

dort aufzeigen kann, wo sie negiert wird, d.h. in einer bestimmten hierarchischen Ordnung. Wenn Rancière die Politik daher recht bündig als die Begegnung zwischen der polizeilichen Logik und der Logik der Gleichheit definiert, möchte man genauer verstehen, was in diesem Prozess vor sich geht. Und vor allem möchte man verstehen, wie der politische Prozess in seiner ästhetischen Dimension verstanden werden kann. Wie also sieht eine politische Situation aus? Gibt es eine allgemeine, ästhetische Struktur einer politischen Situation?

3.3 Die Ästhetik der Politik – Zur Struktur einer politischen Situation

Politische Kämpfe sind Kämpfe um die Gestalt der Aufteilung des Sinnlichen, in dem Sinne, dass sie für die Möglichkeit einer neuen Aussage oder eines neuen Subjekts und damit für eine andere Aufteilung des Sinnlichen eintreten. Die Frage ist, auf welche Weise politische Kämpfe ausgetragen werden können? Denn obwohl Rancière mit der Aufteilung des Sinnlichen die gesamte menschliche Wahrnehmung adressiert und politische Teilhabe für ihn bedeutet, gesehen, gehört, gezählt zu werden, spitzt er den Kampf um politische Teilhabe immer wieder zur Forderung zu, als sprechendes Wesen anerkannt zu werden. Und indem die Sprachfähigkeit des menschlichen Wesens im Zentrum politischer Kämpfe steht, sieht es im ersten Moment so aus, wie Lois McNay schreibt, als ob zwischen »Rancière's idea of the foundational equality of speaking beings and Habermas's idea of mutual understanding as constitutive of democratic equality«¹²⁵ eine Verwandtschaft besteht. Entfalten sich politische Kämpfe daher im Modus sprachlicher Diskussion?

Gegen Habermas, für den das kommunikative Handeln die Basis der deliberativen Demokratie darstellt, besteht Rancière nun darauf, dass politisches Sprechen gerade nicht mit kommunikativem Handeln

125 McNay, Lois: *The Misguided Search for the Political*. Cambridge/Malden 2014, 141.

gleichzusetzen ist. »There is, on Rancière's view, a properly political mode of speech and action, but it is not dialogical. There is a rationality to political disagreement, but it is not communicative.«¹²⁶ Wenn Rancière also sein Augenmerk auf die Politizität der Sprache richtet, d.h. auf jene Dualität des *Logos* als Sprache und als Rechnung, muss seine Konzeption des Unvernünftigen als ein Versuch verstanden werden, mit dem sprachlichen Pragmatismus von Jürgen Habermas zu brechen und zugleich ein anderes Modell politischen Sprechens resp. politischer Vernunft zu entwickeln, das insbesondere mit der ästhetischen Verfasstheit der Gesellschaft rechnet.¹²⁷ Dabei ist politisches Sprechen nicht gleich der »Gewalt des Unvernünftigen«¹²⁸ ausgeliefert, vielmehr bezeichnet Rancière den Dissens als »die politische Vernunft im eigentlichen Sinn.«¹²⁹

Sprecher und Sprechersituation – Rancières Abgrenzung zur kommunikativen Vernunft

Worin jedoch besteht Rancières Kritik an Habermas? Für Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns bildet die Annahme gleicher und rationaler Gesprächspartner die normative Basis für die Kommunikation, insofern kommunikatives Handeln auf Verständigung ausgerichtet ist.¹³⁰ Nur auf der Grundlage von Reziprozität und Anerkennung kann eine Gesprächspraxis dauerhaft funktionieren. Während Habermas also davon ausgeht, dass es einen gemeinsamen Raum des Sprechens gibt, der der Politik gewissermaßen vorausgeht bzw. diese transzendiert, ist dieser Raum des Sprechens für Rancière

126 Russell, Matheson/Montin, Andrew: The Rationality of Political Disagreement: Rancière's Critique of Habermas. In: *Constellations* 22 (2015) 4, 543-554, hier: 548.

127 Vgl. ebd., 543.

128 DU, 55.

129 Rancière 2000, 112.

130 Vgl. Habermas, Jürgen: Interview. Kommunikative Vernunft. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (2016) 5, 806-827, sowie Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a.M.⁹ 2014, 141-151.

