nicht-Wissens‘ vehement. Die dahinterstehende Rancierè'sche Intention zur sprengenden Vielfalt und grenzüberschreitenden Störung der Fachdisziplinen ist tief mit seiner werkimannten Idee der radikalen „Gleichheit der Intelligenzen“ (Rancière 2002, S. 46, 2007a) verwoben. Der fundamentale Gedanke der Rancière'schen A-Disziplinarität stellt eine Art der Aufhebung und Unterbrechung der oligarchisch-polizeilichen Logik in allen hierarchischen Bereichen des Sinnlichen dar: „Es gibt einer Politik der Ästhetik, weil die Ästhetik Formen der Gemeinschaft erschafft, die Ordnung der Wahrnehmung unterbricht und die sinnlichen Hierarchien erschüttert.“ (Rancière 2008c, S. 85). Jene *an-archische Logik der Politik*, die die ordnungsaufhebende und zugleich situative Störung der Völker/Demoi antreibt, um das Unrecht der stets *falschen Zählung* aufzuzeigen, tritt im raren Moment der *Gleich-Gültigkeit aller Subjekte* im Namen der Demokratie zu Tage.

Rancières Kritik an der oligarchischen und herrschenden Elite wird in *Der Hass der Demokratie* am prägnantesten artikuliert. Er konstatiert, dass in den postdemokratischen Konsensgesellschaften jegliche Formen *demokratischer Kritik* an den Eliten als *populistisch* diffamiert werde:

Populismus ist das bequeme Wort, hinter dem sich der heftige Widerspruch zwischen Volks- und Wissenslegitimität versteckt, die Schwierigkeit der Expertenregierung,

sich mit den Erscheinungen der Demokratie und selbst der Mischform des repräsentativen Systems abzufinden. Dieser Name verdeckt und offenbart gleichermaßen den großen Wunsch der Oligarchie – ohne Volk [zu] regieren, d.h. ohne die Teilung des Volks regieren; ohne Politik regieren (Rancière 2012a, S. 96).

Gerade deshalb setzt Rancière (2015, 2008a, S. 31) auch das demokratische Prinzip dem oligarchischen und repräsentativen Prinzip des Staates entgegen. Die Eliten unserer Zeit wollen ‚ohne den Demos regieren‘ und ‚ohne Politik‘, d. h. ohne die Störung von Subjekten auf den Straßen oder in anderen öffentlichen Räumen. Das überschüssige und damit stets geteilte Volk darf aus der Perspektive der oligarchischen Elite nicht eine ‚gemeinsame Bühne des Streits‘ errichten und auf dieser in Erscheinung treten, da es die ‚sinnliche Hierarchie‘ der Polizei *durch-einander-bringen* würde. Jedes Subjekt soll an seinem ihm zugewiesenen Platz und an seiner Identität festhalten. Dem Kollektivsubjekt des Volkes bzw. des Demos kommt hierbei eine ganz wesentliche und entscheidende Rolle zu. Rancière fragt sich, welcher Teil des Volkes innerhalb der Aufteilung des Sinnlichen überhaupt sichtbar ist und welcher nicht. „Im Namen des Unrechts, das ihm von den anderen Teilen angetan wird, identifiziert sich das Volk mit dem Ganzen der Gemeinschaft“ und ist somit *das politische Subjekt* par excellence (Rancière 2002, S. 22). Aber gegen wen soll sich überhaupt die Offenlegung des Unrechts und der Streit der Anteillosen richten? Wer ist eigentlich ihr Antagonist, sind es polizeiliche Regime oder bestimmte oligarchische Kollektivsubjekte? Kann hierbei eine populistische Logik im Denken Rancières nachgewiesen werden, wie die im Folgenden vorzustellenden Behauptungen zweier prominenter Soziologen?

2 Der Populismusvorwurf und die Kritik der Soziologen an Rancière

Bislang bildet die Untersuchung einer *populistischen Logik* im Werk Rancières ein Forschungsdesiderat. Der prominenteste jedoch eher plakative Populismusvorwurf gegen Rancière stammt aus Frankreich selbst: Didier Eribon (2011, S. 30, Übers.: AA), der selbst stark vom Denken Michel Foucaults und Pierre Bourdieus beeinflusst ist, kritisiert in Bezug auf den radikaldemokratischen Diskurs bei Rancière dessen „populistische Lobpreisung“. Für Eribon verkörpern Subjekte die soziale Ungleichheit selbst, die sie in ihrem Leben erfahren haben; der Begriff der Ungleichheit stellt für ihn sogar ein „Euphemismus“ dar, den er lieber gleich als „nackte[], ausbeuterische[] Gewalt“ bezeichnet (2016a, S. 78). Daneben greift Eribon (2016a, S. 144) auch in seinem international stark

rezipierten autobiografischen Werk *Rückkehr nach Reims* die Idee der Gleichheit und der aleatorischen Demokratie bei Rancière vehement an, weil er die „Macht des Volkes“ und den „Lob der allgemeinen ‚Kompetenz‘ und des Losverfahrens“ in seinem Denken als „höchst gefährlich“ einstuft.

Aus diesem Grund ist eine Philosophie der ‚Demokratie‘, die sich (so radikal ihre Vertreter sich auch geben mögen) damit begnügt, die grundsätzliche ‚Gleichheit‘ aller Menschen zu feiern und immer wieder zu betonen, dass alle Individuen über die gleichen ‚Kompetenzen‘ verfügen, letztlich alles andere als emanzipatorisch. Sie fragt nämlich gar nicht danach, wie sich Meinungen herausbilden oder wie es sein kann, dass die Ansichten und Haltungen, die aus dieser ‚Kompetenz‘ resultieren, bei ein und derselben Person oder in ein und derselben sozialen Gruppe jederzeit umschlagen können – zum Besseren oder zum Schlechteren, je nachdem, in welchem Kontext sich die Person oder die Gruppe gerade befindet, wie die politische Konjunktur aussieht und welche diskursiven Konfigurationen vorherrschen (Eribon 2016a, S. 143).

Es wird deutlich, dass Eribon Rancières Begriff der Gleichheit als einen idealistischen und positivistischen deutet und ihn klar zurückweist. Eribon interpretiert Rancière jedoch falsch, wenn er die Gleichheit als soziale Gleichheit und damit als politisch realisierbare begreift. Vielmehr schreckt Eribon von der Idee einer allgemeinen Emanzipation zurück, weil er an das Ereignis ihrer Verkehrung denkt.

Louis Pinto, ein Schüler Bourdieus, entdeckt sogar einen „methodologischen Populismus“² in der Heuristik Rancières (Pinto 2011, S. 109, Übers.: AA). Seine Ausführungen zu Rancière sind von besonderem Interesse, da er ihn dezidiert aus einer soziologischen Position beurteilen möchte. Pinto zufolge wird Rancière den Aristokratismus in seinem politisch-philosophischen Denken nicht los, weil er die Idee des privilegierten Standpunkts nicht ganz abstreifen kann bzw. einen Standpunkt einnimmt, der sich gerade dadurch, dass er, immer wenn er seine eigene Privilegiertheit und sein eigenes Erkenntnisinteresse versucht unsichtbar

²Pinto knüpft hier an die Debatten des „methodologischen Nationalismus“ oder des „methodologischen Individualismus“ innerhalb der Soziologie an. Letzterer setzt vor allem einen wissenschaftstheoretischen Fokus nur auf das Individuum, um über seine Handlungen das Soziale erklären zu können. Wenn Pinto nun Rancière einen „methodologischen Populismus“ vorwirft, bedeutet dies, dass Rancière in seinen Ausführungen nur aus der Position des aufbegehrenden Volkes („Anteil der Anteillosen“) gegen die ‚Eliten‘ oder die Strukturen der Polizei spricht. Pinto kritisiert vor allem, dass Rancière seine Theorie nur anwendet, wenn das soziale oder historische Ereignis seiner Philosophie der Unterbrechung/Störung entspricht.

zu machen, selbst reproduziert. Dort, wo Rancière emphatisch davon spricht, dass die Arbeiter_innen bzw. Subalterne doch immer schon *sprechen* und sich autodidaktisch *emanzipieren*, folge bei Rancière wieder die Enteignung dieser Praxis zugunsten seiner Philosophie der egalitären Emanzipation (Pinto 2011, S. 109 f.). Pinto plädiert im Gegenzug für die soziologische Analyse der soziostrukturellen Bedingungen der Arbeiter und des Volkes und ihrer Artikulationen, um ihre Stimmen tatsächlich zu vernehmen und nicht bei einem Philosophismus der Gleichheit zu verbleiben.

Von Bedeutung ist dabei, dass die genannten Kritiker Rancières Soziologen sind, welches sicherlich mit der fundamentalen Kritik Rancières (Nordmann 2006; Sonderegger 2010; Kastner und Sonderegger 2014) an ihrem Fach, allen voran an Bourdieu, den er in Anlehnung an den platonischen Philosophenkönig in einem ironischen Duktus als *Soziologenkönig* bezeichnet (Rancière 2010, S. 225 ff.), zusammenhängen mag.³

Doch was verstehen die Soziologen eigentlich unter Populismus? Eine Frage, die von Eribon und Pinto nicht unmittelbar beantwortet wird. Nicht jede Elitenkritik ist zwangsläufig als populistisch zu bezeichnen. Es lohnt sich daher ein Blick in das Werk von Ernesto Laclau, der eine politische Theorie des Populismus entworfen hat.

Laclau (2005b, S. 48, Hervor. i. O.) definiert das Kollektivsubjekt ‚Volk‘ als ein Konstrukt innerhalb eines populistischen Diskurses: „[T]he ‘people’, as operating in populist discourses, is never a primary datum but a construct – populist discourse does not simply *express* some kind of original popular identity; it actually *constitutes* the latter“. Nicht erfüllte Forderungen stellen einen wichtigen Ausgangspunkt für seine Populismustheorie dar. Nur durch das Zusammentreffen und die Organisation einer Vielzahl von Ansprüchen zu einer gemeinsamen Stimme („popular demands“) kann ein ‚populares Subjekt‘ eines Volkes bzw. eines Demos innerhalb einer Äquivalenzkette von Forderungen entstehen und eine Systemkritik im Ganzen artikulieren (Laclau 2017, S. 234 f.). Die Dichotomisierung des Sozialen in zwei antagonistische Subjektpole, dem Establishment oder dem Machtblock gegenüber dem Volk bildet die erste Bedingung für einen populistischen Diskurs. Die zweite ist die Zentralität des Signifikanten ‚das Volk‘, der als Knotenpunkt oder als leerer Signifikant innerhalb eines populistischen Diskurses konstruiert wird und die Pluralität von Forderungen repräsentiert. Folglich ist der Populismus nach Laclau (2005b, S. 34) eine Logik der Artikulation, die Macht- effekte der Strukturierung produziert, die sich selbst auf der Ebene der Modi der Repräsentation manifestieren. Dabei steht der Begriff der Hegemonie als Frage

³Siehe dazu in diesem Sammelband den nachfolgenden und grundlegendsten Aufsatz von Jacques Rancière gegen Bourdieu und die Soziologie im Allgemeinen aus dem Jahre 1984, *Die Ethik der Soziologie*, S. 249–273.

nach dem Allgemeinen in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff des leeren Signifikanten (Laclau 2005a, S. 70 ff).

Die hier auszuführende Untersuchung steht jedoch nicht auf der gleichen Ebene mit den angeführten Populismusvorwürfen seitens der Soziologen. Ganz im Gegensatz zu diesen, soll die folgende Analyse das Rancière'sche *Denken des Volkes* aus einer politisch-philosophischen Perspektive prüfen. Rancières politisches Denken soll auf dessen Populismusgehalt hin gelesen und auch gegen die zuvor vorgestellten Vertreter der Soziologie verteidigt werden. Bedient sich Rancière eines *populistischen Denkens* in Gestalt eines immer wieder auftretenden *egalitären Populismus*, ohne diesen selbst derart zu bezeichnen? Oder weist seine radikaldemokratische Konzeption, die die Unterbrechung der polizeilichen Logik durch das ambivalente Subjekt des Volkes kennzeichnet, nicht die notwendigen populistischen Merkmale auf? Die Untersuchung beschränkt sich hierbei sowohl auf Rancières zentrale politiktheoretische Schriften *Das Unvernehmen*, *Zehn Thesen zur Politik* und *Der Hass der Demokratie* als auch auf ausgewählte Interviews, die wie Oliver Davis (2014, S. 8) zurecht anmerkt, „unschätzbar“ sind und „den Brückenschlag zwischen der akademischen Welt und einer breiteren Öffentlichkeit bilden“.

3 Die elementaren Denkfiguren im Werk Jacques Rancières

Im Folgenden werden die drei Denkfiguren des Rancière'schen Werkes – 1) die Aufteilung des Sinnlichen/Polizei, 2) das ambivalente Kollektivsubjekt des Volkes/der Anteil der Anteillosen und 3) die Politik als Ereignis der Gleichheit/ Demokratie – rekonstruiert und hinsichtlich ihrer Begriffs- und Verhältnisbestimmungen einer ihr möglichen inhärenten populistischen Logik analysiert.

3.1 Die Ordnung der Polizei als Aufteilung des Sinnlichen und die Logik der Arche

Rancière konzeptualisiert die hierarchische Ordnung mittels einer politischen Phänomenologie der Ästhetik. „Die Polizei ist keine gesellschaftliche Funktion, sondern eine symbolische Konstitution des Sozialen. Das Wesentliche der Polizei ist nicht die Repression und auch nicht die Kontrolle über das Lebendige. Ihr Wesentliches ist eine gewisse Aufteilung des Sinnlichen.“ (Rancière 2008a, S. 31). Die polizeiliche Machtform ordnet die Auf- und Verteilung (*partage*)

der „Anteile und Orte [...], Räume, Zeiten und Tätigkeiten“ (Rancière 2008b, S. 25 f.) der einzelnen Subjekte an. Die Polizei muss im Sinne Rancières als eine hierarchische Herrschaftsordnung gedacht werden, da sie symbolisch bzw. diskursiv, ästhetisch und materiell zugleich wirkt und ist. In ihr wird die „Verteilung der Plätze und Funktionen“ (Rancière 2002, S. 39) organisiert. „Diese Aufteilung ist im doppelten Sinne des Wortes zu verstehen: einerseits das, was trennt und ausschließt, andererseits das, was teilnehmen lässt“ (Rancière 2008a, S. 31). Rancière betont jedoch, dass er den Begriff der Polizei ‚neutraler‘ und nicht ‚abwertend‘ anwendet (Rancière 2002, S. 40). Ines Kleesattel merkt jedoch zu Recht an: „Angesichts von Rancières klarer Positionierung für eine Politik als Gegenkraft zur Polizei halte ich es für unangebracht, ihm eine wertfreie ‚Neutralitätsdeutung‘ von Polizei zu konstatieren und Polizei als semiotische oder phänomenologische Sinnkonstitutionsinstanz zu interpretieren.“ (2016, S. 24). Die Polizei dient Rancière als „existenzielle Möglichkeitsbedingung“ (Kleesattel 2016, S. 25) und konstituiert jedes soziale Ordnungsgefüge. Wie kann man sich diese Aufteilung der Subjekte in bestimmte Funktionen genauer vorstellen?

Die Polizei ist somit zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm (Rancière 2002, S. 41).

Rancière spricht von *Wahrnehmungsweisen* und -*regimen* des Seins, des Tuns und des Sagbaren innerhalb derer die entscheidende hierarchische Teilung von Subjekten institutionalisiert wird: Das Gehört-Werden der einen, die die ‚Fähigkeit‘ der Sprache (*logos*) besitzen und das Nicht-Gehört-Werden der anderen, die nur die ‚Unfähigkeit‘ des Lärm-Machens (*phoné*) besitzen, setzt den entscheidenden „Unterschied zwischen zwei Weisen, am Sinnlichen teilzunehmen“ (Rancière 2002, S. 14) fest. Dies ist ein, in Anlehnung an Aristoteles, sehr zentraler Topos des Rancière’schen Denkens, welcher eng mit der Frage der Anerkennung und Verkennung von Subjekten innerhalb gesellschaftlicher Ordnungen verknüpft ist (Genel und Deranty 2016).

Nun stellt sich die Frage, wer sind überhaupt die Ordnungshüter dieser Aufteilung des Sinnlichen im Hinblick auf die Notwendigkeit eines konstitutiven Außen, welches für den Populismus nach Laclau eine notwendige Bedingung ist? Gibt es ein Pendant zur Figur des Anteils der Anteillosen? Rancière beantwortet diese Frage nicht explizit: Die Oligarchie bestehend aus diversen politischen und ökonomischen Eliten kann jedoch als Ordnungshüter der sinnlichen Aufteilungen

bzw. der polizeilichen Logik angesehen werden. Mit der Bezugnahme auf (Platon 1991) der nach Rancière (2002, S. 22 f.) der „Antidemokrat“ par excellence ist, versucht Rancière die Logik der Arche (Anfang/Prinzip), also das jeweilige Prinzip herrschen zu dürfen, dem Platon (690a) den Namen Herrschaftsansprüche (*axiomata*) verleiht, zu rekonstruieren. Diese Herrschaftslegitimationen haben bis heute in den liberalen ‚Demokratien‘, die Rancière ‚oligarchische Rechtsstaaten‘ bezeichnet, Bestand. Im dritten Buch der *Nomoi* unterscheidet Platon sieben Regierungs- bzw. Herrschaftstitel. Rancière (2008a, S. 15) bezeichnet die ersten vier als „traditionelle Autoritätsansprüche“ (Macht der Eltern, Älteren, Herren, Tugendreichen), weil sie auf Ursachen „der Natur“ bzw. „der Geburt“ fußen. Der fünfte Herrschaftsanspruch ist die „Macht des Stärkeren“ und der sechste „die Macht der Wissenden über die Unwissenden“. Heute dominieren die Eliten vor allem mit zwei jener Herrschaftstitel unsere Gesellschaften weiterhin: es sind vor allem die Macht des Reichtums und die des Expertenwissens. „Die oligarchische Allianz von Reichtum und Wissen fordert heutzutage die gesamte Macht und macht es dem Volk auf diese Weise unmöglich, sich weiter zu teilen und zu vervielfältigen“ (Rancière 2012a, S. 95). Der autoritäre Titel der elterlichen Herkunft wird gegenwärtig in zahlreichen rassistischen Narrativen reartikuliert. „Das alte Prinzip der Geburt und der Abstammung“ kehrt heute wiederum im rechtsextremen Gewand in Form „identitäre[r] Bewegungen“ und „religiöse[r] Fundamentalismen“ zurück auf die Tagesordnung (Rancière 2012a, S. 95). Rancière (2012a, S. 50) bringt es auf den Punkt, wenn er die ersten sechs Herrschaftsansprüche bewerten: „All diese Titel und Rechtsansprüche erfüllen die beiden erforderlichen Bedingungen: *Erstens* bestimmen sie eine Hierarchie der Rollen und Positionen, und *zweitens* definieren sie diese Hierarchie in Kontinuität mit der Natur.“

Im letzten Herrschaftstitel Platons (690c), den er von der „Verlosung“ und der „Gunst der Götter“ abhängig sieht, erkennt Rancière (2012a, S. 51) im Gesetz des „Zufallsgottes“ *das demokratische Prinzip*: „Der siebte Titel ist das Fehlen jeglichen Titels. Das ist die tiefe Unordnung, die das Wort Demokratie bedeutet.“ Infolgedessen bezeichnet Rancière (2012a, S. 57) diesen letzten Anspruch als „anarchische[n] Titel [...] der denjenigen zukommt, die weder dazu bestimmt sind zu regieren, noch regiert zu werden“. Die Logik der Arche ist damit grundsätzlich mit der polizeilichen Logik gleichzusetzen. Nur der *Titel des Nicht-Titels*, der demokratische Herrschaftsanspruch, kann Rancière zufolge, die „Unterbrechung der Logik der *arche* [als] Unterbrechung der Logik von Anfangen/Herrschern“ (Rancière 2008a, S. 23, Hervor. i. O.) realisieren. Der sehr bemerkenswerte Gedanke der *abwesenden Arche der Demokratie* verweist auf sein allgemeines Kontingenzttheorem, den fehlenden Ursprung jeglichen sozialen Gefüges aus dem das einzige Prinzip nämlich die *Gleichheit* und

Gleich-Gültigkeit aller Subjekte für Rancière entspringt. „Diese Gleichheit ist einfach die Gleichheit zwischen Beliebigen, das heißt letztlich das Fehlen der *Arche*, die reine Kontingenz jeder sozialen Ordnung“ (Rancière 2002, S. 28).

Jene Unterbrechung der hierarchischen Logik der Arche kann jedoch nur durch die Praxis eines politischen Subjektes eintreten, der jene einführt und sich selbst auf die Bühne der sichtbaren und streitbaren Existenz stellt.

3.2 Die paradoxe Figur des Volks/Demos als der Anteil der Anteillosen und das egalitäre Ereignis der Politik

In Rekurs auf Aristoteles Aufteilungen der politischen Eigenschaften der Polisgemeinschaft in die Oligoi (die Reichen), die Aristoi (die Tugendreichen) und den Demos (das ‚freie‘ Volk) konzeptualisiert Rancière das Kollektivsubjekt des ‚Anteils der Anteillosen‘.

Nicht nur lässt sich das ‚Eigene‘ des *Demos*, die Freiheit, durch keine positive Eigenschaft bestimmen. Sondern dieses Eigene ist noch dazu dem Volk nicht eigen. Das Volk ist nichts anderes als die undifferenzierte Masse derer, die keine positiven Anspruchsrechte haben – weder Reichtum noch Tugend –, aber denen dennoch dieselbe Freiheit zuerkannt wird wie denen, die diese Anrechte besitzen. [...] Der *Demos* teilt sich als eigenen Anteil die Gleichheit zu, die allen Bürgern gehört (Rancière 2002, S. 21, Hervor. i. O.).

Dem Volk kommen damit zwei entscheidende Qualitäten zu: es re-präsentiert die Freiheit und allen voran die Gleichheit. Rancière (2002, S. 22) setzt dieses ambivalente Subjekt auch mit den „Armen in der Antike, dem dritten Stand oder dem modernen Proletariat“ gleich. Der Anteil der Anteillosen als Volkssubjekt ist eine unbestimmte, paradoxe „Vielheit“ (Rancière 2002, S. 47), er „ist zugleich immer mehr oder weniger als es selbst“ (Rancière 2002, S. 23). Diese überschüssige und negative Figur ist zugleich stets ‚die Klasse des Unrechts‘ im doppelten Sinne: „Das Volk ist nicht eine Klasse unter anderen. Es ist die Klasse des Unrechts, das der Gemeinschaft Unrecht zufügt und sie als ‚Gemeinschaft‘ des Gerechten und des Ungerechten einrichtet“ (Rancière, S. 22). Dem Demos, wird auf der einen Seite, vor allem wegen der polizeilichen Logik und der damit einhergehenden „falschen Zählung der Teile des Ganzen“ (Rancière 2002, S. 23), stets Unrecht angetan, weil andere Subjekte, allen voran Mächtige, Reiche, Wissende und tugendreiche Experten, über ihm stehen und die „Verteilung der Körper“ (Rancière 2002, S. 45) konstituieren: „Die Demokratie ist die Einrichtung von Sub-

jetken, die nicht mit den Teilen des Staats oder der Gesellschaft übereinstimmen, von schwebenden Subjekten, die jede Repräsentation der Plätze und Anteile in Unordnung bringen.“ (Rancière 2002, S. 109).

