

## Kapitel III

### Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières

1. Das Sinnliche in seiner perspektivischen Gegebenheit: Vom kompossiblen Universum zur unaufhebbaren Pluralität einer politischen Welt (86) | 2. Was heißt »Aufteilung des Sinnlichen« bei Rancière? (91) | 3. Kunst und Politik – zwei »Sensoren«? (104) | 4. Kritischer Ausblick (112)

*Im Grunde gibt es nur eine einzige harte und grausame Neuigkeit:  
Ihr seid nicht da, wo das geschieht, was über euer Schicksal entscheidet.  
Ihr habt kein Schicksal. Ihr habt und seid nichts.<sup>1</sup>*

So sehr die Welt im Zeichen der sogenannten Globalisierung nunmehr endgültig dahin tendieren mag, sich als eine einzige, alle Menschen betreffende und umfassende zu erweisen,<sup>2</sup> so klar war doch schon für viele Theoretiker der Neuzeit, dass es so etwas wie Welt für uns nur in perspektivischer Wahrnehmung und in pluralen Perspektiven geben kann. In der Welt und ›zur Welt‹ sein können endliche Wesen nur im Modus von ›geteilten‹ Weltbezügen. Heißt das aber, dass die Welt selbst derart im doppelten Sinne ›geteilt‹ wird, dass man sich ihre Einheit als von einer unaufhebbaren Pluralität unterwandert vorstellen muss? Die Philosophie Jacques Rancières hat diese schon in der Antike latent virulente Frage nicht in kosmologischer oder kosmopolitischer bzw. welt-gesellschaftlicher Hinsicht, sondern ästhetisch-politisch neu aufgeworfen. Wie, das zeigen die folgenden Überlegungen (1.) ausgehend vom erst in der Neuzeit eingeschlagenen Weg von einem kompossibel vorgestellten Universum zur unaufhebbaren Pluralität einer politischen Welt, die Rancière (2.) als radikal durch Subjekte ›aufgeteilt‹ beschreibt, wel-

- 
- 1 Franco Fortini; zit. n. J. Rancière, *Geschichtsbilder. Kino, Kunst, Widerstand*, Berlin 2013, 31.
  - 2 R. Meyer (Hg.), *Eine Welt oder Chaos?*, Frankfurt/M. 1996; U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997; M. Albrow, *Das globale Zeitalter*, Frankfurt/M. 2007; J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München <sup>5</sup>2010.

che sich unvermeidlich in immer neuen Dissens verstricken, der mit einer Aufteilung des sinnlich Gegebenen (*partage du sensible*) einhergehe. Wie dabei die Existenz einer/s jeden auf dem Spiel steht, soll (3.) durch zwei »Sensorien« deutlich werden: durch dafür eigens sensibilisierende Kunst und Politik, die Rancière miteinander verschränkt denkt, ohne noch auf den Spuren des klassischen Idealismus deren Versöhnung oder mit den Vertretern einer Negativen Dialektik deren Unmöglichkeit bzw. Verweigerung im Sinn zu haben. Das in ästhetisch-politischer Hinsicht kritische Potenzial für eine zeitgemäße Theoretisierung menschlicher Sensibilität, das Rancières Ansatz unabhängig von dieser Alternative möglicherweise innewohnt, ist Gegenstand abschließender Überlegungen (4.).

## 1. Das Sinnliche in seiner perspektivischen Gegebenheit: Vom kompossiblen Universum zur unaufhebbaren Pluralität einer politischen Welt

Endliche Wesen sind unumgänglich darauf angewiesen, dass sich ihnen etwas als zu Erfahrendes und insofern Gegebenes zeigt. Dafür stehen seit alters her Begriffe wie *aísthesis*, aber auch *páthos*, *passio*, *affectus*, *sensation*, *sensibilité*, Empfänglichkeit und Sinnlichkeit, die in der *Passivität des Gegebenwerdens* all dessen ihren gemeinsamen Nenner haben, was sich uns zunächst als Erfahrbares darbietet, bevor wir es aus eigener Kraft reproduzieren, repräsentieren, imaginativ variieren, umfingieren, umdeuten und gegebenenfalls neu konstruieren oder anders aktiv beeinflussen können. Alle diese Formen menschlicher Aktivität ruhen auf einer vorgängigen *Passivität des Gegebenseins* von etwas auf, das sich uns zunächst zeigen muss. Kant spricht in diesem Zusammenhang von »Erscheinung (phaenomenon)«.<sup>3</sup> Wo sich nichts zeigt, gibt es auch nichts zu verstehen, zu denken, zu konstruieren oder zu erfinden. Was auch immer man sich auf der Basis von erfahrungsmäßig Gegebenem fiktiv ausdenken oder imaginativ ausmalen mag, zunächst sind wir darauf angewiesen, dass uns etwas gegeben ist, das wir nicht uns selbst,

---

3 I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 395–690, hier: §§ 7, 13.

sondern Anderem und Anderen verdanken. Darin lag für Kant die Endlichkeit menschlichen Seins: es ist elementar darauf angewiesen, dass sich ihm zunächst etwas im Modus des Erscheinens zeigt und insofern *gegeben wird*.<sup>4</sup> Diese Einsicht hat nach wie vor Bestand – so sehr die nähere Bestimmung der Phänomenalität dessen, was und wie etwas derart ›gegeben‹ sein soll, von Kant und Hegel über Husserl und Heidegger bis hin zu Levinas und Jean-Luc Marion bis heute umstritten bleibt.<sup>5</sup>

Was sich zeigt, zeigt sich *jemandem*, nach dem wir mit der Frage *Wer?* fragen können. Und Antworten auf dieses Wer-Fragen verstehen wir heute als Bestimmungen des *Selbst*, dem sich etwas zeigt, darstellt, offenbart... Zwar kennt schon Aristoteles den Begriff des Selbst (wenn er den Freund als *allos autós* charakterisiert<sup>6</sup>), doch entfaltet er die Relation von Gegebenem, das sich zeigt, einerseits und jemandem, dem es sich zeigt, andererseits nicht systematisch. Dazu setzt erst die neuzeitliche, von der Kunst der Renaissance (Leon Battista Alberti, Albrecht Dürer, Leonardo da Vinci et al.) angeregte Perspektivitätslehre an,<sup>7</sup> wo sie von Leibniz' *Monadologie* über Johann M. Chladenius' *Historik*<sup>8</sup> bis hin zu Kants Theorie des »Privatsinns« und des »Pluralismus« (d.h. »der Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten«<sup>9</sup>) die am Paradigma geometrischer Sichtverhältnisse ausgebildete Rede von »Sehe-

4 Vgl. P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg, München 1989, 36 ff.

5 Man vergleiche nur E. Levinas, *Über die ›Ideen‹ von E. Husserl*, in: ders., *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg, München 2006, 37–78; sowie die Beiträge von J.-L. Marion in M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*, Freiburg, München 2007; D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014; M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg, München 2020.

6 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Reinbek 2013 1166 ff., 1169 b 7.

7 B. Schweitzer, *Vom Sinn der Perspektive*, Tübingen 1953; C. F. Graumann, *Grundlagen einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität*, Berlin 1960; G. Boehm, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der Frühen Neuzeit*, Heidelberg 1969.

8 J. H. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig 1752; Nachdruck Wien, Köln, Graz 1989.

9 Kant, *Anthropologie*, 411; *Kritik der Urteilskraft*, § 40, *Werkausgabe Bd. X*, 227.

punkten«, »Standpunkten« und »Perspektiven« vom Register der Wahrnehmung aus auf die ästhetischen, moralischen und logischen Register des Denkens überträgt<sup>10</sup>; und zwar so, dass sich all das, was sich in diesen Hinsichten zunächst als verschiedenen Subjekten unterschiedlich darstellt, vermittels der Urteilskraft als kompossibel begreifen lässt. Das Vor-Bild dazu lieferte Leibniz' Modell einer in mannigfaltigen perspektivischen Ansichten zu durchlaufenden Stadt, die sich zu einem Gesamtbild sollten zusammenfügen können.<sup>11</sup> Allerdings ist es fraglich, ob das Gleiche auch für Gedachtes und Beurteiltes gelten kann.<sup>12</sup> Ungeachtet dessen verführen noch heute Worte wie »Sichtweisen« und »Ansichten«, die sich auf perzeptive Perspektiven scheinbar genauso beziehen können wie auf kognitive Standpunkte<sup>13</sup>, dazu, in beiden Fällen eine durchgängige Kompossibilität zu unterstellen. Lassen sich plurale perzeptive und (analog vorgestellte) kognitive Perspektiven aber wirklich stets zu einem Gesamtbild zusammenfügen, auch wenn sich das Sichtbare bzw. das Denkbare wie im Fall einer Stadt nur in perspektivischer Brechung darstellt?<sup>14</sup> Vor allem Merleau-Ponty wird das in seiner am Leitfaden der Malerei entfalteten phänomenologischen Ontologie bestreiten. Für ihn wird »das Sein, durch den Eigenanspruch einer jeden Perspektive und aufgrund des ausschließlichen Gesichtspunktes, durch den es jeweils definiert ist, zu einem System mit mehreren Eingängen«, das »somit nicht von außen und in der Simultaneität« zu betrachten sei, sondern »wirklich durchschritten werden« müsse.<sup>15</sup>

10 Vgl. K. Röttgers, *Der Standpunkt und die Gesichtspunkte*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXXVII (1994), 257–283.

11 G. W. Leibniz, *Monadologie*, Stuttgart 1979, § 57; *Theodizee*, Leipzig 1879, § 147; *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. II, Hamburg 31966, 62.

12 Ricœur etwa besteht auf dem *a-perspektivischen* Charakter eines universalen Denkens (*Die Fehlbarkeit des Menschen*, 50 f.).

13 A. Koschorke, *Die Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*, Frankfurt/M. 1990.

14 Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, 616 f. (=B 686).

15 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 123. Zu besonders von Merleau-Ponty her entwickelten Argumenten für eine unaufhebbare Inkompossibilität der Erfahrung vgl. B. Waldenfels, *Das Zerspringen des Seins. Ontologische Auslegung der Erfahrung am Leitfaden der Malerei*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 144–161.

So erschöpft sich die fragliche Perspektivität nicht länger in einer vielfältigen Erfahrbarkeit des Selben bzw. eines einheitlichen Seins; vielmehr teilt sie dieses selbst auf und zwingt dazu, einer unaufheb-  
baren Pluralität heterogener Perspektiven Rechnung zu tragen. Wo Leibniz wie auch die Perspektivitätstheoretiker der Frühen Neuzeit einer perzeptiven »Aufteilung des Sinnlichen« auf der Spur waren – um einen von Rancière häufig gebrauchten Ausdruck aufzugreifen –, zweifelten sie dagegen nicht an der Ganzheit, Einheit und Selbigkeit dessen, was sich in unterschiedlichen Sichtweisen jeweils anders darstellt. Ähnlich stellte sich Chladenius historische Perspektiven als kompossibel vor. Und Kant schließlich ließ die perspektivische Vielfalt unterschiedlicher kognitiver »Standpunkte« in der Einheit eines universalen Kosmopolitismus aufgehen, der von keiner *unauf-  
hebbaren* Pluralität beunruhigt schien. Dabei ist es im Wesentlichen auch bei jenen Theoretikern des Konsenses geblieben, die bis heute darauf bauen, dass sich zumindest das politisch Strittige<sup>16</sup> in kogniti-  
ver Übereinstimmung aufheben lässt, die nur dadurch zu gewinnen sein soll, dass man sich in die »Perspektive« Anderer »hineinver-  
setzt« und sie »übernimmt«<sup>17</sup>, um die Dinge »mit ihren Augen« zu sehen und sie auf diese Weise zu verstehen. In sozial-kognitiver Wechsel- und Gegenseitigkeit von Perspektiven<sup>18</sup> soll es in Folge dessen zu einer Aufhebung jeglicher *prima facie* unüberwindlichen praktischen Gegensätzlichkeit kommen können. So lassen selbst auf den ersten Blick unüberbrückbare Differenzen darauf hoffen, dass man sich nicht mit einer unüberwindlichen Trennung oder Teilung *politischer* Verhältnisse abfinden muss.