explizierter Gegenstand der Politik. »Politik ist zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind.«¹³¹ Habermas wäre demnach »guilty of a pragmatist kind of ontological optimism«¹³², weil er als Gegeben ansieht, was doch eigentlich Gegenstand demokratischer Kämpfe ist: die Existenz einer dialogischen Situation. Doch verfällt auch Habermas nicht der Naivität, symmetrische Sprecherpositionen als faktisch gegeben anzunehmen, sodass die Diskursgemeinschaft, in der allein der zwanglose Zwang des besseren Arguments zählt, auch bei ihm nur als kontrafaktisches Ideal fungiert.¹³³ Dennoch antizipiert der politische Prozess im Habermas'schen Verständnis die ideale Diskursgemeinschaft und in Konsequenz einen politischen Konsens. Mit anderen Worten wohnt der Sprache für Habermas das *Telos* der Verständigung inne, wobei für die Verständigung der Zusammenhang von Bedeutung und Geltung einer Äußerung entscheidend scheint. Das Verstehen einer Aussage hängt demnach davon ab, dass die Geltungsansprüche von Wahrheit, Wahrhaftigkeit und normativer Richtigkeit nicht nur implizit angenommen, sondern reziprok expliziert oder eingefordert werden können.¹³⁴ Unter diesen Bedingungen findet eine rationale Kommunikation, d.h. kommunikatives Handeln statt. Wird die Geltung einer Aussage jedoch anders als mittels rationaler Rede durchgesetzt, spricht Habermas von einem strategischen Handeln. Dieses verstrickt sich jedoch in einen performativen Widerspruch, da es zwar die normative Gültigkeit der eigenen Aussage einfordert, ohne sich jedoch den Kriterien der Gültigkeit zu unterwerfen, die die Gültigkeit der Aussage erst garantieren.

Rancières Kritik setzt an solch ungleichen Gesprächssituationen an. Es gibt tagtäglich Situationen des geduldeten performativen Wider-

131 DU, 38.

132 Deranty 2003, k.A.

133 Vgl. Davis 2014, Fußnote 133.

134 Vgl. Celikates, Robin: Habermas – Sprache, Verständigung und sprachliche Gewalt. In: Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (Hg.): *Philosophien sprachlicher Gewalt*. Velbrück 2010, 272–285, hier: 275 (kurz: Celikates 2010b).

spruchs, in denen bestimmte Personen gesellschaftlich berechtigt sind, Befehle so zu erteilen, dass die ihnen Unterlegenen so gut wie nie Geltungsansprüche einklagen, wie beispielsweise in der Schule, am Arbeitsplatz, im Krankenhaus etc.¹³⁵ Doch was, wenn diese Situation so aufgefasst wird, dass der Sprecher den Vorwurf des performativen Widerspruches einfach übergeht, weil er nicht die Notwendigkeit sieht, sich vor einem anderen zu rechtfertigen, da er ihm nicht die Kompetenz zuschreibt, zu verstehen? In diesem Fall macht sich der Sprecher seine Position so zunutze, dass er die Möglichkeiten des Anderen, am gleichberechtigten Diskurs teilzunehmen beschneidet. Paradigmatisch für ein solches Verhalten erinnert Rancière an die rhetorische Frage: »Habt ihr mich verstanden?«¹³⁶ Das Verstehen, das diese Frage visiert, ist ein ganz anderes als jenes Verstehen zwischen gleichberechtigten Partnern. Daher reklamiert Rancière, dass es zwei Weisen gibt, zu verstehen und dessen Erfolg zu bemessen: eine Aussage verstehen, sodass Einvernehmen im Vernehmen existiert, oder einen Befehl verstehen, sodass Einvernehmen im Vernehmen nicht notwendig ist. Basiert das Verstehen im ersten Fall auf der Annahme der gleichen sprachlichen Fähigkeiten, so basiert Letzteres auf der Annahme der Ungleichheit.

Rancière kritisiert daher, dass »das Vernehmen der Sprache ohne Folge für die Definition der gesellschaftlichen Ordnung ist«¹³⁷, d.h. zwischen dem Vernehmen der Sprache und der Ordnung der Gesellschaft wird keine Verbindung hergestellt. Stattdessen nimmt man an, gesellschaftliche Ungleichheit gründe in der Ungleichheit selbst, so als hätten Sprache und materielle Aufteilung nichts miteinander zu tun. Für Rancière hingegen hängen Sprache und materielle Aufteilung zusammen. Mit anderen Worten, die Sprachfähigkeit lässt sich nicht unabhängig von einer Aufteilung des Sinnlichen denken. Politik findet für Rancière nun in den Momenten statt, in denen die gemeinschaftlichen Folgen vom Vernehmen der Sprache hinterfragt und zum Gegenstand politischer Auseinandersetzung – zum politischen Streit – gemacht werden.

135 Vgl. Russell/Montin 2015, 544f.

136 DU, 56.

137 Ebd., 61.

Doch kann der emanzipative Übergang von einer ungleichen Form des Verstehens zu einem Gespräch zwischen gleichberechtigten Partnern nicht über eine dialogische Kommunikation zwischen einer ersten und einer zweiten Person erfolgen, weil es keine Möglichkeit gibt, die einseitige Negierung als Sprecher dialogisch anzufechten. Daher muss die Politik mit der dialogischen Sprechsituation selbst brechen und einen anderen Kommunikationsmodus etablieren, sodass sich die Sprecher als Gleiche begegnen können. Der politische Dialog muss dort einen Einschluss, d.h. eine Gemeinschaft etablieren, wo es eigentlich keine Gemeinschaft gibt.