Auf der anderen Seite ist aber gerade dieses unbestimmte Subjekt, welches das Unrecht und die Ungleichheit der sinnlichen Aufteilung aufdeckt, auch selbst nicht ‚rein‘, es wird selbst wieder, wie Rancière schreibt, der Gemeinschaft ‚Unrecht zufügen‘, wenn es sich in die polizeiliche Logik einschreibt. Rancière merkt selbst an, dass die Polizei und die Politik immer miteinander verwoben sind (2002, S. 44). Dieses Paradox zielt auf der Rancière’schen Idee „der unmöglichen Gleichheit“ (Rancière 2002, S. 45) ab, die niemals einzulösen sei. Mit den Worten Rancières:

Erstens, die Gleichheit ist kein zureichendes Ziel: sie ist der Ausgangspunkt, eine Vorannahme, die das Feld einer möglichen Verifizierung eröffnet. Zweitens, es gibt nur eine Intelligenz. Es gibt nicht die Intelligenz des Lehrers und die des Schülers, die Intelligenz des Gesetzgebers und die des Handwerkes etc. Es gibt eine Intelligenz, die jedem Beliebigen gehört als Intelligenz jedes Beliebigen. Emanzipation bedeutet also die Behauptung der Einheit der Intelligenz und die Verifizierung des Potenzials der Gleichheit der Intelligenzen (Rancière 2009b, S. 208).

Die Gleichheit ist die ‚grundlegende‘ Voraussetzung des Rancière’schen Werkes (2014). Die Philosophin Antonia Birnbaum (1999, S. 200) resümiert: „Sie [die Gleichheit] ist die Dynamik, die jede Gesellschaftsordnung, jedes Fundament wieder in Bewegung setzt“. Die Entstehung von Kollektivsubjekte(n) des Demos, die sich der sinnlichen Hierarchie widersetzen und die Logik der Arche unterbrechen, stellt infolgedessen *den Akt der Demokratie* dar. Nur mittels politischer Subjektivierungspraxen ist jenes Volk vorstell-, sicht- und hörbar: es sind Menschen, die ihre Gleichheit durch eine Unterbrechung der polizeilichen Logik einfordern. Hier ereignet sich erst Politik: „[d]er Erscheinungsort des Volks [ist] der Ort des Austragens eines Streits“ als „ein Konflikt über die Zählung der Teile selbst“ (Rancière 2002, S. 109 f.). Gerade dieser Dissens um das Gemeinsame ist als die universelle Subjektivierung der Anteillosen zu verstehen, die sich mit der ganzen Gemeinschaft gleichsetzen, um die oligarchischen Strukturen mitsamt ihren Verrechnungen in Namen der Gleichheit aufzuheben. Es ist der „provisorischer Unfall [...] der Herrschaftsgewalt“ (Rancière 2008a, S. 27) der Demokratie/Politik (Rancière 2008a, S. 27), in dem ‚der Skandal der Verrechnung‘ und damit das Unrecht erscheint. In diesem Kontext wird deutlich, weshalb Rancière die Demokratie – die immer Politik ist – als ‚Unfall der Herrschaftsgewalt‘ und nicht als Herrschaftsform bezeichnet, weil es ihr dadurch gelingt alle exklusiven Herrschaftsansprüche zu negieren: „Demokratie bedeutet zunächst Folgendes: eine

anarchische ‚Regierung‘, die auf nichts anderem gründet als auf dem Fehlen jedes Herrschaftsanspruches“ (Rancière 2012a, S. 51).

4 Rancières an-archisches Denken und die Politik der Gleichheit

Das Kollektivsubjekt des Volkes bzw. des Demos stellt eine äußerst wichtige Denkfigur im Werke Rancières dar. Ein beliebiges gesellschaftliches Subjekt hat jenes emanzipatorische Recht, sich als das Volk oder den Anteil der Anteillosen zu proklamieren und „eine Bühne des strittigen Wortes zu errichten“ (Rancière 2014, S. 94). Bedeutend ist hierbei, dass es sich um eine Bühne als Szene (scène) handelt, die ein Erzähler rekonstruieren muss:

Die Szene ist eine theoretische Einheit, die dazu gehört, was ich eine Methode der Gleichheit nenne, weil sie ebenso die Hierarchien zwischen den Wirklichkeits- und Diskursebenen als auch die gewöhnlichen Methoden der Beurteilung der Bedeutung der Phänomene zerstört. Die Szene ist die direkte Begegnung des Besonderen mit dem Allgemeinen (Rancière 2014, S. 102).

Auf der metaphorischen Bühne des Streits werden alle Hierarchien, Institutionen und Subjektpositionen für einen Moment aufgehoben. Die universelle Gleichheit, das Fehlen des Herrschaftsanspruches (*an-arche*), tritt als Allgemeines auf der Bühne hervor, wenn Rancière (2015) aussagt: „Speaking of the power of anybody is to take the side of the universal.“ Bei Rancière stehen sich somit eine *an-archische/demokratische Logik* der *oligarchisch-polizeilichen Logik* entgegen. Sein radikaldemokratisches Kontingenz- und Ereignisdenken geht mit einem nicht-essenzialistischen Volksbegriff einher, da der Demos „immer ein Volk zusätzlich zu einem anderen, ein Volk gegen ein anderes [ist]“ (Rancière 2012b, S. 183). Oder wie er an anderer Stelle präzise anführt:

Denn ›das Volk‹ existiert nicht. Es gibt nur unterschiedliche, ja widerstreitende Gestalten des Volkes, Gestalten, die konstruiert werden, indem bestimmte Versammlungsweisen, gewisse Unterscheidungsmerkmale, gewisse Fähigkeiten oder Unfähigkeiten bevorzugt werden (Rancière 2017, S. 98).

Der Anteil der Anteillosen kann nie mit sich selbst identisch sein kann, weil er immer falsch gezählt bzw. verrechnet wurde. Die Einrichtung egalisierender und

an-anarchischer *Sprachereignisse* bringen die polizeiliche Ordnung ins Wanken. Infolgedessen kann die Rancière'sche Theorie nur einem radikaldemokratischen Egalitarismus zugeordnet werden, weil die Diskurse im *Namen der Gleichheit* aller Subjekte artikuliert werden (Rancière 2011, S. 4 f.). Der *Streit um die Aufteilungen* ist von entscheidender Bedeutung und reaktualisiert damit das Gleichheitspostulat der Demokratie. Die Eröffnung und Veränderung des Raumes der sinnlichen Hierarchie kann nur durch die Einschreibung des Unrechts und neuer Subjektivitäten umgesetzt werden (Rancière 2002, S. 49)

[Der öffentliche] Raum ist einer der Begegnung und des Konflikts zwischen den zwei entgegengesetzten Logiken der Polizei und die der Politik, zwischen der natürlichen Regierung der sozialen Kompetenzen und der Regierung des Beliebigen. Es ist die spontane Praxis einer jeden Regierung, dass sie versucht, diesen öffentlichen Raum zu verkleinern, ihn zu ihrer Privatangelegenheit zu machen, indem sie die Interventionen und Interventionsorte der nicht staatlichen Akteure ins Privatleben zurückdrängt (Rancière 2012a, S. 67f.).

Rancière deutet auf ein immer wiederkehrendes Auftreten des demokratischen Streits als Störung an, welches den polemischen und egalitären Grundcharakter seines an-archischen Denkens wesentlich ausmacht (May 2012, S. 120 f.). Wenn diese *an-archische* Logik der Gleichheit auch nochmals gemeinsam mit der Rancière'schen Post-Demokratiediagnose, die er schon Anfang der 1990er Jahre artikuliert hat, reflektiert wird, ist die *an-archische Störung* als Akt der Demokratie nachvollziehbarer, jedoch nicht als Frage nach der Ergreifung der Hegemonie.

Als Herrschaft der *Meinung* hat die Post-Demokratie zur Aufgabe, die verstörte und verstörende Erscheinung des Volks und seiner immer falschen Zählung, hinter dem Verfahren einer allumfassenden Vergegenwärtigung des Volks und seiner Teile und des Harmonisierens der Zählung der Teile und des Bildes vom Ganzen, zum Verschwinden zu bringen. [...] Das Volk [...] ist ganz in einer Struktur des Sichtbaren gefangen, einer Struktur, in der man alles sieht und alles gesehen wird, und in der es daher keinen Ort mehr für das Erscheinen gibt (Rancière 2002, S. 112f., Hervor. i. O.).

Die Postdemokratie ist, wie Rancière selbst schlussfolgert, ein „idyllischer Zustand [...] der konsensuellen Demokratie.“ (2002, S. 105).

Denn er begünstigt ihren [den Regierenden und ihren Experten] innersten Trieb, sich vom Volk und der Politik zu befreien. [...] Sie erfinden überstaatliche Institutionen, die selbst keine Staaten sind und vor keinem Volk Rechenschaft ablegen müssen, und verwirklichen derart das immanente Ziel ihrer eigenen Praktik: die politischen

Angelegenheiten zu entpolitisieren, sie an Orte zu versetzen, die Nicht-Orte, die keinen Raum lassen für die demokratische Erfindung polemischer Orte (Rancière 2012a, S. 98).

Folglich existiert in der Postdemokratie kein Raum mehr, in dem vom *Volk als Vielheit* gesprochen werden und in dem dieses unbestimmbare Subjekt als Störung der Polizei auftreten könnte. Das Ziel der meisten polizeilichen Logiken ist die völlige Transparenz der Zuordnungen und aller Anteile, sodass der Umschlag von *un-sichtbaren* Anteilen in sichtbare Störungen des Systems nicht oft möglich sein soll. Die vom Volk einzurichtende Bühne des Streits, die einen Antagonismus als spontanes und situatives Ereignis erschaffen kann, kann nur als eine demokratische Intervention *an-anarchischer Art* existieren, die die Kontingenz der Herrschaftsstrukturen und ihres instituierten Unrechts aufzeigen. Ohne den auftretenden Anteil der Anteillosen als Demos kann keine populäre Gleichheitsforderung und Gleichsetzung des Ganzen umgesetzt werden. Rancières Werk ist, wie Burkhard Liebsch treffend anmerkt,

von dem ursprünglichen Anliegen inspiriert, dieser Gewalt so weit wie möglich entgegenzuwirken – in der Geste eines wahrhaft an-archischen, jeglicher Herrschaft absagenden Denkens, das immer von neuem bezeugt: ich habe dir nichts – und niemand hat irgend jemand anderem – menschlich etwas voraus, wir begegnen uns menschlich auf der gleichen Ebene; es gibt kein von Natur aus festgeschriebenes Oben und Unten. Alle Ämter und Hierarchien, alle Würden, Ehren und Titel täuschen nur darüber hinweg (Liebsch 2015, S. 320).

Die Postdemokratien benötigen somit als oligarchische Expertenregime, in denen alles in sichtbarer Ordnung steht, einen neuen *plebeischen Lärm*, der eine Repolitisierung der sozialen Ordnung bedeuten würde. Nur so kann die Gleichheit der Demokratie für eine bestimmte kurzzeitige Unterbrechung der Hierarchien die Außerkraftsetzung der polizeilichen Logik verwirklicht und der *Skandal der falschen Zählung* öffentlich werden. „Die Politik hat somit weder einen eigenen Ort noch natürliche Subjekte. [...] Die politische Demonstration ist somit immer punktuell, und ihre Subjekte sind stets prekär. Die politische Differenz steht immerzu kurz vor dem Verschwinden[.]“ (Rancière 2008a, S. 37). Ihre Wirkkraft geht jedoch über das sich wiederholende Ereignismoment hinaus, sie schreibt sich in die polizeiliche Ordnung ein und besitzt damit das Potenzial die Verhältnisse von Raum, Zeit und sinnlicher Wahrnehmung innerhalb der Subjektivierungsprozesse in neue *egalitärere Verhältnisse* umzuformen, bei dem jedoch die Prozesse der Iteration eine entscheidende Rolle spielen (Inston 2017, S. 19 ff.).

Hier können als empirische Beispiele die zahlreichen antihierarchischen Bewegungen *entrechteter Subjekte* wie z. B. Occupy Wall Street, die Gezi-Park Proteste, die Indignados, die Aganaktismenoi, Nuit debout, die in den letzten Jahren in Erscheinung getreten sind und sich teilweise aufeinander bezogen haben, in Erinnerung gerufen werden. Paulo Gebaudo (2017) bestimmt diese anti-systemischen und aufbegehrenden Kollektivphänomene, die für mehr Gleichheit und Demokratie kämpfen, wegen ihrer egalitären Struktur und dem Fehlen einer Führungsfigur als „anarcho-populism“ oder „citizenism“.

Rancières radikaldemokratischer Fokus dreht sich damit um die Öffnungen der verschiedenen Anteile der Wahrnehmungsregime. Er spricht von der ‚demokratischen Bewegung‘ als einer „doppelten Bewegung der Grenzüberschreitung“, einem Moment in dem der anteillosen Anteil sich selbst und alle anderen Anteile verschieben kann und die *Gleichheit aller* in einer kurzen *Szene* sichtbar wird (Rancière 2012a, S. 70). Hier tritt nach Rancière die „politische Gemeinschaft“ zu Tage als „eine Gemeinschaft von Gemeinschaftswelten, die Subjektivierungsintervalle sind: Intervalle, die zwischen den Identitäten errichtet sind, zwischen den Orten und Plätzen. Das politische Zusammensein ist ein Zwischen-Sein: zwischen den Identitäten, zwischen den Welten.“ (2002, S. 146 f.). Den demokratischen Anspruch auf Ent-Identifizierung (Rancière 2002, S. 48) besitzt damit jedes einzelne Subjekt, welches ein „Losreißen von einem natürlichen Platz“ der sinnlichen Aufteilung bedeutet.

5 Fazit

In diesem Beitrag ist der Frage nachgegangen worden, ob innerhalb des politisch-philosophischen Denkens Rancières eine populistische Grundstruktur aufgezeigt werden kann, wie sie seitens von Eribon und Pinto gegenüber Rancière angeführt wurde. Es folgen nun zusammenfassend drei Aspekte, die das Rancière’sche Denken nicht als *populistisches* sondern als *an-archisches* klassifizieren.

1. Rancières Denken ist kein populistisches, weil es auf drei Denkfiguren basiert, die dem Populismus widersprechen: Es gibt sowohl kein feindliches Kollektivsubjekt als konstitutives Außen und damit kein Gegeneinander von Kollektivsubjekten (Volk vs. Elite) als auch keine Aspiration des Anteils der Anteillosen eine populäre Demokratie als Gegenhegemonie (z. B. in Form einer Macht-ergreifung einer bestimmten Partei oder Bewegung) innerhalb eines Staates.

tes zu etablieren.⁴ Interessant wird es, wenn die Laclau'sche Definition noch mal hinzugezogen wird: bei Rancière handelt sich weder um ein reines Aufeinandertreffen von Wahrnehmungsregimen (Polizei vs. Politik) noch von Kollektivsubjekten (Volk vs. Elite), sondern um eine hybride Denkfigur des Gegeneinanders in Form des Kollektivsubjekts der *Anteil der Anteillosen* vs. die *Aufteilung des Sinnlichen* (Polizei). Dies bedeutet, dass in dieser Denkfigur doch eine *linkspopulistischen Facette* aufzufinden ist, die mit dem Kontingenz- und Gleichheitstheorem der *an-arche* verflochten ist. Wenn jedoch der anteillose Teil *alle* Subjekte auf *einer* Bühne *re-präsentiert*, um die Gleichheit aller und die gleichzeitige herrschende *Ungleichheit der Aufteilungen*, die ein *Unrecht* darstellt, zu demonstrieren, wird die populistische Facette wieder aufgelöst. In diesem Moment sind nämlich alle *gleich* und die ungleichen Verrechnungen der Aufteilungen werden suspendiert. Eine Szene der egalitären Utopie. Die Denkfiguren der paradoxen Vielheit des Volkssubjekts als Anteil der Anteillosen und die Errichtung einer strittigen Bühne des Gemeinsamen im Momenten der Gleichheit basieren infolgedessen auf einer *an-anarchischen* Logik der Demokratie im Sinne Rancières, dem Anrecht *aller* herrschen zu dürfen.

2. Mit Martin Breaugh lässt sich die Rancière'sche Denkarchitektur als ein „Denken des Plebejischen“ beschreiben (Breaugh 2013, S. 98). Der Anteil der Anteillosen ist jedoch nur als überschüssige Vielheit zu verstehen, jedes Subjekt kann sich dazuzählen und sich aus der Position, die ihm von der Polizei und von ihm selbst zugewiesen wurde, in bestimmten und zugleich seltenen Entsubjektivierungsmomenten entreißen. Ein Punkt, der seine Kritiker vielleicht schnell zu einem Populismusvorwurf führen, da sie mit dem Anteil der Anteillosen nur deprivilegierte Gruppen identifizieren.
3. Sein Axiom der *An-archie* als Gleichheit der Intelligenzen weist einen starken Zusammenhang, wie Rancière selbst zu gibt, mit der „antiautoritären Tradition des historischen Anarchismus“ auf (2008d, S. 174 f.). Todd May hat Übereinstimmungen mit Rancières egalitärem Theoriekonzept und dem historischen Anarchismus als politische Strömung aufzeigen können (2012, S. 124). Trotzdem ist es wichtig anzumerken, dass Rancière keine Theorie des Anarchismus oder einer herrschaftsfreien Ordnung ohne kapitalistischen Staat formuliert. Ihm geht es auch nicht um die Abschaffung der hierarchischen Logik der Polizei, die für ihn in jeder Gesellschaft durch Institutionen und Repräsentationen konstitutiv ist.

⁴Vor allem stellt für Rancière die Repräsentationslogik, die für Laclaus leeren Signifikanten im populistischen Diskurs entscheidend ist, ein oligarchisches und damit polizeiliches Prinzip dar (Rancière 2015).

Es kann somit insgesamt nicht von einer *populistischen* sondern von einer *anarchischen Logik* im Rancière'schen Denken gesprochen werden, die mit dem Axiom der Gleichheit als sozialontologisches Kontingenztheorem verwoben ist. Zum Abschluss sollen noch zwei weiterführende Gedanken angeführt werden, die die soziologische Kritik von Pinto und Eribon noch mal aufgreifen:

Es ist deutlich geworden, dass Rancière emanzipatorische Phänomene der Gleichheit immer *aposteriori* in Erzählmodi und damit als *Geschichten der Gleichheit* rekonstruieren und damit verifizieren kann (2014, S. 108). Für Soziologen stellt diese Vorgehensweise weder eine Sozialstrukturanalyse noch eine Milieustudie dar, daher auch die Kritik Pintos, dass Rancière das Volk nicht wirklich hören kann und seine Theorie in einem Philosophismus verharrt. Eribon vermengt vor allem seine Kritik gegenüber linkspopulistischen Parteien wie Podemos mit den radikaldemokratischen Theorien (Eribon 2016b). Er missinterpretiert Rancière Gleichheitsidee als eine zu realisierende im Sinne einer sozialen Gleichheit und wirft ihm daher eine ‚populistische Lobpreisung‘ vor. Beide Populismusvorwürfe sind wie aufgezeigt worden zurückzuweisen, da Rancières Denken vielmehr von einer radikaldemokratischen und *anarchischen* Motiven des Egalitarismus geprägt ist. Auch der nicht-essenzialistische Begriff des Volkes/Demos als Anteil der Anteillosen, der als paradoxe Vielheit erscheint und empirisch schwierig zu fassen ist, scheint den Soziologen ein Dorn im Auge zu sein. Entscheidend ist daneben, dass Rancières Eliten- und Hierarchiekritik sich nicht auf einen Populismus reduzieren lässt. Rancière ist sich des hierarchischen Systems der Polizei, welches permanent Ungleichheiten in seinen Aufteilungen produziert, völlig bewusst. Eine mögliche Vermittlung zwischen Rancière und Eribon wäre, wenn Rancière Eribons Geschichte der Ungleichheitserfahrungen berücksichtigen würde, um aufzuzeigen, weshalb Ausgeschlossene auch in vielen Fällen nicht imstande sind, sich in Namen der Gleichheit selbst zu emanzipieren. Analoge Vorschläge hat auch schon Ruth Sonderegger (2012, 2016) artikuliert, da Rancière nur erfolgreiche Störungen als Verifizierungen der Gleichheit rekonstruieren kann (2012, S. 38): „Es würde sichtbarer werden, wenn Rancière sich auch gescheiterten oder unmöglichen Widerstandshandlungen zuwenden würde.“⁵ Auf der anderen Seite sollte auch die Soziologen Rancières Gleichheitsdenken ernster nehmen, wenn sie ins Feld gehen, um zu erforschen, ob die Gleichheit weiterhin ein wesentliches Ausgangsmotiv für

⁵Peter Hallward hat auch seine Kritik geäußert, dass Rancières Perspektive auf Brüche und Aufteilungen es schwierig macht andere Qualitäten wie „Organisation, Mobilisierung, Entscheidung, Polarisierung“ solcher Praktiken in den Blick zu nehmen (2009, S. 155).

Widerstandshandlungen deprivilegierter Klassen darstellt oder nicht. Politische Theoretikerinnen haben dies schon versucht und sind mit dem Rancière'schen Denken ins empirische Feld gegangen, um allen voran innerhalb sozialer Bewegungen das Motiv der Gleichheit und seiner möglichen Einschreibung in die polizeiliche Logik aufzuspüren (May 2010, Prentoulis und Thomassen 2013).

