

Rancière lesen

Ich werde in diesem Artikel keine umfassende Werksschau von Rancière liefern, sondern entlang dreier Texte einen roten Faden durch sein politisch-philosophisches Denken ziehen. Mein Ziel ist, Zusammenhänge seines Denkens darzustellen, die sich aus der Diskussion der drei behandelten Werke ergeben. Der unmittelbare Anlass für diesen Text ist die erstmalige Publikation zweier zentraler Bücher Rancières in deutscher Sprache, nämlich *Die Nacht der Proletarier* (2013)¹ sowie *Die Lektion Althusser* (2014).² Diese beiden Neuerscheinungen zeigen das gesteigerte Interesse am Autor im deutschsprachigen Raum. Rancière ist ein aktueller Denker, der mit seinen historischen und philosophischen Betrachtungen originelle Blicke auf Krisenerscheinungen unserer Gesellschaften erlaubt, unter anderem mit seiner radikalen Interpretation dessen, was in der akademischen Debatte heute als „Post-Demokratie“ bezeichnet wird.³ Dabei sind Krisenerscheinungen für ihn weniger dysfunktionale Momente ökonomischer, politischer oder sozialer Strukturen, wie es in vielen auch kritischen Theorien das vorherrschende Denkmuster ist. Seine Betrachtungen zielen eher auf die Konstitution eines politi-

¹ Jacques Rancière, *Die Nacht der Proletarier*, Wien 2013.

² Jacques Rancière, *Die Lektion Althusser*, Hamburg 2014.

³ Post-Demokratie entwickelte sich in den letzten Jahren zu einem Sammelbegriff, unter dem die unterschiedlichsten Erosionsphänomene etablierter Formen von Politik verhandelt werden. Der prominenteste Vertreter ist sicherlich Colin Crouch, der darunter die Aushöhlung demokratischer Prozesse durch die determinierende Kraft der Ökonomie und diverser politischer Eliten sieht. Vgl. dazu: Colin Crouch, *Postdemokratie*, Frankfurt am Main 2008. Anders verwenden diesen Begriff Jacques Rancière und Alain Badiou. Sie gehen davon aus, dass Post-Demokratie auch eine Infragestellung von Identitäten im Zuge eines De-Identifikationsprozesses des „Volkes“ mit seinem politischen System ist. Vgl. dazu: Alain Badiou / Jacques Rancière, *Politik der Wahrheit*, Wien 1996.

schen Subjekts, das in der Revolte tragende Elemente aktueller Vergesellschaftung in Frage stellt. Diese Revolte, so kann man Rancière verstehen, kommt nicht aus dem Nichts, sondern bereitet sich im Dunkeln vor, um Bertolt Brecht zu paraphrasieren. Rancière ist insofern ein Denker, der die Unordnung und nicht die Ordnung ins Zentrum seines Erkenntnisinteresses stellt.

Anlass, Grund und Ziel des Artikels verschränken sich in meinem Versuch, anhand der erwähnten Neuerscheinungen und des bereits 2002 erschienen Werks *Das Unvernehmen*⁴ Rancières Verständnis von Politik, Revolte und Subjektivität nachzuzeichnen und dessen Relevanz für heutige gesellschaftliche Umbrüche zu zeigen.⁵

Die Lektion Althusser

Begibt man sich auf die Spuren des intellektuellen Werdegangs von Jacques Rancière, so ist dieser ohne Zweifel aufs engste verbunden mit den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Frankreich der 1960er und 1970er Jahre und seiner Begegnung mit Louis Althusser.⁶ Insbesondere die Ereignisse globaler Dimension, die heute mit ‚68‘ verbunden werden, verursachten bei Rancière eine ungeheure Beschleunigung und Verdichtung seiner persönlichen, aber auch einer kollektiven intellektuellen Entwicklung, wie sie bei so vielen AutorInnen der damaligen Generation zu beobachten ist. Auch Rancière nahm die Revolten zum Anlass, sich dauerhaft an emanzipatorischen Bewegungen zu beteiligen. In Texten aus dieser Zeit betonte er, dass die Bewegungen theoretische und politische Brüche auch innerhalb marxistischer Debatten provozieren müssen.

⁴ Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main 2002.

⁵ Dazu empfehle ich: Mischa Suter, Ein Stachel in der Seite der Sozialgeschichte: Jacques Rancière und die Zeitschrift *Les Révoltes loquaces*, *Sozial.Geschichte Online*, 5 (2011), S. 8–37, [https://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/Derivate-26910/03_Suter_Ranciere.pdf]; Oliver Davis, *Jacques Rancière. Eine Einführung*, Wien 2014.

⁶ Vgl. Suter, Ein Stachel (wie Anm. 5).

ten. 1975 deutete er dies rückblickend wie folgt: „Der Marxismus, den wir in der Althusser’schen Schule gemacht haben, war eine Philosophie der Ordnung, deren Prinzipien uns von der Bewegung der Revolte, die die bürgerliche Ordnung erschütterte, fernhielten“.⁷ Diese Äußerung muss vor dem Hintergrund gelesen werden, dass Rancière 1965 in dem unter der Ägide Althusser’s veröffentlichten Buch *Das Kapital lesen* einen Beitrag geschrieben hatte. Dieser kann getrost als „bemerkenswert gefügig“ bezeichnet werden.⁸ 1975 rechnete Rancière im Buch *Die Lektion Althusser’s* sodann mit seinem ehemaligen Lehrer ab: mit seiner Philosophie und mit seiner politisch-intellektuellen Praxis. Aber *Die Lektion Althusser’s* formulierte nicht nur eine Kritik des Althusserianismus, sondern es sind dort viele Elemente des Rancière’schen Denkens angelegt, die für seine Texte der folgenden Jahre wichtig wurden.

1968 hatte in Frankreich eine lange politische und intellektuelle Vorgeschichte. Nach dem Zweiten Weltkrieg existierte in Frankreich mit der *Parti Communiste Français* (PCF) eine der am besten organisierten kommunistischen Parteien Westeuropas. Nicht nur an den Wahlurnen, sondern auch in Form einer starken mit ihr verbundenen gewerkschaftlichen Organisation, der CGT, konnte sie viele Strömungen vereinen und konstituierte damit einen auch spannungsgeladenen politischen Raum, in dem sowohl um theoretische als auch praktische Ausrichtungen gerungen wurde. Die Partei war in ihrem Grundverständnis darauf ausgelegt, die politische und ideologische Führung in Sachen Marxismus in Frankreich zu beanspruchen. Zugleich führte das trotz aller Debatten doch starre Korsett der Organisation immer wieder zu Abspaltungen dissidenter Strömungen. Die Nähe zur KPdSU und zur sowjetischen Politik verlangte ebenfalls immer wieder Windungen und Wendungen, die Zweifel an der Führungsrolle und Integrität der Partei aufkommen ließen.⁹

⁷ Rancière, *Die Lektion* (wie Anm. 2), S. 17.

⁸ Davis, Jacques Rancière (wie Anm. 5), S. 16.

⁹ Für einen guten Überblick zu „1968“ und der Vorgeschichte vgl.: Michael Seidman, *The Imaginary Revolution: Parisian Students and Workers in 1968*, New York 2004. Zur Frage spezifischer organisatorischer Abspaltungen in der französischen

Rancière rekurriert in *Die Lektion Althusser* auf den 20. Parteitag der KPDSU (1956), den er, wie viele Autorinnen und Autoren, als einen wichtigen Meilenstein in der Entwicklung der PCF begreift. Der Tod Stalins, die Chruschtschow-Rede – in der dieser die stalinistischen Verbrechen und den Personenkult rund um den toten Diktator kritisierte – jagten Schockwellen durch die PCF und andere europäische kommunistische Parteien. Auch die Revolten in osteuropäischen Ländern (die Aufstände von 1953 in der DDR und von 1956 in Ungarn und Polen) verunsicherten die PCF zutiefst. Rancière kommentierte: „Die Verstoßung des Stalinismus ohne eine echte Kritik öffnete zwangsläufig den Weg für eine Reihe von Forderungen liberaler Art [...] oder modernistischer Art (die Aufforderung, die alten Lehren zu erschüttern, die neuen Realitäten zu berücksichtigen, die Veränderungen der Arbeiterklasse, die Notwendigkeit eines neuen ideologischen Stils)“.¹⁰ Im Raum standen, so Rancière, sowohl die Möglichkeit einer „revisionistischen“ Interpretation, die sich in ihrer politischen Praxis stärker am „italienischen“ Weg des friedlichen Übergangs zum Sozialismus orientierte, als auch eine sich an der chinesisch-maoistischen Kritik des Revisionismus orientierende Position. Wäre Rancière in seiner Analyse hier stehen geblieben, so hätte dies nur die Situation auf der Oberfläche beschrieben, doch er ging weiter, indem er die Konsequenzen thematisierte, die diese Blockbildung innerhalb der PCF und der sie umgebenden organisatorischen Satelliten hatte. Er illustrierte dies am Beispiel der *Union Étudiantes Communistes* (UEC), deren Führung dem italienischen Flügel zuzurechnen war. Die Linie des Studentenverbandes konnte wie folgt umrissen werden: 1. Die Partei muss sich aus der stalinistischen Umklammerung lösen und beginnen, die Menschen dort abzuholen, wo sie stehen, mit dem Ziel, noch breitere Bevölkerungsschichten an sich zu binden. Das

radikalen Linken mit einem Fokus auf die Gruppe *Socialisme ou Barbarie* schon vor 1968 siehe: Andrea Gabler, *Antizipierte Autonomie. Zur Theorie und Praxis der Gruppe „Socialisme ou Barbarie“ (1949–1967)*, Hannover 2008, S. 23–124.

