

Ästhetik und Vernunft.

Jacques Rancières politische Philosophie

LEANDER SCHOLZ

In seinem Buch *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie* (1995) hat Jacques Rancière eine Problematik zum Ausgangspunkt der Beziehung von Politik und Philosophie gemacht, die als systematische Problematik im philosophischen Diskurs des 18. Jahrhunderts auftaucht und seitdem unter dem Titel einer *philosophischen Ästhetik* ein eigenständiges Feld der Reflexion darstellt. Während die rationale Metaphysik der Aufklärung, prominent vertreten durch Christian Wolff, die logische Immanenz von Begriffsbeziehungen ins Zentrum ihrer theoretischen Bemühungen um eine *reine Vernunft* gestellt hat, kennt die kritische Philosophie Immanuel Kants zwei Quellen der Erkenntnis, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, deren jeweilige Eigenständigkeit eine philosophische Logik erfordert, die nicht nur in der Lage sein muss, Begriffe mit Begriffen verknüpfen zu können, sondern deren Leistung vor allem darin besteht, eine Beziehung zwischen Begriffen und Gegenständen herzustellen.¹ Als *transzendente Ästhetik* antwortet diese philosophische Logik bei Kant auf die historische Diskussion um den Vorrang von Verstand oder Sinnlichkeit, von Metaphysik oder Empirismus, indem im Zentrum der Erkenntnisfähigkeit eine Synthesisleistung vermutet wird, in der Sinnlichkeit und Verstand in einem *Schematismus* ursprünglich aufeinander bezogen sind. Aus diesem Grund ist für Kant die Frage entscheidend, ob *synthetische Urteile a*

1 Zu dieser Problematik vgl. Heidegger, Martin: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1987, S. 92ff.

priori möglich sind, das heißt, ob sich etwas über die Synthesisleistung von Sinnlichkeit und Verstand sagen lässt, bevor ein Gegenstand der Erfahrung überhaupt als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist.

Neben den empiristischen Philosophien gibt es allerdings noch einen zweiten Diskursstrang, der zur Aufwertung einer Sinnlichkeit beigetragen hat, die traditionell meist abwertend als *unteres* Erkenntnisvermögen verstanden wurde, nämlich die rhetorische Logik, die es im Unterschied zur Begriffslogik und deren allgemeinen Aussagen stets mit konkreten Einzelbeispielen zu tun hat.² Besonders deutlich kommt dieser rhetorische Diskursstrang im 18. Jahrhundert bei Alexander Gottlieb Baumgarten zum Ausdruck, wenn er in seiner umfangreichen Schrift *Aesthetica* (1750/58) eine »ästhetikologische« Verknüpfung von einer logischen abhebt, indem er nicht die klassischen Kriterien *clara et distincta* in den Vordergrund rückt, sondern die gesteigerte Merkmalsfülle eines Gegenstandes, die bei seiner begrifflichen Erfassung zum Vorschein kommen kann.³ Die historischen Bemühungen, eine philosophische Logik auszuformulieren, die Begriffe und Gegenstände aufeinander beziehen können soll, münden im 18. Jahrhundert daher in zwei gegenläufige Betonungen der Beziehung von Verstand und Sinnlichkeit: In der transzendentalen Ästhetik steht die grundsätzliche Möglichkeit der begrifflichen *Repräsentation* eines empirischen Gegenstandes im Zentrum. Und in der reflexionstheoretisch ausgerichteten Ästhetik, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) im Anschluss an die Systematisierung des rhetorischen und poetologischen Wissens bei Baumgarten ausgearbeitet hat, soll dagegen die *Präsenz* eines empirischen Gegenstandes als solche zur Geltung kommen, insofern diese in keiner begrifflichen Erfassung aufgehen kann. Im ersten Fall geht es darum, entlang der angenommenen Synthesisleistung des Verstandes die Umwandlung von Differenz in Einheit nachvollziehen zu können. Im zweiten Fall geht es darum, die Möglichkeit zu er-

2 Vgl. dazu Baeumler, Alfred: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft, Darmstadt 1967, S. 211ff.

3 Vgl. Baumgarten, Alexander Gottlieb: Theoretische Ästhetik, Lateinisch-Deutsch, hg. u. übers. v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1988, § 427, S. 57 u. § 556, S. 139f. Vgl. dazu Paetzold, Heinz: Ästhetik des deutschen Idealismus. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer, Wiesbaden 1983, S. 48ff.

schließen, das Differente als Differentes zur Kenntnis nehmen zu können. In der Terminologie der kritischen Philosophie wird die jeweilige Beziehung von Verstand und Sinnlichkeit derart gefasst, dass die Urteilskraft im ersten Fall »bestimmend« und im zweiten Fall »reflektierend« verfährt.⁴

Bis in die Gegenwart hinein bildet diese Unterscheidung den wirkmächtigen Hintergrund für den Umstand, dass das theoretische Feld der Ästhetik von einer komplexen Verdoppelung der Sinnlichkeit einmal im Sinne von *Aisthesis* und einmal im Sinne von *Ästhetik* konstituiert und heimgesucht wird. Denn der Versuch, das Differente der Sinnlichkeit mittels einer synthetischen Logik in die rationale Metaphysik zu integrieren, um dadurch die Krise der rationalen Metaphysik zu bewältigen, hat zugleich die Kluft zwischen Präsenz und Repräsentation präzise benannt. Und um diese Kluft geht es Jacques Rancière, wenn er die theoretischen Reflexionen im Diskurs des 18. Jahrhunderts auf diese Problematik zum Ausgangspunkt seiner Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Philosophie macht und den zentralen politischen Konflikt in der stets strittigen Frage gegeben sieht, wer sprechen und seine Argumente vortragen darf und wer nicht. Denn für Rancière besteht der politische Konflikt nicht allein in einer Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Parteien, die einen gemeinsamen Raum der Wahrnehmung voraussetzt, in dem diese Parteien füreinander sichtbar sind und sich daher überhaupt als solche begegnen können. Vielmehr muss der politische Konflikt schon dort lokalisiert werden, wo es noch keinen gemeinsamen Raum der Wahrnehmung gibt, bei dem für alle sichtbar ist, wer gerade spricht, wer die Bühne betreten hat und wer zum Publikum dieser Bühne gehört. Weil die Austragung eines politischen Konflikts für Rancière unmittelbar mit der Einrichtung einer politischen Bühne einhergeht, kann es sich auch nicht um einen in erster Linie diskursiv zu verstehenden Konflikt handeln, sondern bedarf es einer theoretischen Perspektive, die es erlaubt, den vorgängigen Konflikt der Sichtbarkeit angemessen zu beschreiben. Im Folgenden soll daher Rancières Rückgriff auf das theoretische Feld der Ästhetik im Hinblick auf diese Problemstellung rekonstruiert und

4 Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1990, Einleitung, IV, S. 15ff. Vgl. dazu Simon, Josef: »Erhabene Schönheit. Das ästhetische Urteil als Destruktion des logischen«, in: Herman Parret (Hg.), Kants Ästhetik, Berlin/New York 1998, S. 246–274.

die Frage diskutiert werden, welche Verschiebungen der traditionellen Fragestellungen der politische Philosophie daraus resultieren.

