

Emanzipation im Modus der Gleichheit

Politische Subjektivierung und Postdemokratie nach Jacques Rancière

Tanja Kaufmann und Mareike Tillack

»Es gibt Politik, weil der Logos niemals einfach die Rede ist, weil er immer untrennbar die Rechnung ist, die von dieser Rede gemacht wird: die Rechnung, wodurch eine lautliche Aussendung als Rede verstanden wird, fähig, das Recht auszusprechen, während eine andere nur als Lärm wahrgenommen wird, der Freude oder Schmerz, Zustimmung und Revolte signalisiert.«

(Rancière 2002: 34)

Die Frage nach den von der institutionellen Politik Ausgeschlossenen und der Möglichkeit ihrer Befreiung oder Emanzipation hat ganz unterschiedliche Antworten erfahren.¹ Ästhetische Perspektiven auf Exklusion und Inklusion ermöglichen es, den Aspekt der *öffentlichen Sichtbarkeit* von Anliegen und Akteur*innen fundiert zu denken. Der Ausschluss stellt sodann einen spezifischen Welt- und Selbstzugang dar, der Empfindsamkeiten und Wahrnehmungen – im Sinne von *aisthesis* – gegenüber Herrschaftsachsen generiert, die für andere nicht wahrnehmbar sind. Die Einsicht in ungleich strukturierte soziale Räume, die emanzipatives Potential freisetzt und als theoretische oder intellektuelle Praxis bezeichnet werden kann, ist angewiesen auf Wissen über ebendiese ungleichen Strukturen und ihre Reproduktion, so könnte eine Antwort lauten. Jacques Rancière, der die konstitutive Nähe von Politik und Ästhetik hervorhebt und neu akzentuiert, verweigert sich solchen

1 Wir danken Ruth Sonderegger, Katrin Meyer, unseren Kollegen Marco Wenger und Dominik Matzinger sowie Lisa Gensluckner und der wissenschaftlichen Lektorin Margret Haider für ihre wichtigen Anregungen und die hilfreiche Kritik.

Analysen, weil, so der französische Philosoph, damit eine explizite oder implizite historische, soziale oder ökonomische *Notwendigkeit* von gesellschaftlicher Entwicklung gestärkt und folglich Ungleichheit beständig reproduziert werde. Rancière möchte die Politik aus jeglichem Verwobensein mit der Zeit herauslösen, von Teleologie befreien. Er macht den Ausschluss im Einschluss zu einem Kernprinzip von Politik.

Der Philosoph wendet sich in seinen Arbeiten dabei wiederholt dem Problem der Reproduktion von Ungleichheit zu, das in polemischer Manier adressiert wird, als er auch politische Ereignisse untersucht, deren emanzipativer Kern im kritischen Anschluss an Aristoteles im Übergang von *phone* zu *logos* liegt. Dies wird auch in Rancières Bezugnahme auf die Bewegung der Gilets Jaunes ersichtlich. Die Bewegung und die Unordnung, die diese Revolte ausgelöst habe, schreibt der Philosoph in einem Onlinebeitrag, sage auch und vor allem etwas über die dominante Ordnung der Dinge und die dominante Ordnung der Erklärung dieser Dinge aus (vgl. Rancière 2019). Rancière bezieht sich dabei auf die »sinnliche Aufteilung« (Rancière 2002; 2016), ein wesentliches Theorem, dass das Ineinandergreifen von Politik und Ästhetik in dessen Denken zeigt. Denn es seien nicht die Beweggründe der Menschen – wirtschaftliche, politische und infrastrukturelle Marginalisierung –, die im Grunde allen zugänglich und verständlich seien; was die Bewegung auszeichne und was diese Revolte durcheinanderbringe, so Rancière, sei die vorherrschende Raum-Zeit-Wahrnehmung: Die Revolte übt auf die alltäglichen geschäftigen Tätigkeiten einen verlangsamen Effekt aus, gleichzeitig wirkt sie beschleunigend, weil sie konstant Antworten auf Fragen einfordert, die normalerweise nicht gestellt werden. Die Gelbwesten verändern demzufolge das Wahrnehmungsgefüge, weil sie als apolitische, ideologisch divers wahrgenommene Bewegung aus dem passiven Leiden ausbrechen und aktiv Unrecht sichtbar machen, Unrecht, das ein gemeinsamer Gegenstand zu sein hat. Sie errichten eine Bühne, auf der die unsichtbaren und unhörbaren Subjekte ihre Situation des Unrechts anhand des »Unvernehmens« demonstrieren. Jacques Rancière nimmt in seiner Bezugnahme auf die Gilets Jaunes auch den häufig eingeworfenen Einwand auf, die Bewegung verfolge keine Strategie. Nur werde zwischen denjenigen, die im Namen der Gleichheit auf Unrecht hinweisen, und den regierenden Oligarchen ein nicht zu überwindender Abgrund klaffen, weshalb Revolten stets auf halbem Weg stecken bleiben werden.

Rancières Analyse impliziert damit ein negatives Politikverständnis, das in der Erwirkung eines Unterbruches der Raum-Zeit-Struktur besteht und auf neue politische Subjekte abhebt. Mehr als ein Unterbruch scheint nicht möglich. Die Gründe für diese Analyse liegen einerseits in Rancières Auffassung der institutionellen Politik, die er im Anschluss an Foucault »Polizei« nennt und als Gegenteil emanzipatorischer Bewegungen konzipiert, sowie andererseits in seiner Postdemokratiediagnose, die das politische Kernmerkmal – den Streit – unterminiert. Dieser

Kern der philosophischen Theorie der Politik bei Rancière, die auf einer spezifischen Auffassung von Gleichheit und Freiheit beruht, ist der Streit im Modus des Unvernehmens. Dass wir einander nicht verstehen, hat nicht so sehr mit den Argumenten oder Gesprächsregeln selbst zu tun, die das gegenseitige Verstehen erschweren oder gar verunmöglichen würden, sondern viel eher damit, dass Gruppen oder Individuen ihr (politischer) Gegenstand und das Sprechen-Können abgesprochen werden.