Literatur

- Birnbaum, Antonia. 1999. Die unbestimmte Gleichheit. Jacques Rancières Entwurf einer Ästhetik der Politik. In: Jurt, Joseph (Hg.): *Von Michel Serres bis Julia Kristeva*. Freiburg: Rombach, S. 193–209.
- Breaugh, Martin. 2013. *The Plebeian Experience: A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Davis, Oliver. 2014. *Jacques Rancière. Eine Einführung*. Wien: Turia+Kant.
- Eribon, Didier. 2016a. *Rückkehr nach Reims*. Berlin: Suhrkamp.
- Eribon, Didier. 2016b. „Ihr könnt nicht glauben, ihr wärt das Volk“, ZEIT-Interview, <http://www.zeit.de/kultur/2016-07/didier-eribon-linke-angela-merkel-brexit-frankreich-front-national-afd-interview>, letzter Aufruf: 30.6.2017)
- Eribon, Didier. 2011. *Retours sur Retour à Reims*. Paris: Cartouche.
- Gebaundo, Paolo 2017. *The Mask and the Flag. Populism, Citizenism and Global Protest*. London: Hurst Publishers.
- Genel, Katia/Deranty, Jean-Philippe Hg. 2016. *Axel Honneth and Jacques Rancière. Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*. New York: Columbia University Press.
- Hallward, Peter. 2009. Staging Equality: Rancière's Theatocracy and the Limits of Anarchic Equality, in: Rockhill, Gabriel/Watts, Philip Hg.: *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Duke: Duke University Press, S. 140–157.
- Inston, Kevin. 2017. Inscribing the Egalitarian Event: Jacques Rancière and the Politics of Iterability. *Constellations*, 24(1), S. 15–26.
- Kastner, Jens/Sonderegger, Ruth. 2014. Hg.: *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken*. Wien: Turia + Kant.
- Kleesattel, Ines. 2016. Politische Kunst-Kritik. Zwischen Rancière und Adorno. Wien: Turia + Kant.
- Laclau, Ernesto. 2017. Warum Populismus, in: Marchart, Oliver (Hg.), *Ordnungen des Politischen. Einsätze und Wirkungen der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*. Wiesbaden: Springer VS, S. 233–240.
- Laclau, Ernesto. 2005a. *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto. 2005b. Populism: What's in a Name?, in: Panizza, Francisco (Hg.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso: London, S. 32–49.
- Liebsch, Burkhard. 2015. *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen*. Weilersvist: Velbrück Wissenschaft.
- May, Todd. 2012. Rancière and Anarchism, in: Deranty, Jean-Philippe/Ross, Alison (Hg.), *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*. London/New York: Continuum, S. 117–127.

- May, Todd. 2010. *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in Action*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nordmann, Charlotte. 2006. *Bourdieu / Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Pinto, Louis. 2011. Pourquoi les dominés acceptent-ils leur sort?. *Savoir/Agir* 1: S. 103–110.
- Platon. 1991. *Nomoi. Sämtliche Werke IX*. Frankfurt/M. und Leipzig: Insel.
- Prentoulis, Marina/Thomassen, Lasse. 2013. Political Theory in the Square: Protest, Representation and Subjectification, *Contemporary Political Theory*, 12, S. 166–184.
- Rancière, Jacques. 2017. Der unauffindbare Populismus, in: Badiou, Alain et al.: *Was ist ein Volk?*, Hamburg: Laika, S. 97–101.
- Rancière, Jacques. 2015. “Don’t they represent us?”: A discussion between Jacques Rancière and Ernesto Laclau, 16. Oktober 2012, Buenos Aires, (<http://www.versobooks.com/blogs/2008-don-t-they-represent-us-a-discussion-between-jacques-ranciere-and-ernesto-laclau>, letzter Aufruf: 30.6.2017)
- Rancière, Jacques. 2014. *Die Methode der Gleichheit*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2012a. *Der Hass der Demokratie*. Köln/Berlin: August.
- Rancière, Jacques. 2012b. Volk oder Mengen?, in: ders., *Die Wörter des Dissenses. Interviews 2000–2002*, Wien: Passagen, S. 181–188.
- Rancière, Jacques. 2011. The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics, in: Bowman, Paul/Stamp, Richard, Hg. *Reading Rancière*. London/New York: Continuum, S. 1–17.
- Rancière, Jacques. 2010. *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2009a. A Few Remarks on the Method of Jacques Rancière. *Parallax*, 15(3): S. 114–123.
- Rancière, Jacques. 2009b. Kommunisten ohne Kommunismus?, in: ders.: *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*, Zürich/Berlin: diaphanes, S. 207–220.
- Rancière, Jacques. 2008a. *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Rancière, Jacques. 2008b. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: bbooks.
- Rancière, Jacques. 2008c. *Ist Kunst widerständig?* Berlin: Merve.
- Rancière, Jacques. 2008d. Democracy, anarchism and radical politics today: an interview with Jacques Rancière. *Anarchist Studies*, 16 (2), S. 173–186.
- Rancière, Jacques. 2007a. *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2007b. An interview with Jacques Rancière: On Medium Specificity and Discipline Crossovers in Modern Art. *Australian and New Zealand Journal of Art*, 8(1): S. 98–107.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sonderegger, Ruth. 2016. Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen. Was Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, Schwerpunkt: Apropos Jacques Rancière, 27/1, S. 22–45.
- Sonderegger, Ruth. 2012. Vom Wahrmachen der Gleichheit. *Journal Phänomenologie*, 38/2012, S. 27–41.
- Sonderegger, Ruth. 2010. Wie emanzipatorisch ist Habitus-Forschung? Zu Rancières Kritik an Bourdieus Theorie des Habitus, *LiTheS. Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie*. 3: S. 18–39.

Die Ethik der Soziologie

Jacques Rancière

1 Einleitung

Leçon sur la leçon: Der Titel der Veröffentlichung von Pierre Bourdieus Antrittsvorlesung am Collège de France ist ein gutes Beispiel für die Art der Verführung, die von seiner Soziologie ausgeht. Die entscheidende Wirkung dieser Vorlesung liegt weniger in dem Wissen, das über die Praktiken der sozialen Subjekte gewonnen wird, oder in der „Methode“, die gelehrt wird, um erstere zu analysieren, als in der Gestalt, die der Übung gegeben wird, in der sich der Faden der gelehrteten Tätigkeit mit der moralischen und politischen Praxis verwirrt und wieder entwirrt: Dies ist die *Leçon*, die aus der objektiven Untersuchung der Dinge zu ziehen ist, um sie der Prüfung des Gewissens und der Rüstung des Willens zu übergeben. Wenn die Lehre in diesem Fall einen exemplarischen Charakter hat, so aus zwei Gründen. Einerseits haben die politischen Entzauberungen die Disziplin mit allen Risiken und Verlockungen des Paradoxen ausgestattet. Andererseits verleihen die eingegangenen Risiken und die empfangenen Nutzen einer Wissenschaft, die einst zu dem Zweck konzipiert wurde, das zum Erwerb des „*Certificat de morale et de sociologie*“¹ nötige Wissen zu vermitteln, die auftrumpfende Berufung, den strengen und edlen Diskurs von der Moral der Wissenschaft aufzugreifen.

¹[Bis in die späten 50er Jahre konnte dieses Zertifikat an vielen Universitäten von Studierenden der Studiengänge Philosophie oder *Lettres* erworben werden; d. Übs.].

J. Rancière (✉)
Saint Denis, Frankreich

Der Diskurs über die Wissenschaft hat einen schätzenswerten Vorteil: er erlaubt es, eine Lektion zu erteilen ohne es zu tun. Aus sich selbst ist er ein Diskurs über die Tugend *par excellence*: die Tugend desjenigen, der weiß und wissen lässt. Drei kürzlich erschienene Texte von Pierre Bourdieu zeichnen recht genau das Bild, das die „*Leçon*“ des Soziologen uns von dieser Tugend gibt. Da wäre zunächst *Sozialer Sinn*, das einen „wissenschaftlichen Humanismus“ nach dem Modell Lévi-Strauss’ einfordert. In seiner Untersuchung der indianischen Mythenlogien „als einer Sprache mit eigener Logik“² ist es dem Ethnologen gelungen, „wissenschaftliche[] Berufung“ und „ethischen [...] Auftrag“ zu versöhnen. Dem spektakulären Engagement von Sartres Intellektuellem hat er „ein der reinen Wissenschaft und der exemplarischen Prophezeiung gleichermaßen fernes, sozusagen kämpferisches Handwerk“³ gegenübergestellt.

Der Soziologe ist nicht geizig. Diese Gabe der Wissenschaft, die er vom Ethnologen erhalten hat, gedenkt er der wissenschaftlichen Gemeinschaft mit einem Gewinn zurückzuerstatten. Indem sie die Objektivierungen des Ethnologen „objektiviert“, behauptet die Soziologie, die insgesamt im wissenschaftlichen Feld wirksamen Interessen bloßzulegen. Allen Gelehrten stellt sie diese Art Psychoanalyse zur Verfügung, insofern sie die Einsätze des wissenschaftlichen Feldes in ihrem Verhältnis zu den Einsätzen der verschiedenen sozialen Felder beschreibt, sie mit dem Wissen um die Bedingungen des Wissens ausstattet.⁴

Diese Funktion wird in der *Leçon sur la leçon* als ein Teil des Gesamuprojekts der *Aufklärer* erkennbar, die in das „trübe Licht der Verschleierung und der Verkennung“⁵ vordringen, in deren Schatten die Schwarzhändler der symbolischen Gewalt beständig ihr Geschäft betreiben. Die Soziologie kann diese Offenlegung in dem Maße ausführen, in dem sie die Lüge untersucht, die der sozialen Existenz überhaupt notwendig ist: „Die Soziologie enthüllt jene *self-deception*, jene kollektiv ermöglichte und unterhaltene Selbstlüge, auf der die heiligsten Werte einer jeden Gesellschaft, und damit das gesellschaftliche Dasein insgesamt, basieren.“

²Bourdieu, Pierre. 1987[1980]. *Sozialer Sinn*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9.

³ebd. S. 8.

⁴„Die Soziologie, die jüngste unter den Wissenschaften, [ist] eine kritische Wissenschaft, und zwar kritisch gegen sich selbst wie gegen die anderen Wissenschaften“ (Bourdieu, Pierre. 1993[1980]. *Soziologische Fragen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 48). Man hört die bescheidene Version jener „[Erkenntnis] sowohl ihrer selbst als der übrigen Erkenntnisse“ anklingen, die der Tyrann Kritias Sokrates einst vorschlug (Platon, *Charmides*, 166e).

⁵Bourdieu, Pierre. 1985[1982]. *Sozialer Raum und »Klassen«: Zwei Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 58.

Mit Marcel Mauss lehrt sie, daß „die Gesellschaft sich stets selber mit dem Falschgeld ihres Traums bezahlt.“⁶

Zweiter Gründervater, zweiter Zug der soziologischen Ethik: indem sie die Werte der Wissenschaft in der generellen Ökonomie der symbolischen Macht verortet, gäbe sie den sozialen Subjekten, und insbesondere jenen, die vorgeben sie zu lehren, „die Herrschaft über jene trügerischen Transzendenzen [...], die durch Verkennung und Verleugnung stets aufs Neue erzeugt werden“⁷.

Darin würde zumindest der *gegenwärtige* Auftrag der Soziologie bestehen. Denn gerade Bourdieu wirft dem ersten der Gründerväter, Durkheim, vor, getan zu haben, was eben die Soziologie lehrt nicht zu tun: als Meister sprechen. „[D]erselbe Durkheim, der die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten der Obhut der Gelehrten anempfahl, [vermochte] es nur schwer, seiner eigenen sozialen Stellung als ‚Meisterdenker‘ des Sozialen gegenüber jene Distanz einzunehmen, die zur Erkenntnis dieser Stellung als solcher unerlässlich ist.“⁸

Natürlich ist dies keine Jugendsünde des Gründervaters. Dies ist, für Pierre Bourdieu, der Preis, den die Soziologie zahlen musste, um als Wissenschaft von der Institution anerkannt zu werden – unter Verheimlichung ihres ikonoklastischen Auftrags: „Die Soziologie ist seit Anbeginn und in ihren Ursprüngen eine zweischlächtige, doppelte, maskierte Wissenschaft; die sich als *politische* Wissenschaft in Vergessenheit bringen, negieren, verleugnen mußte, um als akademische Wissenschaft anerkannt zu werden.“⁹

So spinnt sich der Faden dieser heroischen und täuschenden Wissenschaft, die gezwungen ist zu lügen, um die Wahrheit über die soziale Lüge zu enthüllen. Durkheim hätte die „Ursünde“ begangen, und damit jener den Mächtigen unliebsamen Wissenschaft ihr Existenzrecht im wissenschaftlichen Feld gegeben. Er hätte den kolossalen Preis gezahlt, der notwendig und ausreichend war, damit die Soziologie, über Mauss’ Wendung von Durkheims Projekt, Lévi-Strauss’ Lektüre der *Gabe* und die Erprobung seines „wissenschaftlichen Humanismus“ in den kriegerischen Zeiten der Dekolonisierung hindurch, jene schwierige und exemplarische Moral erhält, die die wissenschaftliche Distanz zur Erklärung der sozialen und politischen Einsätze nutzte.

⁶ebd. S. 65 f.

⁷ebd. S. 81.

⁸ebd. S. 51.

⁹Bourdieu, *Soziologische Fragen*, S. 47.

2 Durkheims Lüge

Die Rede vom Ursprung ist eine Textgattung, die nicht ohne den Mythos auskommt. Und doch scheint der Abgrund zwischen der tatsächlichen Geschichte einer Wissenschaft und ihrer rückblickenden Apologetik selten größer zu sein. Wir sind geneigt, die Frage umgekehrt zu stellen: Ist nicht das Vergessen der politischen Dimension einer Wissenschaft der Preis, der *heutzutage* für ihre Erhöhung in den Rang einer Metaphysik des Politischen zu zahlen ist?

Beginnen wir mit den Anfängen: Die Verschleierung des Politischen, die Durkheim vorgenommen hätte, um die Soziologie an der Universität akzeptabel zu machen. Das Argument trägt nur unter dem Rückgriff auf die wirklichkeitsfernen Konzepte von akademischem Elfenbeinturms und politischem Engagement. Eine solche Opposition aber war niemals weniger trifftig als zur Zeit Durkheims. Und wie nur wenige Gelehrte hat er in der Universität die Waffe der Wissenschaft im Dienste der Kunst des Politischen gesehen. Durkheims Denken bildet die Quintessenz einer kämpferischen Universität, nicht für die Sache einer Partei oder Regierung, sondern für die Sache einer Republik im stärksten Sinne – dem der aristotelischen *Politeia* –, wie sie, so der Zeitgeist, nur mit der Hilfe der Wissenschaft im Allgemeinen und der Wissenschaft der sozialen Verbindungen im Besonderen möglich war. Es fällt schwer, zu sehen, warum Durkheim ein Banner verbergen sollte, das das Banner der Großen von Republik und Universität war: Jules Ferrys Comtescher Glaube an die pädagogische Republik, Léon Bourgeois' solidarischer Glaube an die radikale Republik. Seine Wissenschaft ist für die anderen ebenso wenig wünschenswert wie sie in seiner Sicht eine ikonoklastische ist. Sie ist ein Bestandteil der expliziten Aufgabe der Universität, die Formen der republikanischen Soziabilität und Moral mit den Mitteln der Wissenschaft zu definieren und ohne Umschweife zu lehren. Im vollen Wissen um die Sache hat Louis Liard, der Großmeister der Universität, Durkheim 1887 ein Seminar über Sozialwissenschaften anvertraut. Er war es auch, der, im Rahmen eines seit Renan klassischen Programms, den jungen Dozenten mit der Untersuchung der deutschen Universitäten beauftragte: zu ermitteln, worin die französischen Ausbildungseinrichtungen ihre Nachbarn und Feinde nachahmen können, deren Sieg der Sieg einer erzogenen Gesellschaft gewesen war, geschult in Musik und Gymnastik, die kollektiv Körper und Geist der Soldaten formten.

Man weiß, dass die deutsche Hochschulbildung Durkheim einer Nachahmung wenig würdig erschien.¹⁰ Was er hingegen einer Erwägung wert befand,

¹⁰Durkheim, Émile 1995a[1887]. Die Philosophie an den deutschen Universitäten. In *Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*. hg. und übs. von Franz Schultheis. Konstanz: UVK, S. 27–83.

war eine Sozialwissenschaft, wie sie die „Kathedersozialisten“ den Abstraktionen und „Egoismen“ der liberalen Ökonomie entgegensezten¹¹ – die Frage, die in die klassische Sorge der Reformatoren jener Zeit eingeschrieben ist: Wie soll man den disintegrativen sozialen Effekten der politischen Ökonomie mit ihrer liberalen „egoistischen“ Philosophie und ihrer revolutionären und „kollektivistischen“ Gegen-Philosophie Rechnung tragen? Und welches Gleichgewicht soll zu diesem Zweck zwischen den beiden großen Kräften hergestellt werden, die neben dem Kapital existieren: den juristisch-politischen Mächten, die sich im Staat, und den wissenschaftlich-moralischen Mächten, die sich in der Bildung versammeln? Diese Problematik, die von den ursprünglichen Idee der Soziologie, derjenigen Auguste Comtes, geerbt wurde, gibt Durkheim seinen ersten Untersuchungsgegenstand: nicht die Religion, wie Bourdieu sagt, sondern die Teilung der sozialen Arbeit.¹² Durkheims erste Veröffentlichung, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, – eingeleitet von einem kanonischen Zitat aus Aristoteles' *Politik*¹³ – markiert die Aktualisierung des ältesten Projekts der politischen Wissenschaften: Die Unterscheidung der der politischen Gesellschaft innwohnenden *Wechselseitigkeit* von der Uniformität militärischer Gesellschaften und der zerstreuenden Anomie der ökonomischen Interessen. Die objektive und interessenlose Untersuchung der moralischen Tatsachen „als Dinge“ verbündet sich mit dem Engagement einer praktischen Philosophie, die sich abgewandt hat von den byzantinischen Spekulationen über die Zusammensetzung einer Moral, die der objektiven Entwicklung der sozialen Solidarität angepasst ist.

¹¹Vgl. „Die positive Moralwissenschaft in Deutschland“ (1995b) und „Bau und Leben des sozialen Körpers nach Schaeffle“ (1995c) in *Über Deutschland*, S. 85–175 bzw. S. 189–216; siehe auch Lacroix, Bernhard. 1981. *Durkheim et la politique*, Paris, und Filloux, Jean-Claude. 1977. *Durkheim et le socialisme*, Genf.

¹²„Es ist kein Zufall, daß der erste Gegenstand der Soziologie die Religion war: Die Durkheimianer haben sich sofort auf das (zu einem bestimmten Moment) probate Mittel zur Konstruktion der Welt, zumal der sozialen Welt, gestürzt.“ (Bourdieu, *Soziologische Fragen*, S. 48). Man weiß um den doppelten Nutzen der alten und immer wirksamen stalinistischen Floskel „es ist kein Zufall...“: nicht nur stellt sie zwischen zwei Tatsachen ansonsten nicht zu zeigende Verbindungen her, sie etabliert außerdem die „Tatsachen“ selbst, die, wenn sie in Verbindung gebracht werden, als bereits bekannt und gesichert angenommen werden. Wenn die Religionssoziologie also auch das Thema des ersten Seminars ist, das Durkheim in Bordeaux hält, so steht sie doch nicht im Mittelpunkt seiner ersten Werke.

¹³„Ein Staat entsteht nicht aus Gleichen. Grundsätzlich unterscheidet sich nämlich ein Waffenbündnis von einem Staat“ (Politik, 1261a, 24). Wir erinnern daran, dass diese Passage der Kritik des platonischen Kommunismus gewidmet ist.

Bei dieser Aufgabe ist die Universität zugleich ein Labor und ein Modell. Das Bild, das Durkheim von der Soziologie in Frankreich zeichnet, ist in dieser Hinsicht signifikant. Er unterscheidet drei Gruppen: die anthropologische Schule, geprägt vom gemeinschaftlichen Naturalismus Létourneaus; die kriminologische Schule, bestimmt vom individualistischen Denken Tardes; schließlich seine eigene Schule, die Durkheim nicht zögert die „Universitaire Gruppe“ zu nennen.¹⁴ Und er zögert ebenso wenig, in der homogenen Rekrutierungspraxis dieser Gruppe (die École normale supérieure) die Gemeinsamkeit ihrer Fragestellungen zu gründen: „Eine Anstrengung, um der Moral und der Philosophie des Handelns einen neuen Weg zu eröffnen und um zu zeigen, dass es möglich ist, die Moral der Wissenschaft zu unterstellen ohne sie dadurch abzuschwächen, eine rationale Erklärung für die Autorität der Pflicht zu liefern, ohne diese lediglich auf das Produkt einer Art psychologischen Illusion zu reduzieren.“¹⁵ Die *universitaire* Berufung im starken Sinne und die wissenschaftliche Spezialisierung der soziologischen Gruppe machen sie nicht nur zu einem Ort der Forschung, sondern auch zu einem existierenden Modell der Wechselseitigkeit, die die Gesellschaft den dispersiven Tendenzen der ökonomischen Anomie entreißen muss. Wenn die „Professionellen Gruppen“ für Durkheim das Prinzip der zukünftigen Moralität zu enthalten scheinen, so unter der Bedingung, dass sie jene Moral der Berufung übernehmen, von der der Lehrer, der Priester oder der Richter Beispiel geben. Die soziologische Institution, das ist die gelehrté Gesellschaft, die zum Labor und zum Modell für die Soziabilität aller geworden ist.

3 Mauss' Skrupel

Mauss' *Die Gabe* kann als eine gigantische Allegorie dieser *moralischen Wissenschaft* gelesen werden, die im Zentrum ihrer Untersuchung und ihrer Praxis die Wechselseitigkeit als Begründung der sozialen Gerechtigkeit und der Großzügigkeit der Gabe, die die Verteilung der Funktionen und Dienste zivilisiert, vereint. Die wissenschaftliche Untersuchung der Gabe erweist sich unauflösbar als eine Lehre der politischen Moral. Nun ist es gerade diese moralische Lehre, die durch

¹⁴Durkheim, Émile. 1975[1895]. *L'état actuel des études sociologiques en France* [Der gegenwärtige Zustand der soziologischen Studien in Frankreich]. In *Textes*, Bd. I, Paris: Minuit, S. 73–108.

¹⁵ebd., S. 91.

die methodische Lehre, die Claude Lévi-Strauss für die Nachwelt aus Mauss' Werk gezogen hat, verschwunden ist.

Man weiß, wie Lévi-Strauss die durch Mauss herbeigeführte Revolution definiert: Zum ersten Mal überhaupt hätte dieser das soziale Leben dem „Bereich der reinen Qualität“ entrissen;¹⁶ er hätte es ermöglicht, die Vielfalt der Aktivitäten auf eine kleine Zahl von „Operationen, von Gruppen oder Personen“ zu reduzieren, „so daß man es schließlich nur mehr mit den Grundterminen eines Gleichgewichts zu tun hat, das je nach dem Typ der betrachteten Gesellschaft verschieden begriffen und unterschiedlich realisiert wird“¹⁷: eine Operation, die jener vergleichbar ist, durch die Trubetzkoy und Jakobson, indem sie eine kleine Zahl konstanter Relationen freilegten, die strukturelle Linguistik begründeten.

