

## 7 Veränderte Gleichheit (Rancière)

Butlers Politik der Anerkennbarkeit wurde im vorigen Kapitel als Versuch gelesen, die Alteritätstheoretische Absage an substanzielle Bedingungen politischer Subjektivität und Akteurschaft zu explizieren. Aufgabe kritischer Theoriebildung ist, die Prozesse und Mechanismen der Subjektivierung beschreibbar zu machen, in denen im Politischen Akteurschaft, ethisch-politische Relevanz und Vulnerabilität differenziell verteilt werden. Den normativen Horizont der Analyse bildet ein bestimmtes emanzipatorisch-egalitäres Ideal, und zwar, im Vergleich zu konventionellen normativen Theorien, auf einer tiefliegenden Ebene: Vor aller ‚Verteilungsgerechtigkeit‘, als Reflexion auf die gesellschaftliche Distribution materieller und symbolischer Ressourcen, muss die politische Analyse und Kritik auf die vorgängigen Verteilungen der Vulnerabilität, Betrauerbarkeit und Anerkennbarkeit abheben.

Dieser egalitäre Impetus lässt sich im Dialog mit Rancière vertiefen. So wird Gleichheit bei Rancière von allen vermeintlich vorgängigen Bindungen kultureller, ethnischer oder nationaler Zugehörigkeit und damit radikal von jeder Rückbindung an ein identitätslogisches Verständnis von Selbigkeit gelöst (7.1). Rancière entnaturalisiert und formalisiert Gleichheit, um zu unterstreichen, dass politische Egalität nicht eine stabilisierende Struktur darstellt, sondern Ereignischarakter hat (7.2). Der Appell an die Gleichheit, so Rancières Intuition, ist weniger eine Kraft, die das soziale Band festzurrt, sondern hat etwas Disruptives, Erschütterndes (7.3). Politisches Handeln setzt ein Moment der Desidentifizierung und der Selbstentfremdung voraus – ein Gedanke, den Rancière zu einem politischen Verständnis von Alterität ausarbeitet: Praktiken politischer Subjektivierung und Selbstermächtigung können nicht in Begriffen von Interessenverfolgung oder Identitätsbehauptung begriffen werden, sondern setzen im Gegenteil einen Bezug auf das voraus, was er die „Sache des Anderen“ nennt (7.4).<sup>1</sup>

---

1 Die ersten beiden Abschnitte dieses Kapitels gehen auf einen Aufsatz zur Rolle der Literatur in Rancières politischer Philosophie zurück (Seitz 2020a). Der dritte Abschnitt nimmt Überlegungen aus einem gemeinsam mit Matthias Flatscher verfassten Beitrag zum Plebejischen auf (Flatscher/Seitz 2020).

### 7.1 *Szenen der Ungleichheit*

Gleichheit kann es nur im und als Dissens geben. So jedenfalls ließe sich Rancières erstaunliche Ausgangsthese auf den Punkt bringen. Jede politische Ordnung impliziert Hierarchien, Positionen, Formen der Autorisierung, Rechte und Vorrechte, mithin Ungleichheit. Insofern muss es ein Moment des Dissenses sein, in dem ein Anspruch auf Gleichheit artikuliert wird. Dabei geht Rancière von der grundsätzlichen Diagnose aus, dass die politische Philosophie traditionell als Dispositiv der Legitimierung politischer Ordnung fungiert. Legitimierung von Ordnung heißt immer auch Legitimierung von Ungleichheit. Insofern muss eine ordnungs- und legitimierungszentrierte politische Philosophie die Gleichheit und den Dissens – und damit aus Rancières Sicht die wesentlichen Phänomene und Prozesse, die Politik ausmachen – von vornherein verdrängen. Seit Platons *Politieia* und Aristoteles' *Politik* zielt die politische Philosophie darauf ab, eine bestimmte Konstellation sozialer Verhältnisse und politischer Beziehungen als Ideal und Norm festzuschreiben. So wird der politische Streit aus der Polis verbannt (Platon) oder als funktionales Element in die Ordnung eingeeht (Aristoteles) – eine Diagnose, in der Rancière mit Levinas' Kritik der klassischen Ontologie als Politik der Wahrheit (Abschn. 2.3) übereinkommt. In diesem Sinn wäre, wie Rancière bündig formuliert, die „politische Philosophie“ in ihren klassischen Ausprägungen ein Name für „die Gesamtheit der Denkopoperationen [...], durch welche die Philosophie versucht, mit der Politik Schluß zu machen“ (Rancière 1995, 12). Das abendländische politische Denken erweist sich als ein Denken der Entpolitisierung: ein Denken, das davon ausgeht, dass politischer Konflikt etwas Vorläufiges und durch eine rigorose, aber abschließbare Reflexionsanstrengung zu Überwindendes darstellt. Politische Philosophie will eine letztlich versöhnte Gemeinschaft, eine Gemeinschaft ohne (radikalen) Dissens und damit, so Rancières Vorwurf, eine Gemeinschaft ohne Politik.

Das Imaginäre der politischen Philosophie ist, wie Rancière argumentiert, immer schon ein Imaginäres der Ungleichheit gewesen. Dieser weitreichende Befund hat zur Folge, dass der Versuch, dem ein Denkbild der Gleichheit dageganzustellen, auf andere, abseitige Ressourcen rekurrieren muss. Hier kommt bei Rancière die moderne Literatur ins Spiel. Die Literatur ist für Rancière ein Diskurs der Dissidenz, der es ermöglicht,

abweichende Denkbilder zu erproben und zu tradieren.<sup>2</sup> Ich rekonstruiere Rancières Gleichheitsbegriff daher im Folgenden in Auseinandersetzung mit jener literarischen Szene, die in Rancières Denken so großen Raum einnimmt, dass sie nachgerade als Tableau seiner ganzen Philosophie gelten kann. Die Rede ist vom Auszug der Plebejer auf den Mons sacer, wie er von dem französischen Schriftsteller Pierre-Simon Ballanche (1830) nach-erzählt wird. Leitmotivisch kommt Rancière in seinem zentralen Werk zur politischen Philosophie *Das Unvernehmen* (1995) sowie in einigen anderen Texten immer wieder auf Ballanches Fabel zurück.<sup>3</sup> Dabei kontrastiert Rancière Ballanches Nacherzählung des Auszugs der Plebejer auf den heiligen Berg mit Herodots Bericht vom Sklavenaufstand der Skythen sowie mit

- 
- 2 An mehreren Stellen deutet Rancière im *Unvernehmen* an, dass sich sein politisches Denken notwendig mit Phänomenen des Literarischen konfrontiert sehen wird. Bereits im Vorwort wird an jenem neuralgischen Punkt, an dem eine erste Bestimmung des Begriffs des Unvernehmens gegeben wird, auf ein solches Verhältnis verwiesen: „Dort, wo die Philosophie *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.“ (Rancière 1995, 11, meine Hvhbg.)
- 3 Zu nennen ist hier insbesondere der instruktive Text „Konsens, Dissens, Gewalt“, in dem Rancière seine Überlegungen zum Unvernehmen in zugespitzter und kondensierter Form präsentiert (vgl. Rancière 2000). Zudem hat Rancière jüngst das Vorwort zur Neuausgabe von Ballanches Erzählung beige-steuert (vgl. Rancière 2017). Vgl. zudem das von Tobias Klass geführte Interview mit Rancière (2016). Zu unterstreichen ist, dass das Unvernehmen, das als Bruch mit der herrschenden „Aufteilung des Sinnlichen“ nach Rancière die bestimmende Logik der Politik darstellt, nicht primär unter Rekurs auf historisch belegbare politische Geschehnisse expliziert, sondern anhand eines mehrfach vermittelten literarischen Zeugnisses erörtert wird. Zudem ist die Faktengrundlage dieses Zeugnisses mehr als zweifelhaft. Einige Historiker:innen bezweifeln, dass es einen solchen ersten Auszug der Plebejer gegeben hat, wie er vom römischen Geschichtsschreiber Titus Livius im zweiten Buch von *Ab urbe condita* geschildert wird (vgl. Cornell 1995). Wenn Ballanches Erzählung dezidiert als Kritik und Korrektur von Livius' Erzählung angelegt ist, so ist darauf hinzuweisen, dass bereits Livius selbst keineswegs einen faktengetreuen Bericht liefert, sondern ein Narrativ entwirft, dessen Gestaltung sich bewusst früheren Darstellungsweisen entgegenstellt. Nicht in der historischen Akkuratess, sondern in der „Neugestaltung eines bereits behandelten – aber, wie Livius implizit spüren lässt, nicht angemessen behandelten – Stoffs liegt seine Eigenart“ und sein Anspruch (Weber 2016, 51). Wenn Ballanche Livius bearbeitet, bearbeitet er also einen Text, der selbst bereits in poetisch-fiktionaler Weise auf andere Texte, Erzählstrategien und Darstellungsformen reagiert. Dem umfassenden Anspruch Rancières, ein Verständnis von Politik zu entwerfen, das gegen breite Stränge der Tradition politischer Philosophie gerichtet ist, steht also offenbar der Umstand gegenüber, dass dieser Anspruch mit Blick auf eine entlegene literarische Parabel, mithin ausgehend von einer äußerst schmalen historischen Evidenzbasis eingelöst wird. Die anschließenden Ausführungen gehen nicht zuletzt diesem augenscheinlichen Missverhältnis nach.

Livius' ursprünglicher Erzählung vom Plebejerstreik. Für Rancière verdeutlicht einzig Ballanches Fabel das Eigentliche der Politik. Dagegen bleiben der Sklavenaufstand bei den Skythen, wie er von Herodot erzählt wird, und der Streik der Plebejer bei Livius hinter den Erfordernissen von Politik zurück. Vielmehr handelt es sich, wie Rancière argumentiert, um zwei paradigmatische Szenen der Ungleichheit.