Dahingegen geht Rancière von einer radikalen Gleichheit aus: Auf den französischen Pädagogen Jean Joseph Jacotot Bezug nehmend, betont Rancière die Gleichheit der Intelligenzen, die er als Unterstellung konzipiert und durch eine herrschaftskritische Perspektive konturiert. Rancières Denken stellt damit einen wichtigen Einsatz für einen emanzipativen Politikbegriff von »unten« dar. Auf Aristoteles zurückgehend, erläutert der französische Denker das Unvernehmen anhand des Unterschieds zwischen *phone* und *logos*. Während *phone* Schmerz und Lust ausdrückt, bezeichnet *logos* Schaden und Vorteil, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und ist damit ein politisches Sprechen. Rancière misst der Politik – im Gegensatz zur polizeilichen Ordnung, die das Sichtbare, Hörbare und Denkbare verwaltet – entlang dieses Unterschieds zwischen zwei Ausdrucksweisen eine Rationalitätsform des Unvernehmens zu. Worauf Rancières Arbeiten dabei stets fokussieren, ist die Möglichkeit politischer Subjektivierung. Sie verschiebt die sinnliche Aufteilung, die ihrerseits auf Privilegien wie der Geburt oder dem Reichtum beruht, die die Körper entlang der Achsen Lärm und Sprache, Privilegierung und Marginalisierung, Privatheit und Öffentlichkeit im gesellschaftlichen Raum verteilt und über die die Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten sowie letztlich über die Aufteilung selbst bestimmt. Diese Differenzlinien resultieren, so lässt sich aus Rancières Kritik folgern, in den Ausschlüssen jener, die nicht als politisches Subjekt gesehen und gehört werden – Ausschlüsse, auf denen Rancière zufolge die meisten Politikverständnisse selbst beruhen würden, die die Politik im rancièreschen Sinne aber erst be-gründen.

Die einen können sprechen, die anderen machen Lärm, der Streit darüber setzt Politik instand, so lautet demnach eine der wesentlichen Annahmen Rancières, wie wir im Folgenden anhand dreier zentraler Theoreme zeigen: der unverrückbaren Nähe von Politik und Ästhetik, wie es sich im disruptiven Charakter von Politik im öffentlichen Erscheinungsraum zeigt, der oppositionellen Beziehung von Politik und Polizei und Rancières polemischer Postdemokratiediagnose. Diese zentralen Aspekte im Denken und Forschen des französischen Philosophen entwickeln wir anhand von zwei Leitfragen: Wie denkt Rancière das Verhältnis von Politik und Polizei? Wie verändert sich dieses Verhältnis in postdemokratischen Kontexten und welche Folgen entstehen daraus für die Frage politischer Emanzipation? Wir schließen mit einem ambivalenten Fazit, das, weil sich Rancière historischen, soziologischen und ökonomischen Analysen verweigert, sowohl die Orts- und Ge-

schichtslosigkeit von Emanzipation feststellt, als auch den solidarisch-forschenden Fokus auf Emanzipation als Praxis im Modus der Gleichheit, die aus der ästhetischen Blickrichtung auf Politik erwächst, unterstreicht.

Jacques Rancière: Ein Denker zwischen Ästhetik und Politik

Wie an Rancières Bezugnahme auf die *Gilets Jaunes* deutlich wird, ist ein Teil des transformativen Potentials dieser Bewegung, dass sie einen Unterbruch der bestehenden Ordnung generiert und diese irritiert. Menschen, die als unsichtbar und ohne politische Stimme ausgestattet galten, gehen auf die Straße, Rancière differenziert die heterogene Gelbwesten-Bewegung und die ebenso heterogenen Gründe und Forderungen nicht aus. Zentral für Rancières Auffassung von Politik ist der Aspekt der öffentlichen Sichtbarwerdung, der Erscheinung. Die sozialen Positionierungen schreiben durch die Zuteilung durch staatliche Institutionen wie Bildungseinrichtungen sowie durch Herrschaftsrechte demzufolge – mehr oder weniger – fest, wo der *logos* seinen Ort hat, wo die Stimme beherrschend ist, wer politisch und wer nur mehr ein arbeitendes, lärmendes Tier ist. Das führt zu unterschiedlichen Weltwahrnehmungen, die Rancière unter *Ästhetik* im Sinne von *aisthesis* als Wahrnehmungslehre fasst und die entscheiden, was unseren Sinnen überhaupt gegeben ist, was wir wahrnehmen und, der Aufteilung zufolge, wie unterschiedlich Wahrnehmungsweisen strukturiert sind, je nach Ort im gesellschaftlichen Gewebe. Im Gegensatz etwa zu Pierre Bourdieu, der Rancière zufolge einen diese sozialen Positionen verfestigenden Blick und wissenschaftlichen Effekt gehabt habe,² widmet Rancière einen Großteil seines Schaffens der Frage, wie die Emanzipation von unten erfolgt und Erfahrungswelten durchbrochen werden können. Bereits in seiner Dissertationsschrift »Die Nacht der Proletarier« (2013b/1981) zeigt der französische Philosoph anhand einer umfassenden Materialschau, wie sich Proletarier*innen während der Juli-Revolution von 1830 bis zur Pariser Commune künstlerisch, kämpferisch und intellektuell gegen die sie determinierenden gesellschaftlichen Strukturen und das damit verbundene Unrecht zur Wehr setzten.

-
- 2 Jacques Rancière (1983) kritisiert Pierre Bourdieu in »Der Philosoph und seine Armen«, dieser zementiere eine deterministische Sicht auf Ungleichheit und die Armen im Besonderen, etwa durch den Habitus-Begriff, der noch Gesten, Geschmäcker und Körpersprache umfasst und so regelrecht einen Bann über soziale Positionen lege. Gleichzeitig impliziert diese Argumentation von Rancière einen Dualismus zwischen Determinismus und Indeterminismus. Jens Kastner und Ruth Sonderegger schreiben in der Einleitung zu »Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken« (2014), dass sich die beiden Autoren weniger diametral gegenüberstehen, als die (Rezeption der) Kritik Rancières an Bourdieu vermuten lasse.