Doch Mauss, so klagt Lévi-Strauss, ist auf der Schwelle dieser wissenschaftlichen Revolution stehen geblieben. Und so fragt der Ethnologe nach dem Zögern oder dem Skrupel, die jenen davon abhielten, „das *Novum Organum* der Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts, das man von ihm erwarten konnte und dessen Fäden er alle in der Hand hielt“¹⁸, auszuarbeiten. Er findet eine einfache Antwort: Wenn es Mauss in der *Gabe* nicht gelungen ist, die große strukturelle Wissenschaft vom sozialen Tausch zu begründen, so weil er der Sünde verfallen ist, die den Ethnologen stets bedroht: Er hat sich „vom Eingeborenen narren“¹⁹ lassen. Eingeschlossen in die Suche nach der Tugend, welche die Zirkulation und die Rückkehr der Gaben gebietet, konnte er nicht sehen, dass es der Austausch ist, der „das ursprüngliche Phänomen konstituiert, und nicht die unsteten Operationen, in welche das soziale Leben ihn zerlegt.“²⁰ Er hat sich darin verbissen, das Ganze des Austauschs nachzuvollziehen, ausgehend von partiellen Handlungen der Tauschenden. Um dies zu schaffen, war er gezwungen, der spontanen Philosophie der gelehrten Maori die indigene Erklärung zu entlehnen: das *hau*, die den Dingen inkorporierte Tugend ist es, was die Gaben zum Zirkulieren zwingt und dazu, zurückgegeben zu werden.

Eine verblüffende Lektüre: Auf einigen wenigen Seiten hat sie nicht nur in ihrer eigenen Rechnung das moralische und politische Projekt der Soziologie vergessen, sondern dieses auch für einige Generationen von Lesern unsichtbar

¹⁶Lévi-Strauss, Claude. 1974. „Einleitung in das Werk von Marcel Mauss“. In Mauss, Marcel. *Soziologie und Anthropologie I*, München: Hanser, S. 7–41, hier S. 26.

¹⁷ebd. S. 27.

¹⁸ebd. S. 30.

¹⁹ebd. S. 31.

²⁰ebd.

gemacht.²¹ Und das, obwohl die Schlussfolgerung der *Gabe* und die Umstände ihrer Publikation vielsagend sind: der Text erschien 1925 in der ersten Ausgabe der *Année sociologique* nach dem Tod Durkheims und dem Ende des Krieges. In der selben Ausgabe erinnert Mauss an all jene jungen Soziologen, die ihr Leben für die gemeinsame Sache gegeben haben, ohne ein Werk vollenden zu können, das ohnehin schon durch die Tugenden des individuellen Skrupels und der – der gelehrtene Gemeinschaft eigenen – kollektiven Großzügigkeit aufgehoben worden war. Und es ist ebenfalls Mauss, der einige Monate zuvor in der *Revue de métaphysique et de morale* die „soziologische“ Bilanz des Bolschewismus gezogen hatte.²² In seinem Kommentar zum Scheitern des bolschewistischen ESTATISMUS schreibt er nicht vor der Gefahr zurück, „als altmodisch und als Verbreiter von Gemeinplätzen zu erscheinen“, indem er eine Rückbesinnung vorschlägt auf „die alten griechischen und lateinischen Konzepte der *caritas*, die wir heute so schlecht mit *charité* [Nächstenliebe] übersetzen, von *philon* und *koinon*, jener notwendigen „Freundschaft“, jener „Gemeinschaft“, die die feine Essenz der Polis bilden.“²³ Der Verweis ist platonisch, die Erklärung zutiefst aristotelisch. Was Mauss dem Staatskommunismus gegenüberstellt ist jene Kunst der Freundschaft und der Vergesellschaftung, jenes Denken des individuellen Eigentums zum kollektiven Nutzen, das Aristoteles Platons ökonomistischer und militaristischer Polis gegenüberstellt. Das selbe Motiv von *philon* und *koinon* bildet das Zentrum der *Gabe*. Angesichts der Herrschaft des *Homo oeconomicus* und ihrer perversen Effekte muss man zu den „Sitten der edlen Herausgabe“ zurückkehren, die ökonomischen Leistungen in ein Ganzes von sozialen Leistungen integrieren, in dem die gerechte Umverteilung sich mit der Großzügigkeit der Gabe vereint.

Man versteht nun, warum es Mauss *nicht möglich war*, im Tausch die strukturierende Realität zu sehen, die den „unsteten Operationen“ der Tauschenden ihren Sinn gibt, weshalb er „verbissen daran festhielt“, das Ganze ausgehend von den Teilen zu denken. So sehr er auch bemüht sein mag, die „reine“ Soziologie von ihrer Kompromittierung in den Bereichen *social work* oder *social service*²⁴ zu unterscheiden, so kann er die Konstitution des Sozialen doch nicht außerhalb der

²¹Für eine zeitgenössische Kritik der Lektüre Lévi-Strauss' siehe Lefort, Claude. 1951. *L'échange et la lutte des hommes. Les Temps modernes* n°64, S. 1400–1417.

²²Mauss, Marcel. 1924. Appréciation sociologique du bolchevisme [Soziologische Einschätzung des Bolschewismus]. *Revue de métaphysique et de morale* Bd. 31, S. 103–132.

²³ebd. S. 116. Mauss' Referenz ist Platon, *Die Gesetze*, 697c.

²⁴Mauss, Marcel. 1969[1927]. *Divisions et proportions des divisions de la sociologie*. In *Oeuvres* Bd. III, hg. v. Victor Karady, Paris: Minuit, S. 232.

Ausübung dieser „sozialen Kunst“, die die „Kunst des Lebens in Gesellschaft“ ist, denken.²⁵ Wenn er kurz vor einem „Novum Organum“ der Sozialwissenschaften halt macht, so liegt das nicht daran, dass er vom Indigenen „genarrt“ wurde. Es liegt daran, dass dieses Novum Organum einem Denken des Sozialen entstammt, das jener *Gemeinschaft* fremd ist, deren Theorie die Soziologie formulieren muss, um sie in den Dienst einer Kunst des Politischen zu stellen, die nicht nur die Kunst des Regierens ist, sondern eine totale Kunst des Sozialen. Die Theorie des „sozialen Totalphänomens“ zielt nicht auf eine strukturalistische Darstellung des symbolischen Austauschs ab, sondern auf eine Praxis, die sich jeder letztinstanzlichen Theorie verweigert und ebenso jeder Trennung von Politik, Moral und Ökonomie. Die Verbindung von Moral und Wissenschaft, von Erziehung und Gesellschaft ist in den letzten Zeilen der *Gabe* deutlich sichtbar, einem Kommentar zur schönen Geschichte der Tafelrunde, Frucht des Zusammenwirkens der Weisheit eines Königs und derjenigen eines Tischlers: „Man braucht nicht weit zu suchen, um das Gute und das Glück zu finden. Es liegt im erzwungenen Frieden, im Rhythmus gemeinsamer und privater Arbeit, im angehäuften und wieder verteilten Reichtum, in gegenseitiger Achtung und Großzügigkeit, die durch Erziehung lernbar sind.“

Man sieht, auf welche Weise sich in bestimmten Fällen das totale menschliche Verhalten, das gesamte gesellschaftliche Leben untersuchen lässt und wie diese konkrete Untersuchung nicht nur zu einer Wissenschaft der Sitten, zu einer partiellen Gesellschaftswissenschaft führt, sondern sogar zu moralischen Schlußfolgerungen – „zivilen“, „staatsbürgerlichen“, wie man heute sagt. Durch Untersuchungen dieser Art können wir die verschiedenen ästhetischen, moralischen, religiösen und wirtschaftlichen Triebfedern aufspüren und abschätzen, die materiellen und demographischen Faktoren, deren Gesamtheit die Basis der Gesellschaft ist und das Gemeinschaftsleben konstituiert und deren bewußte Lenkung die höchste Kunst darstellt, *Politik* im sokratischen Sinn des Wortes.“²⁶

4 Der verlorene Sinn

Was in *Die Gabe* dargelegt wird ist also nicht die Universalität des Austauschs symbolischer Formen, sondern die Universalität der Ethik der Großzügigkeit. Ein moralischer Standpunkt, an die kantische Unterscheidung von Geschäftswert und

²⁵Mauss, Appréciation sociologique du bolchevisme, S. 122.

²⁶Mauss, Marcel. 1968[1925]. *Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übs. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 182 f.

moralischer Würde anschließend. Aber auch ein politischer Standpunkt im aristotelischen Sinne, das Denken des Stagiriten auf die Gesamtheit der sozialen Leistungen ausweitend: die Errichtung der *Politeia* aus der Mischung der besten aller politischen Formen²⁷, und insbesondere durch den demokratischen Gebrauch der aristokratischen Tugenden. Eine zweifache Verwendung der *Distinktion* und der *Mischung*, die sich dem strukturalistischen Denken einer allgemeinen Ökonomie des symbolischen Austauschs widersetzt.

Diese Perspektive, die 1925 offensichtlich ist, wird bereits verdunkelt, als Bataille und das *Collège de sociologie* ihre Mauss-Lektüre unternehmen, und die Ethik der vernünftigen Großzügigkeit nach links zu einer Ästhetik der frenetischen Verausgabung wenden, und ins Zentrum der Untersuchung der Gabe die symbolische Gewalt rücken, durch die der Gebende seine Macht sichert. Diese Linkswendung bereitet Lévi-Strauss' *neutrale* Lektüre vor. Jene führt Mauss' Großzügigkeit und Batailles Gewalt auf ihren gemeinsamen symbolischen Nenner zurück. Und sie führt die Frage des „Zivilen“ in das Dreieck von symbolischem Gesetz, wissenschaftlicher Aneignung und indigener Unkenntnis ein. Einerseits entkommt der „wissenschaftliche Humanismus“ des Ethnologen nur um den Preis des Vergessens des ethischen und politischen Projekts der Soziologie dem ethnozentristischen Rassismus der kolonialen Ethnologie. Andererseits kann die „Vernunft“ der Praxis, die er dem Indigenen zuspricht, genau genommen nicht die seine sein.

So lautet der Widerspruch des „wissenschaftlichen Humanismus“, den Bourdieu erbt. Nicht nur, dass er die ethische und politische Bedeutung der Durkheimschen Soziologie ausradiert – durch die Untersuchung der Gabe und des Austauschs unterwirft er den Ort der Praxis dem Einfluss des symbolischen Gesetzes und dessen Verkennen. Vielleicht war dieser Scientismus notwendig, um den Blick auf den Anderen aus dem kolonialen Horizont zu befreien. Doch er entkräftet damit auch die Anstrengungen, den „Gemeinsinn“ wiederherzustellen, der den Bezug der soziologischen Wissenschaft zur Kunst des Sozialen verlangte.

Daher das Paradox im Unternehmen Pierre Bourdieus. Gegen den Objektivismus, der die rituellen Praktiken auf ihre „Wahrheit“ reduziert, gibt er vor, den *praktischen Sinn* offenzulegen, der in der Handlung enthalten ist, die auf die Repräsentation der Regel verzichtet und mit ihren Forderungen spielt. So ist dem *Praktischen Sinn* daran gelegen, uns zu zeigen, dass der kabylische Ehrbegriff sich weder auf eine Wechselbeziehung von Gaben und Gegengaben noch auf

²⁷Mauss, Marcel 1969[1920]. *La nation*. In: *Œuvres* Bd. III, hg. v. Victor Karady, Paris: Minuit, S. 579.

die Ideologie, die die Regeln und Interessen der Ökonomie verschleiern würde, beschränken lässt: die Zeit, die die Gabe von der Gegengabe trennt, legitimiert tatsächlich alle Strategien, die den „praktischen Sinn“ und die „Wahrheit“ des Ethnologen voneinander entfernen.

Bleibt zu wissen, worin genau der Nutzen dieser Entfernung besteht. Nun verblassen der so wiederhergestellte „Sinn der Handlung“ im Zuge der Analyse unaufhörlich. In letzter Instanz ist er nur mehr das „Verkennen“ oder das „Verneinen“ der objektiven Wahrheit: „Alles spielt sich so ab, als ob die Strategien, und vor allem solche, bei denen mit dem *Tempo* des Handelns oder, in der Interaktion, mit der *Pause* zwischen Handlungen gespielt wird, darauf ausgerichtet wären, für sich selbst und den anderen einen Schleier über die Wahrheit der Praxis zu breiten, den der Ethnologe [...] brutal wegreißt.“²⁸ Der praktische Sinn ist nur eine List des Verstands. Der „objektivistische“ Ethnologe täuscht sich lediglich hinsichtlich der Art und Weise, in der die Subjekte sich selbst täuschen müssen, um ihm Recht zu geben, indem sie die „objektive Wahrheit“ ihrer Praxis erfüllen.

Auf dem Gebiet des sozialen Austauschs gibt es so nur *Interessen* und Arten sie zu *bestreiten* – gemäß zweier großer Verfahren, deren Grundzüge Bourdieu bei Max Weber findet: das archaische Charisma der subjektiven Distinktionsstrategien und die moderne Rationalität der institutionalisierten Reproduktionsmechanismen. Der Ökonom geht lediglich darin fehl, dass er eine beschränkte Sicht auf die Ökonomie hat, und verkennt, dass das „Verkennen“ selbst nach den Gesetzen einer anderen Ökonomie geregelt ist. So verkennt er selbst die Art und Weise, in der das ökonomische Kapital sich in kulturelles Kapital zurückverwandelt und in der das kulturelle Kapital zur Reproduktion von ökonomischem Kapital dient.

Die „Rehabilitation“ des Indigenen und des praktischen Sinns führt somit nur dazu, aus dem Intellektuellen einen anderen Indigenen zu machen, der den Interessen und Bestreitungen seines eigenen Feldes unterworfen ist. Unter dem Strich gibt es nur Indigene, unter denen der Soziologe der einzige ist, der seine Zugehörigkeit denkt. Doch gibt es zwei Arten von Indigenen: diejenigen, die Kapital auf den Markt des Symbolischen bringen können, und diejenigen, die dies nicht können; diejenigen, die die Spiele der Distinktion spielen können, und diejenigen, die den Reproduktionsmechanismen unterworfen sind.

Weit mehr als eine Kritik des strukturalistischen Scientismus unternimmt *Sozialer Sinn* also eine Liquidation des Mausschen Denkens von der Gabe und der Mischung. Dort, wo Mauss die Invarianten der edlen Sozialität suchte, behauptet Bourdieu die generelle Ökonomie des Interesses und der symbolischen Gewalt.

²⁸Bourdieu, *Sozialer Sinn*, S. 194.

Der Austausch von Gaben wird zum Paradigma dieser „sozialen Alchemie“, die darin besteht, „irgendeine Art von Kapital in symbolisches Kapital, also in legitimen Besitz, der in der Natur seines Besitzers begründet ist“, umzuwandeln.²⁹ Die *Umverteilung* ist nur das Mittel, die Verteilung *anerkennen* zu lassen. Aus dem Archaismus der edlen Verausgabung, die Mauss als notwendigen Bestandteil der *politischen Mischung* erachtete, um der Herrschaft des *homo oeconomicus* Einhalt zu gebieten, wird die primitive Ökonomie der symbolischen Macht, des „verneinten“ Kapitals, die zur „Anerkennung“ und zur „Beschönigung“ der Herrschaftsverhältnisse dient. In Sachen Tafelrunde gibt es nichts als die Zirkularität der Spiele des ökonomischen und des kulturellen Kapitals, der reproduktiven Maschine und der charismatischen Verausgabung. Dieses Spiel der zwei Formen des Kapitals und der zwei Modalitäten der symbolischen Macht erzeugt, hinsichtlich der Mischung der Tugenden, die zweigeteilte Welt, die Bourdieu in *Die feinen Unterschiede* beschreibt: Unten ein zur Reproduktion funktionierendes Volk, das von jeglichem Luxus symbolischer Genüsse ausgeschlossen bleibt, ernährt von „nahrhaften“ Eintöpfen, gekleidet in praktische Kleidung, sich „in gleicher Form und großer Zahl“ fortpflanzend, und sich, was die geselligen Großzügigkeiten angeht, auf sparsame Einladungen „ohne Gehabe“ beschränkend; oben die distinguierten Klassen, die sich durch das Zurückweisen der populären Vulgarität auszeichnen und die verwickelt sind in den Konflikt der Herrschenden, Inhaber des ökonomischen Kapitals, und der beherrschten Herrscher, Gewinner des kulturellen Kapitals.

Die anti-ökonomische Ethik der Soziologie der Gabe findet sich somit verwandelt in eine „Axiomatik des Interesses“.³⁰ Es stimmt, dass Bourdieu den vereinfachenden Zügen dieser Axiomatik ein komplexes Modell gegenüberstellt, das zwei scheinbar widersprüchliche Diskurse zusammenführt. Einerseits greift er die marxistische Definition der Ideologie als Ausdruck und Verschleierung der sozialen Herrschaftsverhältnisse auf. Andererseits verdoppelt er diese, indem er ihr eine anscheinend gegenläufige Tradition hinzufügt, jene der deutschen Soziologie, insbesondere von Max Weber. Bourdieu selbst macht deutlich, inwiefern dessen Soziologie – die oft „idealistic“ genannt wurde – nicht eine Zurücknahme, sondern vielmehr eine Radikalisierung in Bezug auf den marxistischen Materialismus darstellt, da sie in das materialistische Feld jene symbolischen

²⁹ebd. S. 223.

³⁰vgl. Caillé, Alain. 1981. La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? *Sociologie du travail*, Juli-Sept 1981, S. 257–274.

Praktiken einführt, die der Marxismus letztlich dem Spiritualismus überließ.³¹ So begründet sich ein „generalisierter Materialismus“, der zunächst eine Art Panökonomie darstellt, die die Formen der „Verneinung“ der herkömmlichen Ökonomie den Gesetzen der symbolischen Ökonomie unterwirft. Zugleich wird ein anderer soziologischer Gedanke eingeführt. Die Soziologie von Durkheim und Mauss schrieb sich in die Tradition der pädagogischen und solidarischen Utopie der Anfänge der Dritten Republik ein. Sie galt der Suche nach dem sozialen Band und der neuen Kunst des Politischen, um diese Republik am Leben zu halten. Mit der Sicht Max Webers führt Bourdieu jene andere soziologische Tradition ein, die geprägt ist vom Postschopenhauerschen und Postnietzscheanischen Pessimismus einer germanischen Intelligenzija, die davon überzeugt ist, nicht dem Anbruch, sondern dem Ende einer Welt beizuhören.³² Ein anderes Verständnis der Soziologie, die die Konstatierung der bürokratischen Gleichförmigkeit an die Stelle der Hoffnungen auf eine neue soziale Differenzierung setzt; darauf bedacht, die wissenschaftliche Tätigkeit vor der Kontamination mit Werturteilen zu schützen, im selben Moment, in dem sie den Verfall dieser Werte beobachtet und die wissenschaftliche Objektivität zum Mittel einer distanzierten Ausrichtung auf das Aufkommen des rationalen Bürokratismus macht. Eine Soziologie der stoischen Resignation gegenüber der Moderne, die sich nicht nur den revolutionären Hoffnungen der marxistischen Wissenschaft entgegenstellt, sondern auch dem aristotelischen Glauben der pädagogischen Republik und der Durkheimschen Soziologie.

5 Marx und Weber oder die unmögliche Pädagogik

Pierre Bourdieus Ethik der Soziologie kombiniert somit die marxistische Anklage der Ideologien aus Sicht des Proletariats und die Skepsis des Weberschen Intellektuellen hinsichtlich der Werturteile der marxistischen Wissenschaft. Diese Verbindung ergibt eine neue militante Wissenschaft, deren gesamte Militanz in die stille und nicht abschließbare Arbeit der Trauer um die demokratischen und sozialistischen Hoffnungen der Durkheimschen Soziologie einfließt. Ein lautloser Vatermord, der auch die Trauer um die Hoffnung auf eine Demokratie bedeutet,

³¹vgl. Bourdieu, *Sozialer Sinn*, S. 37.

³²vgl. Ringer, Fritz. 1983[1969]. *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*. Stuttgart: Klett-Cotta.

die es für möglich hielt, die Formen ihrer neuen Soziabilität auf die Erziehung des Volkes und die Selbstlosigkeit der Eliten zu gründen. Die Schule, die Pädagogik und die Kultur, entscheidende Punkte des demokratischen Programms und Anknüpfungspunkte des alten soziologischen Programms, sind tatsächlich die essenziellen Zielscheiben jener neuen militärischen Soziologie. Und diese hat im Grunde nur eines auszusprechen: Die Baufälligkeit der alten Idee einer Wissenschaft des Sozialen, die die Erziehung des Volkes in den Dienst der Demokratie stellte.

Der Weg, der von den *Erben* bis zu *La Reproduction* führt, zeigt dies umso eindrücklicher, als er auf dem starken Punkt der pädagogischen Republik beharrt, der zu ihrem Schwachpunkt geworden ist: der Indienstnahme der demokratischen Ausbildung in den aristokratischen und elitären Tugenden – die aristotelische Logik der 1880er Jahre, die in den 1960er Jahren zur Inkonsistenz oder zur List der Bildungsmaschine geworden ist. Bourdieus und Passerons Analyse fasst dieses Paradox in Webers Konzept des *Charisma*. Bei Weber war das Charisma das traditionelle Attribut legitimer Autorität, die durch die moderne Rationalisierung Leck geschlagen wurde. Dieses Konzept enthielt somit die Ambiguität des Verhältnisses seiner Wissenschaft zur modernen Rationalität. Bei Bourdieu und Passeron lösen die offensichtlichen Schlüsse aus der marxistischen Ideologiekritik die Ambiguität auf und erlauben es, das Charisma als den Überschuss der symbolischen Verausgabung zu erkennen, der die Maschine der Reproduktion am Laufen hält. Es wird somit möglich, in ein und demselben Konzept die Autorität des Lehrers, die „Begabungen“, die er den Schülern zu- oder abspricht, die Litotes der klassischen Literatur, die er erklärt, und die guten Manieren der Bürgersöhne, die davon profitieren, zusammenzufassen. Die Beweisführung lässt sich wiederum wie folgt zusammenfassen: Die Schule reproduziert die sozialen Herrschaftsverhältnisse durch den Gebrauch und die Errichtung einer aristokratischen Ideologie der „Begabung“ und der „Kultur“, die die Söhne des Volkes dazu treibt, sich zugunsten der einzigen Erben auszuschließen.³³

Es bleibt herauszufinden, in welche transformatorische Praxis diese Kritik münden kann. Und eben hier kehrt die Webersche Skepsis das Spiel der marxistischen Anklage um. Tatsächlich stellen Bourdieu und Passeron in einem ersten Schritt der Aristokratie des Charismas eine rationale Pädagogik gegenüber, die allen die Mittel eines rationalen Erlernens der schulischen Kultur an die Hand gibt. Diese Idee jedoch scheint augenblicklich im Widerspruch zu jeder subversiven Intention zu

³³Bourdieu, Pierre und Jean-Claude Passeron. 2007[1964]. *Die Erben. Studenten, Bildung und Kultur*; Konstanz: UVK.

stehen: Die alte Pädagogik der Aufklärer, die das Volk aufklären, ist zu einer Technik geworden, gleichgültig gegenüber jedem anderen Einfluss als ihrer eigenen Reproduktion. Die rationale Pädagogik kann, in jedem System, nur die Rationalität dieses Systems lehren.³⁴

Einerseits kann die marxistische Anklage in der Kunst des Sozialen, die Durkheim und Mauss lehren wollten, nur mehr eine Ideologie der Kollaboration der Klassen sehen. Andererseits kann der Pädagoge nichts mehr für diese revolutionäre „Bewusstwerdung“, die der Ankläger fordert. Einerseits klagt die marxistische Kritik der sozialen Grundlagen der Ideologie den Betrug hinter dem Weberschen Charisma an. Andererseits zeigt die Webersche Untersuchung der Legitimität und ihrer Rationalisierung, dass die legitimierende Wirkung der aufgezwungenen Kultur sich unmöglich nicht reproduzieren kann, schon wegen der Definition der ausgeübten symbolischen Gewalt. Gegeneinander arbeitend bündeln Marx und Weber ihre Anstrengungen in dieser merkwürdigen Figur, die die neue Soziologie als eine militante Wissenschaft definiert: die radikale Kritik einer radikal unveränderlichen Situation.