Für Rancière kommt dagegen genau darin eine Depolitisierung politischen Denkens zum Ausdruck, die schließlich zu einem Ver-

16 Zumindest soweit es um verallgemeinerungsfähige Fragen der Gerechtigkeit geht, muss man einschränkend sagen. Keineswegs behaupten die hier gemeinten Konsenstheoretiker, dass alle politisch strittigen Fragen in Übereinstimmung zu überführen sind. V. a. für die sog. »Fragen guten Lebens«, die nur evaluative Antworten zulassen, soll das nicht gelten.

17 So ist in den entsprechenden psychologischen Theorien, auf die auch Habermas sich stützt, in gewisser Anlehnung an G. H. Meads Rede von einem *role-taking* von »Perspektivenübernahme« die Rede; R. L. Selman, *Die Entwicklung des sozialen Verstehens*, Frankfurt/M. 1984.

18 J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983, Kap. 4.

schwinden des Politischen gerade dort geführt habe, wo man ständig Aufhebens von ihm macht.<sup>19</sup> Die für ihn zentrale Frage, ob es eine Philosophie, die das Politische wirklich zur Sprache bringt, überhaupt (noch) gibt, steht und fällt demnach mit der Art und Weise, in der man von ihm handelt. Kurz gesagt: *entweder man trägt unüberwindlicher Trennung und Teilung Rechnung – oder aber vom Politischen kann in Wahrheit gar nicht die Rede sein.*<sup>20</sup> Was man so nennt, steht dann tatsächlich für ein (vielfach diagnostiziertes und beklagtes) »Verschwinden« des Politischen, das sich für Rancière nicht ohne eine unaufhebbare Teilung (*partage*) denken lässt, die nicht etwa nur das Sichtbare, sondern darüber hinaus die Existenz derer rückhaltlos erfasst, die sich als auf ein politisches Leben mit und unter Anderen angewiesen erfahren. Indem Rancière den Gründen dafür nachgeht, löst er sich von den Vorgaben moderner Perspektivitätskonzeptionen und radikalisiert den Gedanken der Pluralität. Diese erweist sich für ihn nicht nur als in politischer Hinsicht *unaufhebbar*; vielmehr rekonstruiert er sie *als Erfahrung einer dramatischen politischen Teilung, bei der das (politische) Leben und der (politische) Tod der Beteiligten auf dem Spiel steht*. So geht es in der fraglichen Teilung nicht bloß um perspektivische und insofern »einseitige« Zugänge zur Welt (so wie sie uns erscheinungsmäßig gegeben ist), sondern darüber hinaus um die politische Existenz; und die ist durch keine Form ihrer rechtlichen Anerkennung und Würdigung endgültig zu sichern. Selbst in einem demokratischen Rechtsstaat, der sich ausdrücklich der Achtung der Unverletzlichkeit des Lebens und der Würde einer/s jeden verpflichtet, bleibt die politische Existenz unweigerlich eine prekäre, niemals endgültig zu gewährende. Und zwar deshalb, weil sie entscheidend davon abhängt, dass man tatsächlich gesehen, wahrgenommen und beachtet wird. Wo es daran fehlt, droht ein politischer Tod, gegen den mit Rechten allein nichts auszurichten ist.

19 J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 112 [=DU]; *Gibt es eine politische Philosophie?*, in: R. Riha (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, 64–93.

20 Vom Begriff des Widerstreits (*différend*) her hat Nicole Loraux ganz ähnlich die Politische Philosophie der Antike rekonstruiert; vgl. N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.

## 2. Was heißt »Aufteilung des Sinnlichen« bei Rancière?

Um was für eine Trennung oder Teilung aber handelt es sich? Was wird hier getrennt oder erweist sich *von sich aus* als geteilt; und zwar so, dass keinerlei Aussicht darauf besteht, das Getrennte bzw. Geteilte wieder zusammenzufügen, zu integrieren oder zu versöhnen? Rancières Antwort, mit der er immer wieder aufwartet, lautet verblüffend einfach: das Sinnliche wird aufgetrennt bzw. geteilt. *Le partage du sensible* heißt schließlich ein einschlägiger Band dieses Autors, auf den in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder Bezug genommen wird.<sup>21</sup> Diese Formel steht offenbar für eine politisch höchst bedeutsame Teilung, die sich keineswegs in einer harmlosen Pluralität von perzeptiven und kognitiven, einander ergänzenden Perspektiven erschöpft, die sich in einem universalen »Geometral«<sup>22</sup> bzw. in einem analog konzipierten universalen Denken aufheben lassen könnten. Rancière bestreitet nicht nur eine derartige Aufhebbarkeit des perspektivisch Gegebenen, um insofern auf der Irreduzibilität der Pluralität heterogener Perspektiven zu insistieren, wie es auch andere getan haben<sup>23</sup>; vielmehr macht er darüber hinaus darauf aufmerksam, wie tief die fragliche Teilung in die Seinsweisen

21 J. Rancière, *Le Partage du sensible – esthétique et politique*, Paris 2000; dt. *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin 2008 [=AS]. *Le sensible* wurde mit »das Sinnliche« übersetzt; gemeint ist aber das »politisch Sensible«, das, worauf es politisch ankommt. Und das ist das zunächst sinnlich, in den Erfahrungsmodi des Hörens und Sehens sich darstellende Verlangen, als politisch existentes Wesen »gesehen« und nicht nur wahrgenommen, sondern auch anerkannt zu werden. Die fragliche Teilung unterminiert genau das und spaltet auf diese Weise die »Welten« der Anteilslosen und der Anderen, die ihre politische Existenz gar nicht in Frage gestellt sehen.

22 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 91 ff.; *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 13–44; P. Veyne, *Geschichtsschreibung – und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990, bes. Kap. 3, wo ebenfalls Leibniz' Idee eines »Geometrals« aller möglichen Perspektiven zur Sprache kommt, gegen die sich schon Merleau-Ponty gewandt hatte – mit dem Argument, das erfahrungsmäßig Gegebene sei gebunden an eine leibhaftige Perspektive, an ein Zur-Welt-sein, das streng genommen niemals durch ein Versetzen in die Perspektive Anderer zu »übernehmen« ist. Wir können genau genommen gar nichts mit den Augen des Anderen selbst sehen. D.h. nicht, dass wir eingeschlossen bleiben müssten in unsere »Sichtweisen«, wohl aber, dass hier ein Moment der Nicht-Substituierbarkeit im Spiel ist, auf das später Levinas ethisch größtes Gewicht gelegt hat.

23 Man denke nur an Hannah Arendt.

derer einschneidet, die sich durch diese Teilung als vom politischen Leben abgetrennt erfahren – und zwar u. U. so weitgehend, dass sie sich infolge dessen mit einer Frage von Leben oder Tod konfrontiert sehen. So betrifft die fragliche Teilung nicht etwa nur perspektivisch Gegebenes, sondern *die leibhaftige Existenz der Subjekte* perspektivischer Erfahrung selbst. Wenn diese sich ihrerseits nicht wahrgenommen wissen, müssen sie fürchten, in den Augen Anderer überhaupt nicht mehr zu existieren bzw. zu ›zählen‹. Wenn die Teilung des Sinnlichen das zur Folge hat, droht *die politische Welt*, der man so oder so – als Integrierte oder als Außenseiter, als Bürgerin oder als Flüchtling, als Angesehene oder als Verachteter... – zugehört, zu zerbrechen. Auf dem Spiel steht demnach, was wir provisorisch die *politische Koexistenz* nennen können.

Damit ist weder ein einfaches Nebeneinanderleben noch gar eine Art politischer Gemeinschaft in der Form eines Mit- oder Zusammenseins<sup>24</sup>, sondern gerade *die Art und Weise* gemeint, *in einem genuin politischen Verhältnis zu stehen, bei dem zugleich auf dem Spiel steht, ob man überhaupt politisch zählt und insofern auch existiert*. Im Gegensatz zu als »polizeilich« eingestuft, weitgehend normalisierten politischen Ordnungen, die diese Frage nicht aufwerfen, kommt das genuin Politische für Rancière nur dort zum Vorschein, wo *nicht* klar ist, ob man im Modus der Teilnahme und der Teilhabe zum politischen Leben mit und unter Anderen dazugehört. Gerade im Fall derjenigen, die scheinbar nicht dazugehören, weil sie nicht gesehen, nicht gehört, nicht beachtet, nicht berücksichtigt und nicht anerkannt werden, ist das fraglich. Im Gegensatz zu normativistischen Theoretikern der Anerkennung etwa, die hier sogleich Verletzungen von berechtigten Ansprüchen zu erkennen meinen, handelt es sich für Rancière – und das ist zweifellos eines der innovativsten Momente seiner politischen Ästhetik – zunächst um ein *nicht normativ regulierbares, prä-normatives Problem des Sichdarstellens Anderer als Anderer, die ›zählen‹ oder eben nicht ›zählen‹*. Um überhaupt in Streit, Diskussionen und Verhandlungen mit Anderen über gewisse Ansprüche eintreten zu können, müssen wir in ihren Augen wenigstens ›da‹ sein und existieren als ernst zu nehmende politische Subjekte, die nicht nur ihre Stimme erheben können (was wir nach

24 Vgl. zur Dekonstruktion dieser allzu einfachen Vorstellung W. Hamacher, *Mit ohne Mit*, Zürich 2021, 290 f., im Anschluss an Jean-Luc Nancy.



alter, aristotelischer Auffassung mit den Tieren gemeinsam haben), sondern etwas vorzubringen und an Andere zu adressieren haben, was diese angeht, sie in Anspruch nimmt und zur Erwiderung veranlasst, weil es ›zählt‹.

Wer in diesem Sinne nicht ›zählt‹, mag a-politischen Lärm machen, findet oder verdient aber in den Augen Anderer (vorausgesetzt, er oder sie existiert für diese überhaupt) keine Beachtung. Entweder diejenigen, die nicht ›zählen‹, sind wie nicht vorhanden oder aber ihre schiere Existenz wird durchaus wahrgenommen, aber nicht ernst genommen. Die Folge ist so oder so, dass sie ihrer politischen Sprachlichkeit beraubt werden<sup>25</sup> und als politische Subjekte wie tot sind. Sie sind *aneou lógou*, sprachlos und mundtot im politischen Sinn dieser Attribute.<sup>26</sup> In Folge dessen können sie nicht »am Gemeinsamen teilhaben« (AS, 26). Die einzige Form ihrer Teilhabe ist dann das Ausgeschlossenensein oder die Anteilslosigkeit. Damit ist nicht gemeint, keinen gerechten Anteil zu haben, sondern nicht einmal im Sinne des Gerechten buchstäblich ›in Betracht‹ zu kommen, also *nicht einmal einen Zugang zu politischer Sichtbarkeit zu haben*, die schon gegeben sein muss, wenn ein Streit um gerechte Anteile überhaupt möglich sein soll – Sichtbarkeit hier im weiten Sinne verstanden, den auch Hannah Arendt in diesem Zusammenhang nahelegt, wo sie vom *In-Erscheinung-treten* Anderer schreibt.<sup>27</sup> Letzteres zeigt sich in politischer Hinsicht selbstverständlich nicht bloß darin, dass man *gesehen* oder anders *wahrgenommen* werden kann, sondern darüber hinaus darin, dass man seine *Stimme erheben* und *Gehör finden* kann, um etwas zu bewirken. So treffen im In-Erscheinung-treten, das in einem weiten Sinne *politische Sichtbarkeit verbürgen* soll, *das Sehen* bzw. das Wahrgenommenwerden, *das Sagen* bzw. das Gehörtwerden und *das Tun* bzw. das Einwirkenkönnen auf Andere zusammen. Es geht stets zugleich um Weisen des Seins, des Sagens und des Handelns (DU, 41).