DER OPERATOR DES STREITS

Dass die philosophische Ästhetik als Gegenmodell zur vorwiegend juristischen Auffassung von Politik im 18. Jahrhundert verstanden wird, ist an sich nichts unbedingt Bemerkenswertes. Denn von Friedrich Schiller bis Hannah Arendt wurde die *zweite Ästhetik* von Kant als mögliche Quelle für eine Korrektur des vernunfttheoretischen Ansatzes begriffen, insofern hier die »*exemplarische Gültigkeit*« einer politischen Auseinandersetzung im Vordergrund steht und nicht das vorab gegebene Allgemeine.⁵ Bemerkenswert ist vielmehr, dass ein Philosoph, der wie Jacques Rancière in der marxistischen Tradition steht oder zumindest einmal stand, sich auf eine Problematik der idealistischen Philosophie bezieht, um dadurch eine neue Interpretation des marxistischen Verständnisses von Politik in Gang zu setzen. Besonders deutlich wird dieser Anspruch, wenn Rancière der Meinung ist, die »Schriften des jungen Marx« hätten der idealistischen Ästhetik ihre entscheidende Grundlage zu verdanken, und damit das Ziel verfolgt, der Kunstpraxis zu einer für die materialistische Tradition ungewöhnlichen Aufwertung zu verhelfen: »Die Schriften des jungen Marx, die die Arbeit zum Ausweis des Menschen als Gattungswesen machen, sind einzig auf der Basis des ästhetischen Programms des deutschen Idealismus möglich: Kunst als Umwandlung des Gedankens in die sinnliche Erfahrung der Gemeinschaft.«⁶ Um die Reichweite dieser Aussage begreifen zu können, muss man sich in Erinnerung rufen,

-
- 5 Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, übers. v. Ursula Ludz, hg. v. Ronald Beiner, München/Zürich 1985, S. 102. Zur Bezugnahme auf Friedrich Schiller bei Jacques Rancière vgl. Hartle, Johan Frederik: »Die Trägheit der Juno Ludovisi. Schillers politische Ontologie in der zeitgenössischen Debatte«, in: Friedrich Balke/Harun Maye/Leander Scholz (Hg.), Ästhetische Regime um 1800, München 2009, S. 241–257.
 - 6 Rancière, Jacques: »Die Aufteilung des Sinnlichen. Ästhetik und Politik«, in: ders., Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, hg. v. Maria Muhle, Berlin 2006, S. 21–70, hier S. 69.

dass die Problematik der Sinnlichkeit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und damit auch für Karl Marx eine vollkommen andere ist als in der idealistischen Ästhetik. Während sich das theoretische Feld der Ästhetik im 18. Jahrhundert aus dem Interesse an einer synthetischen Logik ergibt und somit in erster Linie einer begrifflichen Problematik geschuldet ist, die G.W.F. Hegel in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* (1835/42) als das »sinnliche Scheinen der Idee«⁷ aufgefasst hat, wird der philosophische Komplex der Sinnlichkeit im 19. Jahrhundert vor allem im Hinblick auf eine materielle Logik des Sozialen fundamental reformuliert. Zwar wird das damit verbundene Primat der Sinnlichkeit von Ludwig Feuerbach bis Friedrich Nietzsche sehr unterschiedlich entfaltet, aber gemeinsam ist den jeweiligen theoretischen Interessen an den materiellen Grundlagen, auch der intellektuellen Produktion, dass sich diese in deutlicher Frontstellung zur idealistischen Ästhetik ausbilden.⁸ Bemerkenswert ist deshalb insbesondere der Vorschlag von Rancière, einen zentralen Text der marxistischen Philosophie, nämlich die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/44), in dem Marx die idealistische Philosophie grundsätzlich kritisiert und sich um eine Loslösung von deren Prämissen bemüht, aus der Perspektive der idealistischen Ästhetik noch einmal neu zu lesen.

Um die weitreichenden Folgen dieser Relektüre für das Verständnis der Beziehung von Politik und Philosophie nachvollziehen zu können, muss man sich vor allem die ungewöhnliche Interpretation des Klassenbegriffs bei Marx vor Augen führen, die Rancière im Rückgriff auf die idealistische Ästhetik vornimmt. Für Marx ist der Begriff der Klasse in sozialer Hinsicht unmittelbar aus der Position abgeleitet, die eine bestimmte Gruppe innerhalb der materiellen Produktion einnimmt, sodass jede Klasse solche Interessen verfolgt, die mit dieser besonderen Position verbunden sind. Politisch wird der Klassenbegriff für Marx erst dann, wenn sich eine bestimmte Klasse selbst als »all-

7 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Werke in 20 Bd. auf der Grundlage der Werke von 1832–1845, Bd. 13, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986, S. 151.

8 Vgl. dazu Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1986, S. 65ff.

gemeiner Repräsentant«⁹ der Gesellschaft versteht und als solcher auch anerkannt wird. Das gilt für Marx sowohl für die historische Herrschaft des Adels im Sinne eines die Allgemeinheit verkörpernden Standes als auch für die Herrschaft des Bürgertums als diejenige Klasse, die ihrem Selbstverständnis nach seit der Französischen Revolution die Menschheit repräsentiert. Nicht ohne Grund paraphrasiert Marx in diesem Zusammenhang die berühmte Parole des dritten Standes, die Joseph Sieyès in seiner Abhandlung *Was ist der Dritte Stand?* von 1789 weitläufig entfaltet hat: »*Ich bin nichts, und ich müßte alles sein.*«¹⁰ Die Forderungen einer besonderen Klasse nach einer sozialen Verbesserung ihrer Lage hängen für Marx unmittelbar mit der jeweiligen Klassenlage und den jeweiligen historischen Machtverhältnissen unter den verschiedenen Klassen zusammen. Politisch im engeren Sinne werden diese Forderungen, wenn sie über das Interesse einer einzelnen Klasse hinausgehen und auf die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft abzielen. Weil dann mit der Emanzipation einer besonderen Klasse das Versprechen einer allgemeinen Befreiung der Gesellschaft einhergeht, ist der Anspruch einer besonderen Klasse, zur »*allgemeinen Herrschaft*« zu gelangen, für Marx ein legitimer Anspruch.¹¹ Erst in diesem Übergang von sozialen zu politischen Forderungen qualifiziert sich eine besondere Klasse, bei der sich »alle Mängel der Gesellschaft« verdichten, als die entscheidende Klasse, die in der Lage ist, diese gesellschaftlichen Mängel zu beheben:

»Damit die *Revolution eines Volkes* und die *Emanzipation einer besondern Klasse* der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit *ein* Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer anderen Klasse konzentriert, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondre soziale Sphäre für das *notorische Ver-*

9 Marx, Karl: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, Berlin 1956, S. 378–391, hier S. 388.

10 Ebd. S. 389.

11 Vgl. dazu Lenin, Wladimir Iljitsch: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution, Berlin 1980, S. 30ff.

brechen der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint.«¹²

Zur Gewinnung der historischen Möglichkeit, dass aus der Emanzipation einer Klasse die emanzipative Umwälzung des Gemeinwesens werden kann, muss diese Klasse zum »negativen Repräsentanten der Gesellschaft«¹³ werden, um so als allgemeiner Sachwalter dieser Umwälzung fungieren zu können.