*Die eine Urszene der Ungleichheit: Sklavenaufstand*

Die eine Urszene der Ungleichheit erzählt Herodot. Die Skythen, berichtet er, halten Sklaven, deren Hauptaufgabe das Melken der Stuten ist. Um sie wirkungsvoller zu unterwerfen, werden ihnen die Augen ausgestochen. Als die Skythen für eine Generation in einen Eroberungskrieg nach Asien ziehen, wächst zuhause aus Verbindungen zwischen den Sklaven und den daheimgebliebenen Frauen eine Generation von Sklavensöhnen heran, der das Augenlicht nicht genommen wird. Sie erlangen einen Blick auf die Welt, der ihnen erlaubt zu sehen, dass sie ihren Herren von Natur her gleich sind. Die Sklaven erkennen sich als ihren Herren ebenbürtig. Sie bewaffnen sich und machen sich bereit, sich gegen die erneute Unterwerfung zur Wehr zu setzen. Als die Skythen in ihr Gebiet zurückkehren, versuchen sie zunächst vergebens, den Aufstand der Sklaven mit Waffengewalt niederzuschlagen. Sie wechseln sodann die Strategie, und das ist der für Rancière entscheidende Punkt der Erzählung: Die Skythen legen die Waffen ab und gehen stattdessen mit ihren Reitpeitschen auf die Sklaven los. Die Überlegung dahinter lautet, dass die Sklaven, sobald sie ihre Herren mit Peitschen bewehrt sehen, ihre natürliche Unterlegenheit erkennen müssen:<sup>4</sup> „Solange sie uns nämlich mit Waffen sahen, meinten sie, uns gleich zu sein und von mit uns Gleichen abzustammen; wenn sie uns aber mit Peitschen statt Waffen sahen, werden sie verstehen, dass sie unsere Sklaven sind, und wenn sie das erkannt haben, werden sie nicht standhalten“ (Herodot H 4/3, 4). Der Kniff geht auf. Die Sklaven verlassen ihre Stellung, als sie ihre Herren mit den Peitschen sehen, und die Skythen erringen ihr Gebiet und ihre Herrschaft zurück.<sup>5</sup>

---

4 Rancière lässt dabei unerwähnt, dass Herodot dafür primär einen herrschaftspragmatischen Gesichtspunkt anführt: „Was tun wir, skythische Männer? Im Kampf mit unseren Sklaven werden wir getötet und daher immer weniger, zugleich töten wir sie und werden künftig über weniger herrschen.“ (Herodot H 4/3, 3)

5 Rancière geht nicht weiter auf den durchaus eigentümlichen Charakter dieser Erzählung ein, die von der Geschichtswissenschaft und Althilologie als ein Bündel von Hörensagen, Missverständnissen und Ausschmückungen angesehen wird (vgl. West

Rancière liest Herodots Szene nicht als historischen Bericht, sondern als Lehrfabel. Sie skizziert erstmals einen zentralen Grundtopos des abendländischen politischen Denkens.<sup>6</sup> Herodot erfindet, so Rancière, „den *topos* vom Sklavenaufstand, das heißt des Kampfes, der diesseits der Politik bleibt“ (Rancière 2000, 99). Der Sklavenaufstand bleibt nach Rancière deswegen „diesseits der Politik“, weil er die Grundlage der Herrschaftsverhältnisse nicht wirklich in Frage stellt. Dabei hängt nun alles Weitere davon ab, wie diese Grundlage näher bestimmt wird. Herodots Erzählung zeigt, dass es sich nicht um eine ökonomische oder materielle Basis handelt, die die privilegierte Stellung der Herrschenden verbürgt. Die Erzählung mache vielmehr klar, dass jede materielle Grundlage von Herrschaft unsicher ist. Die Unterworfenen können die Waffen ergreifen und gewaltsam die Situation eines Kraftgleichgewichts herstellen. Materielle Kraftverhältnisse allein können nicht erklären, wie sich Herrschaft dauerhaft erhalten lässt. Im Gegenteil beruht Herrschaft primär auf der symbolischen Sichtbarkeit ihrer Legitimität. Das ist die Pointe von Rancières Begriff der „Aufteilung des

---

2002). Einer der großen Herodot-Kommentatoren der vorigen Jahrhundertwende, Reginald Walter Macan, bemerkt zur Gestaltung von Herodots Skythen-Erzählung: „There is no page on which fact and fiction – if so crude a distinction may be admitted for the sake of argument – are not to be found lying side by side, or indissolubly interpenetrated, mutually affected, not as oil and vinegar, but as water and wine.“ (Macan 1895, xxvii) So ist aus historisch-anthropologischer Perspektive etwa zweifelhaft, ob die Skythen als Nomadenvolk überhaupt in der geschilderten Weise Sklaven gehalten haben (vgl. Oppermann 1979). Nicht nur bleibt das Augenausstechen zum Zweck der Unterwerfung letztlich unverständlich, auch dass die neue Generation der Sklavensöhne beim Anblick der Peitschen sofort die Flucht ergreift, ist eigentümlich unmotiviert – schließlich haben diese die Peitschen offenbar bislang weder gesehen noch kann ihnen deren Bedeutung, der immanenten Logik der Erzählung folgend, generativ vermittelt worden sein. Der Althistoriker Karl Neumann echauffiert sich in seinem Monumentalwerk *Die Hellenen im Skythenlande* (1855) ausführlich über diese Stelle bei Herodot, an der, wie er bemerkt, „[d]er Vater der Geschichte [...] eine so abgeschmackte Erzählung [producirt], dass sich in unsern Tagen wol nur die vollendetste Leichtgläubigkeit bei ihr beruhigen kann“ (Neumann 1855, 279). Schließlich werden „durch Blendung [...] die Knechte ganz unbrauchbar, namentlich für ein Nomadenvolk“ (Neumann 1855, 282). Nach Neumann sei Herodot hier einem Übersetzungsmisverständnis aufgesessen. Mit den ‚Augen‘ seien nicht die Augen der Sklaven, sondern die Fettaugen auf der Milch gemeint gewesen, die die Sklaven produzieren: „Dass nun die Skythen den Sklaven die Augen nahmen, – die bräunlichen auf der Stutenmilch schwimmenden Fettaugen, – war allerdings natürlich; denn sie waren Nomaden, die Milch war ihre Hauptnahrung, und sie konnten den fettesten Theil derselben unmöglich den Knechten lassen.“ (Neumann 1855, 283)

6 Schon Macan notiert in seinem Stellenkommentar zu Herodots *Historien*: „It has a flavour of Greek political philosophy about it: a moral for Greek slave-states“ (Macan 1895, 3).

Sinnlichen“ als jener vorgängigen Ordnung der Wahrnehmung, die den Individuen ihre Position und Rolle sowie ihren Status im Gefüge des Sozialen anweist. Mit dem Vorzeigen der Reitpeitschen erinnern die Skythen ihre Sklaven an die eigentliche Verteilung der Plätze, die diese durch ihren Aufbruch in Unruhe gebracht haben. Die Peitschen fungieren als „Insignien des Wesensunterschieds“ (Rancière 1995, 25) zwischen den Skythen und ihren Sklaven, als „Zeichen der Ungleichheit“ (Rancière 2000, 99). Sie zeigen, dass die Ungleichheit zwischen Herren und Sklaven wirklich besteht. Mehr noch, sie besteht notwendig: Es liegt in den Gegebenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit selbst begründet, dass die einen herrschen und die anderen gehorchen.

In der Aufteilung des Sinnlichen werden vor aller ökonomischen Verteilung von Ressourcen ganz grundlegend gewisse Differenzierungen im Sozialen eingezogen: zwischen jenen, die befehlen, und jenen, die gehorchen; jenen, die als Gleiche in Betracht kommen sowie an den Aushandlungen über die Belange des Gemeinwesens teilnehmen können, und jenen, die davon ausgeschlossen sind. Es ist darin festgelegt, wessen Wort Kraft und Bedeutung hat und wessen Wort ungehört verhallen muss. Symbolische Legitimierung ist folglich, so ließe sich Rancières zentrale These zusammenfassen, kein nachträglicher Akt der ‚hegemonialen‘ oder ‚ideologischen‘ Absicherung von Herrschaft, sondern ihr wesentliches Element. Herrschaft setzt die Naturalisierung von Ungleichheit voraus: „Die Macht der Beherrschung ist nicht die der – stets unsicheren – materiellen Überlegenheit. Sondern sie besteht darin, daß ihre Natürlichkeit oder Rechtmäßigkeit sichtbar ist, daß die Gegebenheiten der sichtbaren Welt von ihr zeugen.“ (Rancière 2000, 99)

Der Sklavenaufstand muss nach Rancière scheitern, da er sich nur „materiell des Gebiets [der] Herren [zu] bemächtigen“ (Rancière 2000, 99), aber nicht diese Ordnung der Sichtbarkeit selbst anzutasten vermag, die die natürliche Berechtigung der Herrschaft verbürgt. Innerhalb dieser Ordnung hat die Ungleichheit der Sklaven gegenüber den Herren den Status einer sinnlichen Evidenz. Die einzige Gleichheit, die die Sklaven dagegen aufbieten können, ist die Gleichheit der Waffen. Aber der Aufbruch ist geschlagen, sobald die wahre Ungleichheit symbolisch reinszeniert und reinstituert wird. Herrschaftsgewalt ist immer auch und wesentlich epistemische Gewalt. Sie gründet in einer Ordnung der Sichtbarkeit, die die Ungleichheit auf sinnlich wahrnehmbare Merkmale und Zeichen zurückführt und in

symbolischen Gesten verankert.<sup>7</sup> Damit ist Herrschaftsgewalt zugleich eine Art essentialistischer Gewalt. Gesellschaftliche Unterschiede und Ungleichheiten bestehen (und sollen bestehen), weil gewisse Wesensunterschiede als Evidenzen vorliegen.<sup>8</sup>

Nach Rancière erteilt Herodot damit ex ante den kontraktualistischen Vorstellungen eines Krieges aller gegen alle, der sodann durch die Einrichtung eines Gesellschaftsvertrags befriedet wird, eine Absage. Herodots Erzählung macht geltend, dass die Formen des menschlichen Zusammenlebens sich nicht zwischen dem *bellum omnium contra omnes* und der vertraglich eingerichteten Ordnung aufspannen, sondern zwischen dem geordneten „Zustand der Beherrschung“ einerseits und den „plötzlichen Brüche[n] der Revolte“ andererseits (Rancière 2000, 99). Damit gibt es allerdings keinen Ort für Politik. Weder das Narrativ von der Befriedung des kriegerischen Naturzustandes noch Herodots Fabel vom Sklavenaufstand lassen Raum für das spezifische Erfahrungsfeld, das Rancière mit dem Begriff der Politik bezeichnet. Politik wird zunächst negativ als ein Drittes bestimmt, das sich nicht in das durch die Unterscheidung von Herrschaft und Aufstand umschriebene Raster eintragen lässt. Während Herrschaft stets darin besteht, die Zeichen der Ungleichheit vorzuzeigen, und während die Revolte dagegen nur die materielle Gleichheit der Waffen aufbietet, ohne an die symbolischen Grundlagen der Herrschaftsverhältnisse zu rühren, bestimmt Rancière Politik als das „Aufzeigen von Zeichen der Gleichheit in einer Welt, in der die Gleichheit nicht sichtbar ist“ (Rancière 2000, 100). Nur ein solches Aufzeigen von Zeichen der Gleichheit ist, anders als der Sklavenaufstand, wahrhaft ein radikaler Bruch mit der Ordnung. Es stellt den Essentialismus und die epistemische Gewalt der Herrschaft in Frage.