25 Hier wird klar, dass es sich beim fraglichen Sichdarstellen Anderer als Anderer, die zählen oder nicht zählen, für Rancière immer um ein praktisches Verhalten handelt, das sie sehen lässt oder nicht sehen lässt (J. Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009 [=EZ], 22 f.).

26 H. Arendt, *Was ist Politik?*, München, Zürich 2003, 40; *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich 41985, 30.

27 Arendt, *Vita activa*, 202 ff.

Allerdings suggeriert Rancière häufige Rede von einem »Anteil der Anteilslosen«, der gerade darin liegen soll, *gar keinen* Anteil zu haben und insofern vom politischen Leben ausgeschlossen zu sein, eine fragwürdige Einheitlichkeit dieses Phänomens, obgleich sich an dieser Stelle auf Antriebe vielfältige Differenzierungen denken lassen. So kann man gänzlich ignoriert oder sehr wohl wahrgenommen, zugleich aber vergleichtgültigt werden; und wer wenigstens so, als Vergleichgültigte(r), für Andere existiert, kann gehört, aber überhört werden; und wer nicht überhört wird, dem braucht noch lange nicht wirklich Gehör geschenkt zu werden; und wem man Gehör schenkt, dem braucht man noch lange nicht zuzustimmen, um gegebenenfalls berechnete Ansprüche als solche anzuerkennen, usw.

Dagegen operiert Rancière häufig mit dichotomischen Aufteilungen (!), so dass Anteilslose und diejenigen, die ungeschmälernten Anteil haben, einander gegenüber stehen wie Lärm und Rede, politische Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit, Beraubung jeglicher Gemeinsamkeit mit Anderen einerseits und eine Art der Gemeinschaftlichkeit andererseits, die »polizeilich« geregelt werden kann. In diesem Falle besetzt letztere den Ort der Politik im üblichen Verständnis des Wortes, während das Politische nur von außen, von Nicht-Orten all jener her scheint zur Geltung kommen zu können, die gar nicht gesehen und nicht gehört werden, die weder etwas zu sagen haben noch etwas bewirken können, so dass sie *mit Anderen nur ko-existieren, indem sie für diese praktisch bzw. politisch nicht existieren*.

Das nicht zu sehen (!), wirft Rancière einem politischen Konsensdenken vor, das in diesem Zusammenhang lediglich zwischen Beteiligten und Betroffenen unterscheidet und verlangt, dass übereinstimmende Urteile, zu denen man in der Auseinandersetzung um strittige Sachverhalte gelangt, auch all jenen gerecht werden sollten, die an diesen Auseinandersetzungen nicht direkt beteiligt sind.<sup>28</sup> Diese Unterscheidung verfehlt aber die Dimension politischer Unsichtbarkeit, um die es Rancière primär geht und von der er glaubt, dass sie sich in überhaupt keinem noch so inklusiven politischen System aufheben lässt. Immer und unvermeidlich wird es so gesehen einige oder viele geben, die nicht »zählen« und nicht einmal gesehen werden – und zwar selbst dann, wenn man ihnen alle Menschen- oder

28 Vgl. die Zusammenfassung bei T. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt/M. 1980.

Bürgerrechte zuerkannt hat. Ungeachtet dessen kann man, ob als benachteiligtes Kind, als von jeglicher Teilhabe ausgeschlossene(r) Erwachsene(r) oder als im Alter Vergessene(r), einer Unsichtbarkeit verfallen, in der die politische Existenz auf dem Spiel steht – jenseits einer Grenze, wo man nicht einmal mehr das In-der-Welt-sein mit Anderen (politisch) teilt.<sup>29</sup> Wie auch Arendt geht es Rancière darum, zu bedenken, *wie eine unter Umständen mehrfach geteilte politische Welt möglich ist*<sup>30</sup> und wie es vorzustellen ist, dass man aus einer solchen Welt herausfallen kann, dass man nur noch als derart Anteilslose(r) zum Leben Anderer dazugehört.<sup>31</sup> Die Rede von diesem fraglichen Anteil bezieht sich hier nicht auf Probleme distributiver Fairness etwa, sondern auf die Teilhabe an einer im skizzierten, doppelten Sinne geteilten Welt, die ohne (politische) Sichtbarkeit nicht möglich ist. Damit ist allerdings nur eine Minimalbedingung dafür genannt, politisch zu existieren – unter Umständen sogar ungeachtet größter Ungerechtigkeit. Immerhin können diejenigen, die in den Augen Anderer politisch existieren, um Gerechtigkeit mit ihnen streiten, während die Anteilslosen das nicht können, weil sie ja in gewisser Weise (politisch) überhaupt nicht ›da‹ zu sein scheinen.

Haben sie so tatsächlich Anteil *an nichts*? Ist der Ausdruck »Anteilslosigkeit« streng genommen genau so zu verstehen – und zwar rein deskriptiv? Sicherlich nicht. Rancière macht sich erklärtermaßen einen »polemischen« Begriff vom Gegebenen<sup>32</sup> wie auch von der Aufteilung des sinnlich Gegebenen selbst, die er keineswegs nur wie ein Phänomenologe deskriptiv expliziert, sondern in seiner spezifischen theoretischen Optik *existenziell verschärft*.<sup>33</sup> In einem schlichten Sinne ›gegeben‹ ist gewiss niemals, dass man in einem

29 Zum politischen Weltbegriff, von dem ich hier ausgehe, vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.

30 J. Rancière, *Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida*, in: P. Cheah, S. Guerlac (eds.), *Derrida and the time of the political*, Durham, London 2009, 274–288, hier: 278. In DU geht es um eine »Vervielfältigung strittiger Welten« (70).

31 J. Rancière, *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich, Berlin 2008, 31 [=ZT]; DU, 38.

32 J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008, 89 [=KW].

33 Hier gilt, was auch Carl Schmitt von seinen politischen Grundbegriffen gesagt hatte: sie sind selbst politische Begriffe, die nicht nur politische Wirklichkeit beschreiben, sondern polemogen in sie eingreifen sollen.

strengen, radikalen Sinne *an gar nichts* Anteil hat. Selbst diejenigen, die nirgends Gehör finden, haben doch immerhin Anteil am Reden-Können<sup>34</sup>; und genau das wird virulent, wenn das (politisch) Gegebene, in dem man sich an gewisse Grenzen politischer Wahrnehmung gewöhnt haben mag, destabilisiert wird, so dass unvermutet einige oder viele, die bislang nicht zählten, als Subjekte politischer Ansprüche auftreten.

Wenn Anteilslosigkeit statuiert wird, handelt es sich um eine polemogene Zuspitzung einer existenziell tatsächlich bedrohlichen Lage aufgrund der Wahrnehmung, praktisch nicht Gehör zu finden und mit seiner Stimme überhaupt nicht zu zählen (als existent, als beachtens- und anerkennenswert, als relevant, usw.). Genau so verhält es sich auch mit der Rede von einer »Aufteilung des Sinnlichen«. Gewiss fungiert sie in Rancières Politischer Philosophie nicht in primär deskriptiver Art und Weise. Vielmehr affirmiert sie polemisch die Erfahrung der Anteilslosigkeit derer, die sich in den Augen Anderer nicht einmal als Subjekte wahrgenommen wissen, die zählen und im Geringsten in Betracht kommen sollten. Die Aufteilung des Sinnlichen oder des politisch Wahrzunehmenden (wie ich im Folgenden zu sagen vorziehen werde) fungiert demnach so, als würden die Anteilslosen überhaupt nicht (politisch) existieren – was aber, in ihren Augen zumindest, doch der Fall ist; und zwar derart, dass sie im Prinzip jederzeit ihre Abtrennung vom politischen Leben unterminieren können. Das gelingt schon dann, wenn auch nur einer (wie Menenius in der von Pierre-Simon Ballanche reinterpretierten Fabel des Titus Livius<sup>35</sup>) denen zuhört, die angeblich »nichts zu sagen haben«. Keineswegs sind diejenigen, die scheinbar nichts zu sagen haben, ohne Wenn und Aber politisch tot. Vielmehr können sie grundsätzlich jederzeit gewissermaßen wieder-auferstehen und auf diese Weise all diejenigen verschrecken, die sich bereits unter Ihresgleichen, den politisch Existierenden, endgültig

34 Allerdings ist dieses »Können« genauer zu bedenken. Es geht hier nicht um eine abstrakte Kompetenz, sondern um die tatsächliche und effektive Möglichkeit, die (eigene) Stimme zu erheben. Und diese Möglichkeit besteht keineswegs allein dadurch, dass man über eine eigene Stimme verfügt.

35 Rancière, DU, 34 ff.; T. Mulot, *Sie schreiben einen Namen in den Himmel. Historische Überlegungen zur Politik der Multitude bei Michel Foucault, Pierre-Simon Ballanche und Jacques Rancière*, in: M. Pieper, T. Atzert, S. Karakayali, V. Tsianos (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden, 2011, 227–262.

eingerrichtet glaubten und doch gewärtigen müssen, jederzeit an die Existenz derer erinnert zu werden, die sie einem politischen Tod glaubten überantworten zu dürfen, ohne sich darum im Geringsten zu scheren.

Diese Rechnung derer, die sich ihrer eigenen politischen Existenz und Macht sicher glauben, *kann* in Wahrheit jedoch niemals aufgehen. Immer müssen sich letztere verrechnen (DU, 23). Und diese Rechnung *darf* niemals aufgehen, will uns Rancière im Namen einer radikalen Gleichheit glauben machen, die er einfach postuliert bzw. voraussetzt, da er offenbar fürchtet, die Gleichheit, ohne die es politisches Leben nicht geben kann, das seinen Titel verdient, in politischen Verhältnissen niemals wiederfinden zu können.<sup>36</sup> Zum Politikum wird die Gleichheit allerdings nur im Widerstand gegen die elementarste Ungleichheit, die darin liegt, nicht einmal als Subjekt politisch artikulierbarer Ansprüche wahrgenommen und anerkannt zu werden.<sup>37</sup> Und dieser Widerstand kann nach Rancières Überzeugung nicht die Harmlosigkeit eines zaghaften oder auch energischen Protests haben, der sich noch davon abhängig machen würde, ob Andere die Gleichheit anerkennen. Vielmehr muss er die eigene Existenz derer, die sich um ihre politische Existenz gebracht (oder betrogen) fühlen, selbst aufs Spiel setzen. Sie müssen kategorisch verlangen, dass man ihnen wirklich zuhört. In Roland Barthes' Worten besagt ihr Verlangen: »Hör mir zu, wisse, dass ich existiere!«<sup>38</sup> Es ist aber gerade fraglich, ob ›wirkliches‹ Zuhören überhaupt zu erzwingen ist. Trifft man nicht umso weniger auf offene Ohren, je mehr man Andere bedrängt? Andererseits stellt sich die Frage, wie man Andere, für die man nicht ›zählt‹, überhaupt soll erreichen können, wenn die einfache Artikulation eines solchen Verlangens doch bereits voraussetzt, was es zugleich als ganz und gar zweifelhaft erscheinen lässt: nämlich dass sich Andere durch die Forderung, die

36 J. Rancière, *Der Philosoph und seine Armen*, Wien 2010, 301 f. [=PA]; *Die Gemeinschaft der Gleichen*, in: Vogl (Hg.), *Gemeinschaften*, 101–132.

37 Keineswegs folgt allerdings allein daraus, dass dies von ›Betroffenen‹ behauptet wird, auch schon, dass es tatsächlich der Fall ist, dass sie von Anderen nicht gesehen werden und dass sie für sie nicht ›zählen‹. Auch die lautstarke politische Selbstgerechtigkeit kann sich solcher Behauptungen sehr erfolgreich bedienen, ohne damit im Geringsten rechthaben zu müssen.

