

Sprache und Anerkennung. Zur Rationalität des Politischen im Anschluss an Jürgen Habermas' Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats und Jacques Rancières *Unvernehmen*

JENS KERTSCHER

1. Politik der Anerkennung zwischen Konflikt und Konsens: Zwei sprachphilosophische Perspektiven

Das Medium der Sprache spielt im Zusammenhang mit dem seit einigen Jahren in der politischen Philosophie wie auch Sozialphilosophie wieder aktualisierten Themas des Kampfes um Anerkennung eine zentrale Rolle, weil Konzepte der Anerkennung immer auch eine Antwort auf die Frage nach den Bedingungen be-reithalten müssen, unter denen ein Begehren nach Anerkennung artikuliert werden kann.¹ Keineswegs bloß empirisch, berührt diese Frage, indem sie die Aufmerksamkeit darauf lenkt, wie nicht gehörte oder vernommene Teile des sozialen Ganzen wahrgenommen werden können, den Schnittpunkt, an dem sich die normativen Aspekte sprachphilosophischer, sozialphilosophischer und politischer Diskurse kreuzen. Angesichts des für spätmoderne Gesellschaften charakteristischen Pluralismus sowie der damit einhergehenden Verschärfung von normativen Gegensätzen rückt mit dieser Thematik darüber hinaus die weiter gehende Fragestellung nach dem politischen Eigensinn von Konflikt und Dissens sowohl hinsichtlich seiner reproduktiven als auch hinsichtlich seiner strukturbildenden Wirkung im demokratischen Selbstinstituierungsprozess der Gesellschaft in den Blick.

1 Zur Aktualität des Themas der Anerkennung in der Sozialphilosophie vgl. Honneth 1994 und Fraser/Honneth 2003.

Eine von der Sprache her entwickelte Reaktion auf das so verstandene Thema der Anerkennung findet sich einerseits in der Diskurstheorie von Jürgen Habermas, andererseits in der politischen Philosophie von Jacques Rancière, der mit der Denkfigur des Unvernehmens eine weitreichende Rekonfiguration des politischen Denkens eingeleitet hat, welche zugleich die normativen Fundamente sprachlicher Kommunikation betrifft. Wie bei Habermas verschränken sich bei Rancière politische mit sprachphilosophischen bzw. -pragmatischen Gedanken. Man könnte seine Philosophie der Politik insgesamt als einen Versuch lesen, die aristotelische Begründung der Politik in der Sprachfähigkeit des Menschen mit Mitteln des Poststrukturalismus zu reformulieren (vgl. Rancière 2002: 14-32). Insofern liegt es nahe, vom Zusammenhang von Sprache und Anerkennung als gemeinsamem systematischen Horizont auszugehen, wenn untersucht werden soll, wie im Rahmen dieser beiden Ansätze der konflikthafte Prozess der Selbstinstituierung der Gesellschaft konzipiert wird.

Zunächst sollen durch einige vertiefende Überlegungen zum Thema Sprache und Anerkennung zwei Ebenen unterschieden werden, auf denen dieses Thema im kommunikativen Handeln relevant wird (2). Ausgehend von diesem systematischen Problemaufriss soll zunächst Habermas' diskurstheoretische Lösung dargestellt und im Hinblick auf Rancière kritisch beleuchtet werden (3). Sodann ist die Figur des Unvernehmens zu erörtern, wobei es insbesondere zu verdeutlichen gilt, dass mit dem Unvernehmen eine Gestalt von Dissens erfasst wird, die im Rahmen einer sprachpragmatischen Diskurstheorie aus begrifflichen Gründen nicht eingeholt, geschweige denn konsenstheoretisch aufgelöst werden kann (4). Zwei weitere Abschnitte sollen abschließend beide Positionen unter den Gesichtspunkten des Verhältnisses von Politik und Gesellschaft (5) sowie der Rolle von Anerkennungskämpfen im Spannungsfeld von etablierter Ordnung, Exklusion und politischer Transformation (6) erörtern.

2. Sprache und Anerkennung – einige systematische Bemerkungen

Der Zusammenhang von Sprache und Anerkennung ist auf zwei Ebenen der sprachlichen Kommunikation relevant, die auch von beiden hier diskutierten Autoren vorausgesetzt werden. Es wird sich jedoch zeigen, dass diese beiden Ebenen von ihnen je unterschiedlich in Beziehung zueinander gesetzt werden. Habermas versucht, beide miteinander zu verschränken, während für Rancière aus ihrer Unterscheidung ein institutionell nicht still zu stellender Konflikt resultiert.

Die erste Ebene, auf der dieser Zusammenhang virulent wird, ist die der grundlegenden normativen Verfasstheit kommunikativer Praktiken. Dabei bleibt es zunächst irrelevant, wie man die Geltungsbasis der Sprache genauer fasst, also beispielsweise wie Habermas als Bindungskraft illokutionärer Akte oder neuerdings wie Robert Brandom als aus dem impliziten Regelwissen der Sprecher re-

sultierende soziale Verpflichtungsverhältnisse (vgl. Brandom 2002). Entscheidend ist, dass jeder Sprechakt eine normative, also eine Geltungsdimension besitzt, insofern als mit jeder Sprechhandlung Geltungsansprüche formuliert werden, die auf intersubjektive Anerkennung angelegt sind. Die unterstellte Verknüpfung von Bedeutung und Geltung findet sich nach Habermas in den mit dem Ausführen von Sprechakten verbundenen Akzeptabilitätsbedingungen, die sich aus Bindungseffekten ergeben, welche die illokutionäre Rolle einer Äußerung für die an einer Sprechhandlung Beteiligten hervorruft, wobei diese Bindungseffekte auf den mit dem Äußern von Sprechakten implizit gestellten Geltungsansprüchen beruhen. In dieser, dem Sprechen inhärenten Normativität soll zugleich die Rationalität des kommunikativen Handelns bestehen. So schreibt Habermas, dass es „das sprachliche Medium [ist], durch das sich Interaktionen vernetzen und Lebensformen strukturieren, welches kommunikative Vernunft ermöglicht. Diese Rationalität ist dem sprachlichen Telos der Verständigung eingeschrieben und bildet ein Ensemble zugleich ermöglichender und beschränkender Bedingungen.“ (Habermas 1992: 17f.)

Die eingangs bereits erwähnte Heterogenität von Diskursgemeinschaften sowie von nicht nur nebeneinander bestehenden, sondern sich auch wechselseitig überlappenden und ineinander übergreifenden gesellschaftlichen Subsystemen sowie die damit einhergehende Vielfalt von widerstreitenden Geltungsansprüchen, lässt es jedoch fragwürdig erscheinen, ob diese Heterogenität unter ein einheitliches rationales Schema zusammen geführt werden kann. Die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Anerkennung erhält, wenn man sich an dieser Beobachtung und der daraus resultierenden skeptischen Vermutung orientiert, eine weitere Verschärfung, die die Ebene der Selbstinstitutionierung der Gesellschaft berührt. Das Thema bekommt damit eine politische Wendung, die sich in der Frage nach den lebensweltlichen und institutionellen Bedingungen dafür artikuliert, was es überhaupt heißt, einen anerkennungsfähigen Geltungsanspruch zu erheben. Die Frage berührt keineswegs nur die hermeneutische Problematik der Grenzen des Verstehens bzw. radikal unvereinbarer Diskurse, wie sie ausführlich von Jean-François Lyotard diskutiert wurde (vgl. Lyotard 1989), sondern sie verweist auf die Bedingungen der Anerkennung von Diskursen, also auch ganz konkret von Stimmen, die aus der kommunikativen Konstitution des Sozialen herausgefallen sind, die um eine Positionierung ringen, von der aus sie sich überhaupt erst artikulieren können.