¹⁰ Rancière, *Die Lektion* (wie Anm. 2), S. 62 f.

heißt auch, die theoretische Verknöcherung eines Antihumanismus abzustreifen und die Frage von Entfremdungserfahrungen wieder stärker ins politische Zentrum zu holen. 2. Die organisatorische Hierarchie der Partei muss in Frage gestellt und den Massenorganisationen mehr Autonomie gewährt werden. Es sei „die freie Diskussion der politischen Probleme in der Partei [zu] ermöglichen“.¹¹ Auch die „linke“ maoistische Kritik knabberte zugleich an der Autorität der Parteiführung. Rancière fasste zusammen: „Der Revisionismus trug also den doppelten Effekt der Auflösung in sich, und zwar vor allem bei den Intellektuellen“.¹²

Parallel zu der theoretisch-strategischen Verwirrung im Parteiapparat spitzten sich gesellschaftliche Konflikte zu. Als Beispiel kann der Algerienkrieg dienen. Im Gegensatz zur Parteilinie rief die UEC dazu auf, gegen den Kolonialkrieg auf die Straße zu gehen. Auch nach dem Ende des Krieges 1963 pochte der Verband auf seiner relativen Unabhängigkeit vom Parteiapparat. Dabei wollte insbesondere die „gewerkschaftlich“ orientierte Linke in der UEC neue Wege beschreiten, „um ihren eigenen Kampf zu führen, um den Gegensatz zwischen dem ständischen Denken, das auf ökonomische Forderungen beschränkt war, und einer Politik, die auf die Unterstützung der Kämpfe anderer beschränkt war, zu überwinden“.¹³ Dieser „eigene Kampf“ bezog sich vor allem auf die Frage des Status der Studierenden an den französischen Universitäten. „Es wurde folgendes infrage gestellt: der Zweck des universitären Wissens, das dazu bestimmt war, künftige Hilfskräfte der Bourgeoisie her vorzubringen, und die Formen der Wissensvermittlung [...], die mit dieser Zwecksetzung verbunden waren [...]; Individualismus der Arbeit; die Willkür von Prüfungen. Die Gesamtsituation der Studenten an der Universität wurde in den Kategorien der studentischen Entfremdung und ihrer Abhängigkeit wahrgenommen [...]. Die Forderung, die dieser Abhängigkeit entsprach, war die eines

¹¹ Rancière, Die Lektion (wie Anm. 2), S. 63.

¹² Ebd., S. 63.

¹³ Ebd., S. 67.

Stundengehaltes, die mit der Studienbeihilfe für die am meisten benachteiligten Studenten in Konflikt geriet, die von der KP gefordert wurde“.¹⁴ Ob man diese 1963 erhobenen Forderungen schon als Vorboten von ‚68‘ liest oder nicht – etwas war geschehen, das die intellektuelle Welt durcheinanderbrachte: „Die Stunde, in der der Kampf der Studenten sich mit dem großzügigen Kampf der Linksintellektuellen für die Gerechtigkeit und für die Freiheit der Völker identifizierte, war vorbei“.¹⁵ Nicht nur hielten sie sich nicht mehr an die von der Partei vorgegebenen Zeitpunkte des Aufgehens gegen Unterdrückung in anderen Erdteilen, sondern sie begannen auch damit, ihr unmittelbares Umfeld, ihre eigene Lebensrealität als Kampffeld zu begreifen.

Rancières Kommentierung der Konflikte innerhalb der PCF verweist auf eine seiner Grundpositionen, nämlich das Verständnis einer Konstitution von politischen Subjekten in Prozessen der De-Identifizierung. Stabile Identitäten, als Parteigänger, als Intellektuelle, als Studierende und so weiter, wurden in den 1960ern brüchiger. Rancière setzte eben diese Brüche ins Zentrum seines Denkens. Dies und die Rolle von Wissen und dessen Verortung in pädagogischen Herrschaftsverhältnissen stehen dann auch im Zentrum seiner Kritik an Althusser. Wie ich nun weiter zeigen werde, schärft sich Rancières Kritik entlang dieser Eckpfeiler maßgeblich im Zuge seiner Kritik an Althusser's theoretisch-politischen Interventionen im Frankreich der 1960er und 1970er Jahre.

Auftritt Althusser

Rancière maß dem Agieren Althusser's große Bedeutung bei. Nicht so sehr, weil Althusser's Texte oder strategische und taktische Windungen einen besonders direkten Einfluss auf die Geschicke der Partei gehabt hätten, sondern vielmehr, weil sein Wirken einen enormen Einfluss auf die intellektuelle Grundhaltung und Entwicklung einer

¹⁴ Ebd., S. 67 f.

¹⁵ Ebd., S. 68.

ganzen Generation kritischer Denker hatte. Die Originalität der Rancière'schen Auseinandersetzung mit Althusser lag nicht darin, seine Thesen auf dem Feld der theoretischen Validität anzugreifen, sondern auf dem Feld der politisch-theoretischen Wirkmächtigkeit. Im Vorwort zu *Die Lektion Althusser's* schreibt Rancière: „Neben den eigentlichen Thesen von Althusser nimmt [das Buch] die viel größere Logik ins Visier, die das Denken der Subversion zugunsten der Ordnung umkehrt“.¹⁶ Damit spannt Rancière schon den Rahmen seiner Kritik. Auffällig selten geht es in seinem Buch um die Richtigkeit oder Schlüssigkeit der Marx-Interpretation Althusser's. Die Einteilung in Jugendwerke, Werke des Einschnitts, Werke der Reifung und Werke der Reife, der vermeintliche Bruch in der Marx'schen Epistemologie, das Denken in Instanzen und so weiter – das alles erwähnt und kritisiert Rancière, doch konstatiert er auch, dass diese theoretischen Windungen nur unter Berücksichtigung ihrer politischen Stoßrichtung verstanden werden können.¹⁷ Für Rancière ist die wichtigste durch Althusser's Interventionen hervorbrachte „Innovation“ die Proklamation einer „Autonomie der theoretischen Praxis“.¹⁸

Dieser Ansatzpunkt ist von herausragender Bedeutung, da er eine ganze Reihe ineinander verschachtelter politischer Interventionen beinhaltet, die nur auf der Referenzfolie der damaligen politischen Verhältnisse in und rund um die PCF zu entschlüsseln sind. Zunächst war diese Proklamation für Linke, kritische Studierende und Intellektuelle anziehend. In einer Situation, in der die ideologische und strategische Desorientierung der Partei offensichtlich war, hofften viele, in einer Wiederaneignung des Marx'schen Erbes neue Impulse für die politische Ausrichtung zu finden. Althusser's Marx-Interpretation passte in diese Bestrebungen. Mit der erwähnten Einteilung der Schriften von Marx schied Althusser das Werk nicht nur

¹⁶ Ebd., S. 13.

¹⁷ Vgl. dazu: Ebd., S. 9–10.

¹⁸ Vgl. dazu: Ebd., S. 77: „Eine These die sich so zusammenfassen ließe: *Die falschen Ideen kommen aus der gesellschaftlichen Praxis*. Die Wissenschaft lässt sich nur von einem Punkt aus begründen, der außerhalb der Illusionen der Praxis liegt“.

in unterschiedliche Schaffensperioden, sondern er definierte auch einen epistemologischen und theoretischen Bruch. War der frühe Marx noch stärker geprägt von einem ideologischen, an Kant, Fichte und – laut Althusser nur ein bisschen – an Hegel angelehnten Denken, das Entfremdung als zentrale Kategorie ansah, so betont Althusser, dass spätestens mit *Die Deutsche Ideologie* und vollendet in *Das Kapital* eine „wissenschaftliche“ Phase bei Marx eingeleitet worden sei.¹⁹ Erst vor diesem Hintergrund sei überhaupt eine objektive Betrachtung der Lage des Proletariats und der politischen und ökonomischen Situation möglich, nicht durch die Analysen und Begriffe des noch zu sehr ideologisch geprägten Jugendwerkes. Zuerst auf wenig Gegenliebe in der Partei stoßend, wurden bald die Vorteile einer derart postulierten „Rationalität“ des reifen Marx in der Parteispitze erkannt. In den Wirren dieser Jahre, so Rancière, wurde auf dieser Grundlage einer „Autonomie der theoretischen Praxis“ ein neuer Dogmatismus errichtet, der nicht mehr der Dogmatismus Stalins war, sondern jener eines „reinen“ Marx.²⁰ Ein Dogmatismus, der kraft der intellektuellen Autorität von Marx sowohl dem Linksradikalismus, der in den Generalverdacht des Hegelianismus und des bürgerlichen Humanismus geriet, wie auch dem Revisionismus argumentativ entgegentreten konnte. Rancière entfaltet in *Die Lektion Althussters* Schritt für Schritt, wie dieser neue Dogmatismus das Werk und Wirken desselben nunmehr durchzog.