38 R. Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt/M. 1990, 255.

(politische) Existenz Anderer zur Kenntnis zu nehmen, wenigstens ansprechen lassen.

Dabei soll gerade dadurch die politische Existenz derer verbürgt werden, die sie sich niemals allein aus eigener Kraft verschaffen können. Politisch richtet es nichts aus, wenn man sich selbst jenes Verlangens vergewissert – nach dem cartesianischen Schema: ›ich verlange, wahrgenommen zu werden, also bin ich, also existiere ich politisch‹. Genau das gilt *nicht*, wo das politische Leben auf dem Spiel steht, dessen sich niemals jemand als politisch souveränes Subjekt allein vergewissern kann. Auch in Zukunft wird niemals jemand politisch souverän, aus eigener Machtvollkommenheit, existieren können, wenn es denn stimmt, dass man politisch nur dadurch existieren kann, dass man sich (mit relativem Erfolg wenigstens) auf Erwidung hin so an Andere wenden kann, dass mit einer Antwort im Sinne des eigenen Anspruchs zu rechnen ist. So liegt es weder allein in der Macht der Anteilslosen noch allein bei denen, die sich um deren Anteile zunächst gar keine Gedanken machen, die politische Inexistenz Anderer zu durchbrechen. Zwischen ihnen muss sich ein unberechenbares, ereignishaftes Geschehen von Anspruch und Erwidung abspielen, in dem es für Rancière um die Etablierung einer Gleichheit geht, mit der man sich immer und unvermeidlich verrechnet, weil niemals alle ›zählen‹ können. Die einen ›zählen‹ stets nur auf Kosten anderer, so sehr man auch darum bemüht sein mag, alle einzubeziehen, zu integrieren oder einer scheinbar nichts und niemanden mehr draußen lassenden Inklusion zu unterwerfen.<sup>39</sup> So löblich alle diese Ansinnen sein mögen, so unvermeidlich ist es für Rancière, dass es alsbald wieder einige oder viele geben muss, die nicht gehört werden und schließlich so weitgehend »aus dem Auge, aus dem Sinn« geraten, dass die Anderen, die weiterhin ›zählen‹, nur durch gewaltsame Konflikte daran erinnert werden

39 Obwohl er ähnlich, wie ich es hier und an anderer Stelle getan habe, ebenfalls mit Arendt und Rancière die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer politischen Welt von der Möglichkeit her denkt, als politisches Subjekt überhaupt in Erscheinung treten und sich Gehör verschaffen zu können, lässt Michel Agier seine Beschreibung der *Margins of the World* am Ende wieder ganz auf eine, alle einschließende Welt zulaufen, von der idealiter letztlich niemand mehr ausgeschlossen wäre. Damit bricht er Rancières politischer Theorie allerdings die Spitze. Vgl. M. Agier, *On the Margins of the World. The Refugee Experience Today*, Cambridge/UK, Malden/US 2008, 40, 53, 101.

können, dass es noch andere Andere gibt, die sich einem politischen Tod überantwortet sehen und dagegen aufbegehren.

So gesehen ist es irreführend, von einer Aufteilung *des Sinnlichen* zu sprechen. In dem fraglichen *partage* wird das politische Leben selbst geteilt; und zwar so, dass sich Ausgeschlossene, die keinen Anteil mehr zu haben glauben, einem politischen Tod überantwortet fühlen müssen – um sich gerade dadurch auf ein »geteiltes« politisches Leben auf Gedeih und Verderb verwiesen zu sehen. Es geht hier wirklich um (politisches) Leben und (politischen) Tod, um einen Kampf, der ebenso ernst ist wie Hegels Kampf um Anerkennung; allerdings mit dem Unterschied, dass diejenigen, die ihn um ihres politischen Lebens willen führen müssen, zunächst überhaupt keine politische Gemeinsamkeit mit ihren Gegnern zu haben scheinen, da sie sich ja als geradezu sprachlos erfahren und den politischen Kampf überhaupt nur führen können, wenn sie wenigstens als sich artikulierende politische Subjekte wahrgenommen werden. Das ist wie gezeigt kein Problem sinnlich-visueller Wahrnehmung allein (wie sie eine Demonstration zu erzwingen versuchen kann), sondern Angelegenheit eines originären In-Erscheinung-tretens, das durch nichts verbürgt ist; auch nicht durch verbrieft Rechte. Denn diese mögen unangefochten gelten und doch radikal fraglich werden, wenn sich niemand findet, der Anderen zuhört, die auf ihnen bestehen wollen. Tatsächlich ist hier »das Hören entscheidend«, wie Luce Irigaray in einem anderen Zusammenhang bemerkt.<sup>40</sup> Gemeint ist hier ein gewissermaßen irreguläres oder außer-ordentliches Hören und Gehör-schenken, das eingespielte »polizeiliche«, d.h. hier: normalisierte Ordnungen politischen Zusammenlebens durchbricht, indem es Anderen zuhört, die doch scheinbar »nichts zu sagen haben«.

Zwischen dem, was Andere dennoch zu sagen versuchen, einerseits und effektivem, niemals mit Gewalt zu erzwingendem Zuhören andererseits spielt sich ab, worauf Rancière als Theoretiker des Politischen seine ganze Hoffnung setzt: der *Dissens*, dem er zutraut, im Prinzip jederzeit ereignishaft eine eingeschlafene politische Normalität zu durchbrechen, um das politisch Wahrnehmbare zu derangieren (EZ, 60). Nicht »das Sinnliche« wird hier »aufgeteilt«, sondern eine einschneidende, nämlich die politische Existenz einiger oder

40 L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg, München 2010, 34.

vieler radikal in Frage stellende Trennung von Anderen, die ihre politische Existenz fraglos genießen, kommt zum Zuge, so dass eine Re-Vision dieser Trennung denkbar wird: In Folge dessen können Andere, die bislang nicht einmal als politische Subjekte wahrgenommen worden waren, unverhofft zur Sprache kommen, so dass sie fortan ›zählen‹. Allerdings nicht ohne Weiteres für immer. Denn es kann jederzeit geschehen, dass sie *erneut* politisch unsichtbar werden, sei es aufgrund mangelnder Artikulation, sei es, weil sie totgeschwiegen werden oder durch soziale Marginalisierung, sei es durch Krankheit und Alter.

Keineswegs verlaufen die Grenzen zwischen denen, die ›zählen‹, und anderen, die nicht ›zählen‹, derart eindeutig, wie es Rancière immer wieder unterstellt, wo er das Zählen mit der Anteilslosigkeit zusammen denkt. Und nur als Grenzfall lässt es sich vorstellen, dass jemand wirklich Anteil *an nichts* hat. Vielfältige Bruchlinien durchziehen das politische Leben, in dem es in höchst unterschiedlicher Art und Weise darauf ankommen kann, zu ›zählen‹ – d.h. als politisch existent wahrgenommen, dann auch eigens – als Arbeiter oder als Frau, als sozial Benachteiligter oder als Fremde – beachtet, gewürdigt und anerkannt zu werden, bevor es überhaupt dazu kommt, dass man um gerechte Anteile Auseinandersetzungen führt.

Rancière ist diese Überlegung keineswegs ganz fremd, doch kapriziert er sich immer wieder auf die Kraft eines sinnlichen Dissenses, der nicht etwa eine Konfrontation unterschiedlicher Meinungen, Standpunkte und Überzeugungen, wie sie in der modernen sozialkognitiven Perspektivitätslehre von Kant bis Jürgen Habermas zur Sprache kommt, sondern ein Vor-Augen-führen und in diesem Sinne eine Demonstration dessen meint, was Andere zuvor übersehen haben, was sie für nicht sehens- und beachtenswert gehalten haben oder was für sie einfach nicht existierte.<sup>41</sup> Eine solche Demonstration muss allerdings wenigstens auf das *Sichtbarwerdenkönnen* der zuvor politisch Unsichtbaren und in diesem Sinne auf eine »gemeinsame *aisthesis*« bauen (ZT, 35). D.h. Anderen muss man eine mögliche Wahrnehmung, Würdigung und Anerkennung zuvor Unsichtbarer

41 Dissens ist so gesehen ein »Streit darüber, was gegeben ist, und über den Rahmen, in dem wir etwas als gegeben annehmen«; J. Rancière, *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?*, in: C. Menke, F. Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, 474–490, hier: 483.



wenigstens buchstäblich *ansinnen* können. Darin liegt mehr als nur der Versuch, letztere durch eine politische bzw. politisierte Wahrnehmung sinnlich präsent zu machen. Es geht auch um die Zumutung, sie nicht wieder aus dem politischen Leben herausfallen zu lassen. Denn das ist für den Historiker des Politischen, der Rancière ja auch ist, angesichts einer Fülle einschlägiger Erfahrungen schlechterdings nicht zu bestreiten: dass es überhaupt keine Form politischer Teilhabe, Integration oder Inklusion geben kann, die diese Gefahr ein für allemal auszuschließen vermöchte.

Der sich an dieser Stelle aufdrängende Einwand, auf diese Weise von bisheriger Erfahrung auf die Zukunft zu schließen, sei fragwürdig, verfängt für Rancière nicht. Denn er sieht die Wurzel des Übels – eines Übels wohlgemerkt, das zugleich die eigentliche Vitalität des Politischen verbürgt – in der Unvermeidlichkeit immer neuen Dissenses, der aus immer neuen Verrechnungen derer resultiert, für die niemals alle gleich »zählen« (können). Wo auch immer gezählt wird, werden Andere nicht gezählt oder bleiben unbeachtet, so dass immer neue Trennungen zwischen Anteilslosen und Anteilhabenden die Folge sind – mag man auch noch so oft und energisch eingespielte Trennungen, nicht zuletzt mit Hilfe der Künste, unterlaufen wollen (EZ, 92 f.). Glaubt man, alle einbezogen, integriert oder inkludiert zu haben, so verschwindet auch schon die politische Differenz, auf die es Rancière eigentlich ankommt: die Differenz, an der sich radikaler Streit um die politische Existenz entzünden muss, wenn wenigstens einige »nicht gesehen werden«, ob »im Dunklen«<sup>42</sup> oder anderswo. Einbeziehung, Integration und Inklusion können für Rancière nur Formeln der Blindheit (ZT, 37) für die Schattenseiten sein, die jede Politik belasten<sup>43</sup> – und die zugleich dafür sorgen, dass radikaler Dissens und damit Kampf um das Politische wieder aufbrechen kann.

42 B. Brecht, *Dreigroschenoper*; in der revidierten Schlussstrophe der *Moritat von Mackie Messer* heißt es: »Denn die einen sind im Dunkeln / Und die andern sind im Licht. / Und man siehet die im Lichte / Die im Dunkeln sieht man nicht.« B. Brecht, *Stücke*, Bd. III, Berlin, Weimar 1967, 169.

43 Gerade auch die Politik all jener, die sich als Anteilslose mit dem Volk als einem Ganzen identifizieren – und dabei doch nur wieder einen neuen polemischen Gegensatz zu Anderen heraufbeschwören, die ihnen womöglich Anteilhabe und Anteilnahme verwehrt haben. Wenn die so oder so Anteilslosen behaupten: »Wir sind das Volk«, so wäre ihnen mit Rancière entgegen zu halten: niemand ist das Volk. Wer immer diesen Begriff für sich in Anspruch nimmt, hat sich

Darüber kann man sich täuschen; aber ändern lässt es sich auch durch die rechtschaffenste »Arbeit an Trennungen« (EZ, 93) nicht, die sich niemals mit der politischen Sprachlosigkeit derjenigen abfinden will, welche so oder so nicht zählen. So bleibt jede Gesellschaft, jede Gemeinschaft und jedes politische System unvermeidlich in sich geteilt und in gewisser Weise von sich selbst getrennt. Dazu muss man nicht Sophokles' *Antigone* oder andere Heldinnen und Helden politischen Widerstands gegen bedingungslose Zugehörigkeit, rechtliche Mitgliedschaft oder politische Integration in den Zeugenstand rufen.<sup>44</sup> Gänge in Asyle für Fremde oder Alte, in Grenzregionen der Unsicherheit und Rechtlosigkeit zwischen politischen Ordnungen oder in Zonen prekären, sich selbst überlassenen Lebens am Rande oder inmitten heutiger Metropolen genügen voll auf und machen deutlich, dass das politische Leben keineswegs nur von einer einzigen Bruchlinie zwischen Anteilslosen und Anteilhabenden durchzogen wird (wie es Rancière immer wieder suggeriert, wo er das Politische vom Klassenkonflikt zwischen Kapital und Arbeit her denkt<sup>45</sup>).