Wenn Rancière im Hinblick auf diese Passage bei Marx meint, der Klassenbegriff müsse vorrangig als ein »Operator des Streits«¹⁴ verstanden werden, der vor allem dazu dient, den politischen Kampf der »Anteillosen« um ihren nicht zugestandenen »Anteil« am Gemeinwesen in Gang zu setzen, insofern er es erlaubt, dass sich die Ausgeschlossenen allererst als Subjekte dieses Kampfes verstehen und konstituieren können, dann löst er den politischen Begriff der Klasse derart von seinem sozialen Fundament ab, dass das für Marx mit dem politischen Kampf zwingend verbundene *télos* der Umgestaltung des Gemeinwesens sehr weit in den Hintergrund rückt. Während für Marx der Begriff der Klasse zunächst ein sozialer Begriff ist, der seine Grundlage in der sinnlichen Wirklichkeit der materiellen Produktion hat und der erst durch den politischen Bezug zum Gemeinwesen ein strategischer Begriff wird, kehrt Rancière diese Perspektive geradezu um, wenn er den strategischen Einsatz des Klassenbegriffs zum Ausgangspunkt seiner politischen Philosophie macht. Wo bei Marx der Klassenbegriff in der sinnlichen Wirklichkeit fundiert ist, erscheint bei Rancière aus diesem Grund die Namensgebung als das politisch vorrangige Problem der Existenz und der Wirkmächtigkeit der Klasse: »Der Name des Proletariats ist der reine Name der Ungezählten, eine Weise der Subjektivierung, die den Anteil der Anteillosen in einen neuen Streit stellt.«¹⁵ Bei Marx ist die Klasse sozial schon vorhanden, bevor sie die Bühne der Politik betritt und dort als politischer Akteur um die Wahrnehmung und die Erfüllung ihrer Forderungen kämpft. Für Rancière ist der historische Auftritt der Klasse auf der Bühne der Politik

12 Marx, Kritik der Rechtsphilosophie, S. 388.

13 Ebd. S. 389.

14 Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M. 2002, S. 95.

15 Ebd. S. 95.

zugleich der Akt ihrer Formierung. Nur vor dem Hintergrund dieser Verschiebung des Klassenbegriffs von seiner sozialen zu seiner politischen Fundierung lässt sich verstehen, warum Rancière der Meinung sein kann, dass die Klasse vor ihrem Auftritt auf der Bühne der Politik nicht existiert und sich aus »Ungezählten« zusammensetzt, die keine Stimme im politisch-juridischen Sinne haben.¹⁶ Denn dieser Umstand gilt nur im Hinblick auf die politische Dimension der Klasse und allein im Rahmen einer Auffassung von Politik, bei der die Stimmabgabe zum zentralen politischen Akt aufrückt und die daher seit dem 18. Jahrhundert mit einem gesteigerten Interesse an einer polizeilichen Identitätsfeststellung einhergeht.¹⁷ Dass Rancière das Problem der Klasse in erster Linie aus der Perspektive einer juridischen Politiktradition aufwirft, von der sich Marx in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* zu lösen versucht hat, führt den marxistischen Politikbegriff zurück in die Bahnen dieser juridischen Tradition, die nicht mehr mittels einer Umwälzung des Gemeinwesens überschritten, sondern einer permanenten Kritik seitens der »Anteillosen« ausgesetzt werden soll.

DIE POLITIK DES NAMENS

Besonders anschaulich lässt sich diese Verschiebung anhand der »geschichtlichen Episode« verdeutlichen, die in der von Rancière vorgenommenen Interpretation des Klassenbegriffs aus der Perspektive des 18. Jahrhunderts als eine politische Urszene fungiert und die er selbst als Szene bezeichnet, die einen »der ersten politischen Fälle des modernen proletarischen Subjekts« darstellt. Dabei handelt es sich um den »beispielhaften Dialog anlässlich des Prozesses, der 1832 dem Revolutionär Auguste Blanqui« gemacht wurde:

16 Zur demokratischen Paradoxie des Zählens vgl. Derrida, Jacques: »Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)«, in: ders.: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 2003, S. 15-158, hier S. 66-83.

17 Zum Verhältnis von Politik und Polizei vgl. Balke, Friedrich: »Die große Hymne an die kleinen Dinge. Jacques Rancière und die Aporien des ästhetischen Regimes«, in: ders./Mayer/Scholz: Ästhetische Regime, S. 9–36.

»Vom Gerichtspräsident gebeten, seine Profession anzugeben, antwortet dieser einfach: ›Proletarier‹. Gegen diese Antwort wendet der Präsident ein: ›Das ist doch keine Profession‹, nur um genauso schnell den Angeklagten antworten zu hören: ›Das ist die Profession von dreißig Millionen Franzosen, die von ihrer Arbeit leben und keine politischen Rechte haben.‹ Worauf der Präsident zustimmt, diese neue ›Profession‹ vom Gerichtsschreiber notieren zu lassen.«¹⁸

Auf die Problematik, dass Blanqui in sozialer Hinsicht kein Proletarier war und im Gegensatz zu Marx an eine politische Revolution *von oben* glaubte, geht Rancière nicht weiter ein.¹⁹ Friedrich Engels hat Blanqui als einen politischen Revolutionär beschrieben, der »weder eine sozialistische Theorie noch bestimmte praktische Vorschläge sozialer Abhilfe« hatte und die Ansicht der »vorigen Generation« vertrat, dass »eine kleine wohlorganisierte Minderzahl, die im richtigen Moment einen revolutionären Handstreich versucht, durch ein paar erste Erfolge die Volksmasse mit sich fortreißen und so eine siegreiche Revolution machen kann.«²⁰ Was Rancière an der geschilderten juristisch-politischen Szene interessiert, besteht ganz im Sinne dieser Charakterisierung in dem symbolischen Akt der Identifizierung des Revolutionärs mit der Profession des »verachtenswerten manuellen Arbeiters.«²¹ Denn Rancière begreift die Aussage von Blanqui als eine »Zugehörigkeitserklärung zu einem Kollektiv«, die imstande sein soll, dieses Kollektiv allererst als politisches Subjekt hervorzubringen: »Die proletarische Zugehörigkeitserklärung [...] erklärt den Abstand zwischen zwei Völkern: demjenigen der erklärten politischen Gemeinschaft und dem, das sich als von dieser ausgeschlossen definiert. [...] Blanqui schreibt unter dem Namen der Proletarier die Ungezählten in den Raum ein, in dem sie als Ungezählte zählbar sind.«²² Erst dann, wenn der Gerichtsschreiber den Namen der Proletarier notiert, kann die von Blanqui herbeigeführte Unterbrechung des Verfahrens als er-

18 Rancière: Unvernehmen, S. 49.

19 Vgl. dazu Deppe, Frank: *Verschwörung, Aufstand und Revolution. Blanqui und das Problem der sozialen Revolution im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1970, S. 83ff.