»Politik beginnt also erst dann, wenn aus einer Situation des Unvernehmens, die meist stumm bleibt, ein Protest wird, der die ursprüngliche Situation doppelt übersteigt: sofern eine Handlung als Demonstration einer – uneinheitlichen und offenen – Gruppe wahrgenommen wird statt nur als individuelles oder kollektives Austicken und sofern das Anliegen dieser heterogenen Gruppe in verstehenden Kontakt mit jenen kommt, die im Ausschluss bislang kein für den gesellschaftlichen status quo bedrohliches Problem gesehen haben.«¹³⁸

Das Entstehen der Politik durch Subjektivierung

Politisches Handeln kann somit nicht auf eine kommunikative Rationalität im Sinne von Habermas zurückgreifen, weil sich im Letzten vom Vernehmen der Sprache keine Teilhabe am Diskurs ableiten lässt. Damit ein politischer Streit entsteht, bedarf es eines anderen Prozesses, der die Anteilslosen als Teilhabende auf der politischen Bühne etabliert. Diesen Prozess bezeichnet Rancière als Subjektivierung und er ist durch drei ineinandergreifende Aspekte gekennzeichnet, die im Folgenden entfaltet werden und denen je eine ästhetische Dimension zukommt: erstens durch einen spezifischen Erscheinungsraum, zweitens

138 Sonderegger, Ruth: Affirmative Kritik. Wie und warum Jacques Rancière Streit sammelt. In: Robnik/Hübel/Mattl 2010, 29–59, hier: 37 (kurz: Sonderegger 2010a).

durch die Existenz politischer Subjekte, »die weder Agenten des staatlichen Dispositivs noch Teile der Gesellschaft sind«,¹³⁹ und schließlich drittens durch die Austragung eines Streithandels.

1. Erscheinungsraum

Die Etablierung eines anderen Kommunikationsmodus hängt auf einer ersten Ebene von der Existenz eines bestimmten Kommunikationsraumes ab, der die scheinbar natürlichen Sprachbeziehungen unterbricht bzw. in ihrer Kontingenz offenlegt. Erst durch die Etablierung eines solchen Raumes kann ein politisches Subjekt erscheinen und eine Stimme gehört werden, die vorher nicht zu hören war. Diese Räume der politischen Auseinandersetzung kann man mit Rancière als sinnliche Räume verstehen.

»Die ›Sinnlichkeit‹ unterscheidet nämlich den Raum der Behandlung des Unrechten von allen anderen vorhandenen Räumen einer bestehenden gesellschaftlichen Ordnung. Die anderen Räume können etwa ›wirklich‹ oder ›imaginär‹, sie können aber nie ›sinnliche‹ sein.«¹⁴⁰

Wenn wir alltäglich von ›wirklichen‹ oder ›ideologischen‹, von ›realen‹ oder ›imaginären‹¹⁴¹ Räumen sprechen, benutzen wir eine Differenz, die von der Idee einer Wahrheit, bzw. einer eindeutig zu identifizierenden Realität motiviert ist. Während der imaginäre oder illusorische Raum eine Negation der Wirklichkeit darstellt, ist der wirkliche, reale Raum einfach der faktisch wahre Raum. Beide Räume sind in der Hinsicht eindeutig, ihnen ist die Vermischung, Mehrdeutigkeit oder Unklarheit fremd. Man könnte also sagen, sie sind polizeiliche Räume.

139 Rancière, Jacques: Demokratie und Postdemokratie. In: Riha 1997, 94-122, hier: 101. (kurz: Rancière 1997b)

140 Riha 1997, 171.

141 Hier ist das ›Imaginäre‹ in seiner Alltagssprachlichen Bedeutung als zur Vorstellung, zur Fantasie gehörend gemeint. Davon unterschieden ist die Verwendung des ›Imaginären‹ im Anschluss an Lacans Psychoanalyse.

Demgegenüber ist ein sinnlicher Raum offen, unentschieden und insofern noch völlig unklar in Bezug auf das, was wirklich sein könnte. Er ist ein Raum, der die Differenz von Wahrheit und ihrer illusorischen Verleugnung in sich aufnimmt oder suspendiert, und wenn wir selbst an sinnliche Zustände denken, dann spielt diese Differenz in diesen Momenten keine Rolle. Noch deutlicher wird die Stoßrichtung Rancières in seinen Bemerkungen zur Unterscheidung von Simulation und Erscheinung.¹⁴² Denn die Simulation sei weniger der Wirklichkeit als dem vermeintlich ähnlichen Erscheinen entgegengesetzt. Nun dienen Simulationen und (Meinungs-)Umfragen in der Politik der Erfassung, Vergegenwärtigung, Sichtbarmachung der Bevölkerung. Deren ständige Repräsentation, so die These Rancières, führt jedoch dazu, dass die Unterscheidung von Wirklichkeit und Simulation zusammenbricht. Indem das prognostizierende *Simulacrum* die Wirklichkeit immer schon vorwegnimmt, wird politisches Handeln hinfällig, denn ein jeder bleibt in dieser identitären Sichtbarkeit gefangen. Es gibt nichts mehr, was sich noch ereignen muss bzw. kann. Wer muss noch zur Wahl gehen, wenn die Umfragen deren Ergebnis bereits vorweggenommen haben?¹⁴³