Immer wird es Nichteinberechnete, Namenlose<sup>46</sup> und Andere geben, denen Unrecht widerfahren ist, ohne dass die geringste Aussicht darauf bestünde, dass das »Sehen des Unrechten«, in dem es wenigstens wahrnehmbar und anerkennbar werden kann, die darin liegende »nichtversöhnbare Unstimmigkeit« zu beseitigen oder im Hegel'schen Sinne aufzuheben vermöchte. Indem er unaufhörlich darauf insistiert, widersetzt sich Rancière jeglichem Glauben an ein Ethos integraler Gemeinschaft. Für ihn kann es keine Einschließung des *démos* – d.h. für ihn ursprünglich: der Armen<sup>47</sup>, dann auch

---

schon von Anderen getrennt, mit denen scheinbar keinerlei (politische) Gemeinsamkeit besteht.

44 J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 132 [=UÄ].

45 Vgl. aber PA, 115, 121 ff., 129 f., 134 f., 138, wo u.a. der Proletarier als »übler Dritter« ins Spiel kommt, der »keinerlei Konsistenz« habe und nicht in das Klassenschema passe – so wenig wie auch der »Abfall« der Gesellschaft, die Armen usw. Löst sich die Gesellschaft nicht ständig auf, um sich ebenso ständig neu zu formieren aus Individuen (ebd., 141), denen es gelungen ist, aus ihrer politischen Unsichtbarkeit wieder hervorzutreten, der Andere umgekehrt permanent anheimfallen?

46 Rancière, *Gibt es eine politische Philosophie?*, 73.

47 J. Rancière, *Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses*, in: *Lettre International* 5 (2003), 5–7, hier: 6, linke Spalte.

der unabsehbaren Menge der »Beliebigen«, die Anspruch auf ihren Anteil erheben können – in eine *koinonía* geben (KW, 80, 92, 103).

Da Rancière in diesem Zusammenhang ähnlich wie Nicole Loraux und Jean-François Lyotard<sup>48</sup> nicht nur von *différend* (Widerstreit) und *litige* (Rechtsstreit) sondern auch von *tort* (Unrecht) spricht, wirft er die Frage auf, ob es ihm nur um die »Anerkennung von Kontingenz jeder Herrschaft« und jeder politischen Ordnung geht (KW, 76), die jene Schattenseiten aufweist, oder ob ihn ein ethischer Impuls umtreibt, der es ausschließen müsste, sich mit jeder nicht zu versöhnenden Unstimmigkeit im Politischen gleichermaßen indifferent zu arrangieren. Offensichtlich bewegt sich sein Denken hier zwischen der schieren *Unvermeidlichkeit* solcher Unstimmigkeit einerseits und Widerstand gegen ein Unrecht andererseits, welches im Einzelfall *nicht als unvermeidliches hinzunehmen* ist und nach Abhilfe verlangt. Dass immer und unvermeidlich einige ohne Anteil und insofern »draußen bleiben«, nicht einbezogen, nicht integriert oder inkludiert, ist doch eine unspektakuläre Einsicht, die »kalt lassen« könnte, wenn nicht genauer beachtet wird, ob es sich um erträgliche Formen des Übersehens Anderer, ihrer in Kauf genommenen oder beabsichtigten Exklusion oder sogar ihrer Vernichtung geht, die sie als politische Subjekte nicht überleben können. Hier geht es um in das Leben solcher Subjekte einschneidende Unterschiede, die eine vom (Nicht-) In-Erscheinung-treten solcher Subjekte her ansetzende, insofern ästhetisch fundierte Theorie des Politischen nicht übersehen lassen sollte; zumal dann nicht, wenn sie wie im Falle Rancières kryptonormativ fortwährend auf das »Unrecht« aufmerksam macht, das allen denjenigen widerfähre, die so oder so nicht »zählen«, weil sie nicht einmal wahrgenommen werden. Trägt man jenen Unterschieden nicht Rechnung, so verblasst die Rede von einem solchen Unrecht in einem merkwürdigen Grau-in-Grau unübersehbarer Misslichkeiten, mit denen politisches Leben immer und unvermeidlich belastet ist.

So siedelt Rancière die zentrale Herausforderung des Politischen – nämlich die Frage, wer überhaupt am politischen Leben mit und unter Anderen Anteil hat und insofern als Gleicher in Betracht kommt – konsequent auf der Ebene einer *aísthesis* an, die er mit

48 J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München <sup>2</sup>1989, 9; Loraux, *Das Band der Teilung*, 35; Rancière, DU, II.

einem sehr weit gefassten Begriff der Wahrnehmung bzw. der Wahrnehmbarkeit verknüpft, in der es keineswegs nur darum geht, zu sehen und gesehen zu werden, sondern darum, zur Sprache zu kommen und Handeln zu können. Auf die derart zu *politisierende Wahrnehmung* derer, in deren Sichtbarkeit es immer auch um ihre Sprachlichkeit und um ihr Tunkönnen als politische Subjekte geht, macht Rancière selbst aufmerksam. Die politische Wahrnehmung führt aus seiner theoretischen Sicht auf die Spur dessen, was im Politischen vor allem auf dem Spiel steht. Und genau das wird für ihn zur zentralen Angelegenheit einer *theoretischen Sensibilität*, die eigens darauf unsere Aufmerksamkeit lenkt.<sup>49</sup> Dabei kann sie sich auf zwei Sensorien stützen, die das bereits deutlich machen, aber einer philosophischen Explikation dessen bedürfen, was sie im Hinblick auf politische Wahrnehmung ausrichten – und was nicht. Es handelt sich um die *Sensorien der Kunst und der Politik*, die Rancière nicht nur deutlich unterschieden sehen, sondern auch in ihrer Verschränkung verständlich machen will, um zu zeigen, *wie sie wenigstens nachträglich und indirekt zur ästhetisch-politischen Sensibilisierung für die pathische Existenz leibhaftiger Subjekte beitragen können, deren politisches Leben und deren politischer Tod jederzeit auf dem Spiel steht*. Inwiefern, das ist nicht deutlich zu erkennen, solange man unmittelbar in einen Kampf um Leben und Tod verstrickt ist. Deshalb bedarf es gewisser Sensorien, die für die Sensibilität dieser Subjekte eigens sensibilisieren. Wie das im Verständnis Rancières möglich sein soll, zeigt der nächste Abschnitt.

### 3. Kunst und Politik – zwei »Sensorien«?

Aufteilungen des politisch Sensiblen sind keineswegs wie Naturtatsachen einfach in der Welt. Vielmehr handelt es sich aus Rancières

---

49 Dabei kann sich diese theoretische Sensibilität nicht mit einer Trennung der Menschen in solche mit und ohne feine Sinne, in »Menschen von Geschmack« und »grobe Menschen« (Voltaire; KW, 20, 45) abfinden, wie man sie bei Pierre Bourdieu etwa beschrieben findet. Vielmehr setzt sie auf den Spuren von Friedrich Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen* ganz und gar auf ein »demokratisches« bzw. erst zu demokratisierendes Sinnliches als *neues Sensorium* der Gleichheit.

Sicht um Auftrennungen politischer Koexistenz, die dazu führen können, dass man nicht mehr in *einer* Welt lebt. Genau darauf lenken zwei »Sensorien« die Aufmerksamkeit, die entweder *für das Problem der Stimme und des Dissenses* oder *für Freiheit von jeglicher Beherrschung* eigens sensibilisieren. Letzteres soll die Angelegenheit des Sensoriums der Kunst, ersteres die Angelegenheit des Sensoriums einer wohlverstandenen Politik sein (die sich jeglicher Reduktion auf eine normalisierte »polizeiliche« Ordnung widersetzt).<sup>50</sup>

Diese Rede von Sensorien ist allerdings missverständlich, denn sie weckt organismische Assoziationen und legt die Vorstellung eines Apparates sinnlicher Funktionen nahe, durch die Wahrnehmbares gegeben sein kann. Besser ist es, Rancière so zu verstehen, dass es ihm weniger um derartige funktionale Systeme geht, die man sich in der Form »der Kunst« oder »der Politik« *institutionalisiert* vorstellen könnte, sondern dass es ihm um geradezu *anarchische Praktiken der Sensibilisierung* für die doppelte Herausforderung möglichen Dissenses und der Freiheit zu tun ist. Weder »die Kunst« noch »die Politik« bzw. Künste noch diverse Politiken sensibilisieren quasi von sich aus für Dissens oder für Freiheit; es sei denn, leibhaftige Wesen, denen allein Sensibilität zuzusprechen ist, lassen sich ästhetisch und/oder politisch für dissensuell und in Freiheit Wahrzunehmendes sensibilisieren. Genau so rekurriert Rancière selbst auf *das Pathische als letzte Ressource sowohl des Ästhetischen als auch des Politischen*, in der »der Logos sich als Pathos erweist«.<sup>51</sup>

50 Rancière, UÄ, 34 f., 40 f. Zweifellos hat Rancière mit dieser Parallelisierung von Kunst und Freiheit einerseits, Politik und Dissens andererseits selbst bereits einer Überkreuzung den Weg gebahnt, in der das Ästhetische politisch und das Politische ästhetisch brisant werden kann.

51 J. Rancière, *Das Fleisch der Worte*, Zürich, Berlin 2010, 214; *Die ästhetische Revolution und ihre Folgen. Erzählungen von Autonomie und Heteronomie*, in: I. Brombach, D. Setton, C. Temesvári (Hg.), »Ästhetisierung«. *Der Streit um das Ästhetische in Politik, Religion und Erkenntnis*, Zürich 2010, 23–40, hier: 37. Rancière bedenkt zwar mit Blick auf Gilles Deleuze weitergehend, ob das Pathische nicht an ein noch tiefer anzusetzendes Apathisches rührt. Im Allgemeinen distanziert sich Rancière aber von Deleuzes Vitalismus, da er ihm keine Perspektive politischer Subjektivierung zu eröffnen scheint (KW, 84 ff.). Zu diesem Begriff vgl. J. Rancière, *Politique, identification, subjectivation*, in: *Aux bords du politique*, Paris 1998, 83–92, sowie zum für Rancière mindestens brüchig gewordenen Verhältnis von *páthos* und *lógos* J. Rancière, *Das ästhetische Unbewusste*, Berlin, Zürich 2006, 19 ff. Was der Autor »die ästhetische Revolution« nennt, in

Dabei vertraut er offenbar auf eine Sensibilität bzw. auf eine Sensibilisierbarkeit, die er nirgends näher untersucht, von der er aber anzunehmen scheint, dass sie keineswegs ›immer schon‹ gewissermaßen in einen ästhetischen und in einen politischen ›Bereich‹ aufgeteilt ist. Leibhaftige, mehr oder weniger sensible Wesen, denen es in ihrem Dasein um Dissens und Freiheit gehen muss (denn nur so *können* sie überhaupt existieren), begreift er offenbar<sup>52</sup> als wenigstens nachträglich speziell ästhetisch und politisch sensibilisierbar: *politisch*, wenn deutlich wird, wie die Artikulation und Wahrnehmung, die Stimme und das Gehör-finden derer, die in Erscheinung treten wollen und müssen, die Existenz unserer selbst und Anderer geradezu ausmacht; *ästhetisch*, wenn man in dem, was sich zeigt, auf das Erscheinende als solches und auf das Erscheinen selbst, aber auch auf Spielräume eines Anders-Erscheinens sowie auf eine Trans- oder Hyperphänomenalität aufmerksam wird, die über das Erscheinende und über das Erscheinen als solches hinausweist, um auf die Spur dessen zu führen, was sich jeglichem Erscheinen entzieht.<sup>53</sup>

Genau dadurch kann ästhetische Sensibilisierung schließlich auf das Politische zurückwirken, wo nicht primär *etwas* (vermittels eines gemalten Bildes, einer Fotografie, einer Plastik...) erscheint, sondern *jemand* in Erscheinung tritt; und zwar so, dass auf das Erscheinen als solches und auf dessen Grenzen zunächst gar nicht geachtet wird. Eben das wird durchkreuzt durch eine ›Ästhetisierung‹, die in das Politische hineinwirkt (ohne indessen auf eine ›Ästhetisierung der Politik‹ hinauszulaufen), indem sie die Aufmerksamkeit auf das Erscheinen als solches und auf dessen Grenzen lenkt. So kann bewusst werden, dass auch Andere niemals in ihrem Erscheinen aufgehen –

---

die er sich selbst einschreibt, macht keine Anleihe mehr bei einer klassischen Repräsentationsbeziehung zwischen beiden Begriffen.