20 Engels, Friedrich: »Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge«, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 18, Berlin 1973, S. 528–535, hier S. 528.

21 Rancière: Unvernehmen, S. 49.

22 Ebd. S. 50.

folgreich angesehen werden. Zunächst zögert der Gerichtspräsident, ob er die neue Kategorie der Proletarier als Bezeichnung einer Profession zulassen soll. Aber in dem Moment, in dem das geschieht, existieren die Proletarier für Rancière aufgrund ihrer juristischen Anerkennung im politischen Raum als wahrnehmbares Subjekt.

Entscheidend an dieser politischen Urszene, die den erstmaligen Auftritt der Klasse der Proletarier auf der Bühne der Politik zwingend an die Akzeptanz des Namens der Proletarier bindet, ist für Rancière, dass es sich um ein Sprachereignis handelt, das die performative Potenz besitzt, der Klasse der Proletarier zur Existenz zu verhelfen. Nicht die sinnliche Wirklichkeit ist dabei der Ausgangspunkt des Klassenbegriffs, sondern die Namensgebung, die in die Wahrnehmung der sinnlichen Wirklichkeit interveniert und die Rancière unter dem Titel einer *Poetik des Wissens* von soziologischen und historischen Kategorien abgrenzt:

»Der Name »Proletarier« expliziert seine lateinische Etymologie (die zur einfachen Reproduktion bestimmte Menge) weit besser als die »strengen« Definitionen, mit denen Historiker und Soziologen sich ablagen. Was immer man über Aufstieg und Niedergang des Handwerks vorbringen mag, wenn ein Mechaniker ein sozialer Kämpfer wird, ist er in erster Linie ein Mann des Eisens, ein Schriftsetzer ein Mann des Buchstabens und ein Schneider ein Mann des Scheins.«²³

Diese von Rancière entfaltete Logik der Sprachereignisse verweist nicht mehr auf die materialistische Philosophie, sondern hat ihre Vorläufer in der kulturellen Tradition der adamitischen Namensgebung, die Hegel in einem berühmten Satz programmatisch zusammengefasst hat: »Es ist in Namen, daß wir *denken*.«²⁴ Noch bevor ein Gegenstand in seine zentralen Merkmale zergliedert und begrifflich gefasst werden kann, muss dieser Gegenstand demnach schon als Name im »*Reich der Vorstellung*« existieren. Nicht der unmittelbare Gegenstand ist daher

23 Rancière, Jacques: Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1994, S. 142.

24 Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke in 20 Bd. auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, Bd. 10, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986, § 462, S. 278.

der Ausgangspunkt der Begriffsbildung, sondern der Name des Gegenstandes: »Der Name ist so die *Sache*, wie sie im *Reich der Vorstellung* vorhanden ist und Gültigkeit hat.«²⁵ Zwischen eine gegebene Sache und ihrem adäquaten Begriff schiebt sich der Name einer Sache, der zwischen der Präsenz des Gegenstandes und seiner Repräsentation sowohl eine Kluft erzeugt als auch diese Kluft überbrückt: »Der erste Act, wodurch Adam seine Herrschaft über die Thiere constituirt, ist, daß er ihnen Nahmen gab, d.h. sie als seyende vernichtete und sie zu für sich ideellen machte.«²⁶ Im Namen wird die unmittelbare Präsenz des Gegebenen »vernichtet« und für ihre »ideelle« Repräsentation verfügbar gemacht. Die von Jacques Lacan formulierte psychoanalytische Theorie der *symbolischen Ordnung*, bei der die Relation von Sprache und Sein im Rahmen einer negativen Ontologie verstanden wird, schließt unmittelbar an diese Problematik bei Hegel an, wenn der Name eines Menschen von der Existenz dieses Menschen in dem Sinne abgesetzt wird, dass »sein Name nichts zu tun hat mit seiner lebendigen Existenz, sie überschreitet und sich jenseits fortsetzt.«²⁷ Aus dieser Theorietradition heraus muss man die theoretische Aufmerksamkeit für eine *Politik des Namens* begreifen, um verstehen zu können, warum der symbolische Akt der Namensgebung bei Rancière zur entscheidenden politischen Auseinandersetzung aufrückt und warum diese Auseinandersetzung den juristischen Horizont des klassisch-liberalen Politikbegriffs nicht überschreiten kann.

DAS PRIMAT DER PRAXIS

Weil sich für Aristoteles das Sein im *lógos* offenbart, ist der Philosoph auf besondere Weise befähigt, das Wesen der Politik zu definieren, über die Gerechtigkeit und die Tugenden der *pólis* zu sprechen und

25 Ebd.

26 Hegel, G.W.F.: Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie, hg. v. Klaus Düsing, Hamburg 1975, S. 288. Vgl. dazu Agamben, Giorgio: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, übers. v. Andreas Hiepko, Frankfurt a.M. 2007, S. 74ff.

27 Lacan, Jacques: Die Psychosen. Das Seminar von Jacques Lacan, Buch III (1955–56), übers. v. Michael Turnheim, hg. v. Jacques-Alain Miller, Weinheim/Berlin 1997, S. 116.

festzuhalten, wer *von Natur aus* der politischen Freiheit fähig ist und wer nicht. Selbst der politische Praktiker ist daher noch auf die philosophischen Weisungen angewiesen, die sich aus einer Offenbarung des Seins im *lógos* herleiten lassen, wenn er nicht gegen die Ordnung des Seins handeln will, was für Aristoteles auf lange Sicht unmöglich ist. Aus dieser Perspektive vollzieht sich politisches Handeln stets in einem ethischen Rahmen, durch den im Vorhinein festgelegt ist, was zum Bereich der Politik gehört und was nicht. Im Unterschied dazu offenbart sich das Sein für Marx nicht in philosophischen Interpretationen, sondern in den diversen Praktiken, durch die das Sein expliziert wird.²⁸ Weil das praktische Verhalten zum Sein der theoretischen Reflexion dieses Verhaltens vorausgeht, kann es umgekehrt keinen theoretischen Standpunkt geben, der sich nicht dem Bereich der Praxis zu verdanken hat. Jede theoretische Reflexion verweist zwingend auf einen praktischen Kontext, aber keine Praxis bedarf einer theoretischen Reflexion, um sich als solche etablieren und entwickeln zu können. Auch die politische Praxis existiert bereits, bevor es eine Theorie politischer Handlungen gibt und bevor diese Praxis als politische Praxis begrifflich gefasst ist. Aus dieser Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis bei Marx hat Louis Althusser den Schluss gezogen, dass der Übergang zur theoretischen Reflexion selbst als eine »spezifische Form der Praxis« verstanden werden muss: »Unter Theorie verstehen wir also in dieser Beziehung eine *spezifische Form der Praxis*, die ebenfalls zur komplexen Einheit der ›sozialen Praxis‹ einer bestimmten menschlichen Gesellschaft gehört. Die theoretische Praxis geht ein in die allgemeine Definition der Praxis.«²⁹ Althusser fasst die theoretische Reflexion als eine »theoretische Praxis« auf, weil sie als Reflexion einer Praxis in dem historischen Moment auftritt, in dem die reflektierte Praxis problematisch geworden und daher nicht mehr selbstverständlich ist. Im Sinne dieses historischen Moments ist die Theorie politischer Handlungen der politischen Praxis gegenüber stets nachträglich:

28 Zum Begriff der Praxis bei Marx vgl. Axelos, Kostas: Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger, Tübingen 1966, S. 61–86.