Stellte sich also auf der ersten Ebene die Frage, wie es gelingt, durch intersubjektive Anerkennung von Geltungsansprüchen über das Medium der Sprache Interaktionen zu vernetzen und damit auch Lebensformen rational zu strukturieren, so stellt sich auf dieser fundamentaleren Ebene die Frage, welche Geltungsansprüche überhaupt als Kandidaten für den Kampf um intersubjektive Anerkennung in Frage kommen. Das ist, wie noch zu zeigen sein wird, vor allem das Thema von Jacques Rancière. Es ist allerdings offensichtlich, dass gerade auch eine Diskurstheorie, die auf Verständigungs rationalität und Konsens setzt, sich

durch diese verschärfte Fragestellung herausgefordert sieht.² Im folgenden soll Habermas' Ansatz als ein Versuch dargestellt werden, die beiden soeben unterschiedenen Ebenen im Vertrauen auf das der Sprache inhärente normative Potenzial miteinander im Rahmen einer Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats zu verbinden.

3. Habermas: Anerkennung als Rechtsverwirklichung

Jürgen Habermas greift die soeben entwickelte Fragestellung vor dem Hintergrund neuerer Debatten um eine Politik der Anerkennung auf, bei der die identitätspolitischen Forderungen, sich gegen die Missachtung ihrer Würde zur Wehr setzender, meistens kollektiver Akteure im Vordergrund stehen. Hier geht es um die Begründung eines Rechts auf Differenz. Habermas kann dabei einerseits auf seine in der Theorie des *Kommunikativen Handelns* (Habermas 1995a) entwickelte sprachpragmatische Theorie kommunikativer Rationalität zurückgreifen, andererseits auf deren rechtstheoretische Ergänzung in *Faktizität und Geltung* (Habermas 1992). Dabei stellt sich für ihn die Frage nach einer Politik der Anerkennung als Konflikt, wie sich im Rahmen einer universalistischen Rechtstheorie, die auf als Rechtspersonen begriffenen Individuen zugeschnitten ist, universelle Rechte mit den partikularistischen, gleichwohl aber ethisch berechtigten identitätspolitischen Forderungen kollektiver Akteure vereinbaren lassen. Deren Kampf um die Interpretation historisch uneingelöster Gleichberechtigungsansprüche ist nach Habermas deshalb legitim, weil sich in ihm kollektive Erfahrungen verletzter Integrität artikulieren: „Es handelt sich um Emanzipationsbewegungen, deren kollektive politische Ziele in erster Linie kulturell definiert sind, obgleich immer auch soziale und ökonomische Ungleichheiten sowie politische Abhängigkeiten im Spiel sind.“ (Habermas 1997: 246)³ Habermas vertritt nun die These, dass eine richtig verstandene Politik der Anerkennung als fortschreitender Prozess der Verwirklichung des Systems demokratischer Rechte verstanden werden muss. Das impliziert, so Habermas weiter, „daß die demokratische Ausgestaltung des Systems der Rechte nicht nur allgemein politische Zielsetzungen, sondern auch solche kollektiven Ziele aufnimmt, die sich in Anerkennungskämpfen artikulieren“ (Habermas 1997: 253). An die Stelle der Forderung nach Sonderrechten in Gestalt eines Rechts auf Differenz soll ein demokratisches, d.h. bei Habermas prozedurales Verständnis der Verwirklichung von Rechten treten. Diese Dynamik von Anerkennungskämpfen und Rechtsverwirklichung versucht er sodann als Dialektik zwischen rechtlicher und faktischer Gleichheit näher zu be-

2 Vgl. Habermas 1992, wo er explizit von der „Prämisse eines in modernen Gesellschaften verstetigten Dissenses“ (S. 44, Fn. 18) spricht.

3 Er exemplifiziert seinen Ansatz am Beispiel der Frauenbewegung. Davon unterscheidet er allerdings nochmals nationalistische, religiöse und ethnische Minderheiten und deren Kampf um Anerkennung eines Rechts auf Differenz.

schreiben. Inklusionsansprüche resultieren demnach aus Rechtsansprüchen, die ihrerseits wiederum aus durch ein demokratisches Verfahren legitimierten Individualrechten hervorgehen. Das dabei unterstellte Legitimitätskriterium verlangt, dass die Adressaten des Rechts sich zugleich als seine Autoren verstehen können müssen, da nur unter dieser Bedingung vorausgesetzt werden kann, dass das Recht zugleich die Autonomie der Bürger sichert. Als Autoren des Rechts können sich seine Adressaten aber nur verstehen, wenn sich die Gesetzgebungsprozesse in Kommunikationsformen vollziehen, bei denen „alle unterstellen dürfen, die derart beschlossenen Regelungen verdienten allgemeine und rational motivierte Zustimmung“ (Habermas 1997: 251).

An dieser Stelle wird der Zusammenhang mit der Anerkennung partikularer Ansprüche gegenüber dem nach liberalen Verständnis neutralen universellen Recht relevant. Die Grundrechte erscheinen nämlich als Institutionalisierung der Kommunikationsvoraussetzungen eines demokratischen Verfahrens.⁴ Der sich aus dieser Argumentation ergebende normative Konnex zwischen Rechtsstaat und Demokratie soll sichern, dass sich alle normativen bzw. politischen Forderungen im prinzipiell allen Akteuren offen stehenden öffentlichen Prozess deliberativer Politik artikulieren können, der nach Habermas neben ethischen Selbstverständigungsdiskursen auch Kompromisse durch zweckrationale Mittelwahl, oder Verfahren der moralischen Begründung und der rechtlichen Kohärenzprüfung beinhalten kann: Es kommt allerdings „alles auf die Kommunikationsbedingungen und Verfahren an, die der institutionalisierten Meinungs- und Willensbildung ihre legitimierende Kraft verleihen“ (Habermas 1997: 285). Welche Ansprüche und Forderungen dabei Anerkennung finden, unter Umständen in das positive Recht eingehen und so zu einer Ergänzung bzw. Revision bestehender rechtlicher Normierungen führen, ist eine Frage des grundsätzlich offenen Diskurses. Diese Ebene eines ergebnisoffenen, in je spezifische lebensweltliche und historische Kontexte eingelassenen politischen Streits und Willensbildungsprozesses bringt es mit sich, dass jede historisch gewachsene Gestalt der Realisierung universeller Rechte nicht einfach nur als eine abstrakte Spiegelung des universellen Gehalts dieser Rechte erscheint, sondern immer auch Ausdruck einer partikularen Lebensform ist. Der Kampf um Anerkennung erfordert demnach auch kein besonderes Recht auf die Anerkennung von Differenz, so Habermas' Folgerung, sondern kann als ein Prozess zunehmender Universalisierung von Bürgerrechten begriffen werden: „Die Universalisierung der Bürgerrechte ist nach wie vor der Motor einer fortschreitenden Differenzierung des Rechtssystems, das die Integrität der Rechtssubjekte nicht ohne eine strikte, von den Bürgern selbst gesteuerte Gleichbehandlung ihrer identitätssichernden Lebenskontexte sicherstellen kann.“ (Habermas 1997: 245f.) Die Ebene des Dissenses so-

4 Vgl. Habermas 1997: 298: „Das Prinzip der Volkssouveränität drückt sich in den Kommunikations- und Teilnahmerechten aus, die die öffentliche Autonomie der Staatsbürger sichern.“ Vgl. dazu auch die instruktive Darstellung von McCarthy 1993: 314ff.

wie des politischen Kampfes um Anerkennung seitens exkludierter Akteure und ihrer Geltungsansprüche wird rückgebunden an den zivilgesellschaftlich verankerten und innerhalb rechtlich geschützter liberaler Öffentlichkeiten sich entfaltenden Prozesses kommunikativen Handelns. Dem Dissens auf der stets offenen Ebene der politischen Willensbildung steht so ein verfahrensmäßiger Konsens gegenüber, in dem sich die Universalität der Rechtsprinzipien niederschlägt:

Die politisch integrierten Bürger teilen die rational motivierte Überzeugung, daß die Entfesselung kommunikativer Freiheiten in der politischen Öffentlichkeit, das demokratische Verfahren der Austragung von Konflikten und die rechtsstaatliche Kanalisierung der Herrschaft eine Aussicht auf die Bändigung illegitimer Macht und auf die Verwendung administrativer Macht im gleichmäßigen Interesse aller begründen. (Habermas 1997: 263f.)