- 52 Wenn ich ihn richtig verstehe. Rancière selbst knüpft erstaunlicherweise kaum an eine Philosophie der Leiblichkeit und der Sensibilität an, die ihm eigentlich auf halbem Wege entgegen kommt.
- 53 Vgl. R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen* 18 (1986), 51–112; M. Richir, *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹*, in: Métraux, Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, 86–110, hier: 95 f.; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 177 f.; B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19 ff., 58, 63, 73; *Hyperphänomene*, Berlin 2012.

d.h. dass sie nicht nur in ihrem Erscheinen, sondern auch angesichts ihres In-Erscheinung-tretens *frei* bleiben: frei von dem Zwang, unbedingt und restlos darin aufzugehen.<sup>54</sup>

Aber Andere erweisen sich eben *anders* ›anders‹ als ästhetische Objekte, d.h. als *etwas*, das über sich hinausweisen mag in Richtung auf Unsichtbares und Unhörbares. Andere sind für uns nicht etwas, sondern jemand. Und diese Differenz gibt das Politische, das nur zwischen *jemandem*, *jemand anderem* und *vielen Anderen* geschieht, gewissermaßen als Frage dem Ästhetischen zurück: Sind Andere – bzw. erfahren wir Andere – nicht auf andere Art und Weise ›anders‹ als ästhetische Objekte?<sup>55</sup> Und kann deren über das Erscheinen selbst hinausweisende Alterität verständlich machen, ob und warum wir es bei *Anderem* und *Anderen* jeweils mit unterschiedlichen Bedeutungen des Andersseins zu tun haben? Im ersten Fall spreche ich im Folgenden von *Andersheit*, im zweiten von *Anderheit*. Andersheit eignet Anderem; Anderheit kommt nur Anderen zu.<sup>56</sup> Aber jede(r) Andere existiert leibhaftig und hat insofern an der Andersheit eines verkörperten Lebens Anteil, so dass sich Anderheit und Andersheit nicht fein säuberlich trennen lassen. Wer das versuchen wollte, läuft Gefahr, die Anderheit als eine an leibhaftige Existenz scheinbar nicht gebundene und insofern in der sublunaren Welt gar nicht situierte letztlich zu vergöttlichen.

Die ›ästhetische Transzendenz‹, durch die etwas ausgerechnet in dem Moment über sich hinausweist, wo man auf dessen Erscheinen

54 Hier liegt der zentrale Gedanke von Levinas nicht fern, dass die Freiheit jedes Anderen gerade in seiner Fremdheit liege, die niemals im ›Phänomen‹ aufgeht, durch das sich uns Andere als solche darstellen. E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987, 100.

55 Auf diese Frage können gerade plastische u.a. Verfremdungen des menschlichen Gesichts aufmerksam machen, die es so weit wie nur möglich auf ein ästhetisches Objekt reduzieren, um auf diese Weise darauf hinzuweisen, was ihm ›fehlt‹ im Sinne einer dinglich nicht zu fassenden Alterität. Siehe dazu das Kap. XI in diesem Bd.

56 Parallel dazu funktioniert die Unterscheidung von Veränderung und *Veränderung*. Durch Anderes, das sich verändert, werden auch wir selbst verändert. Durch Andere aber erfahren wir eine Veränderung, die uns in gewisser Weise zu Anderen macht. Vf., *Veränderte Existenz in der Geschichte der Gewalt. Zur Historizität der Existenzphilosophie im Lichte neuerer Reaktualisierungsversuche*, in: *International Yearbook for Hermeneutics/Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 14 (2015), 255–280.

selbst aufmerksam wird, mag für Grenzen des Erscheinens sensibilisieren. Das heißt aber nicht, dass diese Grenzen von *etwas* und von *jemandem* auf gleiche Art und Weise tangiert und überschritten werden. Etwas, das nicht in seinem Erscheinen aufgeht, erweist sich insofern als irreduzibel ›anders‹. Aber Andere erweisen sich auf andere Art und Weise ›anders‹<sup>57</sup>, nämlich dadurch, dass sie uns durch ihren Anspruch immer schon zuvorkommen und dabei über jede Alterität hinausgehen, derer man *im Vergleich mit Anderen und Anderem* gewissermaßen habhaft werden könnte. Ein Bild mögen wir wie eine Augenweide genießen; doch der Verführung dessen, was über das bildlich Sichtbare hinausweist, brauchen wir nicht nachzugeben. Hier liegt die Andersheit des Bildes gleichsam vor uns wie das Versprechen eines ungeahnten Reichtums, dem wir allerdings keinerlei Glauben schenken müssen.

Dagegen kommt uns der Anspruch des Anderen zuvor; und zwar so, dass es uns nicht völlig frei steht, sich von ihm indifferent abzuwenden. Er wartet nicht darauf, von uns aktiv erkundet und erschlossen zu werden. So sucht er uns heim und unterläuft jegliche Illusion von Souveränität, der sich ein ästhetisches Verhalten hingeben kann, weil es jederzeit abzubrechen ist. Was über das Bisherige hinaus noch zu sehen ist und schließlich an die Grenzen des Sichtbaren und darüber hinaus führt, *muss* niemanden interessieren. Vom ästhetischen Anspruch des Bildes können wir uns jederzeit abwenden. Er kann uns kalt lassen und wir können ihn vergleichgültigen, wenn wir befinden, dass er uns wenig oder nichts ›sagt‹. Die Freiheit von jeglicher Beherrschung, die Rancière zufolge *im* Ästhetischen zum Vorschein kommt, lässt sich nicht denken ohne die Freiheit, sich überhaupt auf es einzulassen. Freiheit *im* Ästhetischen setzt Freiheit *zum* Ästhetischen voraus. Und diese Freiheit kann sich auch so manifestieren, dass man sich zu jeglichem ästhetischen Anspruch ›blind und taub‹ stellt. Anders verhält es sich jedoch mit dem Anspruch des Anderen, der als *jemand* begegnet. Immer schon wird er uns zuvorgekommen sein, so dass wir uns nicht *nicht* zu ihm verhalten können. So ist man nur noch frei, ihm so oder anders zu antworten – sei es auch durch stummes Sichabwenden oder weitestgehende Vergleichgültigung, nicht aber,

57 Vgl. P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.



überhaupt nicht zu antworten. Levinas geht noch einen entscheidenden Schritt weiter, indem er nachzuweisen versucht, dass darin nicht bloß eine *faktische Unausweichlichkeit*, die uns zu einer unausbleiblich Anderen Antwort gebenden, responsiven Freiheit »verurteilt« (wie Sartre sagen würde), sondern auch eine Bestimmung zu ethischer Nicht-Indifferenz angesichts jeder/s Anderen liegt.<sup>58</sup> So weit ist Rancière keinesfalls zu gehen bereit. Er weiß nichts von einer Spur solcher Nicht-Indifferenz und vermutet in einem solchen Freiheitsdenken einen politisch gefährlichen Ethizismus, der am Ende darauf hinauslaufen drohe, uns dem »Gesetz des Anderen« zu unterwerfen.<sup>59</sup>

Unabhängig von der Berechtigung dieser Vermutung, die hier nicht zu beurteilen ist, weiß selbstverständlich auch Rancière um den Unterschied von *etwas* und *jemand*; und er weiß, dass es ästhetische Erfahrung weniger mit lebendigen Anderen als vielmehr mit toten Objekten zu tun hat, die für Freiheit in politischer Hinsicht nur sensibilisieren können, wenn man nicht vergisst, es im Politischen allemal mit Wesen zu tun zu haben, denen es in ihrer Existenz selbst darum geht, wahrgenommen zu werden und erscheinen zu dürfen, ohne aber auf ihr In-Erscheinung-treten reduziert zu werden. Insofern ist zu vermuten, dass Rancière auch die Differenz von Andersheit und Anderheit kennen dürfte. Allemal sind es Andere, die das Problem unaufhebbaren Dissenses aufwerfen. Die Frage ist jedoch, ob deren Alterität anders zu begreifen ist als die Alterität von Objekten. Während Levinas' Antwort auf diese Frage eindeutig ist, wo er die Anderheit des Anderen geradezu zur Meisteralterität erhebt (was erhebliche Kritik auf sich gezogen hat<sup>60</sup>), meinen andere darin eine Hypostase zu erkennen, die sich zumindest mit phänomenologischen Mitteln nicht rechtfertigen lasse. Vor allem Ricœur moniert, wie bei Levinas jegliche Alterität in der Anderheit des

58 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992.

59 DU, 144 ff.; UÄ, 137, 141. Die Berechtigung dieser sowohl gegen Levinas als auch gegen Lyotard gerichteten Vermutung bleibe dahingestellt.

60 Vgl. Vf., *Existenz, Interpretation, Praxis und Geschichte. Eine komplexe begriffliche Topografie und ihre problematische Zukunft*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. I: Existenz*, Baden-Baden 2024, 59–130, hier: 124.

Anderen geradezu absorbiert werde. Dabei hat doch alles irgendwie an Andersheit, Differenz, Verschiedenheit und/oder Fremdheit Anteil<sup>61</sup> – nicht nur ein oftmals bedenklich verabsolutierter Anderer, sondern auch der Tod, das Leiden, das Erotische<sup>62</sup> und nicht zuletzt das Ästhetische.

Rancière steht dieser Position zweifellos viel näher als etwa einer Ethik, die eine bestimmte Alterität (nämlich die Anderheit) zu privilegieren und nicht zuletzt deshalb für die Kunst und die eigentümliche Andersheit ästhetischer Objekte wenig übrig zu haben scheint.<sup>63</sup> Keineswegs geht Rancière aber so weit, nun seinerseits indifferent von einer kontingenten Andersheit zu sprechen, die überall und nirgends sich bemerkbar machen kann. Auch für ihn gibt es eine besonders virulente Alterität: die Alterität derer nämlich, die zumal politisch nicht existieren können, wenn ihnen die Artikulation ihres Dissenses verwehrt bleibt. Und genau darin erkennt Rancière die buchstäblich elementarste Gleichheit, die uns alle miteinander verbindet; auch im Verhältnis zu Anderen, die wir nicht einmal wahrnehmen, die wir übersehen, übergehen, ignorieren oder vergleichsgültigen. Es handelt sich um die Gleichheit derer, die selbst als ganz und gar Ausgeschlossene noch Anspruch darauf haben, Andere wenigstens auf Erwiderung hin ansprechen zu dürfen, um so zu zeigen, dass sie immerhin existieren, wenn auch als politisch quasi nicht Existierende, die gespenstisch in polizeilichen Ordnungen ihr Unwesen treiben...