Phone und logos in ihrer Bedeutung für die Politik

In »Das Unvernehmen« (2002) nimmt sich Rancière der Frage emanzipativer Politik philosophisch, etwa in zentraler Auseinandersetzung mit Aristoteles an, welcher den politischen Charakter des menschlichen Wesens zu bezeichnen versucht und den *polis*-Gedanken fundiert. Demzufolge hat der Mensch von allen Lebewesen als einziges die Sprache. Die Stimme dient dazu, Lust und Schmerz auszudrücken. Dies ist allen Lebewesen gemeinsam. Die Sprache aber zeigt das Schädliche und das Nützliche, d.h. das Ungerechte und das Gerechte an (vgl. Aristoteles, Politik, 1253a 9-18, zit.n. Rancière 2002: 14). Den Unterschied zwischen *phone* und *logos* wird Rancière später zum entscheidenden Aspekt des Unvernehmens erklären. Was Rancière aus Aristoteles' Darlegung folgert, ist, dass sich die politische Bestimmung des Menschen am *Indiz* Sprache als Unterscheidungsmerkmal bestimmen lässt. Während die Stimme *anzeigt*, legt die Sprache *offen* und bezeichnet darin einen Unterschied zwischen zwei Teilhabeweisen am Sinnlichen. Der Lärm bezeichnet Frust und Freude und verbleibt am Ort des Privaten und der Arbeit, während die Stimme es ermöglicht, am politischen Leben teilzunehmen und im Modus der Rede und Gegenrede über Gerechtigkeit, Schaden und Vorteile zu bestimmen. Das Politischsein bestimmt Aristoteles dabei als höheren Typus der Teilhabe (vgl. Rancière 2002: 14f.). Es ist dies der eigentliche Kern, von dem aus Rancière fortfährt. Politik als Teilhabetypus ist anderen Seinsweisen überlegen. Daraus ist zu folgern, dass diejenigen, die an der Politik aufgrund ihrer Abstammung teilhaben können, den restlichen Teil ausschließen, weil diese entweder als bloße Arbeitskraft und/oder lärmende Tiere bestimmt werden. In der antiken Demokratie waren dies die Frauen und die Sklaven, aber auch andere ansässige Fremde (vgl. Brown 2012: 63). Im Anschluss an die von Rancière hervorgehobene Stelle zu *phone* und *logos* schreibt Aristoteles, dass die Frauen und Sklaven dem *oikos*, dem Haushalt, anzugehören haben und von der *polis* folglich ausgeschlossen sind (vgl. Aristoteles Politik I, 1: 2-6., zit.n. Mecchia 2009: 75). Dieses »nichteingegliederte Substrat« als das »verschlossene Innen« gehört, so Wendy Brown, konstitutiv zu jeder Demokratie (vgl. Brown 2012). Bis zu einem gewissen Grad muss Politik im aristotelischen Sinne folglich als in der (politischen) Ökonomie begründet gedacht werden (vgl. Mecchia 2009: 75), von der sich Rancière als ehemaliger Althusser-Schüler dezidiert abgewendet hat.

Gerechtigkeit und der Streit in der Politik

Rancière selbst legt diesen Ausschluss nach innen philosophisch an der falschen Opposition zwischen dem Nützlichen und Gerechten, Schaden und Vorteil dar. Falsch sind diese Gegensätze deshalb, weil die griechischen Begriffe *sympheron* und *blaberon* weitaus vieldeutiger als das »Nützliche« und das »Schädliche« sind

und sich nicht gegensätzlich verstehen lassen, aber das Gerechtigkeitsverständnis durch diese falsche Gegensätzlichkeit beeinflussen.³ Was Rancière kritisiert, ist, dass in diesem falsch zu nennenden Gerechtigkeitsverständnis – als »Vorteil des Höheren« oder »Interesse des Stärkeren« – der Ausdruck des Unrechts verschwindet (vgl. Rancière 2002: 16f.). Gerechtigkeit beginnt dort, wo es um gemeinsamen Besitz und die Ausübung und Kontrolle der gemeinsamen Macht geht. Diesen Aspekt der (Um-)Verteilung als Machtteilung nimmt Rancière in seinen Ausführungen zur politischen Subjektivierung nicht weiter auf, weil Um-Verteilung als Machtteilung, worauf wir zurückkommen werden, Rancière zufolge einem falschen Politikverständnis entspringt.

Gerechtigkeit sei, schreibt Rancière in Differenz zu Aristoteles, nicht ein Interessengleichgewicht, sondern »die Wahl des Maßes selbst, nach dem jeder Teil nur den Anteil nimmt, der ihm zukommt« (ebd.: 17). Hier beginnt Rancière, das zentrale Argument der »Verrechnung« darzulegen, aufgrund derer Politik als von der Polizei strukturell geschieden überhaupt entsteht und die die Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen instand setzt (vgl. Rancière 2013a: 37). Bei Aristoteles werden die Eigenschaften der Gemeinschaft (*axiai*) aufgeteilt in den Reichtum der kleinen Zahl (*oligoi*), die Hervorragenden oder Tugendhaften (*arete*), die Besten (*aristoi*) und die Freiheit (*eleutheria*), die dem Volk (*demos*) gehört. Daraus leiten sich drei Herrschaftsformen – Oligarchie, Aristokratie und Demokratie – ab, die von den jeweils anderen bekämpft werden. »Keine aber von ihnen ist für den gemeinsamen Nutzen da«, wie es bei Aristoteles heißt (Aristoteles 2014: 51). Im dritten Buch der Politik legt Aristoteles daher eine »Mischrechnung« dar, die eine Gemeinschaft vorstellt, »die von der verhältnishaften Zusammenrechnung der jeweiligen Qualitäten genährt wäre« (Rancière 2002: 19).

Bei der Eigenschaft des Volkes, der Freiheit, beginnt das Argument der Verrechnung zu greifen: Während der Reichtum der *oligoi*, der von der Arithmetik des Tausches abhängig ist, als Eigenschaft klar zu erkennen ist, ist es um die Freiheit des Volkes weitaus schlechter bestellt. Freiheit kann nicht im Sinne eines Eigentums bestimmt werden, es ist kein Anteil einer Rechnung, der im Sinne »positiver Anspruchsrechte« zu bestimmen wäre (ebd.: 23). Rancière schreibt, dass in der athenischen *polis*, nachdem die Sklaverei zur Tilgung von Schulden abgeschafft

3 *Blaberon* kommen nach Rancière zwei Bedeutungen zu. Es kann erstens eine Unannehmlichkeit bezeichnen, die einem Individuum, z.B. durch eine Naturkatastrophe oder durch menschliche Einwirkungen, widerfährt. *Blabe* meint zudem auch den Schaden in einem juristischen Sinne, d.h. das objektiv kennzeichenbare Unrecht, das ein Individuum einem anderen zufügt. Der Begriff, folgert Rancière, »beinhaltet also gewöhnlich die Idee eines Verhältnisses zwischen zwei Parteien« (Rancière 2012: 16). *Sympheron* dahingegen ist ein Begriff, der ein Verhältnis zu sich selbst, den Vorteil, den eine Handlung einer Gruppe oder einem Individuum verschafft, bezeichnet. Folglich ist von diesem Vorteil kein Schaden, den ein anderer dadurch erfährt, abzuleiten.

worden war, jeder »beliebige dieser sprechenden Körper, die zur Anonymität der Arbeit und der Reproduktion vorherbestimmt war« (ebd.: 20), zur *polis* dazugezählt wurde und sein Dasein in ein vermeintlich freies – weil von der Sklaverei befreites – gewandelt wurde, das aber, so müsste Rancière entgegengehalten werden, gleichwohl nicht allen Sklaven und auch nicht den Frauen zukam.