Bevor nun in einem nächsten Schritt auf Jacques Rancières Ansatz eingegangen werden kann, sollen einige Ergebnisse und problematische Aspekte des Habermasschen Konzepts festgehalten werden. Habermas setzt – so sollte deutlich geworden sein – auf die legitimierende Kraft eines öffentlichen Meinungsstreits, der sich auf die Kommunikationsbedingungen stützen soll, „unter denen der politische Prozeß die Vermutung für sich hat, vernünftige Resultate zu erzeugen, weil er sich dann auf ganzer Breite in einem deliberativen Modus vollzieht“ (Habermas 1997: 285). Diese Kommunikationsbedingungen sind mit anderen Worten insofern für den demokratischen Selbstorganisationsprozess der Gesellschaft grundlegend, als letzterer im Modus der Anerkennung von Geltungsansprüchen besteht, die ihren normativen Gehalt einzig den universellen Strukturen sprachlicher Kommunikation entlehnen. Als problematisch erweist sich an dieser Verbindung der zwei eingangs beschriebenen Ebenen des Verhältnisses von Sprache und Anerkennung weniger der universalistische Zugriff, sondern vielmehr der sprachphilosophische Preis, den Habermas für das Festhalten an einem hermeneutischen Paradigma mit seinem Primat von Verstehen und Verständigung und seinen leitenden Dichotomien zahlen muss. Leitend für den diskurstheoretischen Verfahrensbegriff politischer Willensbildung sind nämlich die Opposition von Verstehen und Missverstehen, der die Opposition der Handlungsmodi von Kommunikation und strategischer Manipulation korreliert. Einem radikalen Dissens vermag Habermas vor diesem Hintergrund nur als Umstellung vom Modus der Kommunikation auf den der strategischen Manipulation bzw. in letzter Konsequenz als Kommunikationsabbruch zu konzipieren.⁵ Das bedeutet, dass Dissense nur als defiziente, transitorische Erscheinungen denkbar sind. Soll nämlich das angedeutete Ausweichen in strategisches Handeln oder ein Kommunikationsabbruch vermieden werden, bietet sich als Ausweg nur noch die normative

5 Vgl. dazu auch die Kritik an diesen Dichotomien bei McCarthy 1993: 324. McCarthy unternimmt dort zugleich eine Korrektur an Habermas' Modell, ohne dabei allerdings den konsenstheoretischen Grundrahmen zu verlassen.

Regelung strategischer Interaktionen an (vgl. Habermas 1992: 44). Dies soll in Gesellschaften mit erhöhtem Dissensrisiko, also solchen, die nicht mehr auf die Bindungskräfte von Autoritäten, Traditionen oder Grundkonsensen in Gestalt eines geteilten Diskursuniversums vertrauen können, vom Recht geleistet werden, das – wie gesehen – selbst wiederum aus verständigungsorientierten Diskursen hervorgeht. Habermas plädiert daher auch konsequenterweise für die Entschränkung kommunikativen Handelns, indem Diskurse auf Dauer gestellt werden: „Aus eigenen Ressourcen kann es [das kommunikative Handeln, Verf.] das in ihm angelegte Dissensrisiko allein durch Risikosteigerung zähmen, nämlich dadurch, daß Diskurse auf Dauer gestellt werden.“ (Habermas 1992: 56)

Indem Habermas aber das diskursive, verständigungsorientierte Sprechen privilegiert, muss er eine weitere, scheinbar unproblematische Voraussetzung machen, nämlich die der Gleichheit aller Sprecher als potenzielle Diskursteilnehmer. Faktisch wird die Gleichheit durch das Recht geschützt, das ist aber insofern nicht ausreichend, als die historisch gewachsenen Bürgerrechte normativ als Resultat eines Prozesses ihrer zunehmenden Universalisierung begriffen werden sollen. Daher ergibt sich die Gleichheit der Sprecher bei Habermas bekanntlich aus den von ihnen in der performativen Perspektive zu machenden kontrafaktischen, transzendentalen Voraussetzungen des Diskurses. Nun lässt sich allerdings zeigen, dass die Bedingungen der idealen Sprechsituation keineswegs zusätzliche, kontextunabhängige Kriterien der Wahrheit, Gerechtigkeit und Rationalität liefern. Vielmehr können die unterstellten Diskursbedingungen immer nur im Rekurs auf die in bestehenden Kontexten verfügbaren Kriterien wie zum Beispiel der Rationalität angewendet werden (vgl. Wellmer 1992: 28f.). Es handelt sich also durchaus nicht um transzendente Bedingungen, sondern um solche, die ihren Ort in partikularen Kontexten und Praktiken haben. Über deren Konstitutionsbedingungen ist aber, anders als die vermeintlich transzendente Bedingung von den idealen und kontrafaktischen Diskursvoraussetzungen suggeriert, noch nicht entschieden. Es liegt jedoch in der Logik der Habermasschen Argumentation, dass er diese performativen Konstitutionsbedingungen aus dem Blick verliert, da sie den Sprechern in Gestalt jener idealen Diskursbedingungen in der Teilnehmerperspektive vermeintlich immer schon zur Verfügung stehen.

Sowohl auf der Ebene alltäglicher kommunikativer Praxis, sofern sie auf Verständigung angelegt ist, als auch auf der Ebene der politischen Willensbildung, geht das diskurstheoretische Modell also von einer immer schon konstituierten Diskurs-Sphäre aus, in der die Akteure zumindest im Prinzip die Chance haben, mit ihren kommunikativen Handlungen Anschluss zu finden. Damit setzt Habermas eine spezifische politische Sphäre innerhalb der Gesellschaft und eine konstitutive Anbindung der Politik an das Recht, das als Institutionalisierung jener kommunikativen Voraussetzungen begriffen wird, voraus: „Diese subjektlosen Kommunikationen, innerhalb und außerhalb der politischen, auf Beschlußfassung programmierten Körperschaften, bilden Arenen, in denen eine mehr oder weniger rationale Meinungs- und Willensbildung über gesamtgesellschaftlich re-

levante Themen und regelungsbedürftige Materien stattfinden kann.“ (Habermas 1997: 288) Daran ließe sich mit Blick auf Rancière die Frage anschließen, ob diese diskurstheoretische Verknüpfung der beiden Ebenen des Verhältnisses von Sprache und Anerkennung nicht letztlich dem Ideal der Anerkennung zuwiderläuft, weil es aufgrund des Primats der Inklusion in eine bestehende Ordnung asymmetrische soziale Verhältnisse tendenziell eher affirmiert, als dass es sie in Frage zu stellen erlaubt. Denn diejenigen, die Anerkennung begehren, müssen sich im Rahmen des Habermasschen Modells der Sprache und der Rationalität derjenigen bedienen, die Anerkennung gewähren, um sich mit ihrem Anliegen überhaupt Gehör zu schaffen. Doch auch abgesehen von diesen anerkennungstheoretischen Aspekten sind die genannten Voraussetzungen einer immer schon konstituierten und rechtlich geschützten Sphäre keineswegs so selbstverständlich wie Habermas suggeriert. Sie sind es weder auf der Ebene faktischer Anerkennungskämpfe noch – was hier entscheidend ist – auf der normativen Ebene sprachlich-performativer Praktiken.