Diese auf Dissens vital angewiesenen Anderen gehen nicht in einem allgemeinen und indifferenten Mitsein auf, wie man es von Heidegger bis hin zu Nancy zur Sprache gebracht hat (FW, 225, 231). Rancière vermutet in einem solchen ontologischen Denken letztlich einen »Indifferentismus«, für den es keinen erheblichen Unterschied macht, wer wie mit wem oder was ko-existiert. Gibt es »keinen Maßstab mehr«, sondern nur noch indifferent Gemeinsames, dann ist, wie er fürchtet, die »Erstarrung des allgemeinen Einverständnis-

---

61 Womit keinesfalls nahe gelegt werden soll, diese Begriffe ließen sich ohne Weiteres auf einen Generalnenner bringen.

62 H.-C. Askani, *Altérité*, in: L. Lemoine, E. Gaziaux, D. Müller (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris 2013, 106–122.

63 Ich sage das mit aller Vorsicht; vgl. E. Levinas, *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg, München 1997, Kap. III, 1.

ses« nicht mehr fern, die auch gegen eine restlose Vermarktung von allem und jedem nichts mehr einwenden kann.<sup>64</sup> Dagegen spricht Rancière von einer gewissen »Schuldigkeit gegenüber den Wesen, die auf der Seite der dunklen oder verleugneten Wirklichkeit sind« (EZ, 41). Zwar hält Rancière von einem »kritischen« Denken deutlich Distanz, das pauschal »Partei ergreift« für diejenigen, die »im Dunklen« stehen, wie es in Brechts *Moritat von Mackie Messer* heißt. Denn es geht ihm nicht bloß um eine neue Grenzziehung zwischen Anteilhabenden und Anteilslosen, sondern darum, darauf aufmerksam zu machen, dass wir solche Grenzziehungen niemals werden überwinden können, dass sie also *dem Politischen struktural immanent* sind. Andererseits ist er nicht mit Peter Sloterdijk davon überzeugt, dass das Leben derart »viel von der Schwere früherer Zeiten verloren habe, nämlich sein Gewicht an Leiden, Bitterkeit und Not, und damit sein ›Gewicht an Wirklichkeit‹« (EZ, 42), dass es nunmehr überhaupt keinen Unterschied mehr machen dürfte, wer oder was danach verlangt, politisch sichtbar zu werden.

Rancière vertraut in dieser Lage scheinbar doch auf das *páthos* politischer Erfahrung, aus dem überhaupt erst der Antrieb dazu entspringt, in Erscheinung treten und gehört werden zu wollen. Nur liegt in dem, was uns heute politisch widerfährt, keinerlei Eindeutigkeit mehr – wie es zur Zeit der »Arbeiteremanzipation« gewesen zu sein scheint, wo man Ausbeutung, Unterdrückung und Entfremdung so kritisierte, dass daraus unmittelbar eine kollektive Kraft des Widerstands und des Protests mit klarer Zielrichtung entstehen konnte (EZ, 47). Weder ist politische Erfahrung heute von sich aus derart »klar« – denn nicht einmal in der Negativität eklatanter Ungerechtigkeit kann sie noch eindeutig besagen, wie ihr durch bestimmte Negation Rechnung zu tragen wäre<sup>65</sup> –, noch auch verhilft ihr mediale Kommunikation zu angemessener Darstellung, mit deren Hilfe man sich immerhin darüber verständigen könnte, wonach die Negativität politischer Erfahrung verlangt. Unter Verweis auf Guy Debords Kritik des Spektakulären bezweifelt Rancière,

64 J. Rancière, *Die Politik der Bilder*, Berlin, Zürich <sup>2</sup>2009, 56 f.

65 Vf., A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Compendium*. Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011; Vf., H. Bajohr, *Geschichte, Negativismus und Skepsis als Herausforderungen politischer Theorie: Judith N. Shklar*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), 633–659.

dass die Medien heute ohne Weiteres diesem Zweck dienen können (EZ, 16 ff.). Aber er will sich auch nicht mit der allgegenwärtigen Herrschaft einer indifferenten Sichtbarkeit abfinden, die immerzu alles Mögliche vor Augen führt, ohne die Betrachter und Zuschauer wirklich zu bewegen und ohne in ihnen kritische Rückfragen danach zu wecken, was überhaupt sichtbar (gemacht) wird und was nicht (EZ, 23). Konfrontieren uns die Medien nicht ständig mit »falschen Offensichtlichkeiten« (EZ, 123)? Unterdrücken sie durch letztere nicht kritische Fragen danach, was, wer, wie und unter welchen Umständen überhaupt (nicht oder nur verzerrt) sichtbar wird und was bzw. wer danach verlangt, wahrgenommen zu werden, um wenigstens so politisch zu existieren?

*Sehen*, betont Rancière immer wieder, *ist genau so ein Tun wie Wegsehen, die Vermeidung jedes näheren Hinsehens oder eines Rückfragens nach den Bedingungen der Sichtbarkeit, die stets auch Bedingungen der Unsichtbarkeit von Anderen implizieren*.<sup>66</sup> Da es sich so verhält, verbietet sich eine energische Moralisierung des Sehens von selbst. Es ist schlechterdings nicht möglich, für alles die Augen und die Ohren offen zu halten, was verdiente, gesehen und gehört zu werden. Auch das scheinbar bloß passive Zusehen aus der Position eines distanzierten Betrachters sollte man nicht moralistisch verurteilen. Es stimmt nicht generell, dass ein dem »Spektakel« à la Debord *nolens volens* ausgesetztes Sehen unweigerlich dazu führen muss, passiv zu bleiben und insofern weniger (politisch) zu leben (EZ, 17). Scheinbar passives Sehen kann auch die destruktive Kraft des zu Sehenden abfangen und suspendieren, um gerade dadurch dem sehenden Subjekt Freiheitsspielräume des Antwortens auf oft schmerzhaft, ja sogar traumatogene Herausforderungen des Sichtbaren zu eröffnen, die ihm sonst vielleicht verschlossen blieben.

#### 4. Kritischer Ausblick

Es wäre enttäuschend, wenn uns Rancière nur mit der Erkenntnis abpeisen wollte, dass auch das Sehen und das Hören bis hin die Bedingungen der Sichtbarkeit und der Hörbarkeit Anderer hinein

---

<sup>66</sup> Vgl. in diesem Sinne J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, London, New York 2009.

kontingent sind und dass jedes Sehen und Hören eine Kehrseite des Übersehens und des Überhörens von Anderem aufweist. Was sich kontingenterweise so oder auch anders verhalten kann, stellt sich aus der Sicht derer, denen es in ihrem Leben um ihre politische Existenz geht, weder als bloß kontingent noch gar als arbiträr oder gar beliebig dar. Im *páthos* dessen, woran Menschen derart leiden, dass sie sich dazu genötigt sehen, sichtbar hervorzutreten und ihre Stimme zu erheben, liegt vielmehr eine existenzielle Dringlichkeit in dem Sinne, dass sie sagen müssen: hier stehen wir und können nicht anders, als Widerstand zu leisten, Protest einzulegen und Forderungen zu erheben umwillen der Änderung oder Abschaffung von Lebensbedingungen, die das Leben (eigenes und/oder fremdes) geradezu *unlebbbar* zu machen drohen. Wie und wodurch aber, das hält Rancière unter heutigen Bedingungen weder mit den »kritischen Theoretikern« des Politischen für ausgemacht noch auch mit auf den ersten Blick zynischen Positionen für nahezu gleichgültig, die jeglichen existenziellen Impuls des Leidens gegenwärtig von einem »Jargon der Not« (Sloterdijk) überformt sehen, der nur noch die Illusion wirklichen Leidens erzeuge und es hinnehmen müsse, dass alle rebellischen Energien, die sich aus ihm speisen könnten, vom Konsum absorbiert werden (EZ, 42 ff.).

Wie und wodurch ein menschliches Leben in politischer Hinsicht geradezu *unlebbbar* zu werden droht, bedarf ausgehend von einem unumgänglichen pathischen Impuls der Klärung mithilfe Anderer, die sich nur zusammen darüber werden verständigen können, wie der Negativität politischer Erfahrung entgegenzuwirken wäre.<sup>67</sup> Zumal unter heutigen, hochkomplexen politischen Bedingungen wäre es naiv, anzunehmen, das könnte evidenterweise und unmittelbar aus dem *páthos* politisch-ästhetischer Erfahrung hervorgehen; und zwar so, dass sich daraus sogar die Aussicht auf künftige, bessere Lebensformen wie ein »Versprechen« ableiten ließe (EZ, 59, 80), die uns wiederum *anders* zu sehen, zu hören und zu leben erlauben könnten.

67 Und diese Klärung gelingt u. U. umso besser, je weniger man das *páthos* der fraglichen Erfahrung als ein »Leiden« einstuft. Linderung, meint Rancière, bringt man am ehesten, »indem man [...] Gründen zuhört«. »Das erste Heilmittel gegen das Elend der Welt«, schreibt Rancière mit Blick auf Bourdieu gleichnamiges Buch, »ist die Offenlegung des Reichtums, den es in sich trägt« (PA, 302).

Rancière enthält sich jeglicher utopieverd chtigen Aussicht dieser Art und beschränkt sich darauf, politische und ästhetische Erfahrung sowie die zwei Sensorien der Politik und der Kunst für die doppelte Aufgabe zu sensibilisieren, sich einerseits um das In-Erscheinung-treten von Subjekten zu sorgen, »die den Namenlosen eine Stimme verleihen«, und sich andererseits an der »Ausarbeitung der sinnlichen Welt der Namenlosen« zu beteiligen (EZ, 80). Das Zur-Sprache-bringen ist die ureigene Aufgabe einer wirklich politischen, in einem wohlverstandenen Sinne »ästhetisch« fundierten Politik; die sinnliche Erfahrbarkeit der Welt derer, die keine Stimme haben, ist die (bei Rancière bereits politisierte) Aufgabe ästhetischer Erfahrung und der Kunst (die sie sich eigens zur zentralen Angelegenheit ästhetischer Verfahren macht). Mehr nicht. Ausdrücklich entlastet Rancière sowohl politische als auch ästhetische Erfahrung, sowohl »die Politik« als auch »die Kunst« von dem Anspruch, *bessere Lebensformen* vorzuzeichnen, die *künftige Geschichte* zu verwirklichen hätte. Für ihn kann es keine Emanzipation von einem pathischen Leben mehr geben, das sich immer wieder neu und in unabsehbarer Art und Weise in Widerfahrnisse verstrickt, die es danach verlangen lassen, in Erscheinung zu treten und sich Gehör zu verschaffen. Niemals wird das mit Blick auf alle gelingen, die es verdient hätten; und niemals wird es ein Wir, eine Gemeinschaft, geben können, von der niemand mehr ausgeschlossen wäre. Auch universale Rechte können daran nichts ändern. Insofern sie kein ganz anderes Leben mehr in Aussicht stellen und insofern »versprechen« können, erscheinen nun sowohl die Kunst als auch die Politik als restlos entzaubert.

Statt auf den »ausgelaugten Affekt der Empörung« zu setzen, baut Rancière in dieser Lage lieber auf einen »diskreteren Affekt [...] unbestimmter Wirkung, der Neugier, des Wunsches, aus der Nähe zu sehen« (EZ, 123). Dieser Wunsch ist vor allem eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit, die sich sowohl unerwartet aufmerksam machen lässt als auch aktiv explorieren kann, was über jene »falschen Offensichtlichkeiten« hinaus ästhetisch und politisch in Erfahrung zu bringen ist. Dabei geht es nicht um die oft beklagte »Bilderflut«, d.h. um ein schieres Zuviel an Bildern, die das weniger »Offensichtliche« kaschieren und schließlich vergessen lassen, sondern darum, dass wir »zu viele leidende Körper ohne Namen« sehen, »zu viele Körper, die nicht in der Lage sind, uns den Blick, den wir ihnen

widmen, zu erwidern, zu viele Körper, die Gegenstand einer Rede sind, ohne selbst die Rede ergreifen zu können« (EZ, 114).