#### *Die andere Urszene der Ungleichheit: Bauch und Glieder*

Livius' Bericht vom Plebejerstreik schreibt, wie Rancière unterstreicht, Herodots Schema der Ausschließlichkeit von Herrschaft und Revolte fort. In der Tat ist die Erzählung vom Aufstand der Plebejer bei Livius eine Erzählung der Rückkehr zur Ordnung. Der Auszug der Plebejer figuriert

7 Man könnte hier natürlich an Rancière zurückfragen, inwiefern diese These tatsächlich von Herodots Erzählung illustriert wird. Denn dort scheint die Herrschaft der Skythen zunächst darauf zu beruhen, dass die Ungleichheit für die Sklaven, denen ja das Augenlicht genommen wird, gerade nicht *sichtbar* wird.

8 Das ist gerade das, was ich oben (Abschn. 2.3) in Auseinandersetzung mit Levinas die „ontologisch-politische Isomorphie“ genannt habe.

als der erste Streik der westlichen Geschichte.<sup>9</sup> Die Plebejer verlassen ihren Ort, d.h. die ihnen angewiesenen Positionen, an denen sie die Arbeiten verrichten, die für die Reproduktion des römischen Gemeinwesens notwendig sind. Die Patrizier sind über den Streik zutiefst beunruhigt und fürchten insbesondere die Möglichkeit eines Bürgerkrieges. Sie beschließen daher, den redegewandten Senator Menenius Agrippa zu den aufständischen Plebejern zu entsenden, um sie zur Beendigung des Streiks zu bewegen. Menenius erzählt den streikenden Plebejern zu diesem Zweck die berühmte Parabel vom Bauch und den Gliedern:

[A]ls im Menschen nicht wie jetzt alles im Einklang miteinander war, sondern von den einzelnen Gliedern jedes für sich überlegt und für sich redete, hätten sich die übrigen Körperteile darüber geärgert, daß durch ihre Fürsorge, durch ihre Mühe und Dienstleistung alles für den Bauch getan werde, daß der Bauch aber in der Mitte ruhig bleibe und nichts anderes tue, als sich der dargebotenen Genüsse zu erfreuen. Sie hätten sich daher verschworen, die Hände sollten keine Speise mehr zum Munde führen, der Mund solle, was ihm dargeboten werde, nicht mehr aufnehmen und die Zähne sollten nicht mehr kauen. Indem sie in diesem Zorn den Bauch durch Hunger zähmen wollten, habe zugleich die Glieder selbst und den ganzen Körper schlimmste Entkräftung befallen. Da sei dann klar geworden, daß auch der Bauch eifrig seinen Dienst tue und daß er nicht mehr ernährt werde als daß er ernähre, indem er das Blut, von dem wir leben und stark sind, gleichmäßig auf die Adern verteilt, in alle Teile des Körpers zurückströmen lasse, nachdem es durch die Verdauung der Nahrung seine Kraft erhalten habe. (Livius, RG II/32, 232f.)

Menenius führt den Plebejern mit dieser Erzählung vor, dass die ungleiche Aufteilung der sozialen Verhältnisse zwischen Plebejern und Patriziern einer natürlichen Logik folgt: Gerade so, wie der Leib nur funktionieren kann, wenn seine Teile ihre jeweiligen Aufgaben erledigen (die Glieder müssen die Nahrung hereinbringen, der Bauch muss diese aufnehmen und

---

9 Wie für Herodot gilt auch für Livius, dass es sich bei seinen Ausführungen keinesfalls um Geschichtsschreibung im modernen Sinn handelt, sondern um ein Erzählen, das immer auch ins Fiktionale und Dichterische hinüberspielt: „Dass es ihm im Grunde nicht auf die historische Analyse und die Faktizität seiner Darstellung ankam, wird dort deutlich, wo sich noch ein Vergleich mit Vorläufern und Vorlagen durchführen lässt: Nicht die Erkundung ist ihm wichtig, sondern einzig die Darstellung; nicht das Historische, sondern das Literarische ist der Maßstab, an dem der Autor gemessen werden will.“ (Weber 2016, 51)

wiederum in der richtigen Weise verteilen), kann auch die Stadt nur bestehen, wenn alle die ihnen gebührenden Tätigkeiten verrichten. Die Plebejer (die Gliedmaßen) müssen arbeiten, die Patrizier (die Innereien) nehmen die Erzeugnisse der Arbeit auf und haben ihrerseits für eine gerechte Verteilung der Ressourcen und Güter zu sorgen.

Livius hält sich nicht lange damit auf, von den darauffolgenden Ereignissen zu berichten. In einem einzigen Satz wird erklärt, dass die Plebejer Menenius' Rede zugestimmt haben und die Ordnung in der Stadt damit wiederhergestellt wurde. Als Zugeständnis bekommen die Aufständischen in der Folge das Recht, aus ihren Reihen eigene Vertreter (Volkstribune) zu wählen. Unter diesen soll, wie Livius (RG II/32, 235) ebenfalls erwähnt, mit Sicinius sogar einer der Initiatoren des Streiks gewesen sein. Eine weitere Anekdote, die Livius am Ende des Abschnitts anführt, kann in diesem Zusammenhang als besonders bezeichnend gelten: Menenius stirbt noch im selben Jahr, hat aber nicht genügend Geld hinterlassen, um für sein Begräbnis aufzukommen. Aus Dankbarkeit für seine Vermittlungstätigkeit tragen die Plebejer die Kosten seiner Bestattung, „wobei Mann für Mann einen Sextans aufbrachte“ (Livius, RG II/32, 235).

Man könnte meinen, dass der Plebejerstreik in der Version des Livius durchaus einen Erfolg darstellt: Die Plebejer erlangen ein größeres Maß an Partizipation; sie bekommen immerhin Vertreter, die ihren Interessen Nachdruck verleihen sollen. Dennoch gelingt es dem Streik nicht, wie Rancière geltend macht, dem schicksalhaften Auf und Ab von Herrschaft und Revolte zu entkommen. Das epistemische Paradigma, die Aufteilung des Sinnlichen, auf der die Herrschaft der Patrizier beruht, wird nicht infrage gestellt. Menenius' Parabel verdeutlicht, dass die Plebejer einer Selbsttäuschung unterliegen. Während sie scheinbar als sprechende, politische Wesen auftreten, erinnert sie Menenius daran, dass sie in Wahrheit nur stumme Glieder des Reproduktionsapparats sind. Als solche haben sie – ungeachtet aller ‚politischen‘ Zugeständnisse – nicht wirklich teil an der Aushandlung über die Fragen des Gemeinwesens sowie der Verteilung der Ressourcen, die sie doch selbst erwirtschaften. Indem die Plebejer die Erzählung akzeptieren, affirmieren sie die Aufteilung des Sinnlichen, die sie auf diesen Platz festschreibt, an dem sie nicht sprechen, sondern nur arbeiten. Die Parabel des Menenius erfüllt gegenüber den Plebejern dieselbe Funktion wie die Reitpeitschen der Skythen gegenüber ihren Sklaven. Sie zeigt die Zeichen der Ungleichheit auf; sie macht sichtbar und anschaulich erfahrbar, dass die Ungleichheit zwischen Patriziern und Plebejern wirklich gegeben ist, dass sie in der Ordnung der Dinge gegründet ist.

Vor diesem Hintergrund könnte die posthume Ehrerbietung der Plebejer gegenüber Menenius so verstanden werden, dass die Plebejer Menenius dafür danken, sie von einer gefährlichen Täuschung über die wirklichen Verhältnisse und den eigenen Status im Rahmen dieser Verhältnisse befreit zu haben. Menenius hat die Plebejer daran erinnert, wie die Dinge wirklich liegen und ihnen erneut ihren Platz innerhalb dieser Ordnung gezeigt. Der Auszug der Plebejer bei Livius bleibt dem Paradigma des Sklavenaufstands verhaftet. Er kann die Gewalt der Herrschaft nicht brechen, weil er den Bruch mit der Ordnung nur als ungebührende Täuschung über eine Evidenz verstehen kann: die Evidenz der Ungleichheit.