Bemerkenswert ist dabei zunächst, dass sehr viele Interventionen Althussters auf den ersten Blick als radikale marxistische Politik verstanden werden können. Ein Beispiel ist Althussters Bezug auf die wissenschaftstheoretische Debatte. Hier vertrat er die Position, der zentrale Kampf marxistischer Theorie sei ein inhaltlicher Klassenkampf in den Wissenschaften. Sein oberstes Prinzip sei der Kampf gegen bürgerlich-humanistische Strömungen; Hauptaufgabe der Studierenden und Wissenschaftler sei, diesen Strömungen entgegenzuwirken. Es fällt nicht schwer, dies als eine Antwort auf die 1963 un-

¹⁹ Vgl. dazu: Louis Althusser, *Für Marx*, Frankfurt am Main 2011, S. 32–42.

²⁰ Vgl. dazu: Rancière, *Die Lektion* (wie Anm. 2) S. 64.

ter anderem im UEC erhobenen Forderungen zu lesen: „Wir finden somit den Ansatz wieder, der die Texte über die Studenten charakterisierte: Der Klassenkampf findet nicht in Formen der wissenschaftlichen Tätigkeit und in den Machtbeziehungen statt, die sie besetzen; bei ihm geht es nicht um das Funktionieren der wissenschaftlichen Institutionen. Er findet allein in der Reflexion des Wissenschaftlers über seinen Gegenstand statt, im Kampf zwischen dem idealistischen Element und dem materialistischen Element“.²¹ Rancière erkannte in den Interventionen Althusserers immer die Doppeltbödigkeit einer vermeintlich linksradikalen Intervention: „Und mehr noch als einen Linksrutsch stellt der berichtigte Althusserismus, der hier entsteht, die *Normalisierung* des althusserischen Unternehmens dar: die Entwicklung einer ‚Parteiphilosophie‘, konzipiert als Begriffspolizei (*police des concepts*)“.²²

Eine Begriffspolizei, die ihre Wirkung auf dem politischen Feld entfalten sollte, nämlich in Form eines pädagogischen Verhältnisses, das dem Intellektuellen eine besondere Rolle zuspricht: „Das heißt: die marxistische Dialektik muss *wiedergefunden* werden. Keine Hoffnung, dass eine richtige Politik entstehen könnte, wenn man die Ideen und Praktiken der Revolte der Massen in der französischen Realität der 1960er Jahre systematisiert. Die Lösung: Man muss sie woanders suchen. Und zweifellos wird man sagen, dass die ‚Massen‘ nicht das Zaubermittel sind, an das zu denken genügen würde, und dass die französische Realität dieser Zeit kaum die Praktiken der Masse aufwies, die Althusser, der so weit in der Ferne suchte, den Ausweg hätten zeigen können. Bleibt, dass diese objektive Situation das althusserische Unternehmen auf einen bestimmten Weg brachte: Man musste die Rationalität der politischen Praxis außerhalb dieser Praxis wiederfinden, theoretische Lösungen für Probleme *erfinden*, für die die politische Praxis keinen Ausweg zeigte: Die Rückkehr zu Marx, die Autonomie der theoretischen Praxis, die Theorie der Autonomie der Instanzen, all dies war die Suche nach einer Lösung

²¹ Ebd., S. 96.

²² Ebd., S. 90.

– von oben – für die revisionistische Krise. Die Autonomie der Instanzen war ein Substitut für die Autonomie der Massen“.²³ Dies zeichne, so Rancière, den „Strukturalismus“ von Althusser vor allem anderen aus: „Dieser ‚Strukturalismus‘, in dem manche eine Philosophie der unveränderlichen Ordnung sahen, war eher die Suche nach einer neuen Macht der Intellektuellen über die Realität“.²⁴

Rancière sieht in den theoretischen und philosophischen Interventionen Althussters ein spezifisches Verständnis von Politik. Dieses Verständnis ist getragen von der Suche nach einer Ordnung des Politischen durch Theorie und nicht von der Autonomie der Massen, deren Politik eher von der Einführung von Unordnung lebt. Dies ist für Rancière auch der Hauptgrund dafür, dass Althusser die oben genannte Einteilung von Marx vornimmt und den „wissenschaftlichen“ oder „reifen“ Marx konstruiert. „Diese Drohung ist vor hundertdreißig Jahren *theoretisch* formuliert worden: in den *Thesen über Feuerbach*, in den Thesen, die Althusser immer noch so rätselhaft findet, die verkünden, dass die Zeit der Philosophen und Philanthropen, der wohlwollenden Reformer und der Interpreten der Welt abgelaufen ist; dass die Zeit der Erforschung der realen Welt und ihrer Umgestaltung gekommen ist; dass die Zeit einer neuen Intelligenz gekommen ist, die nicht mehr die der Gelehrten ist. Althusser hat das Abwehrmittel gefunden: Es ging bei Marx lediglich um eine ‚neue Praxis der Philosophie‘. Eine neue Praxis, die [...] zur allgemeinen Überwachung von theoretischen Aussagen wird“.²⁵ Die Orte, in denen sich die Autorität der „neuen Praxis der Philosophie“ konstituieren sollte, waren nicht die Kämpfe, sondern die instituierten Felder der Partei, der Gewerkschaften und der akademischen Debatte. All denen, die im Sinne des „frühen Marx“ sich dissident gegenüber der neuen Autorität und der instituierten Ordnung zeigen, als Studierende, die gegen ihre Autoritäten des Wissens und deren Institutionen aufbegehren und politische Leitlinien

²³ Ebd., S. 58–59.

²⁴ Ebd., S. 73.

²⁵ Ebd., S. 36.

der Partei infrage stellen, oder Arbeiter, die ihre Existenz nicht mehr in den hierarchischen Fabriken eingeschlossen sehen wollen und die Gewerkschaften für ihren Produktivismus und Pragmatismus kritisierten, für all die, so Rancière, stellt Althusser fest:

„Damit ist die Sache klar: Die *einzig*e Macht der Proletarier ist ihre Organisation, das heißt, damit das hier ja keiner missversteht, die Gewerkschaften und ‚die Partei‘. Als dumme Mannigfaltigkeit spricht für sie nur ihre Zahl und diese Organisation, die bekanntlich in der Schule der Fabrik gelernt wird. Mögen sie also nicht darauf verfallen, ihre einzige Stärke zu kritisieren.“²⁶

Wir können nun einige Punkte zusammenfassend festhalten. Punkte, die Rancière auch in seinem weiteren Denken immer wieder beschäftigen und die uns zum nächsten hier diskutierten Text weiterführen. Schon in *Die Lektion Althusser* nähert sich Rancière einer konzeptionellen Erfassung der Begriffe „Polizei“ und „Politik“ an. „Begriffspolizei“ nennt Rancière eine Art Partei-Pädagogik, die gegenüber den Massen disziplinierend wirken soll und den Intellektuellen eine besondere Rolle zuspricht, nämlich die der politischen Pädagogen. Eine Pädagogik, die er nicht nur in Formen der Theorie Althusser sieht, sondern deren Spuren sich aus seiner Sicht auch in der historisch-materialistischen Geschichtsschreibung als solche finden. Demgegenüber besteht Rancière auf der Feststellung, dass die Menschen und nicht die Massen die Geschichte machen.

Für die Beschäftigung mit *Die Nacht der Proletarier* ist diese Unterscheidung für Rancière mehr als eine Frage der spitzfindigen Formulierung. Es ist eine deutliche Distanzierung von allzu oft vereinfachten Identitätsbildern, vereint unter einer alle vermeintlich unwichtigen Eigenheiten der Individuen begradi-genden historisch-materialistischen Geschichtsschreibung. Denn genau diese Eigenheiten, die oft nicht in ein identitätsstiftendes Bild der proletarischen Massen passen, stehen im Zentrum von *Die Nacht der Proletarier*.²⁷ Die „Nacht“ ist nicht nur eine Metapher für verborgene und oft nicht gesehene Prozesse der Subjektwerdung, sondern sie

²⁶ Ebd., S. 47.

ist auch wortwörtlich zu verstehen, als jene Zeit, in der ArbeiterInnen davon träumen können, nicht mehr am angestammten Ort der Gesellschaft zu verweilen und nicht mehr in ihren Identitäten als ArbeiterInnen gefangen zu sein: „Das Thema dieses Buches ist zunächst die Geschichte dieser Nächte, die der normalen Abfolge von Arbeit und Erholung entrissen wurden. Eine kaum wahrnehmbare Unterbrechung des normalen Ganges der Dinge, scheinbar harmlos, in der das Unmögliche sich vorbereitet, träumt, bereits lebt“.²⁸