4. Rancière: La méésentente – Anerkennung als Artikulation von Gleichheit zwischen Beliebigen

Es mag vielleicht überraschen, das politische Denken von Jacques Rancière ausgerechnet im Zusammenhang mit der Anerkennungsthematik diskutieren zu wollen. Richtet sich doch Rancières Entwurf gerade gegen jeden Versuch, politische Prozesse durch eine grundlegende normative Struktur, und sei es die der Anerkennung, zu fundieren. Der Bezug zum Thema ergibt sich allerdings, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es bei Rancière um eine spezifische Form politischer Anerkennung geht, nämlich – sehr vorläufig gesagt – um den Kampf zwischen denen, die eine symbolische Einschreibung im Gemeinwesen haben, also sinnvoll und verständlich reden und handeln können, und denen, deren Stimme nur als Geräusch gilt. Bevor es darum geht zu entscheiden, ob eine Gruppe anerkannt werden kann oder nicht und die Kriterien dafür geprüft werden können, geht es darum, ins Gespräch zu bringen, was überhaupt gemeinsamer Gegenstand eines Streits werden soll, im Gegensatz zu dem, worüber es keinen Streit gibt, und was somit auch als gemeinsamer Gegenstand gar nicht erst in den Blick rückt.⁶

Stellt man die Frage auf diese Weise, ist zwar klar geworden, wie sich ein Bezug zum Anerkennungsthema ergibt – es ist bei Rancière der Kampf der Ungehörten um das Recht, mit ihrer Stimme Gehör zu finden –, doch ist mit dieser Beschreibung noch offen, worin dann die Besonderheit von Rancières Ansatz besteht. Man könnte nämlich mit Habermas gegen diese Überlegung einwenden,

6 Wie Deranty 2003 vorgeschlagen hat, kann man Rancières Ansatz daher durchaus als einen Beitrag zur Ethik der Anerkennung interpretieren. Zur allgemeinen Verortung von Rancières politischer Philosophie vgl. Hetzel 2004, Niederberger 2004 sowie Bedorf 2005: 95-101.

dass der politische Streit als Streit darum, wer überhaupt zum Streit zugelassen wird, ein geradezu typischer Fall für einen rationalen Diskurs darstellt. Nichts scheint dagegen zu sprechen, dass im Rahmen eines rationalen Diskurses auch die Rahmenbedingungen und die Kriterien des Streits bzw. unterschiedliche Situationsdefinitionen verhandelt werden. Damit deutlicher wird, an welcher Stelle Rancière vom Kommunikationsmodell abweicht, und damit den Zusammenhang von Konsens und Dissens sowie das Verhältnis von universellen Geltungsansprüchen und partikularen historischen Kontexten in eine andere Perspektive rückt, sind zwei Grundmotive seines politischen Denkens näher zu erläutern: Das Unvernehmen als eine in der sprachlichen Interaktion angelegte spezifische Gestalt des Dissenses sowie seine Deutung des Prinzips von der Gleichheit der sprechenden Wesen.

Unter einem Unvernehmen (*mésentente*) versteht Rancière eine bestimmte Sprechsituation, nämlich eine solche, „bei der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt“ (Rancière 2002: 9). Er grenzt diese Situation sogleich ab von anderen Formen von Fehlkommunikation, dem Missverständnis oder dem Verkennen. Situationen asymmetrischer Wissensverteilung wie das Verkennen können, nicht anders als Missverständnisse, behoben werden. Man setzt in beiden Fällen voraus, dass einer der Gesprächspartner schlicht nicht versteht, was der andere sagt, oder es einfach nicht weiß. Man setzt eine bestehende Ordnung des Wissens voraus, über die einer der Gesprächspartner erst aufgeklärt werden müsste, damit er in die Lage versetzt wird zu verstehen, was der andere sagt. Die zu behebende Asymmetrie wird auf diese Weise immer schon unterstellt und damit letztlich, so Rancières Folgerung, reproduziert: Einer der Gesprächspartner ist immer der Lernende, der andere wiederum, der Lehrende, weiß ganz genau, was es heißt zu sprechen. Jede Situation präjudiziert dann, was eigentlich offen ist, nämlich, dass der andere verkannt hat, wovon die Rede ist, oder einfach nicht in der Lage ist zu verstehen. Situationen des Unvernehmens sind dagegen solche, bei denen einer der Gesprächspartner ein X vernimmt und zugleich nicht vernimmt. Rancière vertritt hier die These, dass es nicht nur kein Interpretationsprivileg beispielsweise seitens der Philosophie zur Festlegung der Referenz von Ausdrücken gibt, sondern vielmehr, dass die Semantik überhaupt nicht in der Sprache vorgängig festgelegt ist. Sie ist durch einen bestimmten Diskurs und die damit verflochtene Praxis vorgegeben, denen eine bestimmte Verteilung der Sprecherpositionen entspricht. Sie ist damit potenziell immer strittig. Das liegt nach Rancière daran, dass jede Gesellschaft durch ein konstitutives Unrecht aufgebaut ist, welches sich als Verrechnung im Verhältnis von Teil und Ganzem darstellt: Sie beruht darauf, dass das Ganze der Gemeinschaft einen seiner Teile nicht als einen seiner Teile zählt. Das Ganze zählt diesen Teil für nichts. Es behauptet sich durch den Ausschluss eines Teils: der Anteilslosen. Die Anteilslosen stehen dabei für die aus den Bahnen der sozialen Kämpfe um Anerkennung ausgeschlossenen, und gerade nicht für die im Ganzen repräsentierten Angehörigen einer Partei oder einer Klasse. Eine solche

Logik, die Anteil und Abwesenheit des Anteils der Teile dieses Ganzen bestimmt, indem sie es gestaltet und in Form einer bestimmten Anordnung zum Erscheinen bringt, also öffentlich wahrnehmbar macht, nennt Rancière Polizei:

Die Polizei ist somit zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilung unter den Weisen des Machens, 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: 41)⁷

Daher entspricht jeder gegebenen Verteilung von Funktionen, Positionen, Rollen innerhalb der Gesellschaft eine Verteilung, oder wie Rancière formuliert, eine Zählung der Sprecherpositionen. Das bedeutet aber, dass die polizeiliche Logik, indem sie als öffentlich wahrnehmbare Aufteilung immer schon das Nicht-Bestehen einer gemeinsamen Welt gesetzt, auch die Gemeinsamkeit der Sprache als unproblematisches Medium des politischen Streits negiert hat. Die Referenz ist selbst ein Politikum, und keine von gegebenen Diskursen und dem, was sie sichtbar machen oder auch verbergen, unabhängige, rein semantische Kategorie. Die Frage lautet immer: Gibt es diesen gemeinsamen Gegenstand? Der Kampf um Anerkennung ist im Lichte des Unvernehmens also ein Kampf um das, was als gemeinsamer Gegenstand eines Gesprächs in Frage kommt:

Es betrifft die sinnliche Darstellung dieses Gemeinsamen, die Eigenschaft der Gesprächspartner selbst, es darzustellen. Die Extremsituation des Unvernehmens ist jene, bei der X nicht den gemeinsamen Gegenstand sieht, den ihm Y präsentiert, weil er nicht vernimmt, dass die von Y ausgesendeten Töne Wörter bilden und Verknüpfungen von Wörtern, die den seinen ähnlich wären. (Rancière 2002: 11)