Weshalb stellt Soloms Reform in Rancières Darstellung einen Wendepunkt dar? Die scheinbare Freiheit, wie sie sich aufgrund der Reform ergeben habe, führt Rancière im Rückgriff auf Platon und Aristoteles zur Formulierung der Freiheit als einer »leeren Eigenschaft« [*propriété*] (ebd.: 21). Demzufolge spricht sich das Volk aufgrund der einfachen Identität der Freiheit mit der Freiheit der anderen, die ihm sonst in den Anspruchsrechten weitaus überlegen sind, das Anrecht der Gleichheit zu und fügt damit zur Gemeinschaft den Streit hinzu.

Der Streit hat seinen Ort in einer solch verstandenen Gemeinschaft, weil die Freiheit als Versprechen aller den umstrittenen und widersprüchlichen Gegenstand darstellt und mit ihm die Frage, wem Freiheit zukommen soll, aufkommt. Dass Politik laut Rancière letztlich nur von unten her geschieht, hat hier seinen Grund: Das Volk ist die »Klasse des Unrechts«, die sogenannten Anteillosen wie die Armen der Antike, der dritte Stand, das Proletariat oder die Frauen, von denen aus entsteht Politik (ebd.: 22). Sie können als diese Anteillosen nur »am Nichts oder am Ganzen« teilhaben (ebd.). Die Oligarchie versteht Rancière demgegenüber als Herrschaftsform der Wenigen über die Vielen, deren Spiel durch die Freiheit des *demos* durchbrochen wird:

»Es gibt nicht einfach deshalb Politik, weil die Armen den Reichen gegenüberreten und sich ihnen widersetzen. Man muss eher sagen, dass es die Politik ist – das heißt die Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen –, die die Armen als Entität zum Dasein bringt. [...] Außerhalb dieser Einrichtung gibt es keine Politik, nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte.« (Rancière 2002: 24)

Auffallend am Unvernehmen ist der Wechsel von einer historisch akzentuierten Darstellung der Politik, die in eine überhistorische formale Idee gegossen wird, wie sie Rancière hier skizziert. Eine so verstandene formale Politik als Anerkennung des Kampfes zwischen Arm und Reich sei, so Rancière, in der modernen politischen Philosophie verlorengegangen. Dieser hat sich vom Marxismus-Verständnis seines Lehrers Althusser u.a. abgewandt, weil der Ideologiebegriff und die damit einhergehende Bestimmung des Zuspruchs – oder stärker Paternalismus – seitens kritischer Intellektueller, die die Ideologie durchschauen und das Proletariat aufklären würden, Rancière zuwider waren. Damit werde eine Wissenshierarchie inauguriert, die die Ungleichheit der Intelligenzen behaupte und Differenzen nicht nur festige, sondern gleichsam schaffe. Einen ähnlichen Vorwurf hat Bourdieu formuliert.

Denken der Gleichheit

Rancière hat sich einem gänzlich anderen Emanzipationsverständnis zugewandt: Im »Unwissenden Lehrmeister« (2007) beschäftigt sich dieser mit dem Pädagogen Jean Joseph Jacotot (1770-1840), der Rancière hinsichtlich dessen Gleichheitsverständnis inspirierte. Jacotot behauptet die Gleichheit der Intelligenz, das einzige, wofür manche Menschen Unterstützung durch andere bräuchten, um sich intellektuell emanzipieren zu können, sei zuhause des Willens zum Lernen. Dieser unwissende Lehrmeister erklärt nicht, sondern unterstützt – durchaus auch mit Autorität – Willensanstrengungen, er überhöht damit nicht das eigene Wissen, sondern ist viel eher Wegbereiter auf dem Weg ins »Land des Wissens«. Damit wird nicht Wissen oder Intelligenz übertragen, sondern der Wille (vgl. Rancière 2013a: 140). Das »unwissend« meint dabei »nichts von Ungleichheit wissen« (vgl. ebd.: 145). Im strengen Sinne lässt sich Gleichheit nach Jacotot und Rancière nur behaupten, nicht beweisen, sie muss viel eher mittels eines kantischen *Als-ob*, durch *Tat*, hergestellt und verifiziert werden. Gleichheit ist folglich ein Praxisbegriff, ihre Herstellung stets temporär und brüchig. Gleichheit als Praxis hat aber auch eine utopische Komponente, die erst durch Praxis eröffnet wird. Praxis folge nicht aus Utopie, Utopie folge aus Praxis (vgl. ebd.: 39). Wie aber lässt sich im Anschluss an Rancière und Jacotot intellektuelle Emanzipation als Praxis denken, ohne in die voluntaristische Falle zu tappen, die Rancières Emanzipationsverständnis tautologisch werden ließe? Und ist letztlich die intellektuelle Emanzipation Kern des rancièreschen Politikverständnisses oder wie übersetzt sich intellektuelle Emanzipation, d.h. theoretische Praxis, in politische Praxis und in gesellschaftlichen Fortschritt? Wie also gelingt, in Rancières Worten, das Vernehmen und was folgt daraus?

Das Vernehmen – Das Verstehen im Unvernehmen

Damit das Vernehmen gelingt, müssen Rancière zufolge der Gegenstand, die dargelegten Argumente und die Sprecher*innen selbst erkannt und anerkannt werden, wodurch der Konflikt artikulierbar und zu einem Gemeinsamen wird. Der *demos* schreibt sich performativ in den herrschenden *logos* ein, verändert ihn und bricht mit der Differenz zwischen Lärm und Sprache. Ruth Sonderegger (2016) fragt daran anschließend und mit Verweis auf Gayatri Spivaks Text »Can the Subaltern Speak?«, ob Rancière in seiner Ablehnung jeglicher Fürsprache als Unterweisung, die aus seiner Althusser-Kritik resultiert, nicht schlicht ignoriert, dass es in bestimmten Kontexten – Spivak spricht über Frauen im kolonialen Indien – nicht möglich ist, für sich zu sprechen. In diesem Zusammenhang äußert Spivak ihre bekannte These, die an Rancières auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung zwischen *phone* und *logos* erinnert: Das Äußern von Lauten sei auch Subalternen

zugänglich, das Herstellen einer »Transaktion zwischen SprecherIn und HörerIn« aber sei ihnen häufig verwehrt (Spivak 2008: 122, zit.n. Sonderegger 2016: 31). Sonderegger folgert mit Bezugnahme auf Rancière: »Es gibt in solchen Situationen keinen Übergang vom ›Unvernehmen‹ ins Gehörtwerden, das den Akt des Sprechens erst abschließen würde« (Sonderegger 2016: 32). Diesen strukturellen Fällen und den ihnen zugrunde liegenden Verhältnissen – wie etwa dem Kolonialismus – scheint Rancière in seinen Arbeiten nicht nachzugehen, wodurch die politische Emanzipation nur auf eine Seite – die gelingende – hin beleuchtet wird. Allgemein bleibt der Blick Rancières bis auf wenige Ausnahmen ein innerfranzösischer.