29 Althusser, Louis: Für Marx, übers. v. Karin Brachmann u. Gabriele Sprigath, Frankfurt/M. 1968, S. 105. Vgl. dazu Rheinberger, Hans-Jörg: »Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althusser«, Das Argument 11/12, 1975, S. 922–951.

»Sie kann ohne sie existieren, Bestand haben, sogar fortschreiten, wie es jede andere Praxis tut, – bis zu dem Augenblick, wo ihr Gegenstand (die existierende Welt der Gesellschaft, die sie verändert) ihr genügend Widerstand leistet, um sie dazu zu *zwingen*, diese Lücke auszufüllen, ihre eigene Methode zu prüfen und zu denken, um die angemessenen Lösungen zu produzieren, die *Mittel*, und im besonderen, um in der ›Theorie‹, die ihre Grundlage ist (die Theorie der existierenden Gesellschaftsformation) die *neuen Erkenntnisse* zu produzieren, die dem Inhalt des neuen ›Stadiums‹ ihrer Entwicklung entsprechen.«³⁰

Auch wenn sich dieses Zitat auf die politische Praxis des Marxismus bezieht, die wie jede Praxis im Unterschied zur theoretischen Praxis keine Erkenntnis produziert, sondern verändernd in die sozialen Verhältnisse eingreift, so generalisiert Althusser seine am Verhältnis des theoretischen und des praktischen Marxismus gewonnene Einsicht dahingehend, dass die theoretische Praxis stets einen Eingriff in eine bestehende Praxis darstellt, der von der Wirklichkeit *erzwungen* wird. Weil demnach jeder theoretische Standpunkt zugleich praktische Auswirkungen hat, kann es in der Beziehung zwischen Philosophie und politischer Praxis keinen neutralen Standpunkt geben, der sich zur bestehenden Praxis indifferent verhält. Entweder wird die Krise der bestehenden Praxis in der dadurch in Gang gesetzten theoretischen Reflexion gezeugt,³¹ oder die theoretische Reflexion bewirkt eine Veränderung der bestehenden Praxis. In beiden Fällen wird der Einsatz der theoretischen Reflexion durch die Praxis bestimmt.

Auch für das Verständnis der Beziehung von Politik und Philosophie, wie es Rancière im kritischen Anschluss an Althusser entfaltet, ist es entscheidend, dass die politische Praxis nicht auf einer theoretischen Erkenntnis basiert, die in der Lage ist, die »natürliche Ordnung« zu erfassen und damit vorab zu definieren, was zur Politik gehört und was nicht: »Es gibt Politik, weil bzw. wenn die natürliche Ordnung der Hirtenkönige, der Kriegsherren oder der Besitzenden durch eine Freiheit unterbrochen ist, die die Gleichheit aktualisiert, auf der jede ge-

30 Althusser: Für Marx, S. 116.

31 Zur psychoanalytisch inspirierten Ideologietheorie bei Althusser vgl. Bosch, Herbert/Rehmann, Jan Christoph: »Ideologische Staatsapparate und Subjekteffekt bei Althusser«, in: Projekt Ideologie-Theorie (Hg.), Theorien über Ideologie, Berlin 1986, S. 105–129.

sellschaftliche Ordnung beruht.«³² Insofern die jeder gesellschaftlichen Ordnung zugrunde liegende Gleichheit in der Fähigkeit eines jeden Einzelnen begründet ist, das Sein im *lógos* offenbar werden zu lassen, scheint sich Rancière weder der aristotelischen noch der marxistischen Tradition anzuschließen und sich dennoch auf beide zu berufen. Mit Aristoteles teilt er die Bindung der Politik an die Offenbarung des Seins im *lógos*, insofern politische Herrschaft wesentlich an die Sprachfähigkeit gebunden erscheint:

»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. Dies ist die Gleichheit, die jede natürliche Ordnung aushöhlt.«³³

Was Rancière jedoch von Aristoteles trennt, ist die Annahme, dass die Offenbarung des Seins im *lógos* nicht zu einer erhöhten Kompetenz des Philosophen führt, über die natürliche Ordnung zu sprechen und das Wesen der Politik zu definieren, sondern im Gegenteil, dass die Sprachfähigkeit, die prinzipiell jedem Einzelnen zukommt, jede bestehende Ordnung auf die »äußerste Kontingenz«³⁴ dieser Ordnung verweist. Unter der Bedingung, dass es keine Experten des *lógos* gibt, denen die Kompetenz zukommt, die rationalen von den weniger rationalen Argumentationen zu unterscheiden, besteht die entscheidende politische Frage nicht darin, wie man angesichts verschiedener Meinungen zu einer gemeinsamen Übereinkunft kommen kann, sondern was es für das Verständnis von Politik und Philosophie bedeutet, dass jeder die Fähigkeit hat, das Sein im *lógos* offenbar werden zu lassen. Der politische Diskurs zeichnet sich für Rancière nicht dadurch aus, dass sich jeder der gleichen Rationalität bedient, um seine Meinung oder sein Anliegen zu vertreten,³⁵ sondern dass die Rationalität des einen für die

32 Rancière: Unvernehmen, S. 29.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Vgl. dagegen Habermas, Jürgen: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983, S. 53–125. Zu kritischen Diskussion einer am Konsens ausgerichteten Theorie politischen Handelns vgl. Luhmann,

Rationalität des anderen als solche nicht *vernehmbar* ist: »Die Fälle des Unvernehmens sind jene, bei denen der Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechersituation selbst ausmacht.«³⁶ Weil das Sein im Sinne einer negativen Ontologie niemals angemessen im *lógos* offenbar werden kann, besteht der Streit nicht nur im Ringen um die richtige philosophische Interpretation, sondern schon in der vorgängigen Frage, was überhaupt als philosophische Interpretation gelten kann und was nicht. Im Unterschied zu einer Diskursethik im Sinne von Jürgen Habermas, die nach möglichen Diskusregeln fragt, betrifft die »Rationalität der Sprechersituation« für Rancière daher weniger »die Argumentation als das Argumentierbare«, das heißt, die Definitionsmacht über den Gegenstand des Streits: »Vor aller Konfrontation der Interessen und der Werte, vor aller Unterwerfung der Behauptungen unter Gültigkeitsanforderungen zwischen konstituierten Partnern, gibt es den Streit über den Gegenstand des Streits, den Streit über die Existenz des Streits und der Parteien, die in ihm einander gegenüber treten.«³⁷ Aus dieser Perspektive kann es keinen theoretischen Zugang zur Politik geben, der es erlauben würde, Politik als einen philosophischen Gegenstandsbereich unabhängig von der bestehenden politischen Praxis zu behandeln. Vielmehr ist jede philosophische Position prinzipiell in den Streit über den »Gegenstand des Streits« und über »die Existenz des Streits« derart involviert, dass jegliche übergeordnete Sicht auf den Streit schon eine Leugnung der Beteiligung am Streit darstellt.