Die Nacht der Proletarier

Die Nacht der Proletarier, 1981 erschienen, muss eingereiht werden in die historiographische Betätigung Rancières. In den Jahren zwischen 1975 und 1981 war Rancière Mitglied des Zeitschriftenkollektivs *Les Révoltes Logiques*. Das Kollektiv wandte sich in seiner Arbeit gegen die oben schon erwähnten „begradigenden“ Auffassungen von Geschichte.²⁹ Damit stellte sich diese Gruppe auch gegen einen Strukturalismus in der Geschichtswissenschaft, sowohl in seiner soziologischen als auch in seiner historiographischen Ausprägung. Historiographisch kritisierten sie insbesondere die französische *Annales*-Schule, die zwar keine Geschichte der großen historischen Persönlichkeiten mehr schreiben wollte, aber die „Menschen, die ihre Geschichte“ machen, trotzdem zu oft im Dunkeln einer histo-

²⁷ Rancière formuliert eine grundsätzliche Kritik am Historischen Materialismus. Dabei zielt seine Kritik nicht auf spezifische Formen des Historischen Materialismus. In seinem Vorwort zur englischsprachigen Neuauflage von *Die Nacht der Proletarier* im Jahr 2012 schreibt er zur Zielsetzung seines Buches: „Es verweigert diese Auffassung von Zeit, weil sie immer unter dem Anschein ihrer Objektivität eine Form der Hierarchisierung ist, eine Form, die Dinge und die Wesen an ihren Platz zu verweisen. [...] Tatsächlich greift dieses Buch diese Auffassung von Zeit an. In den großen modernistischen Erzählungen von der Entwicklung von Produktivkräften und Klassenbewusstsein sieht es eine Methode, die innerste Energie der Kämpfe selbst zu unterschlagen, auf die sie sich berufen, sie wieder dieser Zeit zuzuschreiben, gegen die sie rebelliert hat“. Rancière, *Die Nacht*, (wie Anm. 1), S. 14.

²⁸ Ebd., S. 8.

²⁹ Vgl. dazu: Davis, Jacques Rancière (wie Anm. 5), S. 63–85.

risierten-anonymisierten Masse verschwinden ließen. Die Zeitschrift versuchte, einen anderen Weg zu beschreiten. Indem sie die Erfahrungen kämpfender Subjekte dokumentierte und analysierte, wollte sie nicht nur den subjektiven Faktor in der Geschichte hervorheben, sondern auch die Vielzahl von Revolten in der Historie Frankreichs als prägenden Faktor etablieren.³⁰

Rancières *Die Nacht der Proletarier* reiht sich in dieses Ansinnen ein. Das Buch basiert auf seiner Dissertation, zu der er Archive aufsuchte und dort Texte von und über ArbeiterInnen auswertete, in denen in der Zeit um die Junirevolution von 1830 herum Träume, Enttäuschungen und Vorstellungen einer anderen Gesellschaft niedergeschrieben sind.

Eine wichtige Stoßrichtung Rancières war eine „komplizierende“ Lektüre von Geschichte. Darunter ist grob zu verstehen, dass Verhaltensweisen und Begebenheiten, die nicht in eine glatte Geschichtsschreibung passen, nicht vernachlässigt werden sollten. Keinesfalls geht es dabei jedoch um die Suche nach einem authentischen Bildes der ArbeiterInnenklasse. Vielmehr wollte er die Bedeutung der Eigensinnigkeit und Eigentätigkeit der Subjekte betonen. Aus dieser Perspektive erfasst Rancière eine Lebens- und Vorstellungswelt von ArbeiterInnen, die sich durch Trennungs- und Neuzusammensetzungsprozesse auszeichnet. Diese Prozesse der Trennung und Neuzusammensetzung beziehen sich über weite Strecken auf das eigene Verständnis des Daseins als ArbeiterInnen, in der affirmative Hoffnungen auf eine bessere Stellung innerhalb der bürgerlichen Welt einerseits sowie die Antizipation einer anderen Welt andererseits ein spannungsreiches Verhältnis eingehen.

Rancière weist mit seiner historiographischen Arbeit auch auf das Problem hin, das er schon in *Die Lektion Althusser* umrissen hatte: Durch linksintellektuelle Diskurse findet eine kulturelle Enteignung statt, weil die Geschichte der ArbeiterInnen von allen Störungen bereinigt erzählt werden soll. Rancière bilanziert seine Lektüre so: „Über diese Texte und viele andere zeigte sich, dass die

³⁰ Vgl.: Suter, Ein Stachel (wie Anm. 5), S. 8–37.

Arbeiter es niemals nötig gehabt hatten, dass man ihnen die Geheimnisse der Herrschaft erklärte, denn ihr Problem war ein ganz anderes. Es ging darum, sich intellektuell und materiell den Formen zu entziehen, durch die diese sich in ihren Körper einschrieb, ihnen Gesten, Wahrnehmungsweisen, Haltungen und eine Sprache aufzuzwang [...]. Es war die gleichzeitig diskrete und radikale Revolution, die sie ermöglichte, die Arbeit, durch die Männer und Frauen sich einer Identität entzogen, die von der Herrschaft geprägt war, und sich als vollwertige Bewohner einer gemeinsamen Welt bewiesen, die aller Kultiviertheit und aller Askese fähig sind. Die bis dahin den Klassen vorbehalten war, die von der täglichen Sorge um Arbeit und Brot erlöst waren“.³¹

In dieser Passage tauchen einige Begriffe auf, die von Rancière später als zentrale philosophische Kategorien weiter ausgebaut werden sollten. Zum einen sind für Rancière Sprache und Kultur markante Mechanismen, mit denen Subjekten ihre Position in der Gesellschaft zugeteilt wird, aber auch Bedingung der Möglichkeit, sich dieser Zuteilung zu entziehen. Rancière sieht im Versuch der Arbeiter, sich Kultur und Sprache der Bourgeoisie anzueignen, nicht nur den Versuch, sich soziales oder kulturelles Kapital anzueignen und die Hoffnung auf gesellschaftlichen Aufstieg. Zugleich ist es für Rancière der Versuch von ArbeiterInnen, auf der kulturellen Ebene eine Neuaufteilung des Sinnlichen zu verlangen. Als Akt der Aneignung kommt diese Forderung einer Revolte gleich, in der ArbeiterInnen die symbolische Ordnung der Kultur und ihre Funktion der Zuweisung eines gesellschaftlichen Ortes in Frage stellen. Rancière definiert Politik als Prozess der Durchbrechung der bürgerlichen Ordnung, die allen Klassen auf Basis einer arithmetischen oder geometrischen „Verrechnung“ einen gewissen Anteil an der Gesellschaft zugesteht. Praxen, die diese geometrisch / arithmetische Anteilsordnung in Frage stellen, mischen sozusagen die Karten neu und können qualitativ neue Anteile an Gesellschaft fordern.

³¹ Rancière, Die Nacht (wie Anm. 1), S. 15–16.

Der Verweis auf die Kultiviertheit, zu der auch ArbeiterInnen fähig sind, betrifft aber auch einen anderen wichtigen Aspekt. In ihm spiegeln sich die theoretische Überlegung und die immer wieder von Rancière historisch-empirisch nachgewiesene Tendenz des Auftauchens radikaler Gleichheitsvorstellungen. Diese Gleichheitsvorstellungen sind ebenfalls ein Moment des Angriffs auf die symbolische Ordnung. Rancière sieht zum Beispiel im Versuch von ArbeiterInnen, sich einen Zugang zur bürgerlichen Literatur zu erarbeiten, nicht eine Akkumulation „kulturellen Kapitals“, sondern die Infragestellung der Anteillosigkeit der ArbeiterInnen an der Kultiviertheit, also den Ausdruck einer Gleichheitsforderung.

In *Die Nacht der Proletarier* wird solches Denken nicht in Form einer ausformulierten Philosophie der Politik vorgestellt, sondern in der Interpretation der historischen Texte und einer immer wieder aufblitzenden Kritik am Strukturellen Marxismus, dessen arithmetisch / geometrische Formel in der Zentralkategorie der „Ware“ aufgehoben ist. Für Rancière eine klare politische Botschaft: „Es geht also nicht um das ‚Geheimnis der Ware‘ – was daran wäre nicht klar wie der Tag? Es geht eben nicht um den Tag, sondern um die Nacht, nicht um den Besitz der Anderen, sondern um ihren [der ArbeiterInnen, Anm. M. B.] ‚Kummer‘, diesen erfundenen Schmerz, der alle realen Schmerzen enthält. Damit der Proletarier sich gegen dasjenige stemmt ‚was sich anschickt, ihn zu verschlingen‘, fehlt ihm nicht das Wissen um die Ausbeutung, sondern ein Wissen um sich selbst, das ihn als Wesen offenbart, das zu etwas anderem als zur Ausbeutung bestimmt ist“.³² Wie sich dieses Wissen konstituiert, welche Wege es dabei einschlägt, soll nun exemplarisch an einer Passage dargestellt werden, in der Rancière über weite Strecken Louis-Gabriel Gauny sprechen lässt.

³² Ebd., S. 39.