Das Verstehen im Unvernehmen wäre nach Rancière dann der Fall, wenn eine sich Gehör verschaffende Gruppe oder eine Einzelperson nicht als bloßer »Lärm der Revolte« abgetan, sondern als »Sprache, die das Unrecht offen legt [sic!]*»,* anerkannt wird (Rancière 2002: 65). Das meint Rancière nicht in einem anerkenntnistheoretischen Sinne, der auf einen intersubjektiven Prozess verweist, sondern bezieht dies auf das Zusammenkommen der erkämpften Demonstration und den Beweis der Gleichheit des Logos – und damit auf eine performative Dimension.⁴ Diese disruptive und ereignishaft Form von Politik baut auf einem Gleichheitsverständnis auf, das seinerseits auf historisch gewachsene und strukturelle Ordnungen sozioökonomischer Ungleichheiten verweist. Wie aber verhält sich die emanzipative Gleichheit der Intelligenzen zu materieller Ungleichheit? Rancières Klassenverständnis veranschaulicht das Verhältnis zwischen Gleichheit und Ungleichheit in dessen Denken.

Klassen setzen nach Rancière die Politik instand, der Klassenkampf, so Rancière, sei ein dezidiert *politischer* Begriff, kein ökonomischer (vgl. Rancière 2013a). Der Klassenkampf existiere nicht, weil sich Klassen mit denselben Interessen zusammenfinden würden, sondern indem sie sich von einer Identifikation losreißen, einen Abstand kundtun zwischen den zugewiesenen Identitäten und den Eigenschaften. Deshalb spricht Rancière von der Partei der Armen, der »bedeutungslosen Leute« ohne Eigenschaften, die sich selbst dazu befähigen, sich um sie gemeinsam betreffende Angelegenheiten zu kümmern. Rancière politisiert das Feld, das zwischen Arm und Reich liegt, weil einerseits der Kampf seitens der Oligarchie beständig geführt werde und der Kampf oder Streit andererseits ein genuin politischer Begriff sei. Diese Auffassung geht aber mit keiner normativen Auseinandersetzung, die die Veränderung und Verbesserung von (Über-)Lebensbedingungen in den Blick nimmt, einher. Rancière beschneidet dadurch ein konstitutives Merkmal des Klassenkampfes und von Politik im Generellen, ohne die sie gleichsam nicht

4 In diesem Kontext spricht Rancière von einem »performativen Widerspruch« (Rancière 2002: 57): Es geht sowohl um das Verstehen als auch um das Unvernehmen. Nur wenn der Streit um das Unvernehmen geführt werden kann und also verstanden wird, worin das Unvernehmen liegt, kann eine gemeinsame Bühne errichtet werden und Politik stattfinden.

zu denken sind, und tilgt die Teilnehmer*Innen-Perspektive der Akteur*innen, die sich durch Streit konkret auf die rechtliche, materielle und/oder politische Verbesserung ihrer Lage beziehen.

Gleichheit zwischen Politik und Polizei

Gleichheit verkehrt sich laut Rancière in ihr Gegenteil, wenn sie gesellschaftlich und polizeilich fixiert wird. Um politisch zu sein, muss Freiheit leer bleiben. »In der gesellschaftlichen Ordnung kann es kein Leeres geben. Es gibt nur Volles, nur Gewichte und Gegengewichte. [...] Entweder hat die Gleichheit keine Wirkung in der gesellschaftlichen Ordnung, oder sie hat darin Wirkung in der spezifischen Form des Unrechts« (Rancière 2002: 46). Inspiriert ist Rancières Verständnis der Polizei von Michel Foucaults historischer Analyse in »Omnes et singulatim«.

Darin zeigt Foucault, dass im 18. und 19. Jahrhundert in Frankreich und Deutschland die Polizei als umfassendes »Verwaltungsorgan« verstanden wurde, das sich über die Justiz, Armee oder das Finanzwesen erstreckte, aber auch die Menschen und ihre Beziehungen zueinander sowie ihr Eigentum, ihre Gesundheit, ihr Glück oder das Wohl ihrer Seele verwaltete (vgl. Foucault 2005). Die Polizei teilt die Körper, so Rancière im Anschluss an Foucault, in eine Ordnung ein, gemäß ihren »Weisen des Seins«, des »Sagens« und des »Machens«, sie ordnet somit das Sichtbare und Sagbare und bestimmt letztlich die Einteilung, »dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm« (Rancière 2002: 41). Aus einer herrschaftskritischen Perspektive, wie sie Rancière einnimmt, ist folglich die Frage nach *phone* und *logos*, Unrecht und Politik eine Frage ihrer Einteilung in oben und unten, in Anteilsrechte und Anteilslose, in sichtbare und unsichtbare Teilhabe- und Daseinsformen, die auf Privilegien beruhen. Wer nicht gesehen und gehört wird, kann auch nicht mitbestimmen. Die bessere Polizei charakterisiert Rancière als diejenige, die den Streit am häufigsten von der sogenannten natürlichen Logik des An- und Vorteils der Geburt oder des Reichtums losgelöst hat (vgl. ebd.: 42). Das heißt: Je mehr am Streit partizipieren können, desto besser.

Gleichzeitig unterstreicht Rancière, dass die Polizei – trotz größtmöglicher Unterschiede zwischen polizeilichen Ordnungen, d.h. zwischen nationalstaatlichen Politiken – stets das Gegenteil der Politik bleibt. Inwiefern muss aber Gleichheit als politische Unterstellung bereits als historisch gewachsenes Ideal oder rechtlich-formale Errungenschaft gegeben sein, damit Politik im ranciéreschen Sinne denkbar ist (vgl. Sonderegger 2010), und inwiefern ist rechtliche Gleichheit damit ein immer auszubauendes Ziel der darin noch nicht Eingeschlossenen? Zudem stehen die oppositionell dargestellten Begriffe der Gleichheit und der Ungleichheit und ihre Korrelate der Politik und der Polizei in keiner sozialen Vermittlung, es sind keine Zwischentöne ersichtlich. Es scheint nur Ungleichheit oder Gleichheit zu geben.