Was Rancière daher mit Marx teilt, ist das Primat der Praxis, zu der sich jede theoretische Position auf die eine oder andere Weise effektiv verhält. Diese Auffassung bestimmt auch das Verständnis politischer Sprechakte bei Rancière: Die sprachliche Fähigkeit, die jedem zukommt, meint weder, einen theoretischen Zugang zum Sein zu haben, noch eine kommunikative Handlung auszuführen. Sprechen lässt sich nicht auf Beschreiben oder Argumentieren reduzieren, sondern ist ein genuiner Akt der Hervorbringung, der den Gegenstand, über den gesprochen wird, allererst als solchen erzeugt. Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum es für Rancière so entscheidend ist, dass

Niklas: Die Politik der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling, Frankfurt/M. 2002, S. 51ff.

36 Rancière: Unvernehmen, S. 10.

37 Ebd. S. 66f.

Politik in der Konfrontation unterschiedlicher »Welten« besteht: »Die Politik ist nicht aus Machtverhältnissen, sie ist aus Weltverhältnissen gemacht.«³⁸ Verhandelbar sind Meinungen und Interessen immer nur im Rahmen eines schon gemeinsam geteilten Weltverständnisses. Denn nur in diesem Rahmen lassen sich die Meinungen und Interessen der jeweils anderen Partei als solche wahrnehmen und ausgleichen. Dass es aber überhaupt Politik gibt, liegt für Rancière darin begründet, dass es niemals ein Weltverständnis geben kann, das von allen geteilt wird: »Die Politik, das ist der Tätigkeitsbereich eines Gemeinsamen, das nicht anders als strittig sein kann, das Verhältnis zwischen den Teilen, die nur Parteien und Ansprüche sind, deren Zusammenrechnung immer ungleich dem Ganzen ist.«³⁹ Im Rahmen einer negativen Ontologie handelt es sich bei dem Allgemeinen, das jede übergeordnete Sicht zu formulieren beansprucht, zwangsläufig um ein »leeres Prinzip des Allgemeinen«, wie Slavoj Žižek im Hinblick auf Rancière schreibt.⁴⁰ Die praktische Wirksamkeit dieses »leeren Prinzips« besteht darin, dass kein Weltverständnis den Anspruch einlösen kann, das Weltverständnis aller zu sein. Aus diesem Grund gehört jeder Sprechakt einer bestimmten Weltsicht an, die sich mit einer anderen Weltsicht prinzipiell nicht *verrechnen* lässt. In der argumentativen Auseinandersetzung geht es daher immer auch um die Konfrontation unterschiedlicher Weltverhältnisse, zum Beispiel der Welt des Angestellten und der Welt des Unternehmers. Im engeren Sinne politisch ist ein Sprechakt dann, wenn er die Unterschiedlichkeit der Weltsichten, denen die einzelnen Sprechakte angehören, in die Auseinandersetzung einbezieht und damit das »Dasein einer gemeinsamen Bühne«⁴¹ bewirkt.

38 Ebd. S. 54.

39 Ebd. S. 27.

40 Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts, übers. v. Eva Gilmer, Andreas Hofbauer, Hans Hildebrandt u. Anne von der Heiden, Frankfurt a.M. 2001, S. 256.

41 Rancière: Unvernehmen, S. 38.

POLITIK UND PHILOSOPHIE

Für das Verhältnis von Politik und Philosophie bedeutet das vor allem, dass die Philosophie den politischen Streit niemals beenden kann. Sie ist nicht nur selbst in den Streit involviert, sondern die Einlösung des Anspruchs, den Streit zu beenden, müsste zugleich die Philosophie selbst aufheben, insofern der Anlass, eine theoretische Perspektive auszubilden, unmittelbar durch den Streit selbst gegeben wird. Politische Philosophie kann demnach nicht darin bestehen, auf einer Metaebene *über* den Streit zu sprechen und nach Diskursregeln zu fragen, unter denen der Streit vernünftigerweise stattzufinden hat, sondern allein darin, dem Streit eine sichtbare Gestalt zu verleihen und ihn in dem Sinne auszutragen, dass die »Aporie der Politik«⁴² als solche zum Gegenstand der Philosophie wird. Das Ineinander von Freiheit und Gleichheit, das für Rancière daraus resultiert, dass jeder aufgrund der je individuellen Offenbarung des Seins im *lógos* in einer besonderen Welt lebt, die niemals die allgemeine Welt sein kann, gilt daher auch für die Philosophie. Wie im Falle eines politischen Sprechakts wird die Philosophie in dem Moment politisch, in dem sie eine Intervention in das vermeintlich allgemeine Weltverständnis bewirkt und dadurch die Geltung der *symbolischen Ordnung* unterbricht. Während für Althusser die politische Praxis, in die interveniert wird, noch selbstverständlich als *Klassenkampf* zu bestimmen ist und die Philosophie daher denjenigen »theoretischen Bereich« darstellt, der den »Klassenkampf, also die Politik *repräsentiert*«,⁴³ wird die politische Praxis bei Rancière als ein Kampf um politische Partizipation verstanden, der sich am nicht zugestandenen »Anteil der Anteilslosen« entzündet:

»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

42 Ebd. S. 12.

43 Althusser, Louis: Lenin und die Philosophie, übers. v. Klaus-Dieter Thiemme, Frankfurt a.M. 1968, S. 42. Vgl. dazu Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Betr. Althusser. Kontroversen über den »Klassenkampf in der Theorie«, Köln 1977.

Welt, wo es etwas gibt ›zwischen‹ ihnen und jenen, die sie nicht als sprechende zählbare Wesen kennen, und die Welt, wo es nichts gibt.«⁴⁴

Weil es aus der Perspektive eines »leeren Prinzips des Allgemeinen« kein *télos* einer gemeinsamen Welt geben kann, besteht die politische Intervention in der Sichtbarmachung des »Widerspruchs der zwei Welten«, die unaufhebbar miteinander im Konflikt liegen. Während die Bestimmung der politischen Praxis als *Klassenkampf* auf das politische Ziel einer Überwindung des *Klassenantagonismus* verweist, kann die Sichtbarmachung des »Widerspruchs der zwei Welten« ihr Ziel allein in einer »Weltöffnung« haben, die stets dann gegeben ist, wenn die »Zugehörigkeit der sprechenden Wesen zur Gemeinschaft der Sprache«⁴⁵ anerkannt wird.