## 7.2 *Die Szene der Gleichheit*

Nach Rancière setzt Ballanches Nacherzählung hier kritisch ein. Livius hat, wie Ballanches Text deutlich macht, übersehen bzw. übersehen müssen, worum es in der Konfrontation zwischen Plebejern und Patriziern wirklich gegangen sei. Sie ist nämlich in Wahrheit ein „Streit[] über die Frage nach der Sprache selbst“ (Rancière 1995, 35) gewesen. Livius deutet den Auszug der Plebejer als stummes Aufbegehren. Er beschreibt ihn „als Revolte, als Aufstand des Volks und der niederen Instinkte, der sich auflösen muss, sobald die Rede des Menenius Agrippa die Plebejer wieder an die Evidenz der Ordnung der Dinge erinnert“ (Rancière 2017, 13, meine Übers.). Dagegen führt Ballanche vor, dass der eigentliche Konflikt zwischen den beiden ‚Parteien‘ gerade an der Frage aufbricht, ob es überhaupt eine gemeinsame Bühne gibt, auf der Plebejer und Patrizier miteinander in eine Aushandlung treten können, mithin ob die Plebejer überhaupt in derselben Weise eine ‚Partei‘ sind wie die Patrizier. Die Patrizier meinen, dass es eine solche Bühne nicht gibt, weil die Plebejer eigentlich nicht sprechen – und folglich keine mögliche Konfliktpartei darstellen. „[S]ie sprechen nicht“, hält Rancière paraphrasierend fest, „weil sie Wesen ohne Namen sind, ohne *Logos*, das heißt ohne symbolische Einschreibung im Gemeinwesen“ (Rancière 1995, 35). Ballanche macht damit etwas explizit, das bei Livius unausgedrückt und unausdrücklich bleiben muss: dass in dem Streit die Frage der Gleichheit der Plebejer als sprechende, politische Wesen auf dem Spiel steht. Genauer gesagt, bei Livius ist der Streit beendet, sobald an die Evidenz der Ungleichheit erinnert wird. Bei Ballanche beginnt der Streit erst, sobald die Evidenz der Ungleichheit fraglich wird.

Das wird bei Ballanche vor allem in der Figur des Appius Claudius deutlich, wenn er dem Menenius vorwirft, dieser sei seinerseits einer Sinnestäu-

schung unterlegen, als er geglaubt hatte, die Plebejer sprechen zu hören. In Wahrheit verfügen die Plebejer, wie Ballanche den Claudius sagen lässt, über „eine vorübergehende Sprache, die eine Art flüchtiger Ton, eine Art Brüllen, Zeichen des Bedürfnisses ist, nicht Manifestation der Intelligenz. Sie sind des ewigen Wortes beraubt, das in der Vergangenheit war und in der Zukunft sein wird.“ (Ballanche 1830, 117, meine Übers., vgl. Rancièrè 1995, 35). Ballanches Claudius greift auf die klassische aristotelische Unterscheidung zwischen *logos* und *phoné* zurück, die nach Rancièrè einen der philosophischen Grundtopoi darstellt, um eine ungleichheitliche Aufteilung des Sinnlichen zu rechtfertigen. Während *phoné*, die bloße Stimme, das Angenehme und den Schmerz kundtut, erlaubt der Besitz des *logos* die Artikulation des Nützlichen und des Schädlichen, und damit des Gerechten und des Ungerechten. Die Sklaven sind und sollen Sklaven sein, weil sie nur über die *phoné*, nicht aber über den *logos* verfügen. Ebenso ist es aus der Sicht von Ballanches Patriziern unmöglich, die Plebejer sprechen zu hören, weil sie keine Wesen sind, die der Sprache im vollen Sinne mächtig sind.

Für das Verständnis von Rancièrès Position ist entscheidend, dass diese Auffassung der Patrizier bezüglich der Sprachlosigkeit der Plebejer nicht als „Starrköpfigkeit der Herrschenden“ oder als „ideologische Verblendung“ (Rancièrè 1995, 36) abzutun ist. Vielmehr drückt sich darin „genau die Ordnung des Sinnlichen aus, die ihre Herrschaft organisiert, die diese Herrschaft selbst ist“ (Rancièrè 1995, 36). In der Welt der Patrizier sprechen die Plebejer wirklich nicht. Dieser Aspekt wird in der Auseinandersetzung mit Rancièrè häufig übersehen. Es geht nicht einfach darum, dass jede Ordnung Ausschlüsse und Ausgeschlossene produziert, die gegebenenfalls Ansprüche auf Gleichheit artikulieren können. Rancièrès Position ist radikaler. Dass ein (gewaltsamer) Ausschluss vorliegt (in seinen eigenen Begriffen: dass es einen Anteil der Anteillosen gibt), ist nie eine rein deskriptive, sondern immer schon bzw. immer auch eine politische Aussage. Aus der Sicht der (patrizischen) Ordnung gibt es keinen Anteil der Anteillosen. Der Anteil der Anteillosen ist nicht *datum*, sondern *factum*; nicht *Gegebenes*, sondern durch eine konflikthafte Inszenierung *Gemachtes*. Und zwar, je nach Ausgang des Streits, sichtbar oder unsichtbar Gemachtes. Das gilt auch noch für meinen Vorschlag, Herrschaftsgewalt bei Rancièrè als epistemische Gewalt zu rekonstruieren. Zu sagen, dass Herrschaftsgewalt epistemische *Gewalt* ist, impliziert bereits eine gewisse Parteinahme. Aus der Sicht der Herrschaft handelt es sich nicht um Gewalt (*violentia*), sondern um den folgerichtigen Ausdruck von Wesensverhältnissen (*potestas*). Die Patrizier sagen: Es gibt keinen (ungerechtfertigten, gewaltsamen)

Ausschluss, und zwar schlicht deswegen, weil die Plebejer nicht sprechen. Die Plebejer sagen: Wir sprechen, wir sind euch gleich – wir sind die Ausgeschlossenen. Das ist das Unvernehmen: die Einschreibung der Gleichheit in eine polizeiliche (Wahrnehmungs-)Ordnung, eine Aufteilung des Sinnlichen, in der diese Gleichheit nicht sichtbar ist. Der politische Streit führt, um einen Begriff Agambens (1998) aufzugreifen, in eine „Zone der Ununterscheidbarkeit“ von Epistemologie und Politik. Die vermeintlich einfache und scheinbar rein epistemische Frage, ob die Plebejer sprechen und handeln, ist zugleich unmittelbar der Grundeinsatz der Politik.

Das Skandalon des Auszugs der Plebejer besteht nicht darin, dass der Streik die materiellen Reproduktionsverhältnisse in Rom ins Stocken bringt, sondern darin, dass sich die Plebejer selbst als sprechende Wesen inszenieren. Sie geben sich Namen, halten Beratungen ab, wählen Repräsentanten, kurz: Sie tun all das, was sie in der herrschenden Epistemologie der Patrizier nicht tun können. Sie verhalten sich wie/als sprachfähige, politische Lebewesen und tragen sich in die symbolische Ordnung der sprechenden Wesen ein. Das kulminiert bei Ballanche in der spannungsreichen Szene, die er in seiner Nacherzählung auf Menenius' Parabel vom Bauch und den Gliedern folgen lässt: Die Plebejer danken für seine Rede und schlagen ihm vor, die darin dargelegten sozialen Verhältnisse vertraglich festzuhalten. Aus Sicht der Patrizier ist das unerhört, schließlich kann man Verträge nur mit sprechenden Wesen abschließen. Die Plebejer schaffen es, eine Gleichheit in den Bereich des Sichtbaren zu bringen, die die Patrizier ansonsten nicht sehen können: die Gleichheit, welche die Rede selbst dann in Anspruch nehmen muss, wenn sie die Ungleichheit verkündet.

Daran lässt sich Rancières zentrales Argument verdeutlichen. Ordnung impliziert stets Einteilungen und Klassifizierungen, mithin Ungleichheit. Aber sofern diese Ungleichheit ausgedrückt werden muss, setzt die Ordnung zumindest eine Gleichheit des Verstehens und der Rede voraus. So setzt der Befehlende voraus, dass der seiner Befehlsgewalt Unterworfenen den Befehl verstehen kann. Jede Deklaration der Ungleichheit muss auf diese Gleichheit des Verstehens rekurrieren. In Rancières Worten: „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.“ (Rancière 1995, 29) Diese Gleichheit höhlt die Ordnung deswegen aus, weil sie sie auf ihre Kontingenz verweist. Wenn Ordnung/Ungleichheit

notwendig Gleichheit voraussetzt – zumindest im Sinne der Gleichheit des Verstehens, die die Herrschaft zur Durchsetzung ihrer Befehlsgewalt in Anspruch nehmen muss –, dann lässt sich jede bestimmte Gestalt von Ordnung unter Berufung auf diese Gleichheit in Frage stellen. Ihr Wesenhaftes erweist sich dann als brüchig.<sup>10</sup> Das subversive Moment der Gleichheit, die von der Ordnung *nolens volens* vorausgesetzt wird, ist es, was die Plebejer sich zunutze machen: „Die Fabel [des Menenius] möchte eine ungleichheitliche Aufteilung des Sinnlichen zu verstehen geben. Nur setzt der notwendige Sinn, diese Aufteilung zu verstehen, eine gleichheitliche Aufteilung voraus, die die erste ruiniert.“ (Rancièr 1995, 37) Indem sich die Plebejer als sprechende Wesen in Szene setzen, verweisen sie die Ordnung auf die Gleichheit, die diese sowohl voraussetzen als auch verdrängen muss. Damit machen sie die Kontingenz der Ordnung sichtbar.<sup>11</sup>

Es scheint naheliegend, Rancièr's Konzeption widerständigen Sprechens in diskurspragmatischen Begriffen zu rekonstruieren und dabei erneut die Figur des performativen Selbstwiderspruchs aufzugreifen (s. Abschn. 3.2). Demnach bestünde die Pointe des Vorschlages der Plebejer, einen Vertrag aufzusetzen, darin, die Patrizier auf einen performativen Selbstwiderspruch hinzuweisen. Kurz, es ginge darum, aufzuzeigen, dass die Patrizier in der Performanz ihrer Rede etwas voraussetzen müssen, das ihrem Inhalt widerstreitet. Vergewärtigt man sich nochmals die klassischen Beispiele performativer Selbstwidersprüche – wie etwa „Ich lüge (und erhebe damit einen Wahrheitsanspruch)“, „Ich behaupte, dass ich nicht existiere (und mache dabei eine Existenzpräsupposition)“ u.dgl. (vgl. Kettner 1993) –, dann laufen die Reden der Patrizier auf folgenden performativen Selbstwiderspruch hinaus: ‚Ich behaupte dir gegenüber, dass du kein sprechendes Wesen bist (und erkenne dich damit als sprechendes Wesen an).‘ Tatsächlich lässt Ballanche den Servilius zu den Plebejern sagen: „Euer Unglück ist es, nicht zu sein, und dieses Unglück ist unabwendbar.“ (Ballanche 2017, 91, meine Übers.) Servilius konterkariert die Existenzpräsupposition, die seine Adressierung impliziert, durch den Gehalt seiner Äußerung.