Das habe, wie die Philosophin Katrin Meyer schreibt, mit der Fokussierung Rancières auf die subjekttheoretische und weniger die machtheoretische Seite der Frage nach der Möglichkeit von Politik zu tun (vgl. Meyer 2011).⁵ Tatsächlich widmet sich der französische Denker vor allem emanzipativen, auch bildungstheoretisch zu verstehenden Ereignissen mit politischem Anspruch, die häufig nicht auf Kollektive, sondern auf Individuen wie den Schreiner und Arbeiterintellektuellen Louis-Gabriel Gauny oder die sozialistische Feministin Jeanne Deroin bezogen bleiben, deren verändertes Selbst- und Weltverhältnis Rancière in den Fokus rückt.⁶ Wie Rancière schreibt, bestehe die Logik der Emanzipation letztlich aus individuellen Beziehungen. Deshalb kann im Anschluss an Jacotot die Gleichheit auch keine Institutionalisierung erfahren, weil sie ein »individuelles Verhältnis« ist (vgl. Rancière 2013a: 153). Die individuell-intellektuelle Emanzipation kann, muss aber nicht Treiber einer gesellschaftlichen Emanzipation sein. Dabei ähneln sich die individuelle und die gesellschaftliche Emanzipation in ihrer Weise, eine Gestalt anzunehmen, die den vorherrschenden Herrschaftsformen entgegensteht. Die notwendig offene und schwebende Form emanzipativer Prozesse hat Rancière zahlreiche Kritik eingebracht, die da lautet, dass aus Formlosigkeit keine Konkretion erwachse, d.h. keine Lebens- und Organisationsformen, die fortschrittlichen Bedingungen unterliegen. Es ist aber weniger die Formlosigkeit, die Rancière ablehnt, als die Herrschaftsförmigkeit (vgl. Sörensen 2020: 19; Rancière 2002: 110f.). Worin diese Emanzipation in materialer und normativer Hinsicht besteht, bleibt hingegen oftmals unklar. In einem Interview äußert sich Rancière zu diesem Vorwurf und wird eines der wenigen Male konkret: Aus emanzipativen Bewegungen müssten nach Rancière eigene Ziele, Agenden, Formen der Handlung, Information, Versammlung und Verbreitung sowie eigene Ökonomien hervorgehen, die sich nicht in staatliche, mediale und parteiliche Agenden einfügen, wie Rancière am Beispiel der Syriza in Griechenland oder Podemos in Spanien, die die Autonomie der Bewegungen unterworfen hätten, erklärt (vgl. Rancière 2016b: 80). Der Bereich politischer Parteien oder gewerkschaftlicher Aktion sei aufgrund der Übermacht der Oligarchie vorbei, »wir befinden uns in so etwas wie einer Manifestation des Volkes als solchem, das heißt des Volks der Anonymen« (ebd.: 81), wie sie auch in Rancières Bezugnahme auf die Gilets Jaunes ersichtlich wird. Dass unter den Demonstrant*innen der Gelbwesten-Bewegung viele waren, die aus gewerkschaftlichen Motiven streikten, dass ebenso viele Kritiker*innen der ökologischen Krise

5 Dem Machtbegriff steht Rancière kritisch gegenüber, weil er zur Entgrenzung neige und es erlaube, »von ›alles ist polizeilich‹ auf ›alles ist politisch‹ zu schließen«, und so Möglichkeiten des Widerstands nicht mehr sehen und zuschreiben lasse (vgl. Rancière 2002: 43).

6 Zur Rezeption Rancières in der deutschsprachigen Bildungstheorie siehe Mayer et al. 2019, Kastner 2017, Sörensen 2020 sowie Gloe/Oeftering 2017, darin den Beitrag von Werner Friedrichs.

wie Anhänger*innen rechtspopulistischer Parteien demonstrierten, zeigt das heterogene Ineinandergreifen von *Politiken* und *Polizeien* in konstitutiver Weise, das bei Rancière marginal bleibt und durch den oppositionellen Charakter von Politik und Polizei, der formal und diagnostisch-polemisch zugleich ist, schwerlich eingefangen werden kann.

Postdemokratie zwischen Polemik und Diagnose

Die Gründe für Rancières Negativität liegen in seinem Konsensverständnis, mit dem der Philosoph unter dem Begriff der Postdemokratie einen Zustand der konsensuellen Demokratie bezeichnet und damit einer Politik, die »unter dem Namen der Demokratie die konsensuelle Praxis der Auslöschung der Formen demokratischen Handelns geltend macht« (Rancière 2002: 111). Demokratie als Politik wird unter dem Deckmantel eines anderen Demokratiebegriffs, der den Streit durch konsensuelle Praxen und Narrative auslöscht, unterminiert. Rancière zufolge besteht der Mechanismus der »glücklichen Konsensualität« in einer abstandslosen Übereinstimmung zwischen den staatlichen Formen und der Zustandsweise der gesellschaftlichen Verhältnisse und unterbindet dadurch den Streit (ebd.: 149). Durch beständige Meinungsumfragen, die das Volk vergegenwärtigen, spielen und zu harmonisieren versuchen, und die »Herrschaft des Rechts«, das auf staatlicher Seite den Streit verunmöglicht, werden die Individuen und das Gesellschaftliche vergemeinschaftet, d.h. abstandslos. Das Unrecht wird durch eine Politik des Konsenses oder Optimismus fixiert, individualisiert, überdeckt und verfestigt. Rancière führt diese Vereinnahmung und Versuche der Stilllegung emanzipativer Politik philosophisch auf die Soziologisierung der politischen Sphäre und die damit einhergehende Verwässerung der Sphären der Politik, Gesellschaft und Ökonomie zurück (vgl. ebd.: 118ff.). Die Politik als Unvernehmen wurde demnach durch die politische Philosophie der Gemeinschaft von Platon oder die Meta-Politik Marxens, die Sozialwissenschaften des 19. Jahrhunderts und später die Ethik »beseitigt/verwirklicht« (vgl. ebd.: 144). Die Verrechnung als Instandsetzung und die Entdeckung der Kontingenz gesellschaftlicher Ordnungen werden von den drei »Notwendigkeiten«, der wirtschaftlichen, historischen und soziologischen Notwendigkeit, verdrängt. Rancières Widerwillen gegen jede Form von notwendiger gesellschaftlicher Entwicklung ist aber selbst eine polemische Unterstellung. Gerade seine Bezugnahme auf Bourdieu wurde oftmals als unzureichend kritisiert (vgl. Kastner 2017).