Und so gründet *La Reproduction* das Königtum der soziologischen Kritik auf den Ruinen der militänten Pädagogik. Die ganze Unternehmung beruht auf einem einzigen Konzept: der *Willkür*: Jede Pädagogik ist symbolische Gewalt, also Aufzwingen von Willkür. Aber diese Willkür hat genaugenommen eine doppelte Bedeutung. Die pädagogische Handlung ist willkürlich, insofern sie die Kultur einer bestimmten Klasse reproduziert, sie ist es aber auch in ihrer Existenz selbst, die im Feld der Möglichkeiten einen Ausschnitt vornimmt, der niemals in sich notwendig ist. Fortan ist der Diskurs über die erste Willkür dazu verdammt, sich stets in der Sprache der zweiten auszudrücken. Und vor dieser gibt es kein Entkommen: Die pädagogische Handlung kann sich nur im Modus der legitimen Aussage vollziehen. Ihr Akt, der stets willkürlich ist, drückt sich stets in der Sprache der Notwendigkeit aus, oder er versagt sich das Recht, gehört zu werden. Die pädagogische Handlung legitimiert *ipso facto* eine pädagogische Autorität, die sie im Umkehrschluss legitimiert. *Die Willkür kann nicht nicht verkannt werden*. Wer glaubt, die Willkür aufzuzeigen, verkennt sie. Und wer dieses Verkennen anklagen will, täuscht sich über die Art und Weise, auf die es verkennen lässt.

So finden sich zugleich die alten Hoffnungen der pädagogischen Republik und die neuen Hoffnungen der militänten Anklage enttäuscht. Der Militante, der die sozialen Grundlagen der „bürgerlichen Schule“ anklagen will, ist dazu verdammt

³⁴Bourdieu, Pierre und Jean-Claude Passeron. 1970. *La Reproduction*, Paris: Minuit, S. 68–70.

umherzuirren zwischen der Position des Schülers, der nicht weiß, *wie* die Maschine auf ihn zugreift und der des Pädagogen, der einer legitimen Autorität bedarf, um die Willkür hinter der Legitimität anzuklagen. Eine beispielhafte Situation des aufsässigen Studenten, der, indem er die Autorität des Systems bloßlegen möchte, den Zauber des Charismas erneuert. Jede Pädagogik der Anklage reproduziert die pädagogische Maschine. Und das prophetische Wort kann nur den Konvertiten predigen.

6 Die Tautologie in Bewegung

Diese gemeinsame Ohnmacht von demokratischer Pädagogik und militanter Prophetie hat die Position des Soziologen als einzigm *legitimen* Ankläger zur Folge. Danach zu fragen, warum diesem als einzigm das Privileg zukommt, dem Verkennen zu entgehen und das Willkürliche zu sagen, würde bedeuten, die Logik der unternommenen Wendung zu ignorieren: In eben jenem Maße, in dem die reproduktive Macht in der Gestalt des Pädagogen konzentriert wurde, und in dem der Soziologe sich als der Andere des Pädagogen setzt, kommt er *ipso facto* in die Position des wahrhaften Anklägers.

Der Soziologe kann die „*Leçon sur la leçon*“ vornehmen, *da* der Pädagoge es *nicht kann*. Anders gesagt, die neue Soziologie, die Bourdieu vorschlägt, ist nur in dem Maße die Wissenschaft des Sozialen, wie dieses sich auf die Verschleierung seiner selbst beschränkt.

Man sieht die Gründe: Läge die Wahrheit des „Verkennens“ oder des „Verneinens“ in der Reproduktion der Produktionsverhältnisse, so würde sich dem Gelehrten als dem Spezialisten des Verkennens sein „Verstecktes“ zu einer fremden Wissenschaft der Produktionsverhältnisse fügen, und in der Praxis politischer Enthüllung und Verwandlung auflösen. Seine ganze Wissenschaft besteht darin, dieser doppelten Bedrohung zu widerstehen, und überall die unauflösbare Wirksamkeit des „Versteckten“ aufzuzeigen. So ist zum Beispiel nur allzu bekannt, dass die Kinder der unteren Klassen von der Universität nahezu vollständig ausgeschlossen sind, und es ist allzu offensichtlich, dass ihre kulturelle Unterlegenheit die Konsequenz ihrer ökonomischen Unterlegenheit ist. Der Soziologe kann „seine“ Wissenschaft nur behaupten, indem er diese zu offensichtliche Konsequenz aus dem Kreis des notwendigen Verkennens herausheben kann. Dieser vollkommene Kreis beruht auf zwei Aussagen:

1. Die Kinder der unteren Klassen sind von der Universität ausgeschlossen, da sie die wahren Gründe für ihr Ausgeschlossensein nicht kennen (*Die Erben*).
2. Das Verkennen der wahren Gründe für ihr Ausgeschlossensein ist ein Struktur-effekt, der durch die bloße Existenz des sie ausschließenden Systems erzeugt wird (*La Reproduction*).

Zusammengefasst: Sie sind ausgeschlossen, da sie nicht wissen, warum sie ausgeschlossen sind; und sie wissen nicht, warum sie ausgeschlossen sind, da sie ausgeschlossen sind. Die Tautologie dieser Beweisführung wird zur Notwendigkeit ihres Verkennens. Der Soziologe richtet sich in der Position des ewigen Anklägers eines Systems ein, das über die Fähigkeit verfügt, sich vor seinen Agenten ewig zu verschleiern: „Die bestehende Ordnung und ihre Grundlage, die Kapitalverteilung, tragen zu ihrem eigenen Fortbestand schon durch ihre bloße Existenz bei, d. h. durch die Symbolwirkung, die sie von dem Moment an entfalten, wo sie öffentlich und offiziell bestätigt und eben dadurch verkannt und anerkannt werden.“³⁵

Ein vollkommener Kreis aus „das heißt“ und „eben dadurch“, aus *bloßer Existenz* und *Überschuss*. Es ist nicht möglich, sich vorzustellen, dass die Ordnung jemals aufhören würde „durch ihre bloße Existenz“ zu ihrem „eigenen Fortbestand“ beizutragen; es ist also unmöglich, dass sie nicht fortwährend jenen Überschuss des Verkennens (re)produziert, der dazu bestimmt ist, sich zum Verkennen des Verkennens zu verdoppeln und so weiter und so fort. Die theoretische Mechanik von Bourdieus Effekt kann als das Zusammenspiel der folgenden zwei Aussagen zusammengefasst werden:

1. Das System reproduziert sich, da es verkannt wird.
2. Das System erzeugt durch die Reproduktion seiner selbst einen Effekt des Verkennens.

Es ist fortan unmöglich, dass das durch den Soziologen entschleierte *Interesse* sich jemals zu einer Wissenschaft der Produktionsverhältnisse fügen, noch in einer militanten Kritik auflösen könnte. Tatsächlich wirkt jedes Element der Matrix alternativ als Verschleierung des anderen. Betrachten wir etwa jenen anderen Gemeinplatz, dem zufolge die Reichen in den teuersten Restaurants essen gehen. Die Wissenschaft wird sich in ihrer Würde verpflichtet sehen, das Folgende aufzzeigen:

1. Sie gehen nicht dorthin, weil sie reicher sind, sondern um sich von der Vulgarität der Ärmeren abzuheben. Kurz gesagt, dieser Konsum von Lebensmitteln ist eigentlich eine Umwandlung von ökonomischem in kulturelles Kapital.
2. Dieser „eigentliche“ Grund kann nur wirken, wenn er nicht bekannt ist.

³⁵Bourdieu, *Sozialer Sinn*, S. 246.

Dieses Verkennen wiederum stellt sich auf zwei Weisen her:

1. Sie müssen denken, dass sie dem Vergnügen eines guten Essens an einem angenehmen Ort nachkommen, um sich zu verbergen, dass sie sich einem erzwungenen Ritual der Distinktion hingeben.
2. Sie müssen sich den Ritualen der Distinktion hingeben, um sich zu verbergen, dass sie schlicht ihr ökonomisches Privileg ausüben.

Man weiß im Übrigen, dass die Armen im Rahmen ihrer Möglichkeiten ebenso verfahren. So wären wir naiv zu glauben, dass sie einfacher essen, da ihr Budget kleiner ist. Man muss verstehen, dass sie einfacher essen, da sie das Gehabe nicht mögen, und dass sie das Gehabe nicht mögen, da sie sich darüber hinwegtäuschen müssen, dass sie nicht über die dafür nötigen Mittel verfügen.³⁶ Im Unterschied zu den Zügen, verdeckt die Verschleierung *immer* eine weitere: es gibt immer einen verborgenen Grund dafür, (sich) den verborgenen Grund zu verbergen.³⁷ Die Wissenschaft des Soziologen zeigt sich also jener Suche nach dem entwendeten Brief verwandt, der, indem er sich den Blicken aussetzt, verbirgt, dass er nicht verborgen ist – was tatsächlich *niemand sehen* kann.³⁸

7 Die falschen Brüder

Und doch bedarf es eines bestimmten Kontexts, damit der Trick des entwendeten Briefs seine volle Wirkung entfaltet: derjenige der Familie und des Verstoßes. Dupin erinnert den Minister daran, dass:

*Un forfait si funeste.
S'il n'est digne d'Atréa est digne de Thyeste.
[Ein solch schändliches Verbrechen
ist wenn nicht Atréa nur Thyeste würdig.]*³⁹

³⁶Vgl. in *Die feinen Unterschiede* die Kap. 3 und 7.

³⁷[An französischen Bahnübergängen findet man stets ein Schild mit der Aufschrift „Ein Zug kann einen weiteren verdecken!“; d. Übs.].

³⁸Vgl. Bourdieu, *Sozialer Raum und Klassen*, S. 64, selbstverständlich auf Lacans Analyse von Poes Erzählung (*Schriften I*, 2016, S. 7–60) verweisend. Siehe auch Milner, Jean-Claude. 1982. *Retours à la lettre volée. Cahiers de poétique comparée*.

³⁹Über die Rolle, die Crébillons Atréa im *entwendeten Brief* einnimmt und über das „brüderliche“ Motiv siehe den erwähnten Artikel Jean-Claude Milners.

Auf dieselbe Weise müssen Bourdieus Paradoxa, um mehr als nur ein Gesellschaftsspiel zu sein, eine Triebfeder schuldiger Bruderschaft in Gang setzen. Die *Lehre von der Lehre* verwehrt sich gegen jede Berufung auf Ressentiment und Schuld. Doch diese prinzipiellen Erklärungen können nichts an der Logik jener paradoxen Wissenschaft ändern. Indem sie die Militanzen der Erziehung und die Pädagogiken der Anklage zunichtemacht, hat sie für jene „Verschleierung“ gesorgt, die ihr als Objekt dient. Doch sie hat sich im selben Zug wieder die Attribute des Pädagogen und des Militanten eingehandelt. Sie vermag allen zu zeigen, dass man das, was doch ins Auge springt, nicht sieht, weil *man es nicht sehen will*. Und auch hier errichtet sie ihre perfekte Zirkelschlüssigkeit durch den Gebrauch widersprüchlicher Theorien. Sie spielt mit dem Gleiten zwischen dem *Verkennen*, das auf Freuds Wissenschaft vom Unbewussten verweist, und dem *Verneinen*, das auf Sartres Anklage der Unaufrichtigkeit verweist, zwischen der Notwendigkeit, die sich den militärischen Naivitäten gebietet, und der Weigerung zu sehen, in der die Schuld des bürgerlichen Intellektuellen liegt. Während sie im Sturmschritt Sartres „imaginäre Anthropologie“⁴⁰ verwirft, entlehnt sie ihr doch sowohl das Motiv der „Distinktion“ – als Euphemismus für die bürgerliche Herrschaft⁴¹ – als auch den moralischen Ansporn zum Eingeständnis ihrer „Unaufrichtigkeit“, die deren Analyse glaubwürdig macht. Die „subjektivistische“ Philosophie von Schuld und Engagement, die die Wissenschaft abzulehnen vorgibt, ist eigentlich notwendig, um die Konsistenz ihrer Beweisführung sicherzustellen. Vergeblich würde sie sich diese Konsistenz von den mathematischen Genauigkeiten von Vokabular und Form erwarten, wie etwa in jenem Theorem aus den *feinen Unterschieden*: „Einem bestimmten Umfang ererbten Kapitals entspricht ein *Bündel* ungefähr gleich wahrscheinlicher, zu ungefähr gleichwertigen Positionen führender *Lebensläufe* – das einem bestimmten Individuum objektiv gegebene *Möglichkeitsfeld*.“⁴² Alle „Gleichs“ und „Gleichwertigkeiten“ der Welt könnten nicht den anfänglichen Fehler dieses Theorems aufheben: Jener „bestimmte Umfang“ ist genau genommen unbestimmbar – die Umwandlung des ökonomischen Kapitals in kulturelles Kapital ist nicht zu beziffern. Weder die Statistiken des Soziologen noch seine Untersuchungen können Abhilfe schaffen: Erstere betonen die ökonomische Dominanz, die verhüllt werden sollte, letztere greifen zu dem, was das Subjekt,

⁴⁰Vgl. Bourdieu, *Sozialer Sinn* Kap. 2 und ders. 2011[1997]. Der Tote packt den Lebenden. In *Der Tote packt den Lebenden*, Hamburg: VSA.

⁴¹Vgl. Sartre, Jean-Paul. 1967[1960]. *Die Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 815 f., sowie *Der Idiot der Familie* (1977/1979).

⁴²Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, (1982, S. 188).

das überrascht werden soll, bereits meint. Bleibt, um die Wahrheitsmäßigkeit der Wissenschaft sicherzustellen, das Gefühl der Schuld des „Erben“, der gezwungen ist, anzuerkennen, dass er doch Privilegien genießt und dass er alles dafür tut, *es nicht zu sehen*. Dieses Gefühl ist es, das die Berechnung unternimmt und die Verschleierung eingestehst, die zur Verwandlung der Tautologie in eine wissenschaftliche Aussage nötig ist. Es versichert den Soziologen seiner doppelten Wirkung: Der Beweis des Verkennens, das er als einziger erkennt und von dem er weiß, dass es unauflösbar ist; der Zeigefinger, der auf der trivialen Realität ruht, die sein distinguerter Gegenspieler nicht sehen will. So errichtet er das Königtum seiner militanten Wissenschaft zwischen dem Verkennen des „Enteigneten“ und der „Verneinung“ des Erben. Ersterer kann sein „objektives Interesse“ nicht sehen, und umso weniger, als das System ihm keines zugesteht.⁴³ Letzterer will sich nicht seine Abscheu vor dem Vulgären eingestehen und nicht seine verbissenen Investitionen auf dem Markt der Distinktionen. Beide sind somit dazu verdammt, gemäß ihrer je eigenen Art „nicht zu sehen“, ihre Positionen zu reproduzieren. Und vor allem sind sie dazu verdammt, einander nie zu begegnen, insofern sie eingesperrt sind, der eine in der Reproduktion seiner Arbeitskraft, der andere in den Überbietungen der Distinktion.

So findet sich die aristokratisch-demokratische Ethik ruiniert, die *Die Gabe* getragen hat, wie sie die Träume einer demokratischen *paideia* getragen hatte, an die die junge Soziologie ihr Projekt gebunden hatte. Diese Ethik setzte voraus, dass die Klassen sich verständigen konnten, da es überall „Edles“ gab, überall jene Manifestationen der „Großzügigkeit“ und „Zivilität“, die die Einigung oder den Konflikt ökonomischer Interessen überwogen. Es gibt nichts mehr als die Einsamkeit des Verneinens und Verkennens. Da jede „Großzügigkeit“ ein „veröffentlichtes“ Interesse ist, ergibt sich die Unmöglichkeit jeder progressiven Pädagogik und jeder kulturellen Kommunikation.

Indem er sich die Kantische Ästhetik vornimmt, nimmt sich Bourdieu den Kern des Problems vor. In der *Kritik der Urteilskraft* hatte die Behauptung von virtueller Universalität und Interesselosigkeit des Geschmacksurteils die folgende fundamentale Funktion: Sie bestätigte mit der Existenz eines „Gemeinsinns“ die Möglichkeit der Kommunikation, die progressive Hoffnung seiner Zeit; diejenige

⁴³ „Die Angehörigen der unterdrückten Klassen haben gerade auf dem Gebiet von Erziehung und Bildung wohl die geringsten Chancen, ihr objektives Interesse zu entdecken.“ (*Die feinen Unterschiede*, S. 606). Doch hat *La Reproduction* nicht aus jedem „objektiven Interesse“ der materiell Dominierten einen Selbstwiderspruch gemacht?

auf die Möglichkeit einer sprachlichen Verständigung zwischen den Klassen.⁴⁴ Man weiß, wie diese progressive Hoffnung durch die marxistische Ideologiekritik zertrümmert wurde. Der „Kommunikation“ des progressiven Glaubens stellte diese die Forderung nach der Zerstörung der Herrschaftsverhältnisse entgegen, die einzig die Errichtung einer Gesellschaft des interesselosen Austauschs erlaubt. Nun, da diese Hoffnung mit ihren Gewinnen und Verlusten in der Geschichte abgeschrieben wurde, kann der Soziologe in dieser doppelten Trauer seine neuen Königsgewänder schneidern. Mit der marxistischen Kritik wird er die Einsicht verbreiten, dass alles Denken von der Gabe und der Kommunikation ein Verneinen der Klassentrennung ist. Und er wird zeigen, wie diese Klassentrennung in die kleinsten Details der Haltung und des Verhaltens unserer Zeit eingeschrieben ist. Und doch weiß er, dass jeder Wille, die Trennung zu überwinden, selbst zu Verneinen und Verkennen verdammt ist. Dieser Kampf der Klassen, von dem er fordert, man dürfe ihn nie vergessen, ist fortan eine ewige Wahrheit, deren ewiges und unwiederbringliches Vergessen anzuklagen sein alleiniges Privileg ist.

8 Die doppelte Wahrheit der Wissenschaft

Es stimmt, dass diese Einsamkeit durchaus geteilt wird. Nichts ist für die postdemokratische und postmarxistische Intelligenzija banaler als jenes Denken von der „Entmystifizierung“, das von der doppelten Trauer profitiert und das gefahrlos triumphiert, indem es zeigt, wie überall in den Höhen von Ethik und Ästhetik das ökonomische Interesse und der soziale Konflikt „verborgen“ sind. Ein „Ikonoklasmus“, der zu einer gewöhnlichen Denkweise geworden ist, in dem der ernüchterte, aber noch immer aggressive Marxismus jener alten liberalen Weisheit die Farben des Ressentiments lehrt, der zufolge die Interessen, auch als verneinte, nicht aufhören würden, die Welt zu regieren.

Es gab die progressive Ethik von Aufklärung und Solidarität, die die Klassen einen sollte; es gab die marxistische Ethik von Kritik und Kampf, die sie besiegen sollte. Heute bleibt uns die Ethik des Verdachts, die jede Praxis und jeden Diskurs in das Kalkül einer mehr oder weniger raffinierten Ökonomie überführt und die der Schuld, die an die letzte Instanz all dieser florierenden Märkte erinnert: die schlichte Ökonomie der Enteignung der Enteigneten, als deren Komplizin sich jede Forderung nach edlen Tugenden wissen muss. Diese Verbreitung

⁴⁴Vgl. Kant, Immanuel, 1968[1790]. § 60. Anhang. In *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 300.

von Geheimnissen, die jeder kennt, sichert das unentwegt erneuerte Vergnügen, das Vergnügen an der „Hellsichtigkeit“, die zeigt, dass „dieses“ stets nur „jenes“ ist, und zu den verborgenen Gründen vordringt, aus denen der eigene Nachbar diese Offensichtlichkeit nicht sehen kann oder nicht sehen will. Der Nachbar könnte erwideren, dass die „Hellsichtigkeit“ der Entmystifizierung nur der Rest von kartesischem „gesunden Verstand“ oder kantischem „Gemeinsinn“ ist, der für alle verfügbar ist, in einer Welt, die Kenntnis davon hat, dass jede Kommunikation und jedes Teilen ein schlechter Traum sind.

Vergebens will der Soziologe also den Spaßverderber geben, indem er sich damit brüstet, jene sokratische Distanz einzuführen, „die noch der Übereinstimmung einen Hauch von Häresie oder Ironie verleiht.“⁴⁵ Abgesehen von einigen wenigen Fossilien findet sich heute kein konformer Gedanke mehr, der sich nicht selbstgefällig als die unglaubliche Erschütterung von allem, was jeder geglaubt hat, ankündigt. Vergebens beschuldigt er sich, den Glauben ins Taumeln zu bringen, „der die gewöhnliche Voraussetzung für das erfolgreiche Funktionieren dieser Institution darstellt.“⁴⁶ Heute funktionieren die Institutionen, und seine im Besonderen, nur über diese Institutionalisierung des Unglaubens, die jedem Subjekt das eitle Aufplustern verschafft, das es an seinem Platz hält.

Das Denken, das sich von den üblichen Entmystifizierungen des Ressentiments abheben will, bedarf also einer weiteren Wendung. Der Realismus des anklagenden Zeigefingers, der den Verneiner dazu zwang, beim Volk die Unterhemden und die Teller voll Bohnen zu sehen, muss sich zum beschwichtigen Wissen umkehren, dass „die sozialen Funktionen [...] soziale Fiktionen“⁴⁷ sind; dass jenes schreckliche „Soziale“ schlicht und einfach der Stoff der Erzählungen ist, die ein jeder webt, um der nackten Absurdität der Abwesenheit einer eigenen Bestimmung zu begegnen; und dass der „zureichende Grund“, der das Universum der Reproduktion und der Distinktionen organisiert, die Leichtigkeit eines „Spiels nach Regeln“ hat, in dem die Mitspieler, wie die Blauen und die Grünen in Byzanz, ihr gesamtes Universum von der Willkür der Farbe des Gewands strukturieren lassen, das sie tragen.⁴⁸

Eine letzte Wendung, der der militante Funktionalismus des „alles geschieht als ob“ umso eher zugänglich ist, als er allen Ereignissen und allen Requisiten seines Universums jene absolute Funktionalität zugeschrieben hat, die es nur in

⁴⁵Bourdieu, *Sozialer Raum und Klassen*, S. 79.

⁴⁶ebd. S. 80.

⁴⁷ebd. S. 76.