Das Unvernehmen betrifft aber nicht nur die semantische Ebene der Sprechsituation und die Darstellungs-Funktion der Sprache, sondern verweist auch auf deren pragmatisch-performative Struktur: „Die Strukturen des Unvernehmens sind jene, bei denen die Diskussion eines Arguments auf den Streit verweist, der über den Gegenstand der Diskussion und über die Eigenschaft derer, die daraus einen Gegenstand machen, besteht“ (Rancière 2002: 12f.). Das Unvernehmen bezeichnet demnach einen Dissens, der auch das Verhältnis der Sprecher zum Gegen-

7 Zum besseren Verständnis muss man sich klar machen, dass der Polizeibegriff hier nicht nach heutigem Verständnis ein (repressives) staatliches Exekutivorgan bezeichnen soll, sondern im Sinne der in der frühen Neuzeit entstandenen Polizeiwissenschaften – wir würden heute von Verwaltungswissenschaften sprechen – zu verstehen ist. Zu den Polizeiwissenschaften vgl. die einschlägigen Abschnitte bei Hegel 1955: 195-203. Das französische Wort „police“ erlaubt zudem aufgrund von Homophonie die Assoziation mit dem griechischen „polis“. Vgl. dazu Badiou 2003: 127.

stand macht. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich, an welchem Punkt Rancières Position gegenüber der Habermasschen Kommunikationstheorie ihr eigenes Profil gewinnt.

Habermas hatte einen Vorrang der performativen, an Geltung orientierten teilnehmenden Einstellung vor der deskriptiven, objektivierenden Einstellung damit begründet, dass die performative Einstellung zur zweiten Person und die objektivierende Einstellung zur dritten Person in einem Komplementaritätsverhältnis zueinander stehen. Dementsprechend verstehe ich mich als der Andere eines Anderen in einem doppelten Sinne: Als das „Du“ und als das „Er“ eines anderen „Ich“. In der performativen Einstellung zur zweiten Person nehme ich den anderen als ein rationales, anerkennungsfähiges Wesen, als kompetenten Sprecher wahr. Diese Möglichkeit ist konstitutiv für die Objektivierung sprachlich vermittelter Zusammenhänge, weil der Zugang zu sprachlich vermitteltem Sinn nur aus einer an Geltung orientierten Teilnehmerperspektive möglich ist. Umgekehrt bezeichnet das performative Sein der Sprache eine Struktur der Lebenswelt. Nach Habermas hieße es, dieses performative Sein der Sprache verkennen, wenn man es nicht im Lichte des immer möglichen Wechsels von der zweiten zur dritten Person deutete. Daraus folgt auch, dass der Sprecher mehr als nur eine Entität in der Welt ist, wenn er sich in der ersten Person selbst thematisiert.⁸

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 performativem Ich-Du-Selbstverständnis von einem der Gesprächspartner geleugnet wird oder zumindest strittig ist. Von der dritten Person machen Sprecher vor allem aber auch dann Gebrauch, wenn sie das Verhältnis der Sprecher thematisieren wollen. Rancière macht gegen Habermas darauf aufmerksam, dass die dritte Person genauso eine direkte und indirekte Gesprächsperson ist wie eine Person der Beobachtung und der Objektivierung. Der Gebrauch der dritten Person holt die Aussagen der Gesprächspartner aus ihrem Funktionszusammenhang, um sie auf eine Bühne zu bringen, auf der die Aussagen nicht mehr funktionieren, die Ordnung des gegebenen Diskurses unterbrechen und die Sprecherrollen nicht bereits von den Verhältnissen vorgegeben sind, aufgrund derer immer schon entschieden ist, wer als ein Wesen mit symbolischer Einschreibung im Gemeinwesen gilt. Paradoxerweise wird die funktionelle Sprache des Diskurses durch diese Objektivierung und Universalisierung

8 Vgl. dazu die konzise Darstellung in Wellmer 1992 sowie Habermas 1995b und 1988: 346f., wo er mit Rekurs auf den Primat sprachlich erzeugter Intersubjektivität gegen Foucault argumentiert. Rancière bezieht sich in seiner Kritik an Habermas ausdrücklich auf diesen Aspekt seiner Theorie. Vgl. Rancière 2002: 59 und 67.

sierung der Aussagen erst zu einer gemeinsamen Sprache, in der sich die Sprecher als Gleiche begegnen können, um ihre Geltungsansprüche auf die Probe zu stellen. Diese objektivierende Form des Situationskommentars lässt sich nicht einfach als Verdinglichung abweisen oder auf eine dialogische Relation zurückführen, sondern eröffnet die Möglichkeit einer grundsätzlichen Rekonfiguration der Gesamtsituation.⁹

Wenn man wie Habermas mit den Dichotomien Verständigung oder strategisches Handeln, Verständigung oder Objektivierung operiert, dann bleibt nur noch der Konsens als Telos des Gesprächs. Der politische Diskurs ist aber, wie Rancière betont, stets mehr und zugleich weniger als ein Dialog: Weniger, insofern als sich im Kommentar monologisch der Dissens zwischen den Sprechern, ihren Geltungsansprüchen und Positionen selbst artikuliert; mehr, da der Kommentar die Personen, wie Rancière es nennt, vervielfältigt. Nach Rancière ist diese Möglichkeit eines polemischen Abstands zwischen einer ersten und einer dritten Person von der dialogischen, verständigungsorientierten Kommunikation zwischen einer ersten und zweiten Person nicht prinzipiell trennbar. Sie ist für politische Diskurse charakteristisch und kennzeichnet nach Rancière geradezu die Struktur der öffentlichen Meinung. Die die Pragmatik des Unvernehmens kennzeichnende Notwendigkeit, sich nicht nur über den Inhalt einer Situation zu verständigen, sondern immer auch über das Verhältnis der Sprecher zueinander, folgt aus diesem immer möglichen und im Unvernehmen inszenierten Spiel der Personen. Das Unvernehmen ist eine Inszenierung, in der Performativität als Setzung sowie Praxis als kommunikative Handlung zusammenfallen.¹⁰ Das hier ausgelöste Spiel der Personen ist demnach ein an der Pragmatik der Sprecherrollen festzumachendes Indiz dafür, dass die in der von Habermas privilegierten dialogischen Situation angenommene bzw. antizipierte Identität des sich gegenseitigen Verstehens, nicht einfach unterstellt werden kann. Jede Gesprächssituation wird vielmehr von der Frage gespalten, was sich aus dem Vernehmen der Sprache ableitet.

So wie jede dialogische Situation seitens der Sprecher die Möglichkeit impliziert, einen polemischen Abstand zwischen einer ersten und einer dritten Person zu inszenieren, so ermöglicht die Frage nach dem Verstehen der Sprache immer die Feststellung, dass diese Frage performativ zwischen denen trennt, die verstehen und wissen, und denen, die nicht wissen und daher auch nicht verstehen. Hinter der wohlmeinenden Frage „Haben Sie mich verstanden?“ verbirgt sich so eine Leugnung der ursprünglichen Gleichheit der Sprecher. Das Verstehen er-

9 Charakteristische Beispiele für diese Art von Sprechsituationen sind nach Rancière die Diensthöflichkeitkonflikte in Komödien des 17. und 18. Jahrhunderts. Die dritte Person des objektivierenden Kommentars kennzeichnet typischerweise auch die Pragmatik von politischen Manifesten bzw. öffentlichen Verlautbarungen von Streikenden, wie Rancière anhand von Beispielen u.a. aus der Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt. Vgl. dazu Rancière 2002, 58ff. und 65ff.