Eine solche Rekonstruktion qua performativem Selbstwiderspruch setzt voraus, dass die Plebejer bereits manifeste epistemisch und politisch aner-

10 Rancièr geht damit von einem Bedingungsverhältnis zwischen Gleichheit und Ungleichheit aus, in dem der Gleichheit die primäre Position zukommt (vgl. Rancièr 2016).

11 Rancièr würde damit im Übrigen Levinas und seiner paradoxen Phänomenologie der Rede (Abschn. 3.2) zumindest in dem Aspekt zustimmen, dass die Rede „die Totalität der Kriege und Imperien [zerbricht]“ (Levinas 1961, 23).

kannte Subjekte wären, die dazu legitimiert sind, eine solche Kritik vorzubringen. Mit anderen Worten, sie epistemologisiert die politische Szene. Dagegen macht Ballanches Erzählung deutlich, dass der politische Akt allererst mit einer ermächtigenden Subjektivierung einsetzt. Vor dem Auszug waren die Plebejer (in der patrizisch hegemonisierten Aufteilung des Sinnlichen) keine politischen Subjekte. Sie waren vielmehr identifiziert als jene, die zu arbeiten und zu schweigen haben. Rancière unterscheidet strikt zwischen Identifizierung und Subjektivierung: „Der Unterschied, den die politische Unordnung in die polizeiliche Ordnung einschreibt, kann sich also, in erster Analyse, als Unterschied einer Subjektivierung zu einer Identifizierung ausdrücken. Sie schreibt einen Namen des Subjekts als unterschieden von jedem identifizierten Teil der Gemeinschaft ein.“ (Rancière 1995, 49) Kurz: Polizei identifiziert, Politik subjektiviert. Subjektivierung besteht in einer Distanzierung von der eigenen, im Rahmen einer Ordnung zugeschriebenen Identität. Nur indem die Plebejer den ihnen zugewiesenen Ort, ihre Stelle im Gefüge des Sozialen verlassen, sich also ‚desidentifizieren‘, können sie als politisches Subjekt erscheinen.<sup>12</sup>

Die diskurspragmatische Rekonstruktion des Unvernehmens verkennt das politische Moment des Streits, das sich nicht epistemologisch fassen lässt. Es reicht nicht, die Patrizier auf einen argumentationslogischen Feh-

---

12 Diese strikte Unterscheidung von Subjektivierung und Identifizierung könnte mit Bezug auf Butlers Theorie widerständiger Subjektivierung problematisiert werden. Während Rancière nahezu legen scheint, dass sich eine emanzipatorisch-politische Subjektivierung von einer polizeilich-unterwerfenden Identifizierung stets sauber unterscheiden lässt, stellt Butler das diffizile Wechselspiel aus Identifizierung/Unterwerfung und ermächtigender Subjektivierung ins Zentrum ihrer Ausführungen, vgl. Butler 1997, s. oben Abschn. 6.2. Im Zuge von Prozessen politischer Resignifizierung können, wie Butler argumentiert, gewaltsame Identifizierungen und Fremdzuschreibungen zu positiven, affirmativen Selbstbezeichnungen werden. So wurde bekanntlich in den 1990er Jahren der – zunächst als verletzende Benennung gebrauchte – Begriff „queer“ vonseiten der Schwulen- und Lesbenbewegung affirmativ aufgegriffen und zu einem zentralen Signifikanten politischer Selbstbezeichnung umgearbeitet. Damit wird die Verletzungsmacht sprachlicher Identifizierungen gewissermaßen gegen sich selbst gewendet und zum Ausgangs- und Sammlungspunkt widerständiger politischer Praktiken gemacht. Die Idee, die dahintersteht, lautet, dass verletzende Identifizierungen, selbst wo sie auf die Verdinglichung ihrer Adressaten zielen, strukturell einen Ansatzpunkt für widersetzliche politische Subjektivierungen beinhalten. Damit liefert Butler eine sozusagen feinkörnigere Analyse des Widerspiels von Identifizierung und Subjektivierung als Rancière, der die beiden Aspekte diametral entgegensetzt. Butlers Theorie macht dagegen deutlich, inwiefern die Zuschreibungen sexueller, sozialer und kultureller Identität uns nicht nur auf eine bestimmte Position festlegen, sondern auch prekäre Ressourcen für die Konstitution politischer Subjektivität darstellen können.

ler hinzuweisen. Vielmehr bedarf es, um Gleichheit tatsächlich geltend zu machen, einer konkreten subjektivierenden Praxis sowie der Inszenierung einer Bühne, auf der das Subjekt als strittiges erscheinen kann: „Der Klassenkampf ist primär der Kampf für die Einrichtung und Anerkennung dieser Bühne.“ (Rancière 2017, 15, meine Übers.). Aufgeboten werden muss also nicht nur ein Argument, sondern eine polemische Sprechsituation, in der Gleichheit überhaupt thematisch werden kann: „[N]ur die Entfaltung einer spezifischen Bühne der Sichtbarmachung verleiht dieser Gleichheit eine Wirksamkeit.“ Es braucht zunächst einen „anderen sinnlichen Raum [...], wo es sich erweist, dass die Plebejer sprechen wie die Patrizier und dass die Herrschaft dieser keinen anderen Grund hat als die reine Zufälligkeit jeder gesellschaftlichen Ordnung“ (Rancière 1995, 37). Die strittige Inszenierung der Gleichheit konfrontiert die Ordnung mit ihrer eigenen Kontingenz. Das ist es, was Ballanches Erzählung nach Rancière zeigt und was sie zum Paradigma seiner Konzeption von Politik macht: Bruch mit der Ordnung, indem sie mit einem Anspruch auf Gleichheit konfrontiert wird, wobei diese Konfrontation durch die Errichtung einer strittigen Bühne ihrer Sichtbarmachung statthat. Mit Butlers Idee eines emanzipatorischen performativen Selbstwiderspruchs (s. Abschn. 3.2) ließen sich die Verhältnisse im Übrigen sogar umkehren: Der (produktive) performative Selbstwiderspruch läge dann nicht aufseiten der Patrizier, sondern aufseiten der Plebejer. Sie ergreifen das Wort, obwohl sie im Rahmen der gegenwärtigen Ordnung nicht dazu autorisiert sind. Der performative Widerspruch erlaubt ihnen, das in der hegemonialen Aufteilung des Sinnlichen Unsagbare, die Gleichheit, zu sagen.

### 7.3 Plebejische Emanzipationen

Daran zeigt sich auch der veränderte Status der Gleichheit in Rancières Konzeption. Aus der Sicht liberaler und deliberativer Ansätze, die den performativen Widerspruch aufseiten der Patrizier verorten würden, ist die Gleichheit etwas Gegebenes oder Zugeschriebenes, das eine chancengleiche Teilnahme an Prozessen der Meinungs- und Willensbildung verbürgt. Aus der Sicht von Rancières Plebejer:in ist die Gleichheit etwas Strittiges, das sich nicht einmahnen lässt, indem man auf epistemische oder anthropologische Grundlagen verweist, sondern das aktiv, im Rahmen der politischen Praxis, erst geschaffen werden muss.

Für Rancière reinszeniert jede emanzipatorische politische Bewegung die Logik der plebejischen Urszene. Die Frauenbewegungen treten an, jene patriarchale Ordnung aufzubrechen, die Frauen auf die häuslichen Reproduktionstätigkeiten festschreibt und ihnen versagt, das (politische) Wort zu ergreifen. Die Studentenrevolten vollziehen einen Bruch mit der Hegemonie der bürgerlichen Lebensform und bringen andere Entwürfe allererst in den Bereich des Sichtbaren. Und die sozialistischen Revolutionen zielen darauf ab, die kapitalistische Ordnung zu brechen und fordern eine radikale proletarische Gleichheit ein. Emanzipative Bewegungen können im Rahmen von Rancières Konzeption nur dann als solche gelten, wenn sie im Namen der Gleichheit die tradierte Aufteilung des Sinnlichen in Frage stellen. Politische Bewegungen verfolgen nach Rancière (2000, 106) diese Logik der Intervention, indem sie hegemoniale Ordnungsstrukturen in Frage stellen und radikale Gleichheit einfordern. Daran wird erneut ersichtlich, dass es im politischen Dissens nicht um die Behauptung einer Identität gehen kann. Im Gegenteil setzt die politische Subjektivierung eine radikale „Ent-Identifizierung“ (Rancière 1995, 46) mit dem Platz voraus, der einem im Rahmen der gegebenen Ordnung zugewiesen ist: Die Frau desidentifiziert sich von ihrer Rolle als stumme Hausfrau und Mutter; die Studierenden desidentifizieren sich von ihrem bürgerlichen Ort als künftige Bildungselite; und die Proletarier:innen desidentifizieren sich von ihrem Platz als stumme Produzent:innen der kapitalistischen Ordnung, deren Wort nichts zählt.<sup>13</sup>

---

13 So verstanden wären die identitären, rechtsradikalen und autoritären Bewegungen unserer Tage keine *politischen* Bewegungen im Sinne Rancières. Indem sie nicht die Gleichheit ins Werk setzen, sondern das Phantasma einer vorgegebenen Identität naturalisieren und sich gegenüber anderen Lebensformen strikt abgrenzen, betreiben sie nicht Politik, sondern Antipolitik: Nicht der Bruch mit einer Ordnung im Namen der Gleichheit, sondern die Petrifizierung von Ordnung im Namen der Identität ist ihr Prinzip. Man kann hier erneut an Derridas Kritik des Paradigmas identitärer Brüderlichkeit denken (Abschn. 5.2). Jede Andersheit wird damit zu einer kategorisierbaren Fremdheit nivelliert und externalisiert. Dabei besteht im Übrigen kein Widerspruch zwischen dem Streben nach einer verwalteten Welt einerseits und dem Umstand, dass sich viele rechtsextreme Gruppierungen heute dezidiert als Bewegungen gerieren andererseits. Bereits der Nationalsozialismus hat sich wesentlich als Bewegung verstanden und seine Herrschaft in Form eines permanenten Ausnahmezustands ausgeübt (vgl. Agamben 2003, 8f.). Tatsächlich bedingen die beiden Momente einander: Identitäre Ideologie ist wesentlich auf die Vorstellung angewiesen, dass es permanent notwendig ist, sich gegen einen externen oder internen Feind durchzusetzen. In dieser Stoßrichtung macht auch Slavoj Žižek geltend, dass die „Nazirevolution“ gerade das Gegenteil eines radikalen politischen Ereignisses