⁴⁸ebd. S. 73 f.

der Interpretation von Märchen gibt. Das Pascalsche Wissen vom menschlichen Elend gibt somit dem Diskurs der Elite seinen distinguierten Ton, der den blinden Zustrom entmystifizierenden Denkens auf Distanz hält, indem er die Gleichwertigkeit der positiven Gewissheiten der Sozialwissenschaft mit den märchenhaften Verteilungen und den magischen Ritualen eingesteht.

Diese Wendung vollzieht sich in einem neuen Spiel des „wie du mir so ich dir“, das sich hier zwischen dem Soziologen und dem Historiker entspinnt. Einerseits hebt der Soziologe zum Vorteil der Gemeinschaft der Historiker das Ultimatum auf, das die junge Soziologie, durch die Stimme François Simiands am Anfang des Jahrhunderts den Historikern gestellt hatte: Geld oder Leben – oder, wenn man so will, Ökonomie oder Tod: die Strenge statistischer Reihen oder die Eitelkeit des Glaubens. Zum unabschließbaren Problem der *Annalen* – wie den Raum beschreiben, der zwischen der Nüchternheit der Morphologien oder den mathematischen Reihen und dem Schillern des Glaubens liegt, von dem die Menschen leben – bringt er die Lösung: Eine Ökonomie der Positionen und der Übertragungen des sozialen Spiels, in dem jede Position einen *Habitus* determiniert, in dem jeder Glauben sich in ein Koordinatensystem fügt und ordnet. Er schenkt somit dem Historiker den Kontinent, der seine Eisberge verbindet. Der Historiker gibt im Gegenzug den kompakten Tatsachen des Soziologen die Transparenz derselben Eisberge und nimmt seinen Landkarten der Wahrheit und Verneinung ihre anklägerische Bissigkeit. Zyklisch zum skeptischen Prinzip seiner Zunft (jede „unhintergehbar Wahrheit“ gibt sich in einem Schriftstück zu erkennen, in dem sich die Willkür eines hellsichtigen Intellekts aufdrängt⁴⁹) überreicht er dem Soziologen die Gabe der elaboriertesten und distinguiertesten Form jener professionellen Skepsis: Auf dem Territorium des Historikers gibt es nur „imaginäre Paläste“, errichtet im Sinne dieses oder jenes „Wahrheitsprogramms“⁵⁰. Zugang zur höchsten Weisheit, die gebietet, den Halbgeschickten und dem Gewöhnlichen unter den Professoren die Plauditüden der zur Schau gestellten Wahrheit zu überlassen.

Es ist wohl das Mindeste, dass der Soziologe der feinen Unterschiede sich den Vorschriften seiner eigenen Wissenschaft fügt, und den wissenschaftlichen Habitus an die Veränderungen der Position des Gelehrten anpasst. So stellt die *Leçon sur la leçon* einen Ritterschlag dar. Wer den Tempel der höheren Wissenschaft

⁴⁹Was die klassische und platte Version des „Positivisten“ jener professionellen Skepsis betrifft, wird man die Lektüre Charles Seignobos stets erfrischend finden: *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales* [Die Anwendung der historischen Methode auf die gesellschaftlichen Wissenschaften], Paris 1901.

⁵⁰Veyne, Paul. 1987[1983]. *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

betreten möchte ist dazu angehalten, die Aggressivität des Professors mit seinem auf die unterdrückte Wahrheit gerichteten Zeigefinger abzulegen zugunsten der Skepsis des Weisen, der um die Irrungen des Willens zur Wahrheit weiß. Denn die Wahrheit, so sagt einer der Weisen, die ihn begrüßen, ist nichts als „das Häutchen herdenhafter Selbstzufriedenheit, die uns vom Willen zur Macht trennt“⁵¹.

Die Doppelte Wahrheit des sozialen Wissens. Es hat damit begonnen, die Mythen des Unwissenden an die Tatsachen der Wissenschaft zu verweisen. Nun verweist es das entmystifizierende Wissen der Halbgeschickten an die ursprüngliche Unvernunft, die jede Vernunft als eine einfache „Lichtung im Nichts“⁵² begründet. Einerseits ist es *Erzählung über das Volk*, in der die Reformen ihre Gründe finden, die zur Demokratisierung des Bildungswesens die Erben der zweiten Klasse der Bescheidenheit ihres pädagogischen Dienstes zuführen.⁵³ Andererseits ist es *Erzählung von der Erzählung*, die einer kleinen Elite das bitttere Wissen bewahrt, dass die soziale Ungleichheit der „diakritischen“ Natur des Zeichens inhärent ist.⁵⁴ So kommt jedem Rang in der Hierarchie des Wissens die Begründung zu, die zu ihm passt und die Welt des Denkens ist in Ordnung, vom Kindergarten bis zum Collège de France. So entwirft die Demokratie heute ihre Natur und ihre Bildung.

Aus dem Französischen von David Rupp.

Literatur

- Bourdieu, Pierre. 2011. *Der Tote packt den Lebenden*, Hamburg: VSA.
- Bourdieu, Pierre. 1985. *Sozialer Raum und »Klassen«: Zwei Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Sozialer Sinn*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre. 1993. *Soziologische Fragen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

⁵¹ebd. S. 145. Denen, die weder Nietzsche noch Gilles Deleuze gelesen haben, hilft es vielleicht, daran zu erinnern, dass der „Wille zur Macht“ nicht die Begierde nach Macht ist, sondern ganz im Gegenteil der Zustand dessen, der keine Macht mehr zu Verlangen hat.

⁵²ebd. S. 153.

⁵³Siehe Douailler, Stéphane. 1984. *Démocratie sociale et cuisine pédagogique*. In *L'empire du sociologue*, Paris: La Découverte, S. 102–116.

⁵⁴Bourdieu, Pierre. 1990[1982]. *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller.

- Bourdieu, Pierre. 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteils-kraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre und Jean-Claude Passeron. 1970. *La Reproduction*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre und Jean-Claude Passeron. 2007. *Die Erben. Studenten, Bildung und Kul-tur*, Konstanz: UVK.
- Caillé, Alain. 1981. La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? *Sociologie du travail*, Juli-Sept 1981: 257–274.
- Douailler, Stéphane. Démocratie sociale et cuisine pédagogique. In *L'empire du socio-logue*, 102–116. Paris: La Découverte.
- Durkheim, Émile. 1995a. Die Philosophie an den deutschen Universitäten. In *Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*. hg. und übs. von Franz Schultheis, 27–83. Konstanz: UVK.
- Durkheim, Émile. 1995b. Die positive Moralwissenschaft in Deutschland. In *Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*. hg. und übs. von Franz Schultheis, 85–175. Konstanz: UVK.
- Durkheim, Émile. 1995c. Bau und Leben des sozialen Körpers nach Schaeffle. In *Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*. hg. und übs. von Franz Schultheis, 189–216. Konstanz: UVK.
- Durkheim, Émile. 1975. L'état actuel des études sociologiques en France. In *Textes*, Bd. I, 73–108. Paris: Minuit.
- Filloux, Jean-Claude. 1977. *Durkheim et le socialisme*, Genf: Droz.
- Kant, Immanuel. 1968. §60. Anhang. In *Kritik der Urteilskraft*, 300. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lacan, Jacques. 2016. Das Seminar über „Der gestohlene Brief“. In *Schriften I*, 12–76. Berlin, Wien: Turia + Kant.
- Lacroix, Bernhard. 1981. *Durkheim et la politique*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Presses de l'Université de Montréal.
- Lefort, Claude. 1951. L'échange et la lutte des hommes. *Les Temps modernes* n°64: 1400–1417.
- Lévi-Strauss, Claude. 1974. „Einleitung in das Werk von Marcel Mauss“. In Mauss, Mar-cel. *Soziologie und Anthropologie I*, 7–41. München: Hanser.
- Mauss, Marcel. 1969. Divisions et proportions des divisions de la sociologie. In *Œuvres* Bd. III, hg. v. Victor Karady, 178–245. Paris: Minuit.
- Mauss, Marcel. 1968. *Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Übs. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mauss, Marcel. 1924. Appréciation sociologique du bolchevisme. *Revue de métaphysique et de morale* n°31: 103–132.
- Mauss, Marcel. 1969. La nation. In: *Œuvres* Bd. III, hg. v. Victor Karady, 573–625. Paris: Minuit.
- Milner, Jean-Claude. 1982. Retours à la lettre volée. *Cahiers de poétique comparée* n°5: 61–88.
- Ringer, Fritz. 1983. *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sartre, Jean-Paul. 1977/79. *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 bis 1857*. Ham-burg/Reinbeck: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1967. *Die Kritik der dialektischen Vernunft*. Hamburg/Reinbeck: Rowohlt.
- Seignobos, Charles. 1901. *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*. Paris: Félix Alcan.
- Veyne, Paul. 1987. *Glaubten die Griechen an ihre Mythen?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Der Eros der Straße

Über die Produktion des Unvernehmens und ihr Wert für die Soziologie

Philipp Kleinmichel und Veronika Zink

1 Einleitung

Um die Bedeutung Rancières für die Soziologie verstehen zu können, lohnt es sich, einen Blick auf Rancières Erfolg außerhalb seiner akademischen Disziplin, der politischen Theorie, zu werfen. Die erfolgreiche Rezeption Rancières innerhalb der globalen Kunstwelt, die spätestens mit der Verbreitung seines Buchs *Die Aufteilung des Sinnlichen* (2006) begann, ist nämlich eng mit einer gewissen Verachtung gegenüber der Soziologie verbunden. Rancière glaubt bekanntlich an eine besondere Kraft des Ästhetischen, die von der Kunst ausgehen soll, um die normative Ordnung des gewöhnlichen Sehens, Hörens und Fühlens neu aufzuteilen und zwar unabhängig davon, wie das Kunstmfeld und seine Milieus sozial strukturiert sind. Natürlich gelingt es Rancière nicht, tatsächlich zu beweisen, dass die Art und Weise, die Kunst wahrzunehmen, nicht von einer gewissen ästhetischen Ausbildung, und daher von dem sozialen Milieu abhängig ist, in das man als Betrachter hineingeboren und in dem man sozialisiert wird. Denn offensichtlich schreibt Rancière seine Bücher gerade mit dem Ziel, einen besonderen ästhetischen Blick in seinen Lesern auszubilden, der mit seinem eigenen geschulten, philosophischen Blick

P. Kleinmichel (✉)

Lehrstuhl für Kunsttheorie und inszenatorische Praxis, Zeppelin Universität,
Friedrichshafen, Deutschland

E-Mail: philipp.kleinmichel@zu.de

V. Zink

Institut für Soziologie, Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, Halle, Deutschland
E-Mail: veronika.zink@soziologie.uni-halle.de

übereinstimmt. Denn nur aufgrund dieses geschulten Blicks kann man sich von der Möglichkeit einer ästhetischen Kraft überzeugen, die sonst genauso unvernommen bleiben würde, wie das damit verbundene besondere politisch-emanzipatorische Versprechen: Denn wer diesen Blick in sich ausgebildet hat, wer gelernt hat, auf eine neue Art zu sehen, zu hören und zu fühlen, wie sie aus Rancières Sicht der modernen Kunst gemäß ist, wird ohne Rücksicht auf seine soziale Herkunft zu einer neuen sinnlichen Gemeinschaft von „freien und gleichen Menschen“ gehören (Rancière 2013, S. 18 f.).

Vor diesem Hintergrund hat Rancières Erfolg in der Kunstwelt also eine doppelte Bedeutung für die Soziologie. Aus einer kultur- und kunstsoziologischen Perspektive wäre es zum einen interessant zu untersuchen, warum dieses Versprechen gerade in einem soziologisch sehr gut bestimmbaren Feld wie der Kunstwelt so erfolgreich werden konnte? Inwieweit bedingen also die immer schon vorhandenen, historisch gewachsenen sozialen Regeln dieses besonderen Milieus den Erfolg dieses Versprechens in einem ganz bestimmten geschichtlichen Moment, der weltweit von der Zunahme sozialer und kultureller Konflikte geprägt ist? Da aber zum anderen der verächtliche Ton gegenüber der soziologischen Perspektive, die aus dem Bereich der ästhetischen Betrachtung der Dinge verbannt werden soll, nicht unweentlich zu dem Erfolg der Theorie beigetragen hat, scheint es, unserer Ansicht nach, aber zunächst notwendig, die Verachtung gegenüber der Soziologie zu verstehen. Dies gilt umso mehr als es sich keineswegs, wie man zunächst meinen könnte, um eine Verachtung gegenüber einer konkreten soziologischen Theorie vom Typ Bourdieu, sondern um eine tiefe Verachtung gegenüber der Soziologie überhaupt handelt. Daher werden wir uns hier vor allem auf diesen Aspekt konzentrieren. So möchten wir erstens zeigen, wie diese Verachtung der Soziologie beschaffen ist und wie Rancière sie begründet. Zweitens möchten wir untersuchen, auf welche Weise diese Verachtung mit dem Erfolg von Rancières Theorien zusammenhängt. Oder anders gesagt: Wir werden darlegen, dass der Reiz, den Rancières Theorien auf viele Intellektuelle und Künstler unserer Zeit ausüben, auf die Vorstellung einer geschichtlichen Kraft des wahren Lebens zurückzuführen ist, die von Rancière als Ausdruck der Vernunft gedacht wird. Daher scheint die Theorie Rancières auch plausibel, denn die Geschichte bringt stetig neue Sichtweisen und Ideen hervor, die, anders als die soziologischen Untersuchungen an den Universitäten, der herrschenden Ordnung der Dinge widersprechen. Daher scheinen sie auch die Kraft zu besitzen, die Sichtbarkeiten der alten Weltordnung neu aufzuteilen. Allerdings zeigt sich gerade in dieser reizvollen Vorstellung der innovativen und poetischen Kraft des wahren Lebens auch die Schwäche von Rancières Diskurs. Wie wir zeigen werden, hängt nämlich nicht nur die Valorisierung der Innovation und Wirksamkeit dieser vermeintlich neuen Ideen und Sichtweisen weiterhin von der Arbeit der Soziologie ab,

vielmehr werden die neuen Ideen und Sichtweisen vor allem anderen an den politischen und sozialwissenschaftlichen Instituten hergestellt und von dort aus auf die Straße und in die Kunstwelt ausgeliefert.

2 Das soziologische Unvernehmen

Rancierès Verachtung der Soziologie nährt sich, so die grundlegende These dieses Beitrags, aus der Einsicht, dass die soziologischen Bemühungen, den Sozius zu klassifizieren und begrifflich zu erfassen, die Produktion neuer Ideen und Sichtweisen und damit politisch-poetische Weltöffnungen untergräbt und polizeilich censiert. Die soziologische Arbeit dieser Strukturierung und Erfassung des Sozius ist aber für die moderne Soziologie nicht nur charakteristisch, sondern konstitutiv: Der Wunsch der modernen Soziologie bei Comte ebenso wie später bei Durkheim und Weber bestand bekanntlich darin, die soziale Wirklichkeit nach bestimmten Kriterien zu verstehen und zu klassifizieren, um so die inneren Bewegungsgesetze, den *logos* des Sozialen, offenzulegen. „Soziologie sollte“, wie Bernhard Giesen schreibt, „eine Theorie der Struktur sein, die auf eine unsichtbare Weise die Phänomene ordnete und die selbst stabiler als diese Phänomene war. Soziale Wirklichkeit wurde durch Ordnung erklärt, Gemeinschaftlichkeit wurde auf die Ordnung zurückgeführt, sozialer Wandel vor allem als eine Veränderung dieser Ordnung fassbar“ (Giesen et al. 2016, S. 12).

Wie die modernen Naturwissenschaften von dem Wunsch getrieben waren, die Naturgewalten durch die Einsicht in ihre innere Gesetzmäßigkeit steuern und beherrschen zu können, so folgte auch die soziologische Bestimmung der Bewegungsgesetze des Sozialen dem Wunsch, den Sozius entsprechend seiner inneren Struktur und Gesetzmäßigkeiten zu regulieren. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer wissenschaftlich begründeten Ordnung sollte, wie Durkheim unmissverständlich schreibt, die Gefahr der anomisch-anarchischen Kraft und Gewalt des Sozialen bannen: „Wichtig ist, daß diese Anomie endet und daß man die Mittel zur Herstellung eines harmonischen Zusammenspiels derjenigen Organe findet, die sich noch unharmonisch aneinander stoßen, daß man deren Beziehungen gerecht organisiert, indem man jene äußeren Ungleichheiten mehr und mehr vermindert, die die Quelle des Übels sind“ (Durkheim 2012, S. 480).

Der modernistische, wissenschaftliche Ansatz der Soziologie, die dunklen, unberechenbaren Abgründe des Sozius zu erschließen, mathematisch und begrifflich zu strukturieren, konstituiert sich also auch in dem Glauben, die sozialen Kräfte und Gewalten politisch beherrschen und steuern zu können. Es geht mit anderen Worten darum, Licht in das gesetzlose Dunkel zu bringen, in dem kein Urteil möglich ist, und in dem jeder Richterspruch unvernommen bleiben muss.

Denn gerade dort, wo die Gesetze des Sozius nicht erkannt worden sind, lauert die Gefahr der rechtlosen Gewalt und des Verbrechens.

Aber wie ist diese gefährliche und rechtlose Gewalt des Sozius beschaffen? Das ist die zentrale Frage, die Rancière in seinen politischen und ästhetischen Schriften beschäftigt. Und die Antwort, die Rancière auf diese Frage gegeben hat, ist relativ klar: Das, was als Gefahr erscheint und was sich dem Raum des Gesetzes in einer autonomen und nicht kontrollierbaren Bewegung jenseits des Gesetzes und polizeilichen Zugriffs entfaltet, ist kein böses Übel, es ist nicht einmal irrational, sondern vernünftig. In dem Kapitel *Die Vernunft des Unvernehmens* seines vielleicht berühmtesten Buchs *Das Unvernehmen* (2002) erläutert Rancière diesen Gedanken am Beispiel des Subjekts, welches im Dunkel des gesetzlosen Raums aktiv wird, und von dem man sich, weil es, wie alle Gesetzlosen im Dunkel der Nacht operiert, nicht einmal sicher sein kann, ob es wirklich existiert.¹ „Das Problem ist nämlich die Frage, ob die Subjekte [...] ‚sind‘ oder ‚nicht sind‘, ob sie sprechen oder Lärm machen. Es ist die Frage, ob es einen Grund gibt, den Gegenstand zu sehen, den sie als sichtbaren Gegenstand des Konflikts bezeichnen. Es ist die Frage, ob die gemeinsame Sprache, in der sie das Unrecht aufzeigen, wirklich eine gemeinsame Sprache ist“ (ebd., S. 62).

Die Antwort, die Rancière auf diese rhetorischen Fragen gibt, ist unmissverständlich: das Subjekt dieser autonomen Bewegung im Dunkel der Nacht ist nicht, es spricht nicht. Es gibt weder einen Grund, den Gegenstand des Konflikts zu sehen, noch gehört das, was diese lärmenden autonomen Bewegungen hervorbringen, einer öffentlich inszenierten Gemeinschaft an, in der die Beziehungen der einzelnen Individuen bereits im Voraus vertraglich geregelt und rechtlich gesichert sind. Vielmehr ist das Subjekt dieser autonomen Bewegung das Subjekt einer lärmenden „Revolte“, das nicht spricht, sondern als „Lärm irritierter Körper“ (ebd., S. 64) auf der politischen Bildfläche erscheint. Und auch wenn dieses autonome politische Subjekt im Moment seines Erscheinens notwendigerweise aus dem Dunkel tritt und selbst von Rancière, der diese letztlich niemals zureichenden Zuschreibungen im Grunde ablehnt, wahlweise als Subjekt der Arbeiterbewegungen des 19. Jahrhunderts, der Pariser Demonstranten des Mai 1968 oder der früheren „Oppositionellen des Ostens“ relativ genau identifiziert und daher auch soziologisch untersucht und erkannt werden kann, glaubt

¹In seinem Buch *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeiterraums* (2013b) illustriert Rancière dieses Subjekt vielleicht am klarsten. Denn hier beschreibt er die Nachtaktivitäten der Proletarier, die tagsüber arbeiten oder „um diese Arbeit betteln“ (ebd.), und in der Nacht aktiv werden, um zu lesen und zu schreiben, um studierend ihre autonome Bewegung zu organisieren.

Rancière, dass diese Versuche der Beschreibungen letztlich scheitern müssen (vgl. ebd., S. 71). Bei dem autonomen Subjekt, von dem er spricht, handelt es sich nämlich auch deshalb um einen lärmenden Körper, weil es, zumindest solange es sich spontan und autonom im Dunkel der Nacht bewegt „immer überzählig ist“ (ebd., S. 70). Es handelt sich um ein „überschüssiges Subjekt“, weil es aufgrund der „Gesamtheit der Beziehungen und Operationen“, d. h. aufgrund der ganzen überschüssigen „Menge der Beziehungen“, die die „Menge der ‚Personen‘ unterhalten“ (ebd., S. 70 f.), nicht als dieses oder jenes identifiziert werden kann. Nicht nur operiert das Subjekt, das Rancière sich selbst und seinen Lesern vorstellt, in der Dunkelheit der Nacht, es besitzt auch eine ungeheure und unermessliche Gestalt, die sich wissenschaftlich erfassen noch methodisch beobachten lässt.² Kurz gesagt, Rancière beschreibt sein autonomes Subjekt wie ein gefährliches, anomisches Monster.

Allerdings begründet dieses gefährliche Monster eben nicht nur jede Politik, es begründet auch, anders als man es gemeinhin von gefährlichen, im Dunkel der Nacht lauernden Monstern erwarten würde, auch jede politische Vernunft. Die monströse Unermesslichkeit des Subjekts ist nämlich aus Rancières Sicht „präzise nur unter der Bedingung denkbar, von der Alternative befreit zu sein, in die ein bestimmter Rationalismus sie einsperren will: entweder der Austausch zwischen Partnern, die ihre Interessen und ihre Normen in die Diskussion einbringen, oder die Gewalt des Unvernünftigen“ (ebd., S. 55). Denn auch wenn von dieser überschüssigen Menge des unermesslich anomisch-monströsen Subjekts der Geschichte eine autonome Bewegung ausgeht, die zunächst nur als lärmende Revolte und Skandal im normativen Raum der herrschenden Gesetze sichtbar wird und darum unvernünftig scheint, hängt Rancière zufolge die Vernunft jeder Politik von der Möglichkeit dieses Skandals ab, weil der Skandal „die rechtmäßige Situationen der Kommunikation, die rechtmäßigen Aufteilungen der Welten und Sprachen umwirft, und die Art und Weise neu verteilt, in der die sprechenden Körper [...] verteilt sind“ (ebd., S. 67).³ Diese Zerstörung der alten Ordnung

²Diese Vorstellung ist natürlich nicht neu. Vergleicht man beispielsweise Batailles Ausführungen zum Heterogenen, dass sich dem homogenisierenden und rationalisierenden Blick der Wissenschaften entzieht, hat man es mit einer ganz ähnlichen Vorstellung einer grundlegend anderen Ordnung zu tun, die jede etablierte Sozialordnung überschreitet und entsprechend nicht begrifflich und methodologisch eingefangen werden kann. vgl. hierzu auch Batailles (1997).