Für die Konstitution politischer Erscheinungsräume ist es für Rancière entscheidend, dass zwischen der Wirklichkeit und ihren ästhetischen Repräsentationen weder eine Beziehung des Gegensatzes noch eine Beziehung der Kongruenz etabliert wird. Die Einführung eines Sichtbaren teilt und verdoppelt die gesellschaftliche Realität in sich selbst.¹⁴⁴ Das Erscheinen etabliert in der Gesellschaft einen Abstand, durch den die polizeiliche Ordnung suspendiert und ihre ursprüngliche ebenso ästhetische wie kontingente Verfassung offenbaren wird. Die Suspendierung dieser klaren, polizeilichen Zuordnung versteht Rancière als eine Verdopplung, die er mit der Metapher der Bühne erfasst. Damit wendet Rancière abermals einen platonischen

142 Vgl. DU, 111–116.

143 Die Verkleinerung politischer Entscheidungs- und Erscheinungsräume ist nach Rancière kennzeichnend für die moderne Konsenspolitik, bzw. die Postdemokratie. Vgl. ebd.

144 Vgl. DU, 109.

Topos ins Positive. Denn während Platon das Theater verdammt, weil die Schauspieler vorgaben etwas anderes als sie selbst zu sein und somit dem platonischen Gebot zuwiderhandelten, demzufolge jeder im Staat ausschließlich das Seine zu tun habe,¹⁴⁵ interessiert sich Rancière gerade für Möglichkeiten, die sich aus der spezifisch theatralen Verdopplung der Handlungs- und Wahrnehmungsweisen eröffnen. Zum einen betont er mit der Metapher der Bühne,

»dass die Einteilungen, die dem Ein- bzw. Ausschluss zugrunde liegen, meist nicht ausgesprochen werden, sondern sich in habituellen Handlungs- und Wahrnehmungsmustern verbergen. Demonstrieren, markieren und entnaturalisieren kann man sie nur dadurch, dass man sie sinnlich erfahrbar macht.«¹⁴⁶

Zum anderen ermöglicht das Theater die Einnahme und das Spiel von Rollen, die sich nicht mit der eigenen Existenz decken und beide aber durch die Rollenmaske miteinander verbinden. Die Etablierung einer politischen Bühne zieht insbesondere eine Verdopplung bzw. Vervielfachung der Personen nach sich – und markiert dadurch einen Unterschied zur dialogischen Situation des kommunikativen Handelns. Die Verdopplung oder gar Vervielfachung der Personen auf der politischen Bühne drückt sich – zusätzlich zum Sprechen in der ersten und zweiten Person – durch die Einnahme der Sprecherposition der dritten Person aus.¹⁴⁷ Als Person, die den Standpunkt der Beobachtung und Objektivierung einnehmen kann, legt die dritte Person die Beziehung und die Aussagen zwischen der ersten und zweiten Person ebenso offen, wie sie diese kommentieren kann.

145 Vgl. Hallward, Peter: Staging Equality. Rancière's Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality. In: Rockhill, Gabriel/Watts, Philip (Hg.): *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*. Durham/London 2009, 140-157.

146 Sonderegger, Ruth: Einheit, Zweiheit, (Un-)Gleichheit. Blinde Flecken – nicht nur bei Rancière. In: 31. *Das Magazin des Instituts für Theorie* 14/15 (2020), 112-118, hier: 116 (kurz: Sonderegger 2010b).

147 Vgl. DU, 58f.

»Der Gebrauch der dritten Person holt die Aussagen der Gesprächspartner aus ihrem Funktionszusammenhang, um sie auf eine Bühne zu bringen, auf der die eingespielten Aussagen nicht mehr funktionieren, die Ordnung des gegebenen Diskurses unterbrochen ist und die Sprecherrollen nicht bereits von den Verhältnissen vorgegeben sind.«¹⁴⁸

2. Des-Identifizierung

Die Einnahme einer theatralen Sprecherposition setzt damit einen Prozess politischer Des-Identifizierung in Gang, insofern sich jede Subjektivierung dem Prozess einer polizeilichen Identifizierung widersetzt.¹⁴⁹ Dabei werden Identitäten von ihrem naturalisierten, polizeilichen Ort losgerissen, wobei sich dieses Losreißen weniger als vollständige Abwehr versteht, denn als Umformung einer Identität in eine streitbare, uneindeutige Identität. Die Eindeutigkeit der polizeilichen Zuordnung wandelt sich in eine Mehrdeutigkeit, die »der Zählung der polizeilichen Logik widerspricht.«¹⁵⁰ Deutlich wird an dieser Stelle, dass sich Rancière in seiner Konzeption von Subjektivierung im Unterschied zu anderen Konzeptionen der Subjektivierung, wie man es beispielsweise bei Michel Foucault, aber auch bei Louis Althusser oder Judith Butler finden kann, für die »Herausbildung einer widerständigen Handlungsfähigkeit«¹⁵¹ interessiert. Damit trennt seine Konzeption von Subjektivierung die Widerständigkeit gegenüber einer Ordnung von der Subjektivation, d.h. der Art wie eine Ordnung Subjekte überhaupt erst ins Leben ruft bzw. unterwirft.¹⁵² Diese Funktion übernimmt in Rancières Konzeption die Polizei.