Ein zweiter Grundzug Rancières, der den negativen Politikbegriff grundiert, ist die Ablehnung sozialwissenschaftlicher Forschung, die die Ungleichheit nicht nur bestätigt, sondern die Aufhebung der Ungleichheit auch an die falschen Adressaten – die institutionelle Politik – formuliert. Es sind zwei vornehmlich strategi-

sche und selbst politisch zu nennende Beweggründe, die Rancière antreiben: sein Selbstverständnis als Forscher, der die Ergebnisse mit Interessierten teilt (vgl. Rancière 2016b: 41.), sowie die Fokussierung auf Emanzipationsprozesse individueller und kollektiver Art, wodurch Rancière deren beständige Möglichkeit nicht nur in den Fokus rückt, sondern auch das spezifische Wissen, das in der sinnlichen Aufteilung gegenüber ungleichen Strukturen für die davon Betroffenen bereitliegt, hervorhebt. Rancière äußert sich im Kontext seiner Postdemokratiepolemik gleichwohl wiederholt kapitalismuskritisch, wenn er festhält, dass Politik und der Demos ins »Abseits gesetzt werden und in die Klauen der wirtschaftlichen Notwendigkeit und der rechtlichen Regel« (Rancière 2002: 120) geraten, und stärker noch: »Die absolute Gleichsetzung der Politik mit der Verwaltung des Kapitals ist nicht mehr das beschämende Geheimnis, das die ›Formen‹ der Demokratie maskieren würden [sic!], sie ist die erklärte Weisheit, mit der sich unsere Regierungen legitimieren« (ebd.: 123). Diese Diagnose der Aushöhlung demokratischer Politik, die ohne historische Analyse gleichsam nicht zu denken ist, von der sie Rancière trotzdem lösen möchte, führt sodann auch nicht zur Frage, welchen Einfluss das Kapital bei der Konstituierung und Lenkung demokratischer Subjekte hat. Rancière lehnt es ab, die Demokratie und ihre Aushöhlungstendenzen an ein Narrativ preiszugeben, das Demokratie unter kapitalistischen Bedingungen als immer schon unmöglich denkt, wie dies eine spezifisch sozialistische Lesart nahelegen würde (vgl. ebd.: 93ff.; 106f.; 2005: 33ff.). Vielmehr soll der Demokratiegedanke als eigentliche Geburtsstunde emanzipativer Politik gestärkt werden. So gerät Rancière in eine Lesart der Demokratie, die Gabriel Rockhill als »democratophilia« bezeichnet und die darin besteht, Demokratie als Wertekonzept zu begreifen, und suspendiert analytische und historische Perspektiven auf Demokratien durch eine positive moralische Konnotation (vgl. Rockhill 2013a: 204, Übersetzung T.K.). Gleichzeitig ließe sich mit Rancière ein dezidiert herrschaftskritischer Fokus auf die Frage des Zustandes aktueller Demokratien einnehmen, weil er nicht bereit ist, die Idee der Demokratie, wie er sie in »Das Unvernehmen« herausarbeitet, an Nationalstaaten und deren oligarchische Struktur preiszugeben, die, so ließe sich im Anschluss an Rancière sagen, die Probleme des Demos gar nicht sehen *können*. Zudem legt Rancières Analyse der Postdemokratie als ökonomisch-betriebswirtschaftliche und rechtliche Rationalität institutioneller Politik, die die Idee von Demokratie unterminiert, selbst den Schluss der Möglichkeit politischer Kämpfe als Kehrseite der Postdemokratie unter kapitalistischen Bedingungen nahe.

Schluss

Was bedeuten diese Überlegungen für die eingangs gestellte Frage, wie Politik im rancièreschen Sinne zu verstehen ist und welchen Emanzipationsbegriff sie bereithält? Rancière formuliert angesichts seines philosophischen Verständnisses der Polizei wie auch seiner streitbaren Postdemokratiediagnose ein dezidiert kritisches, wenn nicht negatives Politikverständnis, das die vorherrschende Ordnung unterbricht und deren Unterbruch durch neue politische Subjekte erwirkt wird, die der Gesellschaft und ihrem Ideal der Gleichheit die sedimentierte Ungleichheit spiegeln. Hier wird der wesentliche Zugang zu Politik über eine ästhetische Betrachtungsweise ersichtlich, die letztlich einen Übergang von Passivität zu Aktivität festhält. Menschen emanzipieren sich diesem Verständnis zufolge von dem sozialen Ort, der ihnen zugeschrieben wird, indem sie die Ungleichheit, die sie an diesen Ort abstellt, erkennen, anklagen und zu einem gemeinsamen Streit verdichten. Dazu schreibt Rancière in »Das Unbehagen in der Ästhetik«: »Zu allen Zeiten ist die Weigerung, bestimmte Kategorien von Personen als politische Wesen anzusehen, über die Weigerung verlaufen, die ihren Mündern entströmenden Töne als vernünftige Rede zu verstehen« (Rancière 2016a: 32). Diese emanzipative, subjekttheoretisch zu nennende Perspektive auf Politik stärkt Rancière. Die intellektuelle Emanzipation bleibt damit das Kernelement des rancièreschen Emanzipationsdenkens, weil weder Kollektivität noch gesellschaftlicher Fortschritt darin in konstitutiver Weise angelegt sind. Der stark oppositionelle Charakter von Politik und Polizei, Gleichheit und Ungleichheit erschwert zudem entscheidende Differenzierungen: So können disruptive politische Ereignisse auch durch polizeiliche Akteure vereinnahmt werden, wie sich am progressiven Neoliberalismus und dessen Bündnis mit emanzipativen Bewegungen zeigen lässt, die in Frauenquoten oder in Diversity-Management mündeten. Oder es wird auf ein Unrecht hingewiesen und mediale und politische Aufmerksamkeit generiert, aber von den Entscheidungsträger*innen in der konkreten Praxis nicht aufgenommen, wodurch sich das Unrecht fortsetzt, wie die europäische Flüchtlingspolitik deutlich macht (vgl. Meyer 2011). So verstanden bleibt politische Subjektwerdung, die soziale Identitäten und die darin liegenden Ungleichheitsverhältnisse kritisch aufzugreifen und zu reflektieren vermag, ein Aufbäumen, das wahrgenommen werden, aber keine gesellschaftliche Wirkung zeitigen kann, wie Rancières Postdemokratiediagnose selbst nahelegt. Disruptive Politik verstanden als Emanzipation im Modus der Gleichheit wird durch das Herauslösen aus der Zeit geschichts- und ortlos. So vermag ihr Rancière keine Heimat zu geben außerhalb ihrer selbst.