10 Zum Begriff der Performativität als Setzung vgl. Mersch 2003.

scheint vor diesem Hintergrund immer auch als ein Indikator einer bestimmten, kontingenten Aufteilung der sinnlich wahrnehmbaren Welt, einer Verrechnung von Teil und Ganzem. Rancière spielt hier den Mythos von der Gemeinschaft der miteinander sprechenden, deliberierenden Bürger gegen die Bestimmung des Menschen als *zoon lógon échon* aus, indem er ihr ein egalitaristisches Moment einschreibt: „Es gibt 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 befiehlt.“ (Rancière 2002: 28) Die vermeintliche natürliche Ungleichheit zwischen den Sprechern, die das Glücken dieses Sprechakts, nämlich des Befehls, erst ermöglichen soll, verdankt sich einzig und allein der Gleichheit der sprechenden Wesen. Der anfängliche Logos, nach dem sich die Chance bemisst „für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“ (Weber 1975: 28), ist mit dem anfänglichen Widerspruch behaftet, die Ungleichheit der Sprecherpositionen nur um den Preis der Negation der ursprünglichen Gleichheit von Befehlendem und Gehorchendem als sprechende Wesen setzen zu können. Im paradoxen Phänomen, dass die Gleichheit der sprechenden Wesen, das Vernehmen im Einvernehmen, nur als Konflikt, als Unvernehmen, artikuliert und geltend gemacht werden kann, besteht die spezifisch politische Rationalität einer Gesprächssituation.

Der politische Streit bringt die Voraussetzung der Gleichheit aller sprechenden Wesen im Modus des Dissenses und des Konflikts zur Geltung. Sein Sinn ist es, dem Konflikt eine Szene zu schaffen, auf der sich die Gleichheit oder Ungleichheit der Gesprächspartner erst ins Spiel bringt. Er behauptet gleichsam das von einem hegemonialen Diskurs verdeckte Bestehen der gemeinsamen Welt in der Form des Unvernehmens. Deshalb müssen die Sprecher, noch bevor sie über die beste oder gerechteste Aufteilung der Anteile des Ganzen streiten, einen Streit über die beste Offenlegung dieser Anteile einrichten. Sie tun es, indem sie das Prinzip der Gleichheit als Bedingung der Möglichkeit von Ungleichheit artikulieren.

Gleichheit als Bedingung der Möglichkeit von Ungleichheit in den Blick zu holen, ist also, generell gesprochen, Rancières paradoxe Antwort auf die Frage, was es denn heißt, Politik im Gegensatz zur einer bloßen Logik der Herrschaft zu denken. Es heißt, das Verhältnis der Gleichheit zwischen Beliebigen – so Rancières Bestimmung von Demokratie – als reine Kontingenz jeder sozialen Ordnung ins Spiel zu bringen. Die Gleichheit ist dabei durchaus nicht eine transzendente Voraussetzung, die in der Teilnehmerperspektive eines verständigungsorientierten Diskurses vernünftigerweise anzuerkennen ist, sondern sie ist ein immer erst zu aktualisierendes Prinzip, das nur in der Form des Unvernehmens als spezifische Form des Dissenses zur Geltung gebracht werden kann. Gleichheit ist also eine rein negative Norm, die weder gegeben noch als Ziel gesetzt wird, sondern immer nur *in actu* gegen eine bestimmte Formation vorgebracht werden kann.

Aus diesem Grund fungiert für Rancière, wie auch für Habermas, die Kommunikation als Paradigma: Im kommunikativen Handeln soll ein anderer, von etwas, was er bis zu einem bestimmten Zeitpunkt so nicht sah, überzeugt werden. Diese Überzeugung kann aber nur in Form der Anerkennung des Anderen als eines Gleichen im Zugang zur Situation, deren Deutung Ziel des Austauschs ist, und zur Sprache, die das Medium des Austauschs ist, vollzogen werden. Dieser Akt der Anerkennung kann bei Rancière allerdings nur im Modus eines Dissenses eingefordert werden, im Sinne einer performativen Setzung, die kontextuell das Allgemeine – das universelle Prinzip der Gleichheit – im Besonderen – der kontingenten Ordnung der polis/police – artikuliert. Die performative Setzung in Gestalt des Unvernehmens und die damit verbundene Artikulation der Gleichheit schafft eine neue Sprechsituation, indem sie einen Raum der Unbestimmtheit öffnet, in welchem das auf Ungleichheit basierende Prinzip der Herrschaft dem universellen Prinzip der Gleichheit in einer besonderen Szene entgeggestellt wird. Die Geltungsansprüche der Gesprächspartner werden dabei insofern grundsätzlich in Frage gestellt, als der Gleichheitsanspruch aller Wesen als sprechende Wesen ernst genommen wird durch die Einrichtung eines Streites, der sichtbar und hörbar werden lässt, dass eine gegebene Verteilung von Sprecherpositionen keinen anderen Grund als die Zufälligkeit jeder gesellschaftlichen Ordnung hat. Die Forderung nach Anerkennung ist die Forderung, die Verrechnung sichtbar und hörbar werden zu lassen, auf der eine jede gegebene Ordnung kontingenterweise ruht.

5. Befehlen oder Überzeugen: Politik und Herrschaft

Die vorangehenden Überlegungen zielten darauf ab, mit Jacques Rancières Denkfigur des Unvernehmens eine irreduzible und für politische Prozesse – für die hier paradigmatisch Anerkennungskämpfe stehen – konstitutive Gestalt des Dissenses gegen Habermas' diskurstheoretisches Programm zur Geltung zu bringen. Irreduzibel ist sie, weil sie nicht hermeneutisch auflösbar ist, sondern jeden in geordneten Bahnen verlaufenden Verständigungsprozess potenziell durchkreuzt, rekonfiguriert, oder ihm zuvorkommt. Die von Rancière anvisierte Form des Dissenses meint also weder eine grundsätzliche Unabschließbarkeit aller Diskurse noch geht es um Unvereinbarkeit im Sinne Lyotards, also um widerstreitende Ansprüche, für deren Versöhnung es keine universelle Regel gibt.¹¹ Konstitutiv für politische Prozesse ist sie, weil sie eine Szene schafft, durch die Sprecher sich überhaupt erst als Gleiche begegnen können und damit eine seit

11 Man muss allerdings mit Bedorf 2005: 97f. konzедieren, dass die Nähe zu Lyotard größer ist als Rancière eingesteht. Mir scheint es gleichwohl unbestreitbar, dass Rancière mit der Figur des Unvernehmens eine auch dem Widerstreit gegenüber genuine Form des Dissenses thematisiert. Insofern ist es wohl zutreffender zu behaupten, dass sich beide Positionen ergänzen.