Gauny

Louis-Gabriel Gauny (1806–1889), ein Schreiner und Arbeiterintellektueller, ist eine prototypische Figur in *Die Nacht der Proletarier*. Sein Grenzgängertum ist für die Figuren in *Die Nacht der Proletarier* typisch. Gauny ist beeinflusst vom sogenannten Saint-Simonismus, einer Bewegung, die religiöse Elemente mit Fragen einer politischen und sozialen Neuordnung mischt.³³ Der Saint-Simonismus wollte eine auf staatlicher Erziehung basierende Produktionsordnung, in der jeder seinen zugewiesenen Platz im Produktionssystem haben sollte. Dieses Produktionssystem sollte auf gesellschaftlichem Eigentum von Produktionsmitteln beruhen und geleitet werden von einem Priestertum sowie einer quasi „industriellen Religion“. Rancières Beachtung des Saint-Simonismus bezieht sich nicht auf die politische und historische Bedeutung desselben, sondern dient als Referenzfolie zum Verständnis der Konstitution von Subjekten. So schreibt Oliver Davis: „Rancière vertritt die Auffassung, dass in Gaunys Fall nicht der Inhalt der Glaubenssätze als solcher wichtig war, denen gegenüber er relativ ambivalent zu sein scheint, sondern vielmehr die Erfahrung der ‚Bekehrung‘ und ‚Initiation‘.“³⁴ Für Rancière eröffnete sich in diesem Akt des Bekennens zum Wollen einer anderen Gesellschaft der Möglichkeitsraum einer neuen Aneignung der Welt. „Sie erlaubt Gauny eine neue Art zu leben, einen neuen Weg, sich mit der Welt und anderen Menschen in Beziehung zu setzen, und eine neue Selbstwahrnehmung. In seiner Begegnung mit – und vielleicht ebenso bedeutsam, seiner Ambivalenz gegenüber und seiner Kritik an – dem Saint-Simonismus entsteht er als politisches Subjekt.“³⁵

So lässt Rancière in *Die Nacht der Proletarier* Gauny eine Passage durch den Arbeitstag beschreiben. Der Weg, den Gauny im Durchlauf eines Arbeitstages beschreibt, zeigt alle möglichen Abzweigungen

³³ Vgl. dazu: Davis, Jacques Rancière (wie Anm. 5), S. 88–92.

³⁴ Ebd., S. 91.

³⁵ Ebd., S. 91.

gen von den Vorstellungen einer bürgerlichen Welt, aber auch von den rigiden arbeitsmoralischen Vorstellungen des Saint-Simonismus. In seinen Schilderungen verdichtet Gauny Erfahrungen seiner Existenz als Arbeiter exemplarisch in einem Tag, doch so oder so ähnlich ergeht es vielen, die sich in Lohnarbeit befinden, auch heute noch. Gauny erzählt: „Der Arbeiter, der den widernatürlichen Aktivitäten unserer Zivilisation ausgesetzt ist, steht um fünf Uhr morgens auf, um sich Schlag sechs in der Werkstatt einzufinden. Auf dem Weg zu dieser Verabredung arbeiten seine handwerklichen Fähigkeiten bereits. Denn die Tischlerei, ein ermüdender und komplizierter Beruf, setzt dem Körper zu und beunruhigt das Denken mit unaufhörlichen Sorgen, sodass dieser Arbeiter ungeduldig und bekümmert auf die zehn Arbeitsstunden blickt, die heranrücken, um seine Seele zu verschlingen und ihm ihren spärlichen Gewinn in den Rachen zu werfen“.³⁶

Gauny eröffnet mit einem Paukenschlag. Ein Paukenschlag gegen die „Zivilisation“ des postrevolutionären Frankreich, in der nun nicht mehr der Zwang zur Arbeit den Ton angibt, sondern diese als „Pflicht internalisiert“ werden soll.³⁷ Eine Pflicht, der man jeden Morgen wieder in Form der Verabredung nachkommen muss. Eine Verabredung zur Arbeit, die aber schon ihre Schatten vorauswirft, denn sie greift nicht nur nach der Muskelkraft, nein, sie greift auch nach dem Willen der Menschen. Eine positive Bezugnahme auf das Dasein als Arbeiter ist Gauny fremd.

Rancière schreibt dazu: „Also kann die ursprüngliche Inversion von Mittel und Zweck keineswegs von dieser Seite aus umgestürzt werden, und die Qualifikation der Arbeit, diese Bereicherung an der Aufgabe, durch die der Geist mit dem Körper beschäftigt ist, kann den Schmerz, zu arbeiten, um zu überleben, nicht kompensieren. Im Gegenteil, sie verstärkt ihn noch, wenn sie die Zeit der not-

³⁶ Rancière, *Die Nacht* (wie Anm. 1), S. 78.

³⁷ Ebd., S. 77.

wendigen Knechtschaft auf die Zeit der möglichen Freiheit übergreifen lässt“.³⁸

Am Arbeitsplatz angekommen, beschreibt Gauny die Ambivalenzen seiner Tätigkeit. „An der Werkbank angekommen beginnt der Kampf. Zuerst müht sich seine arme Muskulatur, die vom Schlaf ein wenig erholt ist, mit der Arbeit ab. Der Arbeiter gibt der Gewohnheit nach und lenkt dank der Solidarität seine Geschicklichkeit gewissenhaft auf die gute Herstellung des Werkstücks. Während er einen Augenblick der intimen Befriedigung einer nützlichen Arbeit nachgibt, vergisst er seine Umgebung, seine Arme arbeiten, ein Detail des Berufs wird gut abgeschlossen, und in der Erledigung seiner Arbeit ist eine Stunde vergangen“.³⁹

Die von Gauny hier gemachte Gegenüberstellung zeugt von der tiefen Kenntnis seiner Situation als Arbeiter. Gauny unterteilt in konkrete Arbeit und den Zwang zur Abstraktion von dieser konkreten Tätigkeit. Ein Konflikt, den Gauny mit Metaphern eines destruktiven Eskapismus beschreibt und den Rancière noch einmal hervorhebt: „Im Lauf der Stunden nimmt je nach Übung der Arme und rebellischen oder träumerischen Regungen dieses gewissenhafte Vergessen der Umgebung die Form eines Rausches an: ... Er arbeitet heftig, um sich am Vergessen zu berauschen. Einen Augenblick gelingt es ihm, sich vom Ressentiment des unnachgiebigen Gedächtnisses zu entfernen. Er arbeitet wie ein Verrückter: Als lebendige Maschine verdient er zugunsten seines Patrons, was er auf Kosten seiner Kräfte verliert.“ In der nüchternen Entschlossenheit der ersten Stunden wie im Delirium dieser fünften Stunde, in der der Arbeiter nach der Logik des Trinkers arbeitet, um zu vergessen, dass er arbeiten muss“.⁴⁰

Doch der Konflikt, der für Gauny existiert, ist hier noch vornehmlich ein innerer Konflikt. Er existiert auch noch nicht als ein Konflikt, der konturiert ist, vielleicht auch niemals in klaren Kon-

³⁸ Ebd., S. 78–79.

³⁹ Ebd., S. 79.

⁴⁰ Ebd., S. 79.

turen existieren kann, sondern an seinen Rändern unscharf bleibt. Rancière spricht hier von einem Defizit, das keiner Lösung zugeführt werden kann. Die Arbeit wird in ihrer konkreten Verausgabung zum, wie Rancière es nennt, Exil der Seele. Ein Exil, in dem der Freiheit aber nicht nähergekommen wird, sondern ein absurder Ort, der sowohl Nähe als auch Distanz, sowohl Identifikation als auch Ablehnung der Arbeit produziert. Mit Gauny präzisiert Rancière diesen absurden Ort am Beispiel der Beziehung zwischen Arbeiter und Meister:

„Dieses erste Exil der Seele gibt den Beziehungen zum Meister, der der Repräsentant einer fundamentalen Tyrannei ist, ihre seltsame Zusammensetzung aus Kollaboration und Hass, wobei der Abgrund der Ausbeutung, der zwischen den beiden gähnt, nichts ist als die Konsequenz der verkehrten Welt, in der die Seele gefangen ist: ‚Diese beiden Menschenbestien, die die Umkehrung der Dinge zu Tieren macht, und die von Misstrauen und Hass zerfressen sind, zeigen sich vor den ungleichen Teilen ihrer Beute die Zähne, allerdings ohne sich anzugreifen, weil der eine von seiner Kette und der andere von Todesahnungen zurückgehalten wird.‘ Eine Feindschaft zweier Rollen, deren Hass ebenso zufällig ist wie die Liebe zwischen ihnen unmöglich, deren Konflikt ebenso unsühnbar wie zufällig ist; aber ebenso ein Widerspruch, dessen unmögliche Lösung, weit davon entfernt, eine ewige Herrschaft zu implizieren, eine Befreiung evoziert“.⁴¹

Für Rancière ist es nicht die sich durchsetzende Erkenntnis einer zu Ausbeutung führenden Akkumulationsdynamik, die zur Revolte führen kann, sondern es ist die Infragestellung eines spannungsgeladenen Dialogbogens, der sich jeden Tag aufs Neue vollzieht, ein Dialog, der, wenn er seine herrschaftserhaltende Funktion erfüllt, eine Art fragiles Gleichgewicht zwischen Hingabe und Verweigerung aufrecht hält. Wie fragil dieses Gleichgewicht ist, zeigt sich, wenn Gauny erzählt, dass in der moralischen Ernsthaftigkeit der Arbeit immer wieder Momente aufblitzen, in denen der Geist der

⁴¹ Ebd., S. 80.