148 Kertscher, Jens: Das ›Unvernehmen‹ als Figur der Anerkennung? In: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.): *Alterität und Anerkennung*. Baden-Baden 2011, 55-62, hier: 61.

149 Vgl. DU, 49.

150 Ebd., 47.

151 Raimondi, Francesca: Subjektivierung. In: Comtesse/Flügel-Martinsen/Martinsen 2019, 622-632, hier: 623.

152 Vgl. Wetzel, Dietmar/Claviez, Thomas: *Zur Aktualität Jacques Rancières. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden 2016, 163.

Konkret gesprochen entstehen politische Subjekte, wenn nicht mehr eindeutig ist, was unter einer bestimmten Identität wie beispielsweise ›Bürger‹, ›Arbeiter‹, ›Frau‹ etc. verstanden wird. Diese Namen werden mehrdeutig, indem sie mit einem anderen Namen gleichgesetzt werden und zu dem in der polizeilichen Ordnung keine Verbindung besteht, wie beispielsweise zwischen dem ›Proletarier‹ als Mitglied eines nicht klar umrissenen Kollektivs und dem Subjekt eines Berufsstandes.¹⁵³ Die Gleichheit wird dabei negativ über die Abwesenheit von Gleichheit eingeführt, d.h. das politische Subjekt konstituiert sich durch die Behauptung einer Gleichheit gerade dort, wo diese Gleichheit faktisch nicht gegeben ist.¹⁵⁴ Die Setzung der Gleichheit führt infolgedessen dazu, dass Subjekte nicht mehr mit sich zur Deckung kommen. Stattdessen entsteht ein Abstand in der polizeilichen Ordnung, sodass sich politische Subjekte »im Intervall zwischen verschiedenen Subjektnamen«¹⁵⁵ etablieren können. Eine Subjektivierung entzieht sich somit dem fixierenden Zugriff des polizeilichen Erkennens. Politische Subjekte werden daher auch anders als bei Michel Foucault, nicht durch den Diskurs formiert, sondern sie entstehen, indem Identitäten durch eine »widerständige Beziehung gegenüber einer sinnlichen Zuteilung an Orte und Zeiten«¹⁵⁶ verfügbar werden. Die Pole, zwischen denen das politische Subjekt erscheint, sind folglich auch nicht das Nichts jenseits des Diskurses und der Diskurs, sondern eben jenes prekäre Intervall zwischen verschiedenen Subjektnamen. Gegenüber Foucaults Arbeiten zur Subjektgenese, die zwischen Unterwerfung und Ermächtigung oszilliert, fokussiert Rancière mit dem Begriff der Subjektivierung auf die Möglichkeiten von Ermächtigung und Emanzipation, was ihm nicht zuletzt von Seiten Slavoj Žižeks den Vorwurf eingebracht hat, die Dimension von Gewalt zu unterschätzen.¹⁵⁷

153 Vgl. DU, 49f.

154 Vgl. Böttger 2014, 230.

155 HD, 72.

156 Böttger 2014, 233.

157 Vgl. Davis 2014, 145-156.

Mit dem Begriff der Subjektivierung verbindet Foucault ferner ein intimes Verhältnis des Subjekts zu sich selbst,¹⁵⁸ Rancière hingegen interessiert sich nicht für einzelne Individuen, sondern, ähnlich zu Laclaus und Mouffes Idee diskursiver Sprecherpositionen, zeichnet sich seine Idee der Subjektivierung durch eine Bewegung der Verallgemeinerung aus.¹⁵⁹ Dabei rekurren politische Subjekte nicht auf stabile Identitäten, sodass eine Subjektivierung auf eine fortschreitende, gesellschaftliche Inklusion zielen würde. Politische Subjekte setzen eher am Ungedachten, Unvorstellbaren eines polizeilichen Diskurses an.¹⁶⁰ Daher betont Rancière immer wieder, dass es ihm nicht um die Anerkennung bereits existierender Subjekte geht, sondern dass sich durch den Prozess der Subjektivierung bestimmte, allen zugängliche Subjektpositionen ausbilden. Erst so und nicht durch die Anerkennung vor- oder außerpolitischer Subjekte transformiert sich der polizeiliche Rahmen.¹⁶¹ Angesichts der empirischen Beispiele, die Rancière wählt, scheint dieser Anspruch fragwürdig. So sind Frauen, Arbeiter, Schwarze, Sklaven etc. unabhängig von politischen Kämpfen durchgehend identifizierbare Identitäten gewesen und es stellt sich die Frage, ob zu ihrer früheren Identität nicht einfach ›nur‹ die politische Teilhabe addiert wurde. Möchte Rancière seine Anforderung an eine gelungene Subjektivierung aufrechterhalten, darf diese nicht einfach die Aufnahme einer weiteren Identität in den polizeilichen Rahmen bedeuten, sondern es müsste deutlich werden, inwiefern das Feld des Sinnlichen im Ganzen rekonfiguriert wurde, sodass ›Frau sein‹ oder ›Arbeiter sein‹

158 Vgl. Oberprantacher/Sicodi 2016, 14-19.

159 Das beinhaltet meines Erachtens auch, dass jedes Individuum an einer Vielzahl von politischen Subjektpositionen teilhaben kann, z. B. Frau und Arbeiterin und Migrantin etc.