Was nach Rancière im neoliberal-postpolitischen Bezugsrahmen verstärkt verunmöglicht wird, ist die Möglichkeit plebejischer Subjektivierungen im Dissens. Postdemokratische Verhältnisse zeichnen sich demnach durch eine Verdinglichung aller gesellschaftlichen Positionen aus, die Politik mittels ökonomischer Metriken zu Sozialtechnologie, zu bloßer Verwaltung der Massen der Bevölkerung gerinnen lässt. Die rassistische, identitäre Reaktion ist in dieser Sicht nur die Kehrseite der Medaille: „Der neue Rassismus ist keine Rückkehr zum Diesseits der Politik oder des zivilisierten Lebens, sondern bedeutet eine zeitgenössische Form der Zerstörung der Politik.“ (Rancière 2000, 110f.) Folgt man dieser Überlegung, dann beruht die rassistische Antipolitik letztlich auf demselben Prinzip wie die neoliberale Postpolitik, nämlich auf dem Phantasma einer objektiven Gegebenheit und Administrierbarkeit von vorgegebenen Identitäten bzw. unverrückbaren Notwendigkeiten.

Der plebejische Dissens bringt dagegen etwas zum Erscheinen, das nicht als alternativlose Gesetzmäßigkeit in Betracht kommt, indem er eine Gleichheit einfordert, die keine Grundlage in den realen Bedingungen des Erscheinens hat. Dabei ist der Dissens nicht mit bloßer Fundamentalopposition zu verwechseln, sondern hat, wie Rancière (2000, 111) am Beispiel der historischen Veränderung der Figur der Immigrant:in geltend macht, eine eigene integrative Qualität. Die Migrant:in, die nicht auf ihren Status als Einwander:in reduziert wurde, sondern zugleich auch Proletarier:in sein und damit andere Positionen im politischen Raum einnehmen konnte, vermochte sich durch das Eintreten in den Kampf für Gleichheit als egalitäres Subjekt in den Streit um das Wie des Zusammenlebens einzuschreiben:

Vor zwanzig oder dreißig Jahren gab es weder weniger Farbige noch weniger Mohammedaner [in Frankreich] als heute. Und auch ihre Gesamtzahl war kaum weniger gewichtig. Aber der Immigrant war stets noch etwas mehr, etwas Zusätzliches. Er war ein immigrierter Arbeiter oder ein immigrierter Proletarier. [...] Was heute verschwunden ist, ist dieses ‚Mehr‘, dieses zusätzliche Gezählt-Werden. Der immigrierte Arbei-

---

darstellte, das darin bestehen würde, die Aufteilung des Sinnlichen radikal zu rekonfigurieren: „[M]it ihrer Projektion/Externalisierung der Ursache des gesellschaftlichen Antagonismus in die Figur des Juden und der daraus folgenden Erneuerung der korporatistischen Vorstellung von der Gesellschaft als einem organischen Ganzen“ sei die „Nazirevolution“, so Žižek, „der exemplarische Fall einer Pseudo-Veränderung, einer frenetischen Aktivität, im Zuge derer sich viele Dinge verändert haben – ,die ganze Zeit über passierte etwas‘ –, sodass [...] die Dinge grundsätzlich ‚gleich bleiben‘ würden“ (Žižek 2013b, 166). Vgl. hierzu auch Posselt/Seitz 2018.

ter oder Proletarier ist nichts weiter als ein Immigrant, einer, der sichtbar nicht wie wir ist [...]. Was also übrigbleibt, ist die nackte Form des anderen, der unsere Identität bedroht. (Rancière 2000, 111)

Anders gesagt, die Arbeiterbewegung sorgte dafür, dass die Migrant:in nicht auf ihren Status als Einwanderer:in reduziert wurde, sondern zugleich Proletarier:in sein und damit eine bestimmte, solidarische Position im politischen Raum einnehmen konnte. Insofern sie nicht nur Immigrant:in, sondern auch Proletarier:in war, konnte sie sich durch das Eintreten in den politischen Kampf in den Streit um das Wie des Zusammenlebens einschreiben. Rancière macht auf die Konsequenzen einer Verdrängung aufmerksam, im Zuge derer die integrative Kraft der Arbeiterbewegung zum Verschwinden gebracht wird. Fällt die Möglichkeit der politischen Solidarisierung weg, dann bleibt die Migrant:in dem *othering*, der Fixierung auf eine andersartige kulturelle Identität, schlechterdings ausgeliefert: „Die Entwurzelung erzeugt also nicht mehr eine Universalität der Enteignung, die in die Aneignung des Universalen umgewendet wird“, wie im Rahmen der marxistischen politischen Subjektivierung. Sie ist nur noch ein „Identitätsverlust, der es notwendig macht, eine neue Identität zu finden, die die spirituelle Gemeinschaft anbietet“ (Rancière 1997, 150).

Entscheidend ist dabei, dass die proletarische Subjektivität nicht einfach als eine Zweitidentität fungierte, die die immigrierte Arbeiter:in zusätzlich annehmen und für die sie identitätspolitisch eintreten konnte – etwa, um sich gegen einen identitätspolitisch verstandenen „Klassismus“ aufzulehnen. Vielmehr handelt es sich um eine Subjektivierung, die die Grenzen zwischen den hiesigen Arbeiter:innen und den Zugewanderten überschreitet, indem sie eine Gleichheit fordert, die nichts mit der Selbigkeit gegebener Identitäten zu tun hat. Damit stellt die proletarische Subjektivität zugleich eine dezidiert postnationale Form plebejischer Subjektivierung dar: Über die Grenzen der Kultur, der Ethnie und der Staatszugehörigkeit hinweg konstituiert sie sich im Kampf um Gleichheit.<sup>14</sup>

---

14 Martin Breugh hat diese Idee zu einer umfassenden Geschichte des politischen Plebejertums bzw. „Plebejanismus“ ausgebaut (vgl. Breugh 2013). Jeffrey Edward Green bezieht sich auf die Figur der Plebejer:in, um eine neue Theorie liberaler Demokratie zu erarbeiten (vgl. Green 2016).

#### 7.4 Die „Sache des Anderen“ als Bedingung von Politik

Rancières Entgegensetzung von polizeilicher Identifizierung und politischer Subjektivierung impliziert, dass politisches Agieren immer eine Distanzierung von der eigenen, im Rahmen der gegebenen Aufteilung des Sinnlichen zugewiesenen Identität und Position voraussetzt. Politische Subjektivierung beinhaltet stets eine Selbst-Entfremdung oder besser: eine Selbst-Veränderung. In seinem Text „Die Sache des Anderen“ (1997) macht Rancière diese alteritätstheoretische Anschlussstelle seiner Konzeption des Politischen explizit. Der Bezug aufs Andere oder, in Rancières Worten, auf die Sache des Anderen, gehört nicht nur zu den Grundbedingungen politischen Handelns, sondern überschreitet zugleich, wie er argumentiert, die Gegensätze zwischen Ethischem und Politischem:

Wenn man von der Sache des Anderen spricht, scheint man die Politik auf etwas zu verweisen, das sie nicht sein möchte, und das nicht sein zu wollen sie Recht hat, nämlich die Moral. Ich möchte hier jedoch zeigen, dass es eine politische Inkludierung des Anderen gibt, die nicht die der Moral und die auch nicht ihr Gegenteil ist, sondern die den zu einfachen Gegensatz widerlegt, den man zwischen der Politik, konzipiert als die Angelegenheit der Selbsterhaltung einer Gemeinschaft, und der Moral, aufgefasst als Prinzip eines Respekts, den man dem Anderen zukommen lässt und der die politischen Interessen transzendiert, aufstellt. (Rancière 1997, 147)

Die Selbst-Veränderung, die sich in Prozessen politischer Subjektivierung vollzieht, überschreitet den klassischen Gegensatz von Ethik und Politik. Rancière geht es darum, „einen bestimmten Bezug des Selben zum Anderen“ zu denken, der weder auf Gegnerschaft (Durchsetzung von Interessen) noch auf privatistische Achtung (wie im Rahmen kantischer Ethiken) reduziert werden kann. Vielmehr fasst er „eine Sorge um den Anderen“ ins Auge, „die nicht ethisch, sondern im eigentlichen Sinne politisch“ (Rancière 1997, 147) zu denken ist: als eine Sorge um den Anderen, die sich *im* Prozess politischer Selbst-Veränderung artikuliert.