Was Rancière deshalb grundsätzlich von Marx trennt, ist die Auffassung der menschlichen Gemeinschaft als eine Gemeinschaft der »sprechenden Wesen« im Sinne von Aristoteles und damit verbunden das Verständnis der sinnlichen Wirklichkeit, in der diese Gemeinschaft erfahren wird. Nicht die Sprache sondern die Arbeit ist für Marx, wie Rancière selbst festhält, der »Ausweis des Menschen als Gattungswesen«, was jedoch nicht nur bedeutet, dass der Mensch als Gattungswesen etwa im Unterschied zum Tier durch die in der Arbeit stattfindende »Umwandlung der sinnlichen Materie«⁴⁶ definiert ist, sondern dass sich der Mensch im Prozess dieser Hervorbringung auch selbst hervorbringt: »Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt, regelt und kontrolliert.«⁴⁷ Dabei tritt der Mensch dem »Naturstoff« nur zunächst als eine »Naturmacht« gegenüber. Denn im Verlauf der fortgesetzten Produktion aus vorangegangenen Produkten wird er seinerseits zu einem Produkt dieses Prozesses der Hervorbringung. Vor diesem Hintergrund

44 Rancière: Unvernehmen, S. 38.

45 Ebd. S. 67.

46 Rancière: Aufteilung des Sinnlichen, S. 69.

47 Marx, Karl: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band«, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962, S. 192. Vgl. dazu Schmidt, Alfred: Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: ders. (Hg.), Existentialismus und Marxismus, Frankfurt/M. 1965, S. 103–155.

lässt sich nachvollziehen, warum für Marx der Ursprung von politischen Kämpfen in den ungleich verteilten Möglichkeiten liegt, die Mittel der eigenen Hervorbringung ausschöpfen zu können, und warum aus dieser Perspektive politische Herrschaft bedeutet, dass sich die einen die Mittel der anderen aneignen, um ihre eigene Hervorbringung steigern zu können.

Im Unterschied zu Rancière, der die menschliche Gemeinschaft vor allem als eine sprachliche Gemeinschaft versteht und daher politische Herrschaft als eine Beziehung zwischen dem Befehlenden und dem Gehorchenden auffasst, deren Legitimität durch eine politische Intervention in die *symbolische Ordnung* in Frage gestellt und dadurch erneut ausgehandelt werden soll, erlaubt es die Aufmerksamkeit auf den gesamten Prozess der sinnlichen Hervorbringung, die politische Frage der Partizipation viel tiefgreifender zu stellen. Denn für Marx kann es nicht ausreichen, die politische Partizipation allein auf demokratische Rechte zu beschränken und damit im Rahmen des klassisch-liberalen Politikbegriffs zu verbleiben. Das »Reich der Freiheit«, das Marx dem juridisch geprägten Verständnis von Freiheit entgegensetzt, basiert daher auf der Berücksichtigung auch der materiellen Bedingungen einer gelungenen Selbstproduktion:

»Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn.«⁴⁸

Um das »Reich der Freiheit« zu verwirklichen, müsste sich demnach der gesamte Prozess der Hervorbringung »rationell« vollziehen, was voraussetzt, dass der »Stoffwechsel mit der Natur« als solcher vollständig erfasst und dementsprechend planbar gemacht werden kann.

48 Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 25, Berlin 1964, S. 828. Zum Freiheitsbegriff bei Marx vgl. Bluhm, Harald: »Freiheit in Marx' Theorien«, in: Ingo Pies/Martin Leschke (Hg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005, S. 57–80.

Weil sich das *télos* einer gelungenen Selbstproduktion, das sich bei Marx aus der Analyse des Prozesses der Hervorbringung ergibt, nur unter der Bedingung realisieren lässt, dass zwischen der sinnlichen Wirklichkeit und ihrer begrifflichen Repräsentation keine unüberbrückbare Kluft herrscht, hat Marshall Sahlins in Marx einen »vorsymbolischen Gesellschaftstheoretiker« gesehen, bei dem die Eigenlogik symbolischer Bedeutungsproduktion nicht hinreichend berücksichtigt wird: »Das Vermögen der Menschen, natürlichen Unterschieden eine Bedeutung zu verleihen, wird auf einen Widerhall praktisch-intrinsischer Bedeutung reduziert.«⁴⁹ An dieser Problematik setzt auch Rancière an, wenn er auf die philosophische Ästhetik des 18. Jahrhunderts zurückgreift, um die Kluft zwischen Präsenz und Repräsentation in dem Sinne zur Geltung zu bringen, dass sich der Raum des Politischen dort auftut, wo der Einspruch der Präsenz gegen ihre Repräsentation sichtbar wird. Dies ist weder im begrifflichen Erfassen des Seins der Fall, wie in der aristotelischen Tradition, insofern die Präsenz durch ihre Repräsentation stets auch verfehlt wird und dieses Verfehlen nicht noch einmal begrifflich erfasst werden kann. Noch kann diese Kluft in der marxistischen Tradition ihre kritische Wirksamkeit entfalten, wenn das Ziel darin besteht, dass sich der Prozess der Hervorbringung selbst durchsichtig wird, was letztlich bedeutet, dass die Präsenz ihre eigene Repräsentation umfassen können muss.

Die philosophische Ästhetik des 18. Jahrhunderts ist für Rancière der entscheidende Schauplatz, an dem sich beide Traditionen in einer unaufhebbaren Problematik treffen, insofern dort die Begegnung des Begrifflichen mit dem Nicht-Begrifflichen als solche zu einem Thema der theoretischen Reflexion wird.⁵⁰ Aus diesem Grund kann Politik für Rancière weder im Streit der Meinungen bestehen, der auf der Bühne der Politik nach allgemeinen Diskursregeln ausgetragen wird, noch unmittelbar aus dem Prozess der sinnlichen Hervorbringung und den damit verbundenen Bedürfnissen resultieren, sondern ihren Ursprung allein in der Kluft zwischen Präsenz und Repräsentation haben, die keiner allgemeingültigen Regel zu unterstellen ist und deren Wirksamkeit vor allem in der Kunstpraxis anschaulich wird: »Dort, wo die Phi-

49 Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft, übers. v. Brigitte Luchesi, Frankfurt a.M. 1994, S. 204.

50 Vgl. dazu Menke, Christoph: »Noch nicht. Die philosophische Bedeutung der Ästhetik«, in: Balke/Maye/Scholz: Ästhetische Regime, S. 39–48.

losophie gleichzeitig der Politik und der Dichtung begegnet, beruht das Unvernehmen auf der Frage, was es heißt, ein Wesen zu sein, das sich des Wortes bedient, um etwas zu diskutieren.«⁵¹ Weil die »Weltöffnung« im Vernehmen einer solchen Meinung besteht, die sich *noch nicht* als artikulierte Meinung in der vermeintlich allgemein geteilten Weltansicht etabliert hat, besteht die Leistung der Kunstpraxis für Rancière darin, die Kluft zwischen der sinnlichen Wirklichkeit und ihrer begrifflichen Erfassung offen zu halten:

»Die Produktion [der Kunst] erweist sich als das Prinzip einer neuen Aufteilung des Sinnlichen, insofern sie die traditionell gegensätzlichen Begriffe von herstellender Tätigkeit und Sichtbarkeit in einem Konzept vereinigt. [...] Die Kunst antizipiert die Arbeit, weil sie deren Prinzip verwirklicht, nämlich die Umwandlung der sinnlichen Materie in die Selbstdarstellung der Gemeinschaft.«⁵²