160 Vgl. Krasmann 2015, 74.

161 Im Rahmen der philosophischen Diskussion um Anerkennung werden Rancières Schriften als ein Beitrag gelesen, Anerkennung voraussetzungslos und vor allem als konfliktuelle Anerkennung zu verstehen. Vgl. Ingram, James D.: The Subject of Politics of Recognition: Hannah Arendt and Jacques Rancière. In: Bertram, Georg W./Celikates, Robin/Laudou, Christophe et al. (Hg.): *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*. Paris 2007, 229-245.

nach einer gelungenen Subjektivierung etwas ganz anderes bedeuten würde.

Damit hängt zusammen, dass politische Subjekte, um als solche erkannt zu werden, ihre Forderungen so artikulieren müssen, dass sie die Partikularität ihrer Situation überschreiten. Die Ungerechtigkeit, die jemand erfährt, muss

»als ein Fall dargestellt [werden], in dem das Axiom der Gleichheit selbst verletzt und verneint wird. Die Ungerechtigkeit wird in der Form des Unrechten so zu einem Fall, der prinzipiell alle betrifft, ein Ort, an dem sich, um einen partikulären gesellschaftlichen Mißstand abzuschaffen, ein Universum aller konstituiert.«¹⁶²

Erst wenn ersichtlich wird, dass die Forderung der Gleichheit eben nicht nur eine konkrete Ungerechtigkeit ist, die ein partikulares Individuum erfährt und die sich im Rahmen der polizeilichen Ordnung lösen ließe, sondern wenn klar wird, dass es sich um eine Forderung universaler Gleichheit handelt, entstehen politische Subjekte, deren Charakteristikum darin besteht, dass sie – offen und uneinheitlich – jedem die Möglichkeit bieten, sich dazuzählen.¹⁶³ So tragen politische Subjekte einerseits den Stempel des Partikularen, von dem aus sich ihre politische Forderung entzündet, doch andererseits erhalten sie, indem sie eine universelle Perspektive ermöglichen, die die Gleichheit aller adressiert, exemplarischen Charakter.

3. Streithandel

Noch deutlicher – in geradezu verklausulierter Form – wird der Einsatz einer universellen Perspektive, in der Figur des Syllogismus, auf

162 Riha 1997, 165.

163 Der universelle Charakter einer Forderung scheint mir besonders wichtig mit Blick auf die Frage, ob Rancière politische Forderung normativ unterscheidend bewerten kann. Denn gerade am Kriterium der radikalen Gleichheit für alle scheitern meines Erachtens rassistische, nationalistische Forderungen, insofern sie ihre politischen Forderungen nicht so artikulieren können, dass sich jeder Beliebige dazuzählen kann.

die Rancière an verschiedenen Stellen hinweist.¹⁶⁴ Zugleich ist das syllogistische Verfahren Ausdruck des politischen Streihandels. Allgemein dient ein syllogistisches Verfahren dazu, Subjekten ein Prädikat zu- oder abzusprechen. Der Syllogismus besteht dabei aus einer universalen und einer partikularen Prämisse sowie einer Schlussfolgerung. Rancière wendet den Syllogismus nun in eine politische Form: »Le syllogisme est donc simple : dans la majeure, il y a ce que dit la loi ; dans la mineure, ce qui se dit ou se fait par ailleurs, un fait ou une phrase qui contredit l'affirmation juridico-politique fondamentale de l'égalité.«¹⁶⁵ Die Konfrontation beider widerstreitender Prämissen bietet verschiedene Interpretationsmöglichkeiten. Ein gängiger kritischer Diskurs bewertet die Formalität der Gesetzestexte gegenüber der Realität der Gesellschaft so, »daß sich hinter den formellen Gleichheits- und Freiheitspostulaten der demokratischen Ordnung eine gesellschaftliche Wirklichkeit [verbirgt], die Ungleichheiten und Unterwerfung, das Gegenteil des Proklamierten, [produziert].«¹⁶⁶ Und die Handlungsalternativen im Anschluss an eine solche Lesart beschreibt Rado Riha entweder in einem naiven Illusionismus oder im revolutionären Versuch, die Formalität der Gesetze hin zur Wirklichkeit zu durchbrechen. Für Rancière verfehlt dies jedoch die Realität politischen Handelns. Stattdessen möchte er eine dritte Handlungsform stark machen, die sich gerade die Diskrepanz zwischen der Formalität der Gesetzestexte und dem Realen der Gesellschaft zunutze macht. Die Formalität der Demokratie wäre nicht mehr in ihrer illusorischen Dimension zu entkleiden und an die Realität anzupassen, sondern es ginge darum, den Abstand zwischen beiden dramaturgisch zu inszenieren.¹⁶⁷