Arbeiter sich befreit aus der Konzentration auf die gute Verrichtung der Arbeit oder der manischen Hingabe an die Arbeit. „Manchmal summt er in einem Anfall von unpassender Fröhlichkeit eine alte Lieblingsmelodie, die sein Vater gesungen hatte. Während er sich langsam im Spiel der Töne verliert, die seine erste Erinnerung verfälschen, verändert sich das Maß seiner Freude seltsam, denn er murmelt ein Rebellionslied, das eine Schießerei nachahmt“⁴²

Für Rancière ist dies mehr als eine unbedeutende Geste im Arbeitsalltag. Die Fluchtmomente der Seele des Arbeiters Gauny finden sich nun nicht mehr in der Arbeit selbst, sie streifen nun an den Erinnerungen der lang vergangenen Kindheit bis hin zur Julirevolte 1830. Es sind also Störungen, die nichts mehr mit der Vorstellungswelt eines pflichtbewussten Arbeiters zu tun haben. „Es bleibt allerdings noch eine Stunde bis zur Stunde der Erholung zu verbrauchen, und der Arbeiter ist irritiert, denn Träumereien überfallen ihn, die die Reichtümer ausbreiten, die das Wunder einer guten Organisation verspricht. Benommen vom Hin und Her des Unternehmers oder seines Vorarbeiters und gezwungen, sich mit einem von ihnen über die Pläne zu verständigen, die seine Aufmerksamkeit ermüden, finden die trockenen Bemerkungen spärlich Antworten und die Blicke zeigen einen gegenseitigen Unwillen, der den Graben zwischen den beiden Männern immer mehr verbreitert“⁴³

Und es scheint nicht zufällig zu sein, dass Gauny hier ein weiteres Mal den Meister in Erscheinung treten lässt. Einen Menschen, der als Störfaktor auftritt, als der Typ eines geschäftigen Störenfriedes, der die Seele wieder zurückzwingt an den Ort der absurden Arbeit, der die gewonnene Distanz zwischen dem aktuellen Dasein und dem Wunsch nach einem anderen Dasein wieder zukleistern soll. Dieses Distanz- und Identifikationsspiel setzt sich in den Schilderungen von Gauny auch in der ersten Pause fort. „Der Bauch des Arbeiters, dessen Appetit durch die wilde Arbeit angeregt ist, ernährt sich nicht nach den Regeln der Hygiene, sondern füllt sich

⁴² Ebd., S. 80–81.

⁴³ Ebd., S. 81.

mit Speisen, die von einem schlechten Traiteur mehr oder weniger zusammengemantscht werden. [...] Die schlechte Luft stumpft seine Sinne ab und obwohl seine Vorstellung sich unabhängig von Zeit und Ort eine harmonische Existenz erfindet, kapituliert sie bald vor den Trümmern der Wirklichkeit. Dieser Arbeiter will das Glück absolut. Er beeilt sich mit dem Essen, um ein bisschen Zeit für sich zu haben und zwanzig Minuten lang in irgendeiner vagen Hoffnung zu ergehen [sic!]. Aber sein unwillkürlich aufmerksames Ohr horcht weiter, weil die Glocke bald schlagen wird, und schon im Vorhinein stört ihn ihr Klang und weckt gefährliche Erwägungen gegen diejenigen, die von der Arbeit anderer leben“⁴⁴

Hier wird deutlich, dass Rancière großes Augenmerk auf diese Formen und Momente legt, in denen (Selbst-)Wahrnehmungen aus den gewöhnlichen Rastern ausbrechen. Im Fortlauf der Schilderungen Gaunys wendet sich dieses Spiel der De-Identifikation noch einmal dramatisch. Die Arbeitstätigkeit selbst und die Organisation dieser Tätigkeit werden zur Zielscheibe.

„Er beglückwünscht sich zu seinem Erfolg und will seinen Genossen von dem glücklichen Verfahren berichten, auf das er gestoßen und das in der Anwendung günstig ist. Aber der andere ist entweder weniger rebellisch oder weniger bedürftig und antwortet nur heimlich, weil der den verachtenden Blick des Meisters sieht, der oft auf der Lauer liegt und unter seinen Arbeitern herumschleicht“⁴⁵

Und dann kippt die Situation. Die Arbeit wird nicht mehr zum Fluchtpunkt der Moral, sie wird zum Gegenstand der Kritik. Der Meister ist nicht mehr nur Störenfried der Träumerei, sondern er wird zum Verhinderer der Aneignung und Umgestaltung der Welt. Er wird zur Versinnbildlichung der Ungleichheit, nicht nur qua seines Status als Meister, sondern auch, weil er die vermeintlich Gleichen daran hindert, sich als Gleiche zu konstituieren. Und erstmals erscheint nun auch der andere Proletarier: „Hier tritt zum ersten Mal der andere Arbeiter auf, und zwar in Person dessen, der die

⁴⁴ Ebd., S. 82.

⁴⁵ Ebd., S. 83.

Kommunikation verweigert. Die glückliche Beziehung des Arbeiters zu seiner Arbeit zerbricht an dem, was ihr doch allein ein Ziel verleihen würde: die brüderliche Beziehung zum Anderen“.⁴⁶

Rancière zieht hier einen Schluss aus dieser Situation: „Es ist jedoch nicht das Bewusstsein über die Ausbeutung, das die produktive Maschine stoppen wird. Was bedeutet schon für jemanden, der weiß, dass sein Leben verkauft ist, letztlich das Feilschen um den Profit des Käufers. Es handelt sich also nicht um die Revolte des ausgebeuteten Arbeiters, sondern um die Wut des vernachlässigten Denkens, die die Bewegung des Körpers bremst und ihr Recht geltend macht. Aber das Recht der Seele, der in der Abgeschlossenheit der Werkstatt keine Freiheit zu erkennen bleibt als der Flug der Vögel oder das Schwanken der Blätter im hohen Fenster, meldet sich gleich zurück: Es wird zum Traum vom Leben von Pflanzen oder Tieren, deren freier Flug ihn sich selbst vergessen lässt.“⁴⁷ Gauny schreibt weiter: „„Alles wird ihm widerlich, sein Meister und die Dinge! Das zweite Drittel des Tages endet in Abscheu““.⁴⁸

Die Abscheu gegenüber dieser Verstümmelung des Geistes, die Behinderung seiner Fähigkeiten, die selbst durchlaufene Distanzierung von seiner Rolle als fleißigem Arbeiter und dieses Defizit an Gleichheit an diesem absurden Ort hinterlassen ihre Spuren.

Dieses sind aber auch Elemente, die zu einer Neuzusammensetzung der Rebellion führen können. Nicht mehr den Aufstand des Sklaven gegen den Meister, nicht mehr die Tragik derer, die mehr Lohn für ihre Ausbeutung fordern, also nicht mehr die Verbesserung innerhalb der Schranken ihres Daseins proklamiert nun Gauny, sondern die Neuzusammensetzung ihrer Existenz. Die grundsätzliche Ver-Rechnung des gesellschaftlichen Anteils auf qualitativer Ebene. Rancière kennzeichnet noch einmal den veränderten Charakter des rebellischen Elements, lässt Gauny noch einmal zu Wort kommen, um dann wieder auf die veränderte Zusammensetzung der Rebelli-

⁴⁶ Ebd., S. 83.

⁴⁷ Ebd., S. 84.

⁴⁸ Ebd., S. 84.

on zu kommen. „Und die Rebellion, die er nun verbreitet, identifiziert sich nicht mehr mit der Irritation und den Wutausbrüchen von aufständischen Sklaven, sondern mit der Verkündigung, die die Gesetze einer zurechtgerückten Welt festlegen. „Dann lässt er seine Leidenschaft als Arbeiter los, das heißt er enthüllt seinen Genossen das Ausmaß ihrer Rechte, indem er ihnen auch die exakte Summe ihrer Pflichten aufzählt. Sein Atem erregt diese stumpfsinnigen Parias, und als unermüdlicher Apostel der Rebellion zieht er sie in eine Ecke und prangert dort die körperlichen und seelischen Steuern an, die sie an die Gesellschaft bezahlen müssen, die sie enterbt. Nun leisten diese Verschwörer einen Eid, sich gegen die Zügel, die sie ersticken, aufzulehnen.“ Zwischen der siebten und achten Arbeitsstunde geschieht etwas wie eine zarte Vereinigung der widersprüchlichen Figuren von Verkündigung und Konspiration. Diese Verschwörung trägt jedoch nicht wie in einem zeitgenössischen Lied die klaren Züge der Union der bewussten Arbeiter, die in der Sonne konspirieren. In der Stimme des Apostels, der in diesem Moment weniger ein Arbeitskamerad ist – und damit ein Gefährte der Abstumpfung –, sondern ein durchziehender Fremder, weht der Atem eines Geistes, der einen Moment lang die Mauern der Werkstatt durchdringt, bevor er weiterzieht, wohin er will, um andere Parias zu erwecken. Diese Verschwörung hat ebenso wenig ein Ende wie ein Gesicht. Sie führt weder zur Revolte der achten Stunde noch zur Organisation der Etappen der Befreiung. Dennoch ordnet sich diese momentane Umkehrung der Komplizenschaft [...] nicht in die flüchtigen symbolischen Umkehrungen der Macht ein, die der Zeit der Abhängigkeit ihren Rhythmus verleihen. In den Arbeitspausen lässt sie mit den veränderten Beziehungen zwischen den Einzelnen das Kommen eines anderen Zeitalters erahnen, dessen begrenzte Dauer sich beim Klang der Glocke genau daran erkennen lässt: Sie hat sie überrascht, anstatt sie schon in ihrer Antizipation leiden zu lassen“.⁴⁹

⁴⁹ Ebd., S. 84–85.