³Direkt im Anschluss findet sich in Bezug auf Habermas‘ *Theorie des Kommunikativen Handelns* jene Definition, die auch für die Frage der Kunst von Bedeutung sein wird, nämlich dass die Demonstration, in der sich die autonome Bewegung des Sozius beweist, „Umgestaltung der Aufteilung des Sinnlichen ist“ (ebd.).

durch die neue Umverteilung der sprechenden Körper ist vernünftig, weil das Ungehörte, also das was bisher unvernommen geblieben war, nun beginnt, sich im sinnlichen Raum des Wahrnehmbaren abzuzeichnen.

Freilich bedeutet all das nicht, dass dieses monströse, aber vernünftige Subjekt ungefährlich ist. Zwar ist es in einer Weise vernünftig, die den engen Rationalismus und seine begrifflichen Voraussetzungen und das heißt auch den klassifizierenden Rationalismus der Soziologie überschreitet. Allerdings lässt Rancière keinen Zweifel daran, dass die autonome Bewegung und Gewalt des dunklen und monströsen Sozius für alle herrschenden Institutionen einer Epoche gefährlich sein müssen, weil jede autonome Bewegung, die sich außerhalb und unabhängig von den herrschenden Gesetzen und Normen entfaltet, droht, die herrschende Ordnung in Unordnung zu stürzen und ins Chaos zu reißen. Aber Rancière charakterisiert diese gefährliche Gewalt eben nicht mehr als etwas, das man gesetzlich im Zaum halten und unter das Gesetz bannen könnte oder sollte. Vielmehr wird diese Gewalt von Rancière als die einzige vernünftige, historisch notwendige Gewalt von geradezu künstlerischer Dimension beschrieben. Die autonome Bewegung des Sozius verteilt nämlich „dichterische/schöpferische Kraftschläge“, die erst die alten Strukturen, die Ordnung der herrschenden normativen Welt einreißen, um sie so zu „öffnen und so oft es notwendig ist, wieder öffnen“ (ebd., S. 71).

Nun stellt sich natürlich die Frage, wie man eine derartige Weltöffnung erkennt? Wie weist man zweifelsfrei nach, dass die Weltöffnung, die von der autonomen Bewegung des überschüssigen Subjekts ausgehen soll, erfolgreich gewesen ist und die Grenzen der alten Welt mit all ihren Gesetzen verwandelt hat? Auch wenn Rancière die Antwort auf diese Frage nicht offen ausspricht, suggeriert die Beschreibung der gefährlichen Gewalt als dichterisches und schöpferisches Projekt natürlich vor allem eins: der Erfolg der „Umgestaltung der Aufteilung des Sinnlichen“ (ebd., S. 67) muss nicht nur an einer neuen Weise, die Welt wahrzunehmen, gemessen werden, sondern auch an einer neuen Verteilung der sinnlichen Körper selbst. Daher handelt es sich, wie Rancière schreibt, um einen notwendigen Zusammenhang zwischen der Politik und der Ästhetik. „Die Politik hat nicht erst zu einem jüngst vergangenen Zeitpunkt das Unglück erfahren, ästhetisiert und spektakularisiert worden zu sein“, schreibt Rancière mit Hinblick auf die viel zitierten Theorien von Benjamin und Debord, stattdessen ist die Logik der Politik immer schon „unauflöslich eine Ästhetik des *Sichtbarmachens der Demonstration*“ (ebd., S. 69).

Viel mehr wird man von Rancière über den Erfolg seiner Weltöffnungen nicht erfahren können und das hat sicherlich einen Grund, der mit Rancières Verachtung gegenüber der Soziologie verwandt ist. Denn insofern das monströse Subjekt auf

der Szene des Politischen erscheint, um seine skandalösen Ansprüche mit Lärm erfolgreich sichtbar zu machen, läuft die Logik des ungeheuren politischen Subjekts auch darauf hinaus, die Vernunft und damit sich selbst zu demonstrieren. Kurz gesagt, das Subjekt hört auf Monster zu sein, sobald es erscheint und in Bezug auf bestimmte Positionen oder Forderungen identifizierbar wird. Selbst wenn es also immer auch schon in einer Form erscheint, die soziologisch beschreibbar und quantifizierbar wird, lehnt Rancière diese Art der soziologischen Identifikation mit innerster Verachtung als Ausdruck eines polizeilichen Regelungswillens ab.

3 Die Demonstration der anarchischen Vernunft

Die Analogie zwischen Politik und Kunst, auf die die politische Logik des Monströsen verweist, übt aber nicht nur eine besondere Faszination aus, sie erlaubt es auch zu verstehen, inwiefern sich die neuen, aus der autonomen Bewegung entstehenden Sichtweisen und Ideen valorisieren lassen. Denn insofern die spontane und autonome Bewegung des monströsen Sozius aus Rancières Sicht vor allem dann erfolgreich ist, wenn sie in der Lage ist, neue Ideen und Sichtweisen zu demonstrieren, um so neue Welten zu öffnen, hängt sie, wie die Kunst seit der Moderne, vom Kriterium der Innovation und des Neuen ab. In seinem Buch *Über das Neue* (1992) hat Boris Groys gezeigt, dass die Kunst seit der Neuzeit, um überhaupt als kulturell wertvoll erkannt zu werden, nicht nur neu und innovativ sein muss, sondern dass das zentrale Kriterium der Neuheit vor allem in Bezug auf das Archiv festgestellt und überprüft werden muss. Im Laufe der Zeit werden dementsprechend alle Kunstwerke mit den bereits vorhanden Kunstwerken verglichen, um den Grad ihrer Innovation zu überprüfen und ihren kulturellen Wert festzustellen. Dasselbe lässt sich nun auch über die poetischen Hervorbringungen der politischen Vernunft sagen, die Rancière beschreibt. Denn insofern die autonome Bewegung des monströsen Subjekts vor allem eine Hervorbringung von neuen Sichtweisen, von neuen Ideen ist, die in dem bisher herrschenden, normativen Raum keinen Ort hatten, müssen sich diese Demonstrationen der neuen Sichtweisen und Ideen von den herrschenden und den bereits etablierten sichtbar unterscheiden. Kurz gesagt, die Weltöffnung zeigt sich gegenüber der alten, normativen Welt durch diese neuen, innovativen Sichtweisen, die in einem ähnlichen Sinn, wie die Kunstwerke auf ihre Innovation hin untersucht werden müssen.

Anders als in der Kunst erscheinen die neuen politischen Sichtweisen und Ideen aber eben nicht zuerst in den Galerien und Museen der Gegenwartskunst, sondern durch die politischen Repräsentanten der demokratischen Bevölkerungen in den Parlamenten und vor allem in der monströsen Form der Masse im öffentlichen

Raum der Straße. Damit sich die neuen autonomen Sichtweisen und Ideen nämlich grundlegend von den herrschenden Sichtweisen und Ideen unterscheiden lassen, müssen sie, Rancière zufolge, möglichst außerhalb der bürgerlichen, immer schon gesetzlich und polizeilich geregelten Institutionen, wie der Parlamente, an einem Ort wie der Straße entstehen, auf der sich im Mai 1968 auch die autonome Bewegung der Studenten abgespielt hatte, deren Teil Rancière gewesen ist.

Dabei wird oft übersehen, dass die eigentliche Arbeit der Untersuchung und Valorisierung der politischen Innovationen analog zu den kulturellen Innovationen der Kunst an den Universitäten vollzogen wird. Die Kunstwerke, die die Welt über Ausstellungen in Galerien, Gegenwartsmuseen und Biennalen betreten, werden beispielsweise in den kunstgeschichtlichen Instituten der Universitäten auf ihre Innovation hin untersucht, wobei sich erst nach einer gewissen Zeit und, wie die Lehren der Dekonstruktion gezeigt haben, nie abschließend sagen lässt, warum es kulturell wert- oder sinnvoll ist, ein Kunstwerk zu archivieren (Groys 1992). Analog dazu werden die politischen Ideen und Sichtweisen, die das Leben des Sozius betreffen, von der Soziologie und der politischen Theorie überprüft und beurteilt. Die bereits tradierten politischen Ideen und Sichtweisen von Autoren wie Platon, Hobbes oder Rousseau werden hier reproduziert, verwaltet und mit den neuen Autoren und Autorenkollektiven verglichen, um sie bezüglich ihrer Innovation zu prüfen und nach ihrem wissenschaftlichen und politischen Wert zu valorisieren.

Nun besteht das Problem bekanntlich in dem Verdacht, ob die Art der akademischen Prüfungen wirklich in der Neutralität ablaufen, wie es das neuzeitliche Gesetz der wissenschaftlichen Wertneutralität idealerweise vorschreibt. In seinem berühmten Aufsatz über die Funktion der ideologischen Staatsapparate hatte Althusser gezeigt, dass die Funktion dieser staatlichen Apparate „zur Einrichterung der bürgerlichen Ideologie“ (Althusser 2010, S. 30) – zu denen eben auch die Universitäten gehören – vor allem darin besteht, die herrschenden Ideen und Sichtweisen zu reproduzieren und die neuen Sichtweisen auszuschließen und dies vor allem dann, wenn sie wahr sind und die herrschende Ideologie bedrohen. Diese innere Funktion der ideologischen Staatsapparate scheint dabei so mächtig – und dieser Erkenntnis entspringt Rancières ganze Verachtung für die Soziologie –, dass selbst der Marxismus, der diese Funktion beschrieben hat, beginnt, die ideologischen Ideen und Sichtweisen der Vergangenheit zu reproduzieren, sobald er von der Straße, den konspirativen Treffpunkten in Kellern, Kneipen und Bibliotheken als „marxistische Soziologie“, wie sie Althusser (ebd., S. 18) selbst bezeichnet, in die Akademien eingezogen ist.

Besonders anschaulich erläutert Rancière dieses Problem in dem frühen Text *Zur Theorie der Ideologie. Die Politik Althussters* (1975). Obwohl der Text aus der heutigen Diskussion um Rancière fast verschwunden ist und sich vor allem eine vage Erinnerung an den Bruch mit Althusser erhalten hat, lohnt es sich aus mehreren Gründen zu ihm zurückzukehren. Zum einen verdeutlicht er sicherlich

besonders anschaulich, wie bedeutend die Eindrücke der Mai Proteste von 1968 für die politische Theorie Rancières gewesen sind. Zum anderen erscheint hier der Glaube an die spontane und „autonome Initiative der Massen“ (ebd., S. 5) noch im kämpferischen Ton des Marxismus, der damals noch als innovative und schöpferische Kraft erscheinen konnte. Der akademische Marxismus wird hier im Namen eines echten, proletarischen Marxismus der Straße für seine Unfähigkeit kritisiert, aus der Reproduktion der herrschenden Ideen auszubrechen, um so derselben Inkompetenz gegenüber dem Sozius zu verfallen, wie die bürgerliche Soziologie vor ihm. Denn die Ideen und Sichtweisen, die an den Akademien und Universitäten hergestellt werden, reproduzieren im Unterschied zu jener dichterischen und schöpferischen Kraft der Straße nur die alten herrschenden Ideen, um zugleich die neuen, innovativen, aus dem monströsen Dunkel der Nacht kommenden Ideen und Sichtweisen auszuschließen. Es gibt Rancière zufolge also einen „Unterschied in der Bildung der Ideen selbst – zwischen den Ideen der Revolte, die durch Massenbewegungen produziert werden, und den herrschenden Ideen, die beständig durch die ideologischen Apparate der Bourgeoisie reproduziert werden [...]“ (ebd., S. 6). Der akademische Marxismus – und natürlich vor allem der Marxismus Althusers – produziert seine Ideen eben noch in den ideologischen Apparaten der herrschenden Gesellschaft, die er, wie Althusser es bereits 1964 in einem kurzen Text über die Forderungen der revoltierenden Studenten wirklich getan hat, als Ort einer relativen Freiheit verteidigt (Althusser 2011, S. 11).

Dieser Unterschied ist bedeutend, denn, „worum es hier im Grunde geht,“ schreibt Rancière, „das ist die Auswirkung eines Systems von Zwängen dessen, was ich die Polizeivernunft nenne, auf einen besonderen philosophischen Diskurs“ (Rancière 1975, S. 9). Es geht Rancière hier also vor allem „darum, auf theoretischer Ebene die Fähigkeit der beherrschten Klassen zu bestätigen, die ideologischen Waffen ihres Kampfes auszubilden, also ihr Recht auf Revolte unabhängig von den politisch-gewerkschaftlichen Apparaten ‚der Arbeiterklasse‘ zu begründen. Dies war vor allem zu einer Zeit notwendig,“ schreibt Rancière, „als die Verknöcherten aller Richtungen, indem sie auf ihre Weise die ‚Lehren des Mai‘ zogen, gegen den ‚Spontaneismus‘ zu Felde zogen, d. h. gegen die Revolte der Massen, die sie zu zensieren vorgaben, um ihr das hinzuzufügen, was, wie sie sagten, im Mai gefehlt habe: Avantgarde, Partei, Wissenschaft, proletarische Disziplin oder ein externes Bewußtsein.“ (ebd., S. 9).⁴

⁴Vgl. auch „Die Stimme der Massen oder der Diskurs der Schriftgelehrten: diese Alternative erforderte, daß man gegenüber den Handelsreisenden in Sachen Avantgarde ohne alle Feinheiten den Gegensatz bürgerliche Ideologie/proletarische Ideologie zur Geltung brachte, insofern er das Recht der Massen auf das Wort und die autonome Aktion bezeichnet“ (ebd., S. 9).

Hier zeigt sich in noch viel deutlicherer Form als in den späteren, vorsichtiger wirkenden Texten Rancières, aus denen der kämpferische Ton des Marxismus verschwunden ist, die ganze Verachtung für die Soziologie als Mittel einer herrschenden, polizeilichen Vernunft. Denn das, was Rancière an dem Marxismus kritisiert und was in der Folge zum offenen Bruch mit Althusser geführt hat, röhrt, zumindest wenn man Rancières jahrelange Beschäftigung mit dieser Frage in den verschiedensten Texten etwas simplifiziert und formalisiert, genau in jener Vorstellung der Soziologie als einem polizeilichen Herrschaftsmittel, das unfähig bleibt, die neuen und innovativen Ideen und Sichtweisen der Straße wahrnehmen und in ihrem Wert erkennen zu können. Denn bewegt sich der akademische Marxismus der damaligen Zeit nicht „auf dem Boden einer Soziologie Comteschen oder Durkheimschen Typs, die sich tatsächlich mit Vorstellungssystemen beschäftigt, die den Zusammenhalt der gesellschaftlichen Gruppe sichern oder zersetzen? Zeichnet sich nicht jenes Phantom der ‚gesellschaftlichen Gruppe‘ in der Analyse Althuslers ab?“ (ebd., S. 12). Und weil der Marxismus nur über die Produktionsbedingungen redet und auf diesen anderen Gebieten nichts zu sagen hat, weil er deswegen sogar „einen Terrainwechsel“ vollzogen hatte und nun in Form einer neuen bürgerlichen Wissenschaft doch wieder an diese Stelle zurückkehrt, fügt Rancière eine weitere rhetorische Frage hinzu: Bedeutet die Tatsache, die „Ideologien im allgemeinen zu denken, bevor der Klassenkampf gedacht wird“ (ebd., S. 12 f.) – der Klassenkampf als das reale und innovative Ereignis auf der Straße – „bedeutet das nicht notwendigerweise, die Ideologie nach dem Modell der traditionellen Analyse der Religion zu denken, nach dem Modell der Analyse einer Soziologie, die Erbin des metaphysischen Diskurses über die Gesellschaft ist?“ (ebd.) Auch hier ist Rancières Antwort natürlich klar: Althuslers Theorie ist von einer „K o e x i s t e n z zweier heterogener Begriffssysteme [...] des historischen Materialismus und das einer bürgerlichen Soziologie Durkheimschen Typs“ gekennzeichnet. Die Theorie Althuslers verschränkt diese Begriffssysteme auf eine Weise, dass die Ideologie

nicht auf dem Boden des Marxismus sondern [auf] dem einer allgemeinen Soziologie definiert [wird] (Theorie des gesellschaftlichen Ganzen im allgemeinen). Die marxistische Theorie kommt also als Überlagerung dieser *soziologischen* Theorie hinzu [...]. Damit sind die Begriffe, die die Funktion der Ideologie in einer Klassengesellschaft definieren, von den Begriffen dieser allgemeinen Soziologie abhängig (ebd., S. 13, Herv. i. O.).

Und genau das ruiniert den Marxismus aus der Sicht Rancières, der ihm, zumindest zur damaligen Zeit, noch viel neuer, radikaler und innovativer zu sein schien.

4 Die Poetik der Straße als treibende Kraft der Geschichte

Gegen die polizeiliche Prüfung der Begriffe, die Rancière zufolge gegen die Realität der spontanen und autonomen Bewegung auf der Straße gerichtet ist, erscheint diese Bewegung als innovative Kraft, um die traditionellen Beurteilungen und Klassifizierungen des Sozialen zu überschreiten und zu unterlaufen, um sich außerhalb der durch die herrschenden Gesetze und Sitten aufgezwungenen Lebensformen zu positionieren. In der Tat scheint es plausibel, dass auf der Straße, sozusagen im wahren Leben, jene neuen Ideen und Sichtweisen produziert werden, mit denen die akademischen Institutionen, die die alten und in gewisser Weise bereits musealisierten Ideen und Sichtweisen verwalten, erst einmal nichts anfangen können. Diese Berufung auf das wahre Leben ist aber nicht nur plausibel, sondern erscheint im Vergleich mit den Vorstellungen von den bürokratischen und hierarchisch strukturierten Abläufen an den Universitäten auch attraktiver und vor allem weitaus politischer. Denn diese Berufung auf das wahre Leben und den Eros der Straße erscheint in Rancières Texten immer schon im Namen einer radikalen Gleichheit des wahren *demos*, dem keine Gelehrten, keine avantgardistischen Parteien und Strategen vorschreiben können, was richtig oder falsch, was vernünftig oder unvernünftig ist.⁵ Mit anderen Worten erscheint die Berufung auf das wahre Leben der Straße und das Recht, auf eine neue Art der sinnlichen Wahrnehmung des Hörens, Fühlens und Sehens als die Vorstellung einer radikalen Gleichheit, die in einer allumfassenden Meinungsfreiheit sichtbar wird. Dieses Versprechen auf eine radikal-demokratische Freiheit ist sicherlich auch deshalb plausibel, weil es sich letztlich auf die Kraft der Geschichte beruft, von der man mit einiger Gewissheit erwarten kann, dass sie mit der Zeit alle von den Menschen geschaffenen Ordnungen, Ideen und Sichtweisen durch neue ersetzen wird. Vom Beginn des Lebens auf der Erde, über den Beginn der menschlichen Kultur bis zur digitalen Revolution hat die Geschichte im Laufe der Zeit immer wieder alle bestehenden Ordnungen revolutioniert, ohne dass man sich vorher über das jeweilige revolutionäre Subjekt im Klaren gewesen wäre. So erscheinen heute auch die einst innovativen aber durchaus hoffnungslosen Ideen, wie Nietzsches ewiger Widerkehr des Gleichen oder Kojèves Idee vom

⁵Vgl. hierzu auch die Ausführungen Genels: „Rancière’s method is a radical political questioning based on the principle whereby the social order is contested by any act that presupposes the equality of anyone with anyone and that verifies it (a „method of equality“)“ (Genel 2016, S. 5 f.).

Ende der Geschichte selbst dem Lauf des geschichtlichen Fortschritts unterworfen zu sein, der dazu geführt hat, dass sie, wie die einstmals innovativen Ideen des Marxismus, wieder aus der Mode gekommen sind. Insofern Rancières Theorie ihre Plausibilität aus diesem Glauben an die Geschichte bezieht, ist es auch nicht überraschend, wenn er sich Anfang der 1990er Jahre in einer Reihe von Essays unter dem Titel *Die Namen der Geschichte* (1994), also kurz nach dem Erscheinen von Fukuyamas berühmt gewordenen und damals viel diskutierten Buch, gegen die Idee vom Ende der Geschichte zur Wehr setzt. Dabei erinnert im Übrigen auch die Argumentation seiner Kritik am Ende der Geschichte sehr an seine Ablehnung des akademischen Marxismus. Denn die Vorstellung eines derartigen Endes und Stillstands ist aus Rancières Sicht wiederum nicht viel mehr, als das Ergebnis einer polizeilichen Verwissenschaftlichung durch die bürgerliche Soziologie. Letztlich entstammt ihrer polizeilichen Logik die Forderung, die Geschichte arithmetisch und geometrisch in Zahlen und grafischen Darstellungen zu veranschaulichen, um sie so, „von der Unbestimmtheit der Wörter und Sätze der Geschichte befreit, was immer nur der ‚Roman des menschlichen Lebens‘ war, in reale Erkenntnis zu verwandeln“ (ebd., S. 13). Diese Art der Verwissenschaftlichung ist Rancière zufolge aber nichts anderes als das „Mittel der Euthanasie“ (ebd., S. 14).⁶ Denn wer

die Geschichtswissenschaft auffordert, die trügerische Sprache der Geschichten durch die universelle Sprache der Mathematik zu ersetzen, der fordert sie auf, schmerzlos zu sterben. Was die Statistiken [...] zu bieten hätten, wären Elemente einer vergleichenden Soziologie. Die Geschichtsschreibung wäre nur die diachronische Dimension, die in bestimmten Fällen nützlich ist zur Erklärung residualer sozialer Phänomene. Die zu wissenschaftlicher Würde beförderte Historie war in Wirklichkeit eine, die in der großen Wissenschaft des Sozialen aufgegangen war, die ihr den Gegenstand vorgab und ihr die Mittel der Erkenntnis vorschrieb. Das dachten im Grunde nicht nur ihre sarkastischen Feinde, sondern auch [...] die Soziologen der Durkheim-Schule (ebd., S. 14).

⁶In der Tat war die moderne Soziologie von einer rationalistischen Erfassung des Sozialen überzeugt und somit, wie Weber schreibt, von der Möglichkeit, „dass es prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe [...], dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen könne*“ (Weber 1991, S. 250, Herv. i. O.). Rancières Verwendung des Begriffs der Euthanasie ist dabei sicher nicht nur metaphorisch gemeint, sondern erinnert auch an die lebensfeindliche Einlösung der sozialen Physik Quetelets (1914), die die Mittel einer demografischen Vermessung der sozialen Masse und ein statistisch bestimmbarer Menschen-Ideal (*homme moyen*) mit einer technokratischen Sozialutopie verband, die später nicht nur Einzug in die Kriminalstatistik, sondern auch in die lebensfeindliche Vernichtungspolitik der Rassenhygieniker fanden.