Dazu unterscheidet Rancière nicht mehr zwischen Satz und Fakt, zwischen Form und Realität, stattdessen werden beide Prämissen völlig gleichwertig aufgefasst. Der Text der Gesetze ist für Rancière daher nicht die Illusion der politischen Gemeinschaft. »Er ist vielmehr jenes

164 Vgl. Marchart 2011, 133.

165 ABP 1998, 86f.

166 Riha 1997, 163.

167 Vgl. Rancière 1997b, 103.

Minimum an Gleichheit, das im Feld der Erfahrung existiert, das wahrnehmbare Minimum, von dem aus es möglich ist, eine wahrnehmbare polemische Darstellung der Gleichheit in der Ungleichheit zu konstituieren.«¹⁶⁸ Der Gesetzestext oder die Menschenrechte dienen

»dann nicht dazu, eine unhintergehbare Grundlage zu schaffen, ein Fundament, auf dem weitere Argumente legitimiert werden können, sondern dazu, einen Streit zu eröffnen, in dem darüber verhandelt wird, was diese Rechte bedeuten, in welchen Fällen sie zutreffen, wer überhaupt dazu zählt und an welchen Orten.«¹⁶⁹

Folglich interessiert sich Rancière einzig für die Handlungsfolgen, die sich aufgrund einer Gleichsetzung von Text und Fakt ergeben können.

Der Syllogismus bildet in der politischen Diskussion nun gewissermaßen die argumentative Matrix, die in einer Handlungssequenz praktisch zu *verifizieren* ist. Hält man am (universellen) Obersatz fest, verbindet sich in der Handlungspraxis »[...] la démonstration de l'égalité [...] de la logique syllogistique du *ou bien/ou bien* (sommes-nous ou non des citoyens, des êtres humains etc.) à la logique paratactique d'un »nous le sommes *et* nous ne le sommes pas.«¹⁷⁰ Die syllogistische Schlussfolgerung entscheidet sich dann nicht mehr zweiwertig zwischen Zuerkennung und Aberkennung, sondern sie öffnet einen dissensuellen Raum. Indem der kontradiktorische Gegensatz zwischen den beiden Prämissen nicht mehr logisch, sondern dramaturgisch aufgefasst wird, eröffnet sich die Möglichkeit einer konträren Schlussfolgerung. Dadurch können sich politische Subjekte sowohl eingeschlossen, und damit existierend, als auch ausgeschlossen, und damit nicht existierend, zeigen. Parataktisch konstituieren sich politische Subjekte als nicht-identische Subjekte.¹⁷¹

Die Verdopplung der Begriffe von Sein und Nicht-Sein, bzw. Haben oder Nicht-Haben gewisser Rechte verifizieren politische Subjekte in

168 Ebd., 104.

169 Böttger 2014, 244.

170 ABP, 120f.

171 Vgl. Deranty 2003, k.A.

mimetischen Handlungen oder Sprachakten, indem sie handeln ›als ob‹ sie die reklamierten Rechte hätten bzw. politisch existierten. Denn im Handeln ›als ob‹ sie die Rechte haben, die sie nicht haben, emanzipieren sich politische Subjekte und demonstrieren gleichzeitig, dass sie nicht die Rechte haben, die sie aufgrund der Gleichheit aller haben sollten. Die Praxis der Mimesis, durch die Subjekte ihnen unmögliche mögliche Handlungen ausführen, unterfüttert letztlich die Des-Identifizierung und führt zum Verschwimmen der polizeilich aufgeteilten Räume. Ein politisches Subjekt existiert daher »as such when he engages in the pragmatic personification of that paradoxical, or paratactical identity that is non-identical.«¹⁷² Veranschaulichend dient Rancière das Beispiel Olympe de Gouges', die während der Französischen Revolution um die gleichberechtigte Anerkennung der Frauen als Bürgerinnen kämpfte.¹⁷³ Im Zuge dessen findet sich in ihrer *Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin* der Artikel 10, der besagt, dass Frauen, die das Recht hätten, das Schafott zu besteigen, gleichermaßen das Recht haben müssen, die Tribüne zu besteigen. Dabei bezieht de Gouges sich auf jene Situationen, in denen Frauen als Feindinnen der Revolution zum Tode verurteilt wurden und in denen sich ihr natürliches Leben als ein politisches Leben erwies. Diese politisch gleichberechtigte Situation setzt sie in ein Verhältnis mit der Negierung dieser Gleichheit in der Vorenthaltung einer politischen Stimme. Doch, so die Suggestion dieser Parataxe, wenn Frauen unter der Guillotine ebenso gleich sind, wie die Männer, wenn ihr nacktes Leben politisch ist, dann gibt es auch keinen Grund ihnen das Recht auf die gesamte politische Gleichheit vorzuenthalten.¹⁷⁴ Auch wenn die Gesetzgeber diese Schlussfolgerung nicht gehört haben, so hat de Gouges dennoch eine Demonstration davon geliefert, dass Frauen ebenso politisch argumentieren können, dass sie ebenso politische Erklärungen verfassen können, ja dass sie genauso politisch handeln können wie die Männer.