Weder die Referenz auf einen gemeinsam geteilten *lógos* noch auf die sinnliche Wirklichkeit, in der alle Menschen leben, kann demnach ausreichen, um den politischen Raum zu beschreiben, in dem die Gemeinschaft erfahrbar wird. Weil keine Gemeinschaft *an sich* gegeben ist, sondern sich *für sich* entlang ihrer Selbstdarstellung konstituiert, fällt der politische Raum weder mit einer unmittelbar sinnlich gegebenen Gemeinschaft noch mit der vollzogenen Selbstdarstellung der Gemeinschaft zusammen, sondern öffnet sich in der Problematik des Übergangs vom *An sich* der sinnlichen Präsenz zum *Für sich* der intellegiblen Repräsentation.⁵³ Während die Bemühung um eine philosophische Ästhetik bei Kant von der Anstrengung getragen wird, die Möglichkeit des Zusammenspiels von Verstand und Sinnlichkeit zumindest zu demonstrieren, ist der Rückgriff auf diese Problematik bei Rancière geradezu gegenläufig motiviert. Nicht um das Entgegenkommen von Verstand und Sinnlichkeit, das in dem berühmten Fragment *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1796/97) den zentralen Programmpunkt ausmacht, geht es Rancière. Verstand und Sinnlichkeit sind prinzipiell nicht ineinander überführ-

51 Rancière: Unvernehmen, S. 11.

52 Rancière: Aufteilung des Sinnlichen, S. 68f.

53 Vgl. dazu Laclau, Ernesto: Emanzipation und Differenz, übers. v. Oliver Marchart, Wien 2002, S. 125–149.

bar, und aus dieser unlösbaren Problematik resultiert der Streit der Politik. Auch wenn sich Rancière von den ästhetischen Vermittlungen des 18. Jahrhunderts distanziert, in denen Terry Eagleton den Ausdruck einer »imaginären Beziehung«⁵⁴ zu den sozialen Verhältnissen gesehen hat, so bleibt seine Philosophie dennoch an die epistemologischen Prämissen der philosophischen Ästhetik gebunden, insofern er die Kunstpraxis als das fraglose Terrain seiner Problemstellung akzeptiert und die sozialhistorischen Bedingungen der Kunstpraxis nicht weiter thematisiert. Aus diesem Grund mündet seine politische Philosophie letztlich in einer Theorie der Kunstpraxis.

LITERATURVERZEICHNIS

- Agamben, Giorgio: Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität, übers. v. Andreas Hiepkko, Frankfurt a.M. 2007.
- Althusser, Louis: Für Marx, übers. v. Karin Brachmann u. Gabriele Sprigath, Frankfurt a.M. 1968.
- Althusser, Louis: Lenin und die Philosophie, übers. v. Klaus-Dieter Thieme, Frankfurt a.M. 1968.
- Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, übers. v. Ursula Ludz, hg. v. Ronald Beiner, München/Zürich 1985.
- Axelos, Kostas: Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger, Tübingen 1966.
- Baeumler, Alfred: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft, Darmstadt 1967.
- Balke, Friedrich/ Maye, Harun/Scholz, Leander (Hg.): Ästhetische Regime um 1800, München 2009.
- Balke, Friedrich: »Die große Hymne an die kleinen Dinge. Jacques Rancière und die Aporien des ästhetischen Regimes«, in: ders./Harun Maye/Leander Scholz (Hg.), Ästhetische Regime um 1800, München 2009, S. 9–36.

54 Eagleton, Terry: Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie, übers. v. Klaus Leiermann, Stuttgart/Weimar 1994, S. 104.

- Baumgarten, Alexander Gottlieb: Theoretische Ästhetik, Lateinisch-Deutsch, hg. u. übers. v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1988.
- Bloom, Harald: »Freiheit in Marx' Theorien«, in: Ingo Pies/Martin Leschke (Hg.), Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen 2005, S. 57–80.
- Bosch, Herbert/Rehmann, Jan Christoph: »Ideologische Staatsapparate und Subjekteffekt bei Althusser«, in: Projekt Ideologie-Theorie (Hg.), Theorien über Ideologie, Berlin 1986, S. 105–129.
- Deppe, Frank: Verschwörung, Aufstand und Revolution. Blanqui und das Problem der sozialen Revolution im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1970.
- Derrida, Jacques: »Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)«, in: ders., Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt a.M. 2003, S. 15–158.
- Eagleton, Terry: Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie, übers. v. Klaus Leiermann, Stuttgart/Weimar 1994.
- Engels, Friedrich: »Programm der blanquistischen Kommune-flüchtlinge«, in: ders./Karl Marx, Werke, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 18, Berlin 1973, S. 528–535.
- Habermas, Jürgen: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983, S. 53–125.
- Hartle, Johan Frederik: »Die Trägheit der Juno Ludovisi. Schillers politische Ontologie in der zeitgenössischen Debatte«, in: Friedrich Balke/Harun Maye/Leander Scholz (Hg.), Ästhetische Regime um 1800, München 2009, S. 241–257.
- Hegel, G.W.F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke in 20 Bd. auf der Grundlage der Werke von 1832–1845, Bd. 10, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986.
- Hegel, G.W.F.: Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie, hg. v. Klaus Düsing, Hamburg 1975.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke in 20 Bd. auf der Grundlage der Werke von 1832–1845, Bd. 13, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1986.
- Heidegger, Martin: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen 1987.

- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1990.
- Lacan, Jacques: Die Psychosen. Das Seminar von Jacques Lacan, Buch III (1955–56), übers. v. Michael Turnheim, hg. v. Jacques-Alain Miller, Weinheim/Berlin 1997.
- Laclau, Ernesto: Emanzipation und Differenz, übers. v. Oliver Marchart, Wien 2002.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution, Berlin 1980.
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg 1986.
- Luhmann, Niklas: Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin.
- Marx, Karl: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band«, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 25, Berlin 1964.
- Marx, Karl: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band«, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 23, Berlin 1962.
- Marx, Karl: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: Marx/Engels, Werke, Bd. 1, 1956, S. 378–391.
- Menke, Christoph: »Noch nicht. Die philosophische Bedeutung der Ästhetik«, in: Friedrich Balke/Harun Maye/Leander Scholz (Hg.), Ästhetische Regime um 1800, München 2009, S. 39–48.
- Paetzold, Heinz: Ästhetik des deutschen Idealismus. Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer, Wiesbaden 1983.
- Rancière, Jacques: »Die Aufteilung des Sinnlichen. Ästhetik und Politik«, in: ders., Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, hg. v. Maria Muhle, Berlin 2006, S. 21–70.
- Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt a.M. 2002.
- Rancière, Jacques: Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1994.
- Rheinberger, Hans-Jörg: »Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althussers«, Das Argument 11/12, 1975, S. 922–951.
- Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft, übers. v. Brigitte Luchesi, Frankfurt a.M. 1994.

- Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Betr. Althusser. Kontroversen über den ›Klassenkampf in der Theorie‹, Köln 1977.
- Schmidt, Alfred: Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: ders. (Hg.), Existentialismus und Marxismus, Frankfurt/M. 1965, S. 103–155.
- Simon, Josef: »Erhabene Schönheit. Das ästhetische Urteil als Destruktion des logischen«, in: Herman Parret (Hg.), Kants Ästhetik, Berlin/New York 1998, S. 246-274.
- Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts, übers. v. Eva Gilmer, Andreas Hofbauer, Hans Hildebrandt u. Anne von der Heiden, Frankfurt a.M. 2001.