Rancière zufolge werden die wirklich neuen und innovativen Sichtweisen und Ideen durch das wahre Leben auf der Straße – der treibenden Kraft der Geschichte – produziert und dort werden sie auch dem revolutionären Theoretiker mitgeteilt, der sie in den universitären Kanon der bereits valorisierten Ideen und Sichtweisen aufnimmt und erneut reproduziert. Freilich erscheinen die Ideen und Sichtweisen Rancières vor dem Hintergrund der damaligen Zeit auch ohne nähere Prüfung besonders innovativ zu sein. Denn daran, dass die weltweiten autonomen und spontanen Bewegungen im Mai 1968 neu gewesen sind, besteht sicherlich kein Zweifel. Selbst Althusser forderte im Übrigen schon kurz nach den Ereignissen, die „noch nie da gewesene Neuheit, die Wirklichkeit und die Bedeutung der Aktionen dieser ideologischen Revolte der Jugend (...) anzuerkennen“ (Althusser 2010, S. 35). Diese neuen, anarchischen Sichtweisen und Ideen können trügerisch und illusionär sein, aber sie erlauben es dem Theoretiker, die gewöhnliche normative Ordnung der Dinge, die Ordnung der normativen Sichtweisen und des Denkens zu überschreiten.

Allerdings ist die Straße als Ort des wahren Lebens eigentlich nicht notwendig, um diese innovativen und anarchischen Sichtweisen und Ideen zu produzieren. Vielmehr genügt es, die bereits vorhandenen Ideen, Sichtweisen und Theorien zu wiederholen und rein formal so zu manipulieren, dass sie in der Differenz zu den zunächst herrschenden Sichtweisen den Eindruck des Neuen erzeugen. In der Tat lässt sich zeigen, dass Rancières Theorien weder wirklich neu noch auf der Straße entstanden sind. Nachdem der kämpferische Ton des Marxismus aus seinen Texten verschwindet, dass heißt nachdem der Marxismus in den späten 1970er Jahren immer mehr außer Mode gekommen ist, zeigt sich nicht nur dem Ton nach eine Rückkehr zum Denken des deutschen Idealismus. So mag beispielsweise die Idee einer von dem monströsen, aber vernünftigen Leben der Straße getriebenen Geschichte, die Idee des Fortschritts und der unaufhörlichen Emanzipation zwar auf den ersten Blick, vor allem in Bezug auf die Idee vom Ende der Geschichte neu sein, genauer betrachtet wirkt sie aber wie eine Rückkehr zum Historismus hegelianischer Prägung. Hegels Philosophie der Geschichte hatte gezeigt, dass sich im Laufe der Zeit bestimmte Kulturepochen mit bestimmten Sitten, Rechten und ästhetischen Vorlieben herausbilden und dass diese Bewegungen – seien sie monströs und autonom – unweigerlich vernünftig sind, so wie das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig ist (vgl. Hegel 1999, S. 14 ff.). Dabei zeigt die offensichtliche Analogie zwischen dem autonomen und spontanen Subjekt der Straße und dem autonomen und spontanen Subjekt, wie es Kant in seiner Ästhetik beschreibt, dass Rancière an den Anfang des deutschen Idealismus zurückkehrt.

5 Zur Valorisierung des Neuen

Diese Rückkehr zum deutschen Idealismus lässt sich daher nicht zufällig besonders deutlich in Rancières Schriften zur zeitgenössischen Kunst illustrieren. Hier verschwindet nicht nur der Ton des Marxismus, sondern auch das ursprünglich gegen Althusser gewendete Argument, dass nicht die Ideen und Sichtweisen der akademischen Theoretiker die Welt verändern, sondern die Ideen und Sichtweisen der durch die Produktionsbedingungen in Schach gehaltenen Menschen auf der Straße. In seinen Schriften zur Ästhetik behauptet Rancière, dass die Welt durch die künstlerischen Avantgarden⁷ verändert werden, denn die „gesellschaftliche Revolution ist eine Tochter der ästhetischen Revolution und hat diese Abstammung nur verleugnen können, indem sie den strategischen Willen, der seine Welt verloren hatte, in eine Polizei der Ausnahme verwandelte“ (Rancière 2013, S. 21). Auch wenn der Satz viel Raum für Spekulationen offen hält, wird aus seinem Kontext dennoch deutlich, was Rancière meint: Die autonome und spontane Bewegung des Lebens ist ein Spiel und es möchte sich, wie Schiller es beschrieben hat, als Spiel verwirklichen und nicht von der begrifflichen und wissenschaftlichen Polizei des Marxismus eingrenzen lassen (ebd., S. 20). Um sich aber in dieser Hinsicht von der Kunst anleiten zu lassen, um die Abstammung der gesellschaftlichen Revolution von der ästhetischen Revolution der Sichtweisen nicht verleugnen zu müssen, wird aber Rancière zufolge eine Perspektive nötig, die er in seinen Texten beschreibt und die sich wiederum nur aufgrund einer idealistisch-historistischen Dialektik erschließen lässt. Aufgrund der Rückkehr zum deutschen Idealismus ist es daher wenig erstaunlich, dass es bei Rancière, wenn auch in etwas plakativerer Form als bei Hegel, verschiedene kulturelle Epochen gibt, die von bestimmten Sichtweisen und Kunstwerken geprägt sind, wobei die idealistische Epoche Kants, Schillers und Hegels eben die letzte mögliche ist, in der sich die Widersprüche der ersten Epochen aufheben.

Diese Epoche des ästhetischen Regimes beginnt in dem geschichtlichen Augenblick, „als im Deutschland Winckelmanns, die Kunst beginnt sich zu behaupten“ und zwar indem sie „sich ein neues Subjekt verschafft, nämlich das Volk, und einen Ort, die Geschichte“ (ebd., S. 16). In diesem Augenblick beginnt

⁷Für eine ausführliche Untersuchung der politischen Ästhetik in der Moderne und die diese prägende materialistische Logik der Avantgarden, die nicht als Ursache, sondern als Effekt der gesellschaftlichen Revolutionen beschrieben werden muss, sowie zur Positionierung von Rancières Denken innerhalb dieser avantgardistischen Logik, siehe Kleinmichel (2014).

also jene ästhetische Epoche als eine „ästhetische Revolution [...] als ein nie zu vollendender Bruch“ (ebd.) mit dem, was Rancière „die repräsentative Epoche“ nennt und unter der er eine bestimmte hierarchische und normative Ordnung versteht, die er durch die ästhetischen Praktiken seit dem Idealismus angegriffen sieht. Diese Rückkehr zur philosophischen Tradition und zur akademischen Disziplin der Ästhetik, bedeutet freilich auch die Rückkehr zu einem idealen Betrachter der Kunst, der, angeleitet durch die philosophische Lehre eines neuen ästhetischen Sehens, in der Lage ist, die Erfahrung des Schönen, des freien Spiels der Vorstellungskräfte zu machen. Es ist diese innere Erfahrung, die Rancière eben als eine utopische Erfahrung beschreibt, die nicht nur ihn – denn wie er behauptet, handelt es sich nicht um irgendeine individuelle Erfahrung –, sondern die ganze Menschheit aus der existierenden Ordnung der Dinge, der Sichtweisen hinausführen und die geschlossene Welt der herrschenden Sichtweisen öffnen kann (ebd., S. 15).

Allerdings widerspricht diese hoffnungsvolle und subtile Rückkehr zum deutschen Idealismus der wirklichen Erfahrung der Kunst der Gegenwart. Die Kunst seit der Moderne wurde nämlich von den meisten Menschen als Provokation erfahren und im Prinzip erwarten die meisten Menschen auch heute, von der Kunst provoziert, überfordert und zumindest enttäuscht zu werden. Gerade unter Bedingungen einer Gesellschaft, die sich aufgrund der Ausbeutung der Natur und der Menschen durch den Menschen reproduziert, haben sich die Künstler der Moderne immer wieder aufs Neue geweigert, ihrem Publikum jene lustvollen, sinnlichen Erfahrungen zu bereiten. Auch wenn sich die moderne Kunst jenseits aller ästhetischen Kategorien des Schönen und Hässlichen und des Geschmackvollen und Geschmacklosen positioniert hatte, wurden die Produkte dieser Weigerungen schöne Ideen und Sichtweisen herzustellen, als Kunst anerkannt und in die Museen und Archive übernommen. Das ist auch der Grund, warum diese, unter ästhetischen Gesichtspunkten des Schönen letztlich enttäuschende Kunst auch zu einer enormen Frustration über die Wirklichkeit der modernen und zeitgenössischen Kunst geführt hat, die sich im Übrigen auch in Rancières Forderung ausdrückt, endlich das ästhetische Regime der Kunst anzuerkennen und die anti-ästhetischen Verirrungen, die von Künstlern betriebene Kritik des Kunstmarktes und die soziologischen Beschreibungen ihrer Milieus aufzugeben. So können Rancières ästhetische Schriften vielleicht tatsächlich als besonders sensibler Ausdruck dieser enormen Frustration eines Menschen gelesen werden, der zu den Ideen und Sichtweisen des deutschen Idealismus zurückgekehrt ist. Im Prinzip demonstriert Rancière seinen Lesern, dass man sich nur einer gewissen ästhetischen Ausbildung unterziehen muss, um nicht länger frustriert zu sein. Denn durch die Ausbildung des ästhetischen Blicks, kann man sich auch von der

Geschichte der vielen unterschiedlichen Bilder und Formen seit der Moderne ästhetisch erheben und von den Grenzen der herrschenden Ordnung der Welt befreien lassen. Freilich wissen wir, dass diese ästhetische Ausbildung eng mit bestimmten sozialen und kulturellen Milieus verbunden ist, in die man als möglicher Betrachter der Kunst immer schon hineingeboren wird und die den in ihnen lebenden Menschen überhaupt den Raum und die Zeit geben, sich intensiv und lustvoll mit der Kunst und den durch sie entstehenden utopischen Weltöffnungen zu beschäftigen (vgl. Bourdieu 1987).

Unabhängig davon aber, wie Rancières Erfolg im Kunstmilieu soziologisch zu beurteilen ist, hat er es geschafft, diese alte Perspektive des deutschen Idealismus erfolgreich als neue Form des Sehens, als neue Sichtweise in den gegenwärtigen Diskurs einzuführen. Diese Rückkehr zum deutschen Idealismus verdeutlicht daher auch, dass die neuen und innovativen Ideen und Sichtweisen zwar neu erscheinen können, dass sie aber neu sind, im Sinne der Mode, die nach der Mode des Marxismus, zu einer alten, bereits vergessenen Mode des deutschen Idealismus zurückgekehrt ist.

In der Tat genügt es für die Produktion des Effekts des Neuen, den Rancières Sichtweisen und Ideen erzeugt haben, einen gewissen akademischen Überblick über die Ideen und Sichtweisen zu besitzen, die die Geschichte bereits hervorgebracht hat, um mit wenigen Manipulationen und Veränderungen aus ihnen Neuigkeiten herzustellen, die die alten, jeweils herrschenden Ideen und Sichtweisen abwerten und ersetzen. Für die Produktion dieser neuen Ideen und Sichtweisen ist also die Straße nicht nur nicht notwendig, vielmehr lässt sich die Frage, ob sie notwendig ist nur beantworten, nachdem man das, was die neuen Ideen und Sichtweisen zeigen bereits gesehen und analysiert hat. An der Erfolgsgeschichte Rancières lässt sich also zeigen, dass die Idee der Straße als Ort der Produktion der innovativen Ideen und Sichtweisen selbst den an den Universitäten produzierten Theorien entspringt und nicht umgekehrt. Und so kann man behaupten, dass die innovativen politischen Theorien weiterhin an den Universitäten, und dass heißt eben auch von einem bestimmten sozialen Milieu hergestellt werden, um dann auf das wahre Leben der Straße übertragen zu werden.

6 Die Rückkehr des Monsters

Allerdings bemerkt man schnell, dass der Erfolg dieser neuen Ideen innerhalb der Universitäten keinesfalls einen Erfolg im wahren Leben garantiert. Natürlich steht es außer Frage, dass die neuen und innovativen Ideen und Sichtweisen der Generation Rancières und des intellektuellen Pariser Milieus der Zeit einen enormen

Erfolg gehabt haben. Aus den Universitäten haben die Studierenden ihre Ideen und Sichtwiesen auf die Straße getragen und von dort durch den berühmten Gang durch die Institutionen zurück in die Parlamente und Ministerien und an die Lehrstühle der Universitäten der ganzen westlichen Welt. Die Generation Rancières hat die damals herrschenden Vertreter der marxistischen Ideen und Sichtweisen nicht einfach nur erschreckt, weil diese, wie Althusser, in den neuen Sichtweisen nicht nur „größtenteils illusionäre Vorstellungen“ entdeckten und darüber schockiert waren, wie ausgerechnet diese fortschrittliche und engagierte Jugend „gerade wegen ihres Großmuts in die archaischen Illusionen der anarchistischen bzw. dem Anarchismus nahestehenden Ideologie gestürzt“ (Althusser 2010, S. 15) waren. Die Vertreter dieser neuen und innovativen Ideen und Sichtweisen, die im Mai 1968 zum ersten Mal gewaltsam, mit der ästhetischen Kraft der „dichterisch/schöpferischen Kraftschläge“ (Rancière 2002, S. 71) auf der Bühne der politischen und kulturellen Diskurse erschienen sind und die man heute als Vertreter der post-strukturalistischen und post-marxistischen Ideen und Sichtweisen identifiziert, haben die alten Ideen und Sichtweisen des Marxismus und der marxistischen Soziologie erfolgreich abgewertet und durch neue Ideen und Sichtweisen ersetzt, die bis heute an den Universitäten reproduziert werden. Der akademische Erfolg von Rancières Theorien in den philosophischen, politischen und kunstwissenschaftlichen Seminaren unterstreicht diesen Erfolg sicherlich auf eindrucksvolle Weise.

Jedoch bedeutet der enorme Erfolg der neuen Ideen und Sichtweisen in den weiterhin bestehenden ideologischen Staatsapparaten eben nicht notwendigerweise, dass sie sich auch außerhalb der Universitäten, dass heißt im wahren Leben der Straße, bewahrheiten. Nach einem halben Jahrhundert scheint es heute vielmehr so, als würden die Sichtweisen und Ideen selbst alt werden, denn mit der Zeit scheint sich auch das wahre Leben der Straße wieder verwandelt zu haben. Während die neuen und innovativen Ideen der Machtdispositive, der radikalen Demokratie und der rhizomatischen Gleichheit erfolgreich in den Seminarräumen und auf der Straße zu flottieren begannen, wurden auch die alten, Ende des 19. und Mitte des 20. Jahrhunderts entstandenen politischen und ökonomischen Gesellschaftsstrukturen mit ihren sozialen Sicherungssystemen umgestaltet. Wenn man daher in der Tat von einer neuen Aufteilung des Sinnlichen sprechen kann, die das wahre Leben der Straße neu bestimmt, dann wird dieses wahre Leben heute von neuen sozialen Ungleichheiten geprägt, die kritischen Beobachtern Grund zur Annahme einer „Refeudalisierung der Ökonomie“ (Neckel 2010) geben. Dieser Prozess zeigt sich auch in den Universitäten. Denn obwohl der erfolgreiche Siegesszug der Generation Rancières die alten bisherigen, vor allem die humanistischen und marxistischen Sichtweisen durch

immer neuere und progressivere Ideen ersetzen konnten, um sie bis heute zu reproduzieren, haben sie die verfahrenstechnische Form der universitären Strukturen und ihre Stellung und Funktion in der Gesellschaft unangetastet gelassen. Die Produktion der neuen progressiven Ideen konnte auch hier die Verschärfung des Leistungs- und Konkurrenzparadigmas der bürgerlichen Gesellschaft, die Abhängigkeit von der sozialen Herkunft, von sozialen Netzwerken und den Wert der wissenschaftlichen Autorität nicht verhindern. Die einstmais begeisternde theoretische Praxis der innovativen Produktion neuer Ideen und Sichtweisen scheint mit anderen Worten, keine geschichtlich wirkungsvollen Strategien und Taktiken für die Praxis im realen Leben hervorgebracht zu haben.

Hier bemerkt man auch eine der größten Schwächen der Theorie Rancières: Sie kann nämlich nicht plausibel erklären, worin das Innovative der im wahren Leben der Straße produzierten Ideen und Sichtweisen besteht und inwieweit sich diese neuen Ideen und Sichtweisen verwirklicht haben. Denn um den Erfolg dieser Ideen und Sichtweisen außerhalb der Universitäten, also im wahren Leben der Straße zu valorisieren, um festzustellen, worin deren fortschrittliche Kraft bestanden hat, bleiben bestimmte wissenschaftliche und dass heißt vor allem soziologische Analysen und Methoden notwendig. Zweifellos zeigt der Erfolg dieser neuen Ideen und Sichtweisen, dass die Generation Rancières eine Art Avantgarde gewesen ist, die die Straße und das wahre Leben mit neuen Ideen und Sichtweisen einer emanzipatorischen und radikal demokratischen Lebensweise beliefert hat. Umso mehr aber die soziale Realität der Straße diesen progressiven Ideen der Universitäten widersprechen, desto stärker die Gefahr, dass sich auch die avantgardistischen Produzenten dieser Ideen und Sichtweisen wieder in eine Art neue Polizei verwandeln, die die alte Sprache und das wirkliche, dem progressiven Ideal nach reaktionären Leben der Straße sehr genau beobachtet und kontrolliert, um zu bestimmen, welche Reden, Inhalte und Sprecherpositionen zulässig und welche anstößig sind. Dieser Widerspruch zwischen den großen Versprechen der progressiven Sichtweisen und Ideen und der sozialen Realität bedeutet im Übrigen nicht, dass die Sichtweisen und Ideen notwendigerweise aufhören werden, im universitären Kontext erfolgreich zu sein.

Nicht zufällig beantwortet Didier Eribon am Ende seines Buchs *Rückkehr nach Reims* (2016) genau diese Frage damit, dass die akademische Produktion neuer progressiver Ideen und Sichtweisen natürlich auch weiterhin möglich bleibt. Nachdem er beschrieben hat, wie ihn seine akademische Arbeit „zur Ideengeschichte, zur Homosexualität, zur minoritären Subjektivität“ in gesellschaftliche Höhen befördert hatte, von denen er aufgrund seiner „Klassenherkunft,

die so tief in der sozialen Welt verwurzelt ist, nicht zu träumen gewagt hätte“, stellt er die berechtigte Frage, warum er „nie auf die Idee gekommen war oder das Bedürfnis verspürte, über diese Geschichte nachzudenken oder aus ihr heraus einen Gedanken zu entwickeln“ (ebd., S. 230 f.). Eribons Antwort ist doppeldeutig: Zum einen hatte die „vom Marxismus ausgehende Zensur“, die bereits Rancière’s Generation bekämpft hatte, eine ganze Reihe an Fragen zu diesen Themen „aus dem politischen theoretischen Wahrnehmungsrahmen“ (ebd., S. 234) ausgeschlossen. Zum anderen suggeriert Eribon, ohne sich allerdings festlegen zu wollen, dass diese Zensur „nur umgangen werden konnte, indem man wiederum zensierte oder verdrängte, was als einzige Unterdrückungsform aufzufassen der Marxismus gelehrt hatte“ (ebd.). Aus dieser Beobachtung sollte man, Eribon zufolge, aber nicht den Schluss ziehen, wählen zu müssen. Denn, „wenn es Diskurse und Theorien sind, die uns als politische Subjekte konstituieren, liegt es dann nicht an uns“, also den Intellektuellen und Professoren als Produzenten neuer Sichtweisen und Ideen,

solche zu entwickeln, die es uns gestatten, keinen Aspekt zu vernachlässigen, keinen Bereich und kein Register der Unterdrückung aus dem Feld der Wahrnehmung und Handlung auszuschließen [...]? Theorien, die es uns außerdem erlauben, alle Bewegung aufzunehmen, die neue, unbekannte, überraschende Probleme und Diskurse in die politische Diskussion zu tragen versuchen? (Ebd., S. 235).

Wie immer bei rhetorischen Fragen liegt die Antwort auch hier nahe: Ja, für diejenigen, die daran glauben, dass akademische Diskurse und Theorien politische Subjekte konstituieren, liegt es nahe, diesen Glauben zu reproduzieren, um dabei immer neue progressive Ideen und Sichtweisen herzustellen. Und tatsächlich scheint diese Produktion auch erfolgsversprechend. Denn bereits die Geschichte der Religionskritik Nietzsches und Feuerbachs hatte gezeigt, dass diese Art der moralisch besonders wertvollen Vorstellungen, diese an höheren Instituten hergestellten utopischen Ideen und Sichtweisen gerade dann erfolgreich flottieren, wenn sie ihren Konsumenten helfen, die realen tragischen Abgründe oder die Einöde der alltäglichen und sinnlosen Banalitäten des wahren Lebens auf der Straße überhaupt ertragen zu können.

Bibliografie

- Althusser, Louis. 2010. Gesammelte Schriften: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aus Anlass des Artikels von Michel Verret über den „studentischen Mai“ [u. a.]. Hamburg: VSA.
Althusser, Louis. 2011. „Student Problems“. Radical Philosophy 170, S. 11–15.

- Bataille, Georges. 1997. Die psychologische Struktur des Faschismus. München: Matthes & Seitz Verlag.
- Bourdieu, Pierre. 1987. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile. 2012. Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eribon, Didier. 2016. Rückkehr nach Reims. Deutsche Erstausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Genel, Katia. 2016. „Jacques Rancière and Axel Honneth: Two Critical Approaches to the Political“, in: dies. Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity. Columbia University Press, S. 4–32.
- Giesen, Bernhard, Zink, Veronika, & Le Maitre, Francis. 2016. „Einleitung: Travestie des Sozialen“, in: ebd. (Hrsg.), Überformungen. Wir ohne Nichts, Weilerswist: Velbrück, S. 7–22.
- Groys, Boris. 1992. Über Das Neue. Versuch Einer Kulturökonomie. München: Hanser.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1999. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Meiner Verlag.
- Kleinmichel, Philipp. 2014. Im Namen der Kunst. Eine Genealogie der politischen Ästhetik, Wien: Passagen.
- Neckel, Sighard. 2010. „Refeudalisierung der Ökonomie. Zum Strukturwandel kapitalistischer Wirtschaft“, MPIfG Working Paper 10/6. Köln: Max-Planck Institut für Gesellschaftsforschung.
- Quêtelet, Adolphe. 1914. Soziale Physik, oder, Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen, Bd. 1, Jena: Fischer.
- Rancière, Jacques. 1975. Wider den akademischen Marxismus. Berlin: Merve.
- Rancière, Jacques. 1994. Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens. Frankfurt am Main: Fischer.
- Rancière, Jacques. 2002. Das Unvernehmen: Politik und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rancière, Jacques. 2006. Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Berlin: b_books.
- Rancière, Jacques. 2013a. Aisthesis: vierzehn Szenen. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2013b. Die Nacht der Proletarier: Archive des Arbeitertraums. Wien: Turia + Kant.
- Weber, Max. 1991. „Wissenschaft als Beruf“, in Max Weber (Autor), Schriften zur Wissenschaftslehre. Stuttgart: Reclam, S. 237–273.