In dieser Passage kündigt sich ein politisches Motiv von Rancière an, das in *Das Unvernehmen* tragend wird: die Zurückweisung der Art und Weise, wie den Menschen ihr Platz in der Gesellschaft zugerechnet wird. Eine Zurechnung sowohl auf der Ebene des Sinnlichen, wie Rancière es nennt, als auch auf der Ebene der Beziehungen, die dem Einzelnen zugestanden werden.

Das Unvernehmen

Ich fasse kurz die aus meiner Sicht wichtigsten Schritte zusammen, welche die Perspektiven Rancières zwischen *Die Lektion Althusser* und *Die Nacht der Proletarier* prägen.

In *Die Lektion Althusser* stand das Verhältnis von politischer Praxis, Theorie, Organisation und Herrschaft im Zentrum. Der zentrale Angelpunkt dabei war das Verständnis des Verhältnisses von Theorie und Herrschaft als pädagogisches. Im Falle Althusser ein Verhältnis, das keine Befähigung von Subjekten induziert, sondern im Gegenteil handelnde Subjekte den strukturellen Machtapparaten der Partei unterordnet und sie normiert. Um dem eine andere Erzählung entgegenzusetzen, wendet sich Rancière einer Geschichtsschreibung zu, die, wie *Die Nacht der Proletarier* zeigt, die Aufmerksamkeit auf die Versuche lenkt, der proletarischen Existenz zu entkommen. Dabei werden die Proletarier nicht zu eindimensionalen Objekten einer schablonenhaften historisch-materialistischen Groß-erzählung gemacht. Es ist dies ein Anschreiben gegen eine Theorie, die Rancière als Begriffspolizei begreift, die, überspitzt formuliert, der Konstitution von autonomen politischen Subjekten in ihrer herrschaftlich-pädagogischen Wirkung entgegensteht und sowohl wissenschaftlich-, aber auch politisch-analytisch einem Verständnis der Dynamik von Neuzusammensetzungsprozessen politischer Subjektivität im Wege ist. In meiner Leseweise finden sich in *Das Unvernehmen* Ausarbeitungen und Verdichtungen politischer und theoretischer Konzepte, die in den anderen beiden Büchern immer wieder zu finden sind.

Rancières Ausgangspunkt in *Das Unvernehmen* ist die seltsame Sterilität der heutigen Demokratie, ein politisches System, das seine Hoch-Zeit beendet zu haben scheint. Dabei schließt er an die Debatten um Post-Demokratie oder gar Post-Politik an und entwickelt einen radikalen Begriff von Politik.

Maßgeblich für das Verständnis des Politikbegriffs von Rancière ist die Feststellung, dass Politik eine „ästhetische“ Dimension besitzt. Damit ist keine künstlerische Ästhetik im engeren Sinne gemeint, sondern Ästhetik wird im Sinne einer Aufteilung des Sinnlichen verstanden, die sich manifestiert in der Fähigkeit, über einen gemeinsam geteilten Bedeutungshorizont in ein kommunikatives Verhältnis zueinander zu treten. Entlang der Verhandlung von Aristoteles und Platon weist Rancière nach, dass dieser kommunikative Akt eine grundlegende Voraussetzung hat: Subjekte, die ein kommunikatives, auf einer basalen Form des Verstehens beruhendes Verhältnis eingehen, schreiben diesem Verhältnis eine Gleichheit ein. Eine Gleichheit, die das Trennen von Gerechtem und Ungerechtem erst ermöglicht. Allerdings muss hier festgehalten werden, dass Rancière in keinsten Weise zu einer wie auch immer gearteten deliberativen Theorie tendiert, die ja von ähnlichen kommunikativen Prozessen ausgeht. Im Gegenteil: Rancière geht von einer un-lösbaren Gleichheit aus – der Kern des Unvernehmens –, um die, und das begründet erst seinen Begriff von Politik, stets gerungen wird. Dieses Ringen vollzieht sich im Kampf um die Anteile an etwas, nämlich der Gleichheit, das nur schwerlich zu zerteilen ist. „Die Politik – wir werden noch darauf zurückkommen – ist die Aktivität, die als Prinzip die Gleichheit hat, und das Prinzip der Gleichheit transformiert sich in die Verteilung der Teile der Gemeinschaft im Modus einer Verlegenheit: Von welchen Dingen gibt es Gleichheit und von welchen nicht, zwischen wem und wem?“⁵⁰ Und dieser Kampf um die Aufteilung beinhaltet eben diese sinnliche, ästhetische Dimension.

⁵⁰ Rancière, *Das Unvernehmen* (wie Anm. 4), S. 9.

Rancière führt in seinem Text eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen Politik und Polizei ein. Polizei ist für ihn all das, was landläufig unter Politik verstanden wird. Das heißt, das System repräsentativer politischer Organe, aber auch der Staat, die Verwaltung, das Recht und so weiter. „Ich schlage vor, dieser Verteilung und dem System dieser Legitimierung einen anderen Namen zu geben. Ich schlage vor, sie Polizei zu nennen“.⁵¹ Die Polizei ist auch die Verwaltung und Verteilung des Sinnlichen. Und diese Verteilung beruht auf einer Zählung oder einer Verrechnung, die sich um den Versuch dreht, eine Rationalität in der Verteilung zu konstituieren.

„Denn der Kern des Problems stellt sich folgendermaßen dar: für die Gründer der ‚politischen Philosophie‘ drückt sich die Unterordnung der Tauschlogik unter das Gemeinwohl in einer ganz bestimmten Weise aus: sie ist die Unterordnung der arithmetischen Gleichheit, die den Warenaustausch und die gerichtlichen Strafen beherrscht, unter die geometrische, proportionierende Gleichheit; für die gemeinsame Harmonie, wo die Anteile der gemeinsamen Sache von jedem Teil der Gemeinschaft zu dem Anteil besessen werden, den sie zum Gemeinwohl beitragen. Aber dieser Übergang von der vulgären Arithmetik zur idealen Geometrie impliziert selbst einen sonderbaren Kompromiss mit der Empirie, eine eigenartige Zählung der ‚Teile‘ der Gemeinschaft“.⁵² Und weiter: „Damit die politische Philosophie existiert, muss die Ordnung der politischen Idealitäten sich an eine Zusammensetzung der ‚Teile‘ des Gemeinwesens, an eine Rechnung binden, deren Komplexitäten vielleicht eine grundsätzliche Verrechnung verdecken, eine falsche Rechnung, die das Blaberon,⁵³ das konstitutive Unrecht der Politik selbst sein könnte“.⁵⁴ Und zuletzt: „Es gibt Politik – und nicht einfache Herr-

⁵¹ Ebd., S. 40.

⁵² Ebd., S. 18.

⁵³ Blaberon hat im Altgriechisch eine negative Bedeutung und gruppiert sich um die Bedeutungen Schaden, Verlust zufügen. Vgl. dazu: Wilhelm Pape, Handwörterbuch der griechischen Sprache. Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Braunschweig 1914.

⁵⁴ Rancière, Das Unvernehmen (wie Anm. 4), S. 19.

schaft –, weil es eine falsche Zählung der Teile des Ganzen gibt. [...] Der nicht existierende qualitative Unterschied der Freiheit produziert diese unmögliche Gleichung, die sich weder in der arithmetischen Aufteilung der Gleichheit, die die Ausgleichung der Gewinne und Verluste regiert, noch in der geometrischen Gleichheit, die eine Eigenschaft mit einem Rang assoziieren muss, verstehen lässt. Das Volk ist zugleich immer mehr oder weniger als es selbst“.⁵⁵

Diese Unmöglichkeit der arithmetischen / geometrischen oder rationalen Verrechnung von Gleichheit, in die Rancière auch Freiheit miteinbezieht, ist also der Kern, auf dem alle gesellschaftlichen Konflikte beruhen. Für Rancière sind die Konflikte die Politik; für die vorübergehende „Lösung“ der Konflikte, die Stillstellung der Konflikte reserviert er den Begriff der Polizei. Diese Konflikte sind aber keineswegs als strukturelle Gegebenheiten zu betrachten. Politik im Rancière’schen Verständnis ist immer an Subjekte gebunden. Mehr noch: Subjekte richten Politik als den Streit erst ein und konstituieren damit eine Gesellschaft des Streits; als Effekt dieses Streits konstituieren sie auch die Polizei.