Um eine solche politische Sorge um den Anderen zu beschreiben, bezieht sich Rancière exemplarisch auf die politische Gemengelage in Frankreich im Kontext des Algerienkrieges Anfang der 1960er Jahre, insbesondere auf die Folgen des Massakers von Paris vom 17. Oktober 1961. An diesem Tag fanden friedliche Demonstrationen algerisch-französischer Bürger:innen statt, die von der algerischen Unabhängigkeitsbewegung FLN organi-

siert waren. Die Proteste wurden vonseiten der Pariser Polizei brutal niedergeschlagen. Über 200 Menschen starben, viele der Demonstrant:innen wurden erschlagen, erschossen oder in der Seine ertränkt. Für die französischen Staatsbürger:innen der Metropole (d.h. ohne ‚eigenen‘ algerischen Background), die sich in der Folge mit den Algerier:innen solidarisierten und sich gegen die Verbrechen ihres Staates auflehnten, war das Massaker nicht in erster Linie ein Anlass für humanitäres Mitleid (das wäre eine politisch folgenlose, rein moralische Reaktion) und auch nicht ein Anlass dafür, die Sache der Algerier:innen zu ihrer eigenen Sache zu machen (wie man ein fremdes Interesse übernimmt). Vielmehr wurde „[a]usgehend davon [...] eine politische Subjektivierung möglich, die nicht eine äußere Hilfe für den Krieg des Anderen oder eine Gleichsetzung der Sache des Krieges mit unserer Sache war. Diese politische Subjektivierung war vor allem eine Desidentifizierung mit dem französischen Staat, der in unserem Namen gehandelt und seine Handlungen unserem Blick entzogen hatte.“ (Rancière 1997, 154) Der Kampf der Algerier:innen für die Unabhängigkeit ist in diesem Kontext, so Rancière, die „Sache des Anderen“: Sie ist aus der Sicht der solidarischen ‚autochthonen‘ Französ:innen weder etwas, mit dem man sich aufgrund einer Überlappung politischer Interessen bruchlos identifizieren kann, noch eine Angelegenheit privater Moral. Rancière geht es um eine „politische[] Analyse“, die „das in den Mittelpunkt stellt, was es in Frankreich ermöglicht hat, den Kampf gegen den Krieg in eine politische Praxis einzuschreiben, das heißt die Sache des Anderen, die nicht als moralische Sorge verstanden wird, die die Rechte der Politik begrenzt, sondern als Element eines politischen Subjektivierungsdispositivs“ (Rancière 1997, 151).

Damit wendet sich Rancière zugleich gegen eine moralistisch-entpolitizierende Haltung gegenüber dem Krieg, wie sie im zeitgenössischen intellektuellen Diskurs im Kontext des Algerienkrieges in Frankreich dominierte. Um diese Haltung zu beschreiben, differenziert Rancière zwei entgegengesetzte „Sartreanismen“: Den einen findet er in Sartres eigenem Vorwort zu Frantz Fanons Buch *Die Verdammten der Erde* angelegt. Sartre weist dort darauf hin, dass Fanons Text über den Befreiungskampf der Kolonisierten nicht an eine europäische Leserschaft adressiert ist. Der Kampf ist, so Sartre, eben nicht ‚unsere Sache‘. Damit weist Sartre eine Haltung kompassiver Solidarität mit den Unterdrückten im Namen eines humanistischen Ideals geteilter Menschlichkeit zurück. Die Kolonisierten haben mit uns „nichts zu schaffen und vor allem nicht mit den Protesten unserer schönen humanistischen Seelen“ (Rancière 1997, 152). Diese prima facie gegen

eine paternalistische Vereinnahmung der Ausgebeuteten gerichtete Geste Sartres, dem es in seinen Ausführungen zu Fanon darum geht, die Lüge und Komplizenschaft der humanistischen Mitleidsethik mit dem Kolonialismus bloßzustellen, hatte aber ihrerseits eine Moralisierung zur Folge. Denn das „Paradox dieser anti-moralischen Behauptung“ vonseiten Sartres „ist, dass sie in Wirklichkeit ein rein moralisches und rein individuelles Verhältnis zum Krieg als solchem bestimmte, insofern sie eine Sache des Anderen ausschloss“ (Rancière 1997, 151). Sartre schüttet nach Rancières Einschätzung das Kind mit dem Bade aus: Indem er (zurecht) eine bruchlose Identifizierung mit den Interessen der Unterdrückten auf Distanz halten möchte, verdrängt er die Möglichkeit einer politischen Subjektivierung, was erneut dazu führen muss, die Frage des Verhaltens zum Krieg zu entpolitisieren. Das macht Rancière am Beispiel des französischen Deserteurs Maurice Maschino deutlich, der seine Verweigerung des Kriegsdiensts im Vorstellungshorizont der Sartre'schen Freiheitsethik rechtfertigte: „Wenn ich in den Krieg ziehe, dann ist dieser Krieg mein Krieg, er ist nach meinem Bild, und ich verdiene ihn.“ (Maschino, zit. in Rancière 1997, 152) Sowohl Sartre selbst als auch Maschino vollziehen damit letztlich, wie Rancière argumentiert, eine Privatisierung und Individualisierung des Krieges. Dabei bilden „ein Denken der Geschichtswahrheit, das die Moral der Sorge um den Anderen aufhob“ – das ist Sartres Position im Vorwort zu Fanon – „und ein Denken der Freiheit, das den Krieg des französischen Staats zur eigenen Sache eines jeden Einzelnen als solchen machte“ (Rancière 1997, 152) – das ist Maschinos sartreanisch-freiheitsethische Position – letztlich nur zwei Seiten einer Medaille, denn beide schließen die „Möglichkeit einer eigentlich politischen Mobilisierung“ aus, die „den einsam dastehenden Dialog zwischen Krieg und Moral unterbricht“ (Rancière 1997, 152). Die beiden gegensätzlichen Behauptungen – Sartres ‚Das ist nicht unser Krieg‘ und Maschinos ‚Das ist mein eigener Krieg‘ – kommen darin überein, dass sie eine politische Subjektivierung ausschließen, denn beide sind nur Affirmationen einer bestehenden Identität (bei Sartre die des Europäers, bei Maschino die des humanistisch-moralischen Subjekts). Wenn aber politische Subjektivierung ein Moment der Desidentifizierung voraussetzt und der logische Raum durch die beiden gegensätzlichen Aussagen (das ist unser Krieg/das ist nicht unser Krieg) scheinbar gänzlich ausgemessen ist, bleibt, um auf die eigentlich politische Ebene zu gelangen, erneut nur eine Figur des (Selbst-)Widerspruchs: Politische Subjektivierung ist, so Rancière, „mit der Möglichkeit einer dritten Aussage verbunden, und zwar

mit der folgenden: Dieser Krieg ist unser Krieg, und er ist nicht unser Krieg.“ (Rancière 1997, 152)

Das Spezifische einer politischen Subjektivierung besteht darin, dass sie eine bruchlose Identifizierung (‘wir sind doch alle Menschen’, oder auch: ‘wir sind so und so, und deshalb haben wir mit euch nichts zu schaffen’) durch eine unmögliche Identifizierung (die Sache der Algerier ist Sache des Anderen und unsere Sache, sie ist und ist nicht unsere Sache) unterläuft. Es geht nicht darum, für den konkreten Anderen fürsorglich einzustehen, sondern um eine Anerkennung des Anderen *im* Selben, eben eine Selbst-Veränderung. Kurz, Politik als Sache des Anderen sagt – wie alles Alteritätsdenken – letztlich nichts über den Anderen, sondern nur etwas über das Selbst. Anstatt den Anderen zu konkretisieren, zeigt sie die Transformation auf, die der Einbruch des Anderen im Selben, im politischen Selbstverständnis verursacht.<sup>15</sup> Gerade das ist Rancières Beitrag zu einem

---

15 Damit ist nicht gesagt, dass es keine Spannungsmomente zwischen dem Alteritätsdenken bei Levinas und Derrida und der politischen Philosophie Rancières gibt. In dieser Stoßrichtung argumentiert Burkhard Liebsch, dass Rancière nicht weniger als eine Grundvoraussetzung des Alteritätsdenkens in Frage stelle. Denn während Levinas und Derrida „in der Ansprechbarkeit und im Anspruch des Anderen gerade das meinen entdeckt zu haben, was sich der Verfügung Anderer, zumal politischer Verfügung, absolut entzieht“ (Liebsch 2010b, 2), trage Rancière in einer radikalen Weise dem Umstand Rechnung, dass nichts vor dem Politischen sicher ist, nicht einmal der bei Levinas doch als ‚absolut‘ gedachte ethische Widerstand des Anderen. Rancières Denken zeichnet sich demnach dadurch aus, „nichts mehr vor einer rückhaltlosen Auslieferung ans Politische bzw. an Politik [...] bewahren zu wollen – [...] nicht einmal den Anspruch des Anderen, der auf die Ansprechbarkeit Anderer setzen muss, *um auch nur einen Streit eröffnen zu können. Wenn Politik auch darüber noch herrscht, kann sie ggf. radikal mundtot machen.*“ (Liebsch 2010b, 2, Hvhbg. i. Orig.). Rancière scheint also, folgt man Liebsch, genau jene „Unmöglichkeit radikaler Spurlosigkeit“ (Liebsch 2014, 159) zu bestreiten, die Levinas, wie wir gesehen haben, selbst noch in der vernichtenden Gewalt und Zerstörung als irreduzibel behauptet (Abschn. 2.4). Aus Liebschs Sicht „beschwört“ Rancières politisches Denken in Gestalt einer „Philosophie unaufhebbaren radikalen Streits [...] den Schrecken eines absoluten Verstummens im Streitlosen herauf“, und zwar nicht nur im Kontext totalitärer Regime, sondern auch „dort, wo sich selbstgerechte Demokratien im Licht ihrer historischen Errungenschaften sonnen, die sie als Werte der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Achtung der Würde des Anderen weltweit zum Export anbieten“ (Liebsch 2010b, 2). Das Bedenken lautet also, dass eine Engführung von Levinas und Rancière an der Uneinigkeit darüber scheitere, ob sich die Alterität gänzlich verdrängen lässt. Während Levinas alles anbiete, um diese Möglichkeit auszuschließen, behaupte sie Rancière offensiv, so Liebsch. Im Zusammenhang der vorliegenden Studie lässt sich dieses Bedenken durch die Erinnerung daran ausräumen, dass die Alterität, wenn sie – wie ich vorschlage – strukturell und nicht kompassiv-visuell gelesen wird, nicht für die unweigerlich theologische Hoffnung darauf steht, dass ir-

politischen Alteritätsdenken: „Die Sache des Anderen als politischer Figur ist demnach vor allem eine Desidentifizierung eines bestimmten Selbsts. Sie ist die Produktion eines Volks, das sich von jenem Volk unterscheidet, das vom Staat gesehen, ausgesprochen und gezählt wird, ein Volk, das durch die Offenlegung eines Unrechts an der Verfassung des Gemeinsamen bestimmt wird und das durch diese Offenlegung selbst eine andere Art von Gemeinschaft bildet.“ (Rancière 1997, 154) Wie wir bei Butler gesehen haben (Abschn. 6.6), beginnt politisches Handeln nicht bei sich selbst, sondern setzt ein Widerfahrnis voraus. Bei Rancière ist dieses Widerfahrnis das von anderen (in diesem Fall: dem Französischen Staat) im eigenen Namen vollzogene Unrecht, das eine Desidentifizierung von diesem Namen und dieser Identität als Einsatzpunkt politischer Subjektivierung zur Folge haben kann. Als ein solches desaströses Widerfahrnis konnte das Massaker von Paris als Wendepunkt in der politischen Konfliktlage im zeitgenössischen Frankreich fungieren: „Dieser Tag, dessen Bedeutung gleichermaßen offensichtlich und verhüllt ist, war tatsächlich ein Wendepunkt, ein Moment, an dem die ethischen Aporien des Verhältnisses zwischen dem Meinen und dem Anderen“, die bis dahin nur die beiden entgegengesetzten ‚sartreanischen‘ Identifizierungen/Entpolitisierungen ermöglicht hatten, „sich in die politische Subjektivierung eines Einschließungsverhältnisses der Andersheit verwandelten“ (Rancière 1997, 152).