172 Ebd., k.A.

173 Vgl. HD, 73f.

174 Vgl. Rancière 2011, 482f.

Rancière entwickelt damit eine Logik des politischen Handelns, das im Unterschied zu Habermas Logik des kommunikativen Handelns immer gleichzeitig Argumentation und Metapher ist: »[d]ie Argumentation, die zwei Ideen aufeinander folgen, und die Metapher, die eine Sache in einer anderen sehen lässt [...]«. ¹⁷⁵ Indem Politik an der Grenze dessen arbeitet, was wahrnehmbar und artikulierbar ist, kann sie sich nicht auf die Möglichkeiten der Argumentation beschränken, die innerhalb einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen vorhanden sind. In deren Grenzen lassen sich Sprachfehler und Missverständnisse argumentativ klären, doch der Rahmen selbst lässt sich argumentativ nicht transzendieren. Erst in der Berührung mit metaphorischen Handlungen lassen sich die sprachlichen Grenzen sprengen, thematisieren, überbrücken, denn die Metapher besitzt die Kapazität zwei Dinge miteinander zu verbinden, die (logisch) nicht miteinander verbunden sind. Politische Akte sind für Rancière daher immer sowohl innerweltliche Argumentation als auch poetische Metaphern der Weltöffnung. ¹⁷⁶ »L'expérience démocratique est ainsi celle d'une certaine esthétique de la politique. L'homme démocratique est un être de parole, c'est-à-dire aussi un être poétique [...]«. ¹⁷⁷

Die politische Subjektivierung bricht somit alltägliche Situationen auf – sie spaltet, verdoppelt, sie versinnlicht und »de-realisiert« ¹⁷⁸ unsere vertraute Wirklichkeit und lässt so neben einer existierenden Ungleichheit eine noch nicht verwirklichte Gleichheit aufscheinen. ¹⁷⁹ Dabei lässt sich dieser Prozess der Subjektivierung grundlegend ästhe-

¹⁷⁵ DU, 68.

¹⁷⁶ Vgl. DU, 68.

¹⁷⁷ ABP, 65f.

¹⁷⁸ Völker, Jan: Communist Education. In: Smith, Jason/Weisser, Annette (Hg.): *Everything is in Everything. Jacques Rancière between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*. Zürich 2011, 64–78, hier: 76 (Völker 2011b). Allerdings verwendet Völker hier den Begriff der De-Realisierung in Bezug auf Kunstwerke.

¹⁷⁹ vgl. Kleesattel, Ines: Kunst und Kritik. Das Problem in Rancières politischer Kunsttheorie und eine Erinnerung an Adorno. In: Emmerling, Leonard/Kleesattel, Ines/Bartmann, Christoph et al. (Hg.): *Politik der Kunst. Über Möglichkeiten das Ästhetische politisch zu denken*. Bielefeld 2016, 175–189, hier: 177.

tisch verstehen: durch die Existenz sinnlicher Räume, in der Existenz hybrider Subjekte, die sich im theatralen Modus des ›als ob‹ artikulieren, und in einem Sprechen, das Argument und Metapher verbindet. Gleichwohl ist durch den Prozess der Subjektivierung lediglich ein dissensueller Raum eröffnet, der den Erfolg einer politischen Forderung nach Teilhabe im Sinne einer langfristigen Einschreibung oder einer Neuaufteilung des Sinnlichen nicht garantiert. Denn durch die politische Subjektivierung konstituiert sich eine politische Gemeinschaft auf Basis einer Nichtgemeinschaft, nämlich genau an dem Ort, an dem es kein Gemeinsames und d.h. keine Gleichheit gibt. So eröffnet die Subjektivierung eine Gemeinschaft, die auch diejenigen einschließen möchte, »die im Ausschluss bislang kein für den gesellschaftlichen status quo bedrohliches Problem gesehen haben.«¹⁸⁰ Damit verlangt die Gemeinschaft die Zustimmung gerade von demjenigen, der sich nicht anerkennt.¹⁸¹ Mit anderen Worten ist die politische Gemeinschaft zunächst einmal eine Gemeinschaft des Anspruchs.

3.4 Wie ist eine politische Situation möglich? Zur Politik der Ästhetik

Eindeutig verortet Rancière sich mit dem Konzept der politischen Subjektivierung auf der Seite der politisch Unterdrückten, ja man könnte sagen, sein ganzes politisches Schreiben stellt sich in den Dienst der Unsichtbaren und Ungehörten, um zu zeigen, dass diese sehr wohl die gleiche Fähigkeit zur Politik besitzen wie alle anderen. Dennoch stellt sich die Frage, ob Rancière die Möglichkeiten emanzipativen Handelns nicht zu hoch und zu unproblematisch einschätzt.¹⁸² Insbesondere aus

180 Sonderegger 2010a, 37.

181 Vgl. DU, 101.

182 In einer deutlichen Absetzung von Althusser behauptet Rancière immer wieder, dass es niemals das Problem der Beherrschten war, »sich der Mechanismen der Beherrschung bewusst zu werden.« Rancière, Jacques: *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien 2009, 76. (kurz: EZ).