So sehr Rancière darauf bedacht ist, sich von jeglichem Ethizismus fern zu halten, der das Politische dem Anspruch eines verabsolutierten Anderen zu unterwerfen scheint (wie er irrtümlich glaubt<sup>68</sup>), so wenig kann er hier den ethischen Impuls verheimlichen, der ihn umtreibt. Im Politischen, das auf das In-Erscheinung-treten-können einer/s jeden und insofern ästhetisch gegründet ist, geht es darum, dass jede(r) »Subjekt des Sprechens« sein kann – und zwar eines an Andere wirklich adressierbaren Sprechens, das eine echte Chance hat, erwidert zu werden. Da das niemals so gelingen kann, dass alle gleichermaßen Beachtung finden, muss man wenigstens die eingespielte »Zählung des Individuellen und Multiplen durcheinander« zu bringen versuchen. Doch das ist kein Selbstzweck, denn »es geht um den Typus von Aufmerksamkeit«, der eine derangierte Zählung hervorruft, in der wir ggf. nur einem einzigen Augenpaar Beachtung schenken (wie im Fall jener ruandischen, von Alfredo Jaar in Erinnerung gerufenen Frau und dreifachen Mutter, Gutete Emerita, die es mit ansehen musste, wie der größte Teil ihrer Familie einer Todesschwadron von Hutus zum Opfer fiel; EZ, 114 ff.). Die besondere Form der Aufmerksamkeit, die Rancière offenbar vorschwebt, erschöpft sich zweifellos nicht im »Interesse« an »interessanten« Bildern.<sup>69</sup> Sie folgt vielmehr pathisch der Spur dessen, was im Sichtbaren über es hinausweist – durchaus ausgehend von einer visuellen Lektüre des Bildes, die im genannten Fall weiß, worum es sich handelt, und die sich doch eingestehen muss, allenfalls eine vage Ahnung davon zu haben, was das Gesehene andeutet. So gibt das Bild nicht nur über jegliche Identifizierbarkeit von Sichtbarem hinaus zu sehen, indem es »besticht«, wie Roland Barthes sagen würde, sondern auch zu denken und wird damit politisch virulent, ohne selbst, als ästhetisches Objekt, je auf einen derartigen politischen Sinn unmittelbar verpflichtet zu sein. So gibt es eine (indirekte) politische Dimension des Ästhetischen – und umgekehrt

68 Siehe dazu die Diskussionen in P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005; U. Bröckling, R. Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld 2010.

69 Siehe dazu G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien 1998.

eine (indirekte) ästhetische Dimension des Politischen, wenn eine wirklich politische (nicht »polizeiliche«) Politik daran arbeitet, die Stimme von Namen- oder Anteilslosen vernehmbar zu machen.<sup>70</sup>

Das für Rancière Entscheidende, was im besten Falle dabei passiert, ist eine mehr oder weniger vorübergehende oder dauerhafte Destabilisierung eines bislang eingespielten Sichtbarkeitsarrangements oder -dispositivs, das vorgibt, wer wie politisch überhaupt wahrzunehmen ist und insofern »zählt« (EZ, 120). Sogenannter »Gemeinsinn«, der sich, ohne sich davon Rechenschaft abzulegen, gerne auf ein solches Arrangement verlässt und es sich nicht ohne Weiteres vorstellen kann, dass Anderes (und anders) wahrzunehmen sein soll, wird auf diese Weise durchkreuzt; und zwar so, dass wenigstens vorübergehend deutlich wird, dass es auf Vorentscheidungen beruht, die niemals ganz und gar zu rechtfertigen sind. Was auch immer man für gerechtfertigt oder gerecht hält, setzt bereits voraus, dass man diejenigen »im Blick hat«, für die das gelten soll. Aber mit welchem Recht hat man zuvor einige, aber nicht alle (was unmöglich ist), diese, aber nicht jene »in den Blick genommen« – und sich womöglich nicht einmal die Frage gestellt, was für eine Gewaltsamkeit darin liegen kann? Es gibt für Rancière überhaupt kein Sichtbarkeitsarrangement, das nicht mit einer erheblichen Kontingenz dessen behaftet wäre, was es selektiv-exklusiv sichtbar werden lässt – nicht ohne Anderes zu überschatten, übersehen zu lassen oder ganz zu verdrängen. Die theoretische Optik Rancières, als eines Theoretikers des Politischen, der es im skizzierten Sinne unumgänglich »ästhetisch« fundiert versteht, macht genau darauf immer wieder aufmerksam – und zwar so, dass schiere Kontingenz nicht das letzte Wort hat bzw. haben kann.

Schließlich sind wir nicht nur »am Leben«, sondern leben es so, dass dabei immer auch dessen Lebbarkeit auf dem Spiel steht; und wenn es sich in der Negativität politischer Erfahrung konkret abzeichnet, *wie*, dann ist es *unabdingbar, d. h. existenziell notwendig*, sich zu artikulieren und die Stimme zu erheben, um gehört zu wer-

70 Wie wir derzeit an reichlich kommunizierten, vielfach aber höchst einseitige Einblicke vermittelnden Bildern von Flüchtlingen erkennen können, überschatten alsbald auch neuartige, ungewohnte Bilder die virtuelle Präsenz von Anderen. Nicht nur »hinter Rhetoriken der Gemeinschaft«, wo Rancière das »Gold der Ausbeutung« wittert, auch hinter Rhetoriken der Einbeziehung Fremder ist das, was sie unkenntlich macht und buchstäblich übersehen lässt, vielfach »nur durch die Gewalt des Konflikts zu entdecken« (PB, 70).



den – sei es auch im Namen Anderer, die ihrerseits keine Stimme haben. Stets geht es dabei um so oder so versäumtes, verfehltes, »von sich getrenntes« oder »verlorenes Leben«, das sowohl ästhetisch als auch politisch irreführenden, täuschenden und ideologischen Bedingungen der Sichtbarkeit ausgeliefert ist (EZ, 103 f., 106). Deswegen suchen wir nach veränderten Bedingungen einer anderen, neuartigen Sichtbarkeit<sup>71</sup> – sei es durch die politische Artikulation von Dissens, sei es durch ästhetische Arbeit an Spielräumen des Erscheinens im an-archischen Interesse der Befreiung von jeglicher Herrschaft. Wenn ästhetische Arbeit in diesem Sinne konsequent ist, verzichtet sie auf beabsichtigte politische Wirkung, erzielt aber möglicherweise gerade dadurch *indirekt* einen politischen Effekt. Sie *gibt* Betrachtern und Hörern zu sehen und zu hören, indem sie wirklich sehen und hören *lässt* und dabei der Versuchung widersteht, der Wirkung vorgreifen zu wollen. Allenfalls indirekt gibt das zu sehen und zu hören Gegebene auch zu denken. So spricht Rancière von einer »Nachdenklichkeit des Bildes« (EZ, 143), das niemals unvermittelt nachdenklich *machen* will und oft genug kontraproduktive Effekte hervorruft, wenn es dieser Versuchung nicht widersteht.

Es wäre auch entschieden zuviel verlangt, wollte man ästhetische Arbeit am Sichtbaren, die indirekt politisch zu denken gibt, unvermittelt zum Anlass einer »Verhandlung über das Sichtbare« nehmen (KW, 38). Das Sichtbare ist streng genommen ebenso wenig »verhandelbar« wie das Unsichtbare. Allenfalls kann man anfechten, wer oder was unter bestimmten Bedingungen sichtbar oder unsichtbar wird. Und man kann diese Bedingungen transformieren; etwa so, dass eine demokratisierte *aísthesis*<sup>72</sup> für die Kontingenz bestimmter Sichtbarkeiten und Unsichtbarkeiten sensibilisiert und dass sie entsprechende Grenzziehungen flexibler und durchlässiger macht, so dass nicht ein für allemal diejenigen, die jetzt »im Dunklen« stehen, auch dort bleiben müssen, weil überhaupt niemand in einer beschränkten, verhinderten oder verleugneten Wahrnehmung Anderer überhaupt ein politisches Problem erkennt.

Jeder »Beliebige«, fordert nun offenbar auch Rancière, soll als politisches Subjekt teilhaben können am politischen Spiel variabler

71 Ich entlehne hier bewusst Formulierungen Rancières, die er in einem anderen Zusammenhang gebraucht (EZ, 106).

72 Rancière, *Politisches Denken heute*, 6, rechte Spalte.

und flexibler Ziehung von möglichst permeablen Grenzen. Das ist für ihn das Mindeste, was man von einer demokratisierten *aísthesis* sollte verlangen können (KW, 60 f.). Dabei weiß er, dass es überhaupt keine Permanenz politischer Subjektpositionen geben kann, die auf Dauer von sich aus stabil bleiben könnte. Aus seiner Sicht gibt es nur »Räume möglicher Subjektivierung«, durch die es möglich wird, in unerwarteter Art und Weise gesehen und gehört zu werden (KW, 67) – aber auch wieder aus jenem Spiel herauszufallen. Ist das aber nur eine Frage des Kampfes derjenigen, die infolge dessen wieder um ihr politisches Leben ringen müssen? Oder handelt es sich auch um eine Angelegenheit derer, die an ihrem politischen Subjektstatus gar nicht zweifeln müssen und sich »mit dem Spiel der Interessen, welche die Welt regieren«, scheinbar liberal abfinden? Liegt darin tatsächlich »die Hoffnung der Demokratie oder die Trauer um sie« (PA, 288, 291)? Zweifellos: es wäre um die Demokratie traurig bestellt, wenn man allen nur ans Herz legen könnte, um ihr politisches Wahrgenommenwerden selbst zu kämpfen. Denn dazu sind Ungezählte, die doch »zählen« wollen und sollten, schlicht gar nicht in der Lage. Müsste es nicht im Interesse derer liegen, die im Licht stehen, sich um diejenigen zu sorgen, die nicht gesehen werden? Riskieren sie andernfalls womöglich gewaltsame und ruinöse Konflikte?<sup>73</sup> So gesehen haben die demokratischen Spiele derer, die im Licht stehen und sich zu den ihnen zustehenden gerechten Anteilen gratulieren, die dunkle Kehrseite eines Überlebenskampfes, den die nicht Sichtbaren womöglich nicht bestehen können, obwohl sie formell alle Rechte von Mitbürger:innen genießen. Im Rechtsstaat und in einer sittlichen Welt der Anerkennung, die manche Autoren ganz auf ihn zugeschnitten verstehen, gilt es eine nicht zu verrechtlichende Welt der Wahrnehmung nicht zu vergessen, in der sich bereits entscheidet, wer zählt und wer nicht, wer in Betracht kommt, wer beachtet wird und wer nicht. Da man niemals alle beachten kann, ist man scheinbar immer im Vorhinein exkulpiert, wenn man Andere übersieht und überhört, die genau das ihr (politisches) Leben kostet. Nicht nur am Rande, sondern auch inmitten einer demokratischen Welt anerkannter Würde und verbriefter Rechte droht

73 Ebd., 7, mittlere Spalte; J. Rancière, *Konsens, Dissens, Gewalt*, in: M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000, 97–112.

sich so ein dunkler Schatten auszubreiten: der Schatten einer Selbstgerechtigkeit (oder Müdigkeit und Saturiertheit), die diese tödlichen Konsequenzen unter Hinweis auf ihre Unvermeidlichkeit mehr oder gleichgültig hinnimmt. Wer wie Rancière den Finger in diese Wunde des Demokratischen legt, hat immerhin eines erreicht: er hat dieser Selbstgerechtigkeit den Boden entzogen.