„Das Volk eignet sich die gemeinsame Eigenschaft als eigene Eigenschaft an“.⁵⁶ Das grundsätzlich Gemeinsame ist das Sinnliche, die grundlegende Gleichheit der Menschen auf Basis des Sinnlichen. „Was es zur Gemeinschaft beisteuert, ist eigentlich der Streit. Dies muss in zweifachen Sinne verstanden werden: Die Qualität, die es beisteuert, ist ein strittiges Eigentum, da es ihm nicht alleine zukommt. Aber dieses strittige Eigentum ist eigentlich nur die Einrichtung eines strittigen Gemeinsamen. Die Masse der Männer ohne Eigenschaften setzt sich mit der Gemeinschaft im Namen des Unrechts gleich, das diejenigen nicht aufhören ihnen zuzufügen, deren Eigenschaft oder Eigentum die natürliche Wirkung hat, sie in die Nichtexistenz derer zurückzuwerfen, ‚die Anteil haben an nichts‘. Im Namen des Unrechts, das ihm von den anderen Teilen angetan wird, identifiziert sich das Volk mit dem Ganzen der Ge-

⁵⁵ Ebd., S. 23.

⁵⁶ Ebd., S. 22.

meinschaft. Wer ohne Anteil ist – die Armen der Antike, der dritte Stand oder das moderne Proletariat –, kann in der Tat nur am Nichts oder am Ganzen Anteil haben. Aber auch durch das Dasein dieses Anteils der Anteillosen [*la part des sans-part*], dieses Nichts, das Alles ist, existiert die Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, das heißt als eine vom grundlegenden Streit geteilte, durch einen Streit, der sich auf die Zählung seiner Teile bezieht, selbst noch bevor er sich auf ihre ‚Rechte‘ bezieht. 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“.⁵⁷

Dieser Widerspruch zwischen einer vermessenden Gesellschaft und der Unmessbarkeit der Gleichheit sowie das Unvernehmen, diesen Widerspruch zu lösen, konstituiert die politische Subjekte, die das Unmessbare, das Rebellische in die Gesellschaft einführen.

Um wenigstens teilweise Stabilität auf Basis dieser Ver-Rechnung zu gewährleisten, bedarf es der polizeilichen Ordnung. Im Kern versucht sie durch Zuweisung von Plätzen und Orten, in Verbindung mit Identitäten, eine Stabilisierung der grundsätzlichen Ver-Rechnung zu schaffen.

„Die Sichtbarmachung des Unrechts muss also durch die Identifizierung und die Behebung des Mangels ersetzt werden: Objektivierung der Probleme, deren Handlungsrahmen das staatliche Handeln zu erkennen hat, der darin enthalten ist, die Kenntnisse, die darin eingegangen sind, die Teile des Gesellschaftskörpers, die darin verwickelt sind, und die Partner, die konstituiert werden müssen“.⁵⁸ Dies geschieht in den heutigen „Demokratien“ über die Einrichtung einer Konsensgesellschaft, die sich über spezifische Praxen der Subjektbearbeitung stabilisiert und identifiziert und identifizierbare „Partner“ konstituiert. Rancière betont hier immer wieder die Bedeutung des Rechts als einer Praxis, die sich als rationalste aller

⁵⁷ Ebd., S. 22.

⁵⁸ Ebd., S. 116.

Formen der Organisierung gesellschaftlichen Zusammenlebens geriert.

„Heute dient die Gleichsetzung zwischen Demokratie und Rechtsstaat dazu, eine Herrschaft der Identität der Gemeinschaft mit sich selbst zu erzeugen, die Politik unter einem Begriff des Rechts verschwinden zu lassen, der sie mit dem Geist der Gemeinschaft gleichsetzt“.⁵⁹

Die „polizeiliche“ Ordnung ist zugleich eine Ordnung der Verallgemeinerung und der Vereinzelung. Eine Verallgemeinerung in Form eines abstrakten Volkes, das sich über den Umweg der polizeilichen Praxis in Identität mit sich selbst erkennen kann, bei gleichzeitiger Identifizierung als Individuum. „So behauptet sich das Ideal einer Übereinstimmung zwischen Verwaltungsstaat und Rechtsstaat durch eine Verabschiedung des Demos und der an seinen Namen und an seine verschiedenen Gestalten geknüpften Formen des Streits. Sind die ‚archaischen‘ Akteure des Gesellschaftskonflikts einmal verabschiedet, fällt auch das Hindernis für diese Übereinstimmung“.⁶⁰

Politik entsteht erst wieder an den Orten, wo die polizeiliche Ordnung mit der politischen Logik der Unmöglichkeit der Verrechnung von Gleichheit und Freiheit aufeinandertrifft. Diesem Aufeinandertreffen eingeschrieben ist eine Ent-Identifizierung mit den polizeilichen Identitäten durch die politischen Subjekte, deren Existenz immer mehr oder auch weniger ist als die polizeilichen Identitäten und Identifizierungen. „Der Unterschied, den die politische Unordnung in die polizeiliche Ordnung einschreibt, kann sich also, in erster Analyse, als Unterschied einer Subjektivierung zu einer Identifizierung ausdrücken. Sie schreibt einen Namen des Subjekts als unterschieden von jedem identifizierten Teil der Gemeinschaft ein“.⁶¹

Dies erinnert schon sehr stark an das, was in *Die Nacht der Proletarier* zu sehen ist, und gemahnt an die Kritik an Althusser, dass

⁵⁹ Ebd., S. 118.

⁶⁰ Ebd., S. 117.

⁶¹ Ebd., S. 49.

Theorie keine Begriffspolizei sein sollte, die entweder abstrakte Subjektbegriffe konstruiert oder versucht, die Vielfältigkeit der Kämpfe organisationsförmig zu normieren.

„Die altbekannte polizeiliche Logik, die urteilt, dass die militanten Proletarier nicht Arbeiter sind, sondern Deklassierte, und dass die Frauenrechtskämpfer Geschöpfe sind, die ihrem Geschlecht fremd sind, ist, alles in allem, begründet. 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 und der Abwesenheit eines Anteils ist“.⁶²

Mit den in *Das Unvernehmen* entwickelten Begriffen eines politischen Subjekts finalisiert sich für mich ein Erkenntnisbogen, den ich anhand der drei Werke von Rancière darstellen wollte. Rancières offener Subjektbegriff und seine radikalen politischen und theoretischen Implikationen können und sollten in ihrer Genealogie nun anhand der beiden neu auf Deutsch veröffentlichten Bücher verstanden werden.

Rancières Denken von Politik eröffnet gerade in Zeiten, in denen sich vielfach Konflikte, Krisen und soziale Kämpfe konstituieren und überlappen, eine Möglichkeit, diese Kämpfe unter grundlegenden Prämissen eines Primats der Unordnung zu verstehen und zu analysieren. Die Unordnung als Paradigma öffnet auch den Blick für das Neue, das mit ihr entstehen kann. Ein Neues, das vielleicht noch in der „Nacht“, nicht nur der Proletarier, verborgen ist.

⁶² Ebd., S. 48.

Dies ist eine Veröffentlichung der **Sozial.Geschichte Online** lizenziert nach [Creative Commons – CC BY-NC-ND 3.0]

Sozial.Geschichte Online ist **kostenfrei und offen** im Internet zugänglich. Wir widmen uns Themen wie dem Nationalsozialismus, dessen Fortwirken und Aufarbeitung, Arbeit und Arbeitskämpfen im globalen Maßstab sowie Protesten und sozialen Bewegungen im 20. und 21. Jahrhundert. Wichtig ist uns die Verbindung wissenschaftlicher Untersuchungen mit aktuellen politischen Kämpfen und sozialen Bewegungen.

Während die Redaktionsarbeit, Lektorate und die Beiträge der AutorInnen unbezahlt sind, müssen wir für einige technische und administrative Aufgaben pro Jahr einen vierstelligen Betrag aufbringen.

Wir rufen deshalb alle LeserInnen auf, uns durch eine **Spende** oder eine **(Förder-)Mitgliedschaft** im *Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.* zu unterstützen, der diese Zeitschrift herausgibt und gemeinnützig ist.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerabzugsfähig, deswegen bitten wir, uns eine E-Mail- und eine Post-Adresse zu schicken, damit wir eine Spendenquittung schicken können.

Die Vereinsmitgliedschaft kostet für NormalverdienerInnen 80 Euro und für GeringverdienerInnen 10 Euro jährlich; Fördermitglieder dürfen ihren Beitrag selbst festlegen.

Mitgliedsanträge und andere Anliegen bitte an

SGO-Verein [at] janus-projekte.de oder den

Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.
Cuvrystraße 20a
(Briefkasten 30)
D-10997 Berlin

Überweisungen von Spenden und Mitgliedsbeiträgen bitte an

Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.
IBAN: DE09 1002 0500 0001 4225 00
BIC: BFSWDE33BER
Bank für Sozialwirtschaft