Literatur

- Aristoteles (2014): Politik (III, 1278b 25-1279b10; X,1179b 34-1181a 12), in: Texte zur Politischen Philosophie, hg. v. Marcel van Ackeren, unter Mitarbeit v. Lena Robaszkiewicz. Stuttgart, 41-53.
- Badiou, Alain (2013a): The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm, in: Gabriel Rockhill/Philipp Watts (Hg.): Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics. Durham, London, 30-54.
- Bargetz, Brigitte (2018): Der sentimentale Vertrag. Eine politische Theorie der Affekte und das unvollendete liberale Projekt, in: Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft 46 (1), 37-58.
- Bargetz, Brigitte/Sauer, Birgit (2010): Politik, Emotionen und die Transformation des Politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft (ÖZP) 39 (2), 141-155.
- Berlant, Lauren (2011): Cruel Optimism. Durham, London.
- Berlant, Lauren (2014): Das Subjekt wahrer Gefühle: Schmerz, Privatheit und Politik, in: Angelika Bauer/Angelika Baier/Christa Binswanger/Jana Häberlein/Yv. Eveline Nay/Andrea Zimmermann (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien, 87-116.
- Boltanski, Luc/Esquerre, Arnaud (2018): Bereicherung. Eine Kritik der Ware. Aus dem Französischen von Christine Pries. Frankfurt a.M. (Original: Une critique de la marchandise, 2017).
- Brown, Wendy (2012): Wir sind jetzt alle Demokraten ..., in: Demokratie? Eine Debatte. Mit Beiträgen von G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross und S. Žizek. Berlin (La fabrique éditions), 55-71.
- Cabanas, Edgar/Illouz, Eva (2019): Das Glücksdiktat und wie es unser Leben beherrscht. Aus dem Englischen von Michael Adrian. Frankfurt a.M. (Original: Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies, 2018).
- Comtesse, Dagmar/Meyer, Katrin (2011): Plurale Perspektiven auf die Postdemokratie, in: Zeitschrift für Politische Theorie (ZPTh) 2 (1), 63-75.
- Demirovic, Alex (2001): Hegemonie und das Paradox von privat und öffentlich, in: Kurswechsel. Zeitschrift für gesellschaftliche, wirtschaftliche und umweltpolitische Alternativen 16 (4), 12-23.
- Foucault, Michel (2005): »Omnes et singulatim«: Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: Michel Foucault: Dits et Ecrits. Schriften. Bd. IV. Frankfurt a.M., 165-198.
- Friedrichs, Werner (2017): Jacques Rancière (geb. 1940): Bildungen im epistemologischen Regime. Rancières politisch-pädagogische Interventionen, in: Markus Gloe/Tonio Oeftering (Hg.) Politische Bildung meets Politische Theorie. Baden-Baden, 309-322.

- Gloe, Markus/Oeftering, Tonio (Hg.) (2017): Politische Bildung meets Politische Theorie. Baden-Baden.
- Hallward, Peter (2009): Staging Equality: Rancière's Theatrocracy and the Limits of Anarchic Equality, in: Gabriel Rockhill/Philip Watts (Hg.): Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics. Durham, London, 140-157.
- Hetzel, Andreas (2016): Das demokratische Begehren. Politische Leidenschaften in der Postdemokratie, in: Andreas Hetzel/Gerhard Unterthurner (Hg.): Postdemokratie und die Verleugnung des Politischen. Baden-Baden, 187-207.
- Hirschman, Albert O. (1977): Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg. Frankfurt a.M.
- Illouz, Eva (2006): Gefühle in Zeiten des Kapitalismus, Adorno-Vorlesungen 2004. Frankfurt a.M.
- Kastner, Jens (2017): Symbolische Gewalt und die Aufteilung des Sinnlichen. Widersprüche und Gemeinsamkeiten in den bildungs- und wissenstheoretischen Überlegungen Pierre Bourdieus und Jacques Rancières, in: Michael Hirsch/Rüdiger Voigt (Hg.): Symbolische Gewalt: Politik, Macht und Staat bei Pierre Bourdieu. Baden-Baden, 75-98.
- Kastner, Jens/Sonderegger, Ruth (Hg.) (2014): Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Emanzipatorische Praxis denken. Wien, Berlin.
- Knoll, Manuel (2010): Die distributive Gerechtigkeit bei Platon und Aristoteles, in: Zeitschrift für Politik, Neue Folge 57 (1), 3-20.
- Maihofer, Andrea (1995): Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz. Frankfurt a.M.
- Mecchia, Giuseppina (2009): The Classics and Critical Theory in Postmodern France: The Case of Jacques Rancière, in: Gabriel Rockhill/Philip Watts (Hg.): Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics. Durham, London, 67-82.
- Meyer, Katrin (2011): Kritik der Postdemokratie, in: Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft 39 (1), 21-38.
- Mayer, Ralf/Schäfer, Alfred/Wittig, Steffen (Hg.) (2019): Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Aus dem Französischen von Richard Steurer. Frankfurt a.M. (Original: La mésentente. Politique et philosophie, 1995).
- Rancière, Jacques (2007): Der unwissende Lehrmeister. Aus dem Französischen von Richard Steurer. Wien (Original: Le Maître ignorant, 1987).
- Rancière, Jacques (2008): Zehn Thesen zur Politik. Aus dem Französischen von Marc Blankenburg. Zürich, Berlin (Original: Dix thèses sur la politique, 2000).
- Rancière, Jacques (2010): Der Philosoph und seine Armen. Aus dem Französischen von Richard Steurer. Wien (Original: Le Philosophe et ses pauvres, 1983).
- Rancière, Jacques (2012): Der Hass der Demokratie. Aus dem Französischen von Maria Muhle. Berlin (Original: La Haine de la Démocratie, 2005).

- Rancière, Jacques (2013a): Das Volk und seine Fiktionen. Interviews 2003-2005. Aus dem Französischen von Richard Steurer-Boulard. Wien (Original: Et tant pis pour les gens fatigues. Entretiens, 2013).
- Rancière, Jacques (2013b): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums. Aus dem Französischen von Brita Pohl. Wien, Berlin (Original: La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier, 1981).
- Rancière, Jacques (2016a): Das Unbehagen in der Ästhetik. Aus dem Französischen von Richard Steurer-Boulard. Wien (Original: Malaise dans l'esthétique, 2004).
- Rancière, Jacques (2016b): Politik und Ästhetik im Gespräch mit Peter Engelmann. Passagen Gespräch 5. Aus dem Französischen von Gwendolin Engels. Wien (Deutsche Erstausgabe).
- Rancière, Jacques (2019): On the Gilets Jaunes Protests, <https://www.versobooks.com/blogs/4237-jacques-RancièreRancière-on-the-gilets-jaunes-protests> (abgerufen am 21.07.2020).
- Rockhill, Gabriel (2009): The Politics of Aesthetics: Political History and the Hermeneutics of Art, in: Gabriel Rockhill/Philip Watts (Hg.): Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics. Durham, London, 195-216.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak? Postkoloniale und subalterne Artikulation. Wien.
- Sörensen, Paul (2020): Die unmöglichen Subjekte des Postfundamentalismus. Pädagogik als Herausforderung des radikaldemokratischen politischen Denkens, in: Politische Vierteljahresschrift 61, 15-38.
- Sonderegger, Ruth (2010): Einheit, Zweiheit, (Un-)Gleichheit. Blinde Flecken – nicht nur bei Rancière, in: Die Figur der Zwei. The Figure of Two (= Einunddreissig. Das Magazin des Instituts für Theorie 14/15). Zürich, 112-118.
- Sonderegger, Ruth (2016): Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen. Was Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften (ÖZG) 27 (1), 22-43.
- Sonderegger, Ruth (2019): Vom Leben der Kritik. Kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung. Wien.