Aristoteles bekannte Bedingung des Politischen erfüllt, dass nämlich Politik nur dort stattfindet, wo sprechende Wesen über die das Allgemeinwohl betreffenden Angelegenheiten verhandeln. Das „Anliegen des Miteinandersprechens“ – wie Hannah Arendt es formuliert hat – konstituiert die Sphäre des Politischen im Gegensatz zur vopolitischen Sphäre, die der Pragmatik von Befehl und Gehorsam unterworfen ist: „Andere durch Gewalt zu zwingen, zu befehlen statt zu überzeugen, galt den Griechen als eine gleichsam präpolitische Art des Menschengangs, wie er üblich war in dem Leben außerhalb der Polis.“ (Arendt 1981: 30) Bei Rancière liest sich das ganz ähnlich: „Vor dem Logos, der über das Nützliche und Schädliche diskutiert, gibt es den Logos, der befiehlt und Recht gibt zu befehlen. Aber dieser anfängliche Logos ist mit einem anfänglichen Widerspruch behaftet.“ (Rancière 2002: 28) Der Logos ist immer beides: Verrechnung von Teil und Ganzem als kontingenter Grund jeder sozialen Ordnung (Ratio) und gemeinsames Vermögen des Sprechens (Sprache). Aufgrund dieser Doppelstruktur, immer Verrechnung von Teil und Ganzem, also Rationalität einer bestimmten Verteilung, und gemeinsames Vermögen aller sprechenden Wesen, also Sprache, zu sein, ist er von einem Abstand zu sich selbst durchkreuzt, der im Unvernehmen als Dissens artikuliert wird. Der Unterschied zur Arendtschen Entgegensetzung von Befehlen und Überzeugen, und man könnte auch sagen: zur Habermasschen Entgegensetzung von verständigungsorientiertem und von strategischem Handeln, besteht demnach darin, dass bei Rancière der von der Politik als Unvernehmen vollzogene konflikthafte Bruch zugleich eine Verschiebung des Verhältnisses von Politik und Gesellschaft impliziert. Politik konstituiert sich im Gegensatz zur Logik der Herrschaft (arché), die die Sphäre des Sozialen strukturiert: „[K]ein Ding [ist] an sich politisch aufgrund der alleinigen Tatsache, dass an ihm Machtverhältnisse ausgeübt werden.“ (Rancière 2002: 44) Außerdem verknüpft Rancière diese Entgegensetzung von Politik und Gesellschaft mit einer Verschärfung des auf Aristoteles zurückgehenden Gedankens von der Sprachlichkeit des Menschen als Grund seiner Politikfähigkeit. Rancière fragt, was es politisch für ein sprachbegabtes Wesen heißt, zu sprechen, die Sprache eines anderen zu verstehen und ihn als sprechendes Wesen anzuerkennen.

Rancière hegt demnach auch nicht einfach einen schlichten antiuniversalistischen Affekt, denn die negative, konstitutiv auf eine bestehende Ordnung bezogene und gegen sie im Modus des Dissens in Anschlag gebrachte Norm der Gleichheit der sprechenden Wesen als zu aktualisierende Voraussetzung des Politischen erlaubt es ihm, die Bewegung der Anerkennung aus dem sterilen Gegensatz von Universalismus und Partikularismus herauszuholen. An dieser Stelle bietet es sich an, abschließend noch einmal die Eingangsfrage nach dem transformativen Potenzial des Anerkennungskampfes hinsichtlich des demokratischen Selbstinstitutionierungsprozesses der Gesellschaft aufzunehmen.

6. Vermittlung oder Unterbrechung: Zur normativen Bestimmtheit von Anerkennungskämpfen

Jürgen Habermas hat in seinem Beitrag zur Politik der Anerkennung den Anerkennungskampf an seinen Diskursbegriff des demokratischen Rechtsstaats und der Politik gebunden. Das ist bei ihm deshalb möglich, weil die *Theorie des Kommunikativen Handelns* von vornherein so gelesen werden kann, dass sie Motive des Anerkennungsparadigmas aufgenommen und integriert hat. Aufgrund der engen Verknüpfung von Geltung, Rationalität und Handeln muss kommunikatives Handeln immer aus der performativen Perspektive der beteiligten Akteure betrachtet werden, die in der Lage sind, wechselseitig ihre Geltungsansprüche zu akzeptieren oder zu verwerfen. Diese Fähigkeit von Personen, Geltungsansprüchen gegenüber eine ablehnende oder zustimmende Haltung einzunehmen, ist nach Habermas ein normativer Status, den sich diese Akteure im Rahmen gegebener sozialer Praktiken wechselseitig zuschreiben. Die Intersubjektivität kommunikativen Handelns manifestiert sich gerade auch darin, dass es sich um eine Fähigkeit handelt, die nicht ohne Bezug auf einen umfassenderen sozialen Kontext ausgeübt werden kann:

Handeln, oder die Bewältigung von Situationen, stellt sich als Kreisprozeß dar, in dem der Aktor beides zugleich ist – der Initiator zurechenbarer Handlungen und das Produkt von Überlieferungen, in denen er steht, von solidarischen Gruppen, denen er angehört, von Sozialisations- und Lernprozessen, denen er unterworfen ist. (Habermas 1995a: 204f.)

Dafür steht bei Habermas die Kategorie der Lebenswelt. Sie dient den Akteuren einerseits als Ressource und als implizites Hintergrundwissen im Kommunikationsprozess. Andererseits kann die Lebenswelt selbst zum Diskursgegenstand erhoben werden, dort nämlich, wo jener Hintergrund problematisch wird: „Während sich a fronte dem Handelnden der situationsrelevante Abschnitt der Lebenswelt als Problem aufdrängt, das er in eigener Regie lösen muß, wird er a tergo vom Hintergrund seiner Lebenswelt getragen, die keineswegs nur aus kulturellen Gewißheiten besteht.“ (Habermas 1995a: 204) Das ist jedoch gerade nicht so zu verstehen, dass die Akteure einfach durch ihren lebensweltlichen Hintergrund konstituiert werden, sondern sie können sich davon distanzieren und im Rahmen von Diskursen darüber verhandeln, ob sie einen Geltungsanspruch anerkennen wollen oder nicht:

Die Lebenswelt ist gleichsam der transzendente Ort, an dem sich Sprecher und Hörer begegnen; wo sie reziprok den Anspruch erheben können, daß ihre Äußerungen mit der Welt [...] zusammenpassen; und wo sie diese Geltungsansprüche kritisieren und bestätigen, ihren Dissens austragen und Einverständnis erzielen können. (Habermas 1995a: 192)

Weil also diese Fähigkeit zu kommunikativer Rationalität ein normativer Status ist, den sich Akteure wechselseitig in sozialer Praxis zuschreiben, der also mit anderen Worten in einer Anerkennungspraxis verwurzelt ist, kann Habermas verschiedene Formen der Anerkennung unterscheiden, nämlich ethische, moralische und politische, die die Lebenswelt normativ strukturieren. Darüber hinaus wird die politische Sphäre von Institutionen stabilisiert, die als diskursiv legitimierte Vermittlungsinstanzen für einen Prozess zunehmender Universalisierung von Bürgerrechten fungieren können. Habermas gelingt es daher, Institutionen zu denken, die als Resultat diskursiver Prozesse von den unter ihnen befassten Akteuren anerkannt werden können. Anders gesagt: Sie stehen normativ betrachtet den Akteuren nicht abstrakt als Obrigkeit gegenüber.