Dabei war die Bestimmung übers Unsagbare und Unsichtbare nicht nur in den unmittelbaren Gewaltpraktiken des staatlich verordneten Tötens am Werk, sondern auch in der folgenden Verdrängung und Tabuisierung des Ereignisses in der französischen politischen Debatte.<sup>16</sup> So gab es über die Geschehnisse kaum Medienberichte und die Polizei selbst verkündete

---

gendein Rest an Würde jeder Korrumpierung widersteht, sondern (in gewisser Weise: nur) für die Unumgänglichkeit des Politischen und die strukturelle Möglichkeit der Repolitisierung. Die Pluralität der Alteritätsbeziehung fordert Objektivität und Sichtbarkeit, aber wo Sichtbarkeit ist, wird immer auch ein Bereich des Unsichtbaren und Verworfenen mitproduziert. Indem das Alteritätsdenken davon ausgeht, dass sich der Andere nicht abschließend identifizieren und qualifizieren lässt, liefert es eine Erläuterung für den Umstand, dass Ansprüche immer auch da aufbrechen können, wo sie vermeintlich unartikulierbar sind.

- 16 Zu unterstreichen ist in diesem Zusammenhang, dass der Algerienkrieg in der juristischen Selbstbeschreibung der französischen Behörden nicht eigentlich ein Krieg, sondern ein Polizeieinsatz war: „Man muss daran erinnern, dass der Algerienkrieg offiziell kein Krieg war. Er war eine großangelegte Polizeiaktion.“ (Rancière 1997, 153) Dieser Umstand verdeutlicht für Rancière das Wesen der Polizei als Gegenpol der Politik: „Die Bedeutung der Polizei besteht [...] in erster Linie nicht darin, zum Zweck der Repression brutal Gewalt auszuüben, die Polizei ist vor allem ein Eingriff,

bloß drei Tote im Zusammenhang von Ausschreitungen. Erst im Jahr 2012 verurteilte mit Emmanuel Macron ein französischer Staatspräsident die Ereignisse entschieden und in aller Öffentlichkeit.<sup>17</sup> Die Gewalt der Polizei ist hier eine doppelte Gewalt: Sie ist zunächst die Gewalt, die sich das Recht herausnimmt, zu verletzen und zu töten – eben das, was man als Polizeigewalt bezeichnet –,<sup>18</sup> aber darüber hinaus ist sie die Gewalt, die über die Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit selbst noch dieser Tötung entscheidet. Ihre Opfer sind dann die Opfer einer doppelten Verwerfung. Sie werden getötet, und ihnen und ihrer Nachwelt wird zudem jede Betrauerbarkeit, jede Möglichkeit des Gedenkens und der Erinnerung genommen.

---

der vorschreibt, was sichtbar und was unsichtbar, was sagbar und was unsagbar ist.“ (Rancière 1997, 153)

17 Dietmar Hüser spricht in diesem Zusammenhang von einem „Post-Skandal‘ der Gedächtniskultur“ (Hüser 2014).

18 Auf diesen Punkt verweist Elsa Dorlin in ihrem Band *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt* (2020). Ihre zentrale These lautet, dass gerade das Problem der Selbstverteidigung immer schon, wenn auch subkutan, im Zentrum des Politischen steht. Nach Dorlin ist die Geschichte des Politischen nicht nur, aber immer auch eine Geschichte des Streits um das Recht und die Macht der Selbstverteidigung. Sie geht dabei von einem historisch veränderlichen „Verteidigungsdispositiv“ aus, in dessen Rahmen reguliert wird, welches Leben als verteidigbar gilt und welches Leben schutzlos der Gewalt ausgesetzt ist. Das „Verteidigungsdispositiv zieht eine Demarkationslinie zwischen Subjekten, die würdig sind, sich selbst zu verteidigen und verteidigt zu werden, auf der einen Seite und Körpern, die zu defensiven Taktiken gezwungen sind, auf der anderen Seite“ (Dorlin 2020, 18). Verteidigt werden und Sich-selbst-Verteidigen war und ist demnach nie einfach ein Recht, sondern immer ein Privileg – ein Privileg, das u.a. entlang vergeschlechtlicher, ethnischer und ökonomischer Differenzen und ihrer intersektionalen Überkreuzungen ungleich verteilt ist. Dorlin macht damit deutlich, dass eine der Kernfragen der politischen Philosophie, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Politik, Recht und Gewalt, unterkomplex reflektiert wird, solange man sie nur im Kontext der Souveränität und des staatlichen Gewaltmonopols verhandelt. Der einseitige Fokus aufs staatliche Gewaltmonopol – als der Idee, dass allein der Staat über das Recht auf legitime Gewaltanwendung verfügt – verstellt den Blick auf den Umstand, dass die Rechte, Möglichkeiten und Ressourcen der (Selbst-)Verteidigung sozial ungleich distribuiert sind. Dorlin schlägt daher vor, die hergebrachte Rede vom staatlichen Gewaltmonopol durch die Analyse einer „Herrschaftsökonomie der Gewalt“ (Dorlin 2020, 20) zu ersetzen: „Eher als von einem Monopol könnte man von einer Herrschaftsökonomie der Gewalt sprechen, die paradoxerweise die Personen verteidigt, denen schon immer das Recht zugestanden wurde, sich selbst zu verteidigen. Diese Ökonomie behauptet die Legitimität bestimmter Subjekte, physische Gewalt zu gebrauchen, überträgt ihnen den Machterhalt und die Gerichtsbarkeit (die Selbstjustiz) und räumt ihnen die Erlaubnis zum Töten ein.“ (Dorlin 2020, 20)

Die politische Subjektivierung besteht vor diesem Hintergrund in einer Sichtbarmachung des Unsichtbaren. Als solche setzt sie eine „Sache des Anderen“ voraus, die die Polizeigewalt gerade in die Verworfenheit drängen möchte. Die Französ:innen der Metropole, die in den Streit um die Sache des Anderen eintraten, konnten aus diesem Grund einen in Rancières Sinn politischen Kampf führen – eine Aktionsform, die den Algerier:innen selbst verwehrt bleiben musste. Denn im „Krieg gibt es keine Sache des Anderen. Die gibt es nur in der Politik und in ihr funktioniert sie als unmögliche Identifizierung“ (Rancière 1997, 159). Der Krieg lässt, wie wir auch eingangs in Levinas' Auseinandersetzung mit dem Nexus von Totalität und Krieg gesehen haben (Abschn. 2.1), nur die Option der Selbstbehauptung und des Beharrens auf der eigenen Identität. In diesem Sinn sind es gerade die „Grenzsituationen, in denen die Politik, der Krieg und die Moral die Frage des Anderen zu einer Aporie führen“, die „wesentlich dafür sind, die Brüchigkeit der Politik zu denken“ (Rancière 1997, 159). Der Krieg verunmöglicht die Selbst-Veränderung, die die Politik voraussetzt. Der Krieg identifiziert und stellt fest, die Politik desidentifiziert und ver-rückt. So war es im Hinblick auf das Massaker von Paris gerade die Desidentifizierung von der Identität als französische Staatsbürger:in, die die politische Subjektivierung ermöglichte: „Es gibt nicht Politik, weil es den Glauben an eine triumphale Zukunft der Emanzipation gibt, sondern weil es eine Sache des Anderen gibt, einen Unterschied der Staatsbürgerschaft zu sich selbst.“ (Rancière 1997, 157)

Dabei kommen in der politischen Subjektivierung stets mehrere Gestalten von Alterität zusammen. Die „politische Subjektivierung [impliziert] immer einen ‚Diskurs des Anderen‘ in dreifacher Bedeutung. Erstens ist sie die Ablehnung einer von einem Anderen festgesetzten Identität, also der Bruch mit einem bestimmten Selbst. Zweitens ist sie eine Demonstration, die sich an einen Anderen richtet und eine von einem Unrecht bestimmte Gemeinschaft konstituiert. Drittens beinhaltet sie immer eine unmögliche Identifizierung, eine Identifizierung mit einem Anderen, mit dem sie zugleich nicht identifiziert werden kann, zum Beispiel mit den ‚Verdammten der Erde‘. Im gegebenen Fall war die Identifizierung mit den Kämpfern, deren Gründe nicht die unseren waren, und mit den Opfern, deren Gesichter für uns unsichtbar waren, nicht möglich.“ (Rancière 1997, 154) Die drei Gestalten der Alterität im Prozess politischer Subjektivierung sind mithin (1) die Desidentifizierung als Selbst-Veränderung, (2) das Ausstellen dieser Selbst-Veränderung, sein responsiv-pluraler Charakter und (3) die unmögliche Identifizierung, als eine Identifizierung, die gerade keine Identität (der

Interessen) herstellt, sondern ihre eigene Brüchigkeit und ihr Scheitern ins Treffen führt. Von der Sache des Anderen her besehen erweist sich die Gleichheit – als die politische Berufung par excellence – damit als intrinsisch mit der Andersheit verstrickt. Rancière vollzieht eine rückhaltlose Veränderung der Gleichheit, eine Re-Inschrift der Gleichheit von der Alterität her.