Die Verschränkung von Ordnung und transformierendem Anerkennungskampf erscheint bei Rancière dagegen unvermittelter. Politik im Gegensatz zum Gesellschaftlichen oder Polizeilichen zu denken, heißt nämlich, sie als Zusammenprall zwischen zwei Logiken des menschlichen Zusammenseins zu begreifen.¹² Als vermittelnder Terminus fungiert allenfalls das Politische (*le politique*) selbst, allerdings als der unbestimmte, immer erst einzusetzende Raum, in dem beide Logiken konflikthaft aufeinandertreffen können. Politik und Polizei stehen für zwei aufeinander bezogene Pole, die erklären sollen, warum sich im demokratischen Konflikt irreduzibler Dissens und wechselseitige Bezugnahme miteinander so verbinden können, dass geteilte Ordnungen ermöglicht, sie aber immer auch für Revisionen offen stehen (vgl. Niederberger 2004: 143ff.). Rancière überformt dieses konflikthafte Verhältnis allerdings nicht wie Habermas durch eine prozessuale Logik zunehmender Universalisierung. Der gemeinsame kommunikative Boden wird bei Habermas am Ende eines Kampfes um Anerkennung stets auf einer höheren Universalisierungsstufe wiederhergestellt. Der Konflikt erscheint demnach nur noch als vorübergehende Phase und besitzt keine strukturelle Autonomie im Rahmen der Logik kommunikativer Integration. Die befriedete Vision der Konfliktfelder bleibt dem Konflikt als solchen übergeordnet. Bei Rancière bleibt dieser Prozess offen. Die politische Störung der Polizei im Namen der Gleichheit zwischen Beliebigen kann diese Ordnung nachhaltig verändern und zu neuen Aufteilungen führen, sie kann aber auch eine Integration und Neueinschreibung des politischen Subjekts in diese Ordnung nach sich ziehen. Das Politische ist demnach stets vom Scheitern bedroht und seine Ausrichtung offen. Aus dieser Offenheit folgt nun nicht einfach eine völlige normative Unbestimmtheit. Unbestimmt ist die Norm der Gleichheit zwar insofern, als es sich

12 Vgl. Rancière 2002: 38: „Es gibt Politik, weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst, der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind: die Welt, wo sie sind, und jene, wo sie nicht sind, die Welt, wo es etwas gibt ‚zwischen‘ ihnen und jenen, die sie nicht als sprechende und zählbare Wesen kennen, und die Welt, wo es nichts gibt.“

um ein formales Prinzip handelt, das zudem nicht weiter, beispielsweise durch überhistorische Regeln kommunikativer Rationalität, fundiert ist. Material konkretisiert sich dieses Prinzip jedoch immer in bestimmten historischen Situationen und im Rahmen bestehender Ordnungen, da, wenn es aktualisiert wird, seine Einforderung immer nur im Namen bereits materialisierter Gleichheit geschehen kann.

Die Figur des Unvernehmens hat – neben den bereits erwähnten Aspekten – ganz offensichtlich eine Reihe von Vorzügen. Die aus den Bahnen etablierter Diskurse Herausgefallenen werden nicht einfach wie bei Habermas als potenzielle Subjekte der Inklusion gedacht, sondern als differente Andere, deren Alterität nicht ohne weiteres einholbar ist, und auch nicht essentialistisch oder identitär konzipiert wird, wie es bei separatistischen differenzpolitischen Projekten typischerweise der Fall ist. Die Bedingungen der Einholung und Inklusion müssen nach Rancière selbst immer zur Disposition stehen können. Vor diesem Hintergrund können neue Formen der Exklusion inmitten der alles einschließenden zeitgenössischen Konsensdemokratie diagnostiziert und kritisiert werden. Aufgrund ihres Selbstverständnisses, prinzipiell jeden zum Diskurs zuzulassen und somit als Gleichen zu betrachten, müssen moderne Demokratien die Existenz von ungezählten Individuen negieren. Habermas' Diskursbegriff des Rechtsstaats und sein Konzept der Lebenswelt erlauben es dem gemäß auch nicht, die konstitutive Verrechnung, also das, was in jeder Ordnung unsichtbar bleibt, sichtbar werden zu lassen. An den Rändern und sogar inmitten der Konsensdemokratien erscheinen – so Rancières Beobachtung – als Pendant zu einer Politik, welche die Artikulation eines fundamentalen, instituierenden Dissenses gar nicht zu denken erlaubt, Ausgeschlossene, die als unassimilierbare Gestalten identifiziert und als Objekte populistischer Rhetorik diffamiert werden: Wer sich nicht hinreichend anpasst, ist selbst Schuld, wenn er ausgeschlossen bleibt. Den so ausgeschlossenen bleibt, wenn sie nicht mit Gewalt reagieren wollen, entweder nur die Möglichkeit zu schweigen, oder die Sprache der Herrschenden zu übernehmen. Die Konsensdemokratie stabilisiert so eine polizeiliche Ordnung und propagiert zugleich deren vollendete Überwindung und deren Nicht-Bestehen (vgl. Labelle 2001: 93ff.). Nach Rancière ist unter diesen für heutige Demokratien charakteristischen Umständen eine radikaldemokratische Transformation der polizeilichen Ordnung nicht möglich. Damit wird auch deutlich, dass Rancières Denkfigur ein kaum zu unterschätzendes diagnostisches Potenzial besitzt.

Allerdings ergibt sich bei Rancière auch ein Problem hinsichtlich der normativen Struktur der von ihm als Polizei bezeichneten Sphäre. Sie folgt, wie er immer wieder betont, einer eigenen Logik und Rationalität, von der aber recht unklar bleibt, woran sie sich bemisst. Folgt man Rancières verschiedenen Darlegungen, erscheint sie als eine Mischung aus ideologischen Staatsapparaten im Sinne Althusser, Foucault'scher Disziplinargesellschaft, Bürokratie im Sinne Max Webers und durchaus auch als symbolisch strukturierte Lebenswelt, wie sie von Habermas beschrieben wird, ohne jedoch auf ein Moment dieses Spektrums

reduzierbar zu sein. Eine aus seinem eigenen Begriff des Politischen sich ergebende Möglichkeit einer normativen Auszeichnung gibt es bei Rancière nicht. Das ist die Kehrseite seines Versuchs, das Politische radikal offen als ein Ereignis zu denken, das sich ebenso wie das Normative in Gestalt des Prinzips der Gleichheit immer nur im Gegensatz zur Polizei rein negativ bestimmt und sich daher stets neu instituieren muss. Das ist insofern problematisch, als die einigermaßen unvermittelte Entgegensetzung beider Prinzipien es dann weder erlaubt, die vielfältigen, mikrologischen Transformationen innerhalb polizeilicher Ordnungen zu erfassen und in ein Verhältnis zu den durch das Politische bewirkten zu setzen, noch dasjenige, was an diesen Ordnungen, abgesehen von ihrer faktischen Funktionalität, seitens der in ihnen befassten Akteure anerkennenswert ist. Die Inszenierung des Unvernehmens läuft dann Gefahr, in den Sog beliebiger Selbstermächtigung zu geraten.

Literatur

- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper (2. Auflage).
- Badiou, Alain (2003): *Über Metapolitik*, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Bedorf, Thomas (2005): „Antinomien gesellschaftlicher Ordnung. Philosophie der Politik nach dem Poststrukturalismus“. *Philosophische Rundschau* 52/2, S. 95-123.
- Brandom, Robert B. (2002): *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deranty, Jean-Philippe (2003): „Jacques Rancière’s Contribution to the Ethics of Recognition“. *Political Theory* 31/1, 136-156.
- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (2003): *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Theorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1995a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1995b): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1997): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955) [1821]: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Meiner (4. Auflage).
- Hetzl, Andreas (2004): „Der Anteil der Anteilslosen. Über: Jacques Rancière: *Das Unvernehmen*“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2/2004, S. 322-326.

- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Labelle, Gilles (2001): „Two refoundation projects of democracy in contemporary French philosophy. Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière“, *Philosophy & Social Criticism* 27/4, S. 75-103.
- Lyotard, Jean-François (1989): *Der Widerstreit*, München: Wilhelm Fink Verlag.
- McCarthy, Thomas (1993): *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mersch, Dieter (2003): „Das Ereignis der Setzung“. In: Erika Fischer Lichte/Christian Horn/Sandra Umhuth/Matthias Warstat (Hg.), *Performativität und Ereignis*, Tübingen/Basel: A. Francke Verlag, 41-56.
- Niederberger, Andreas (2004): „Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière“. In: Oliver Flügel-Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 129-145.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Weber, Max (1975): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck (5. Auflage).
- Wellmer, Albrecht (1992): „Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation?“. In: Hans-Joachim Giegel (Hg.), *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 18-30.