

Ralf Mayer
Alfred Schäfer
Steffen Wittig *Hrsg.*

Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren



Springer VS

Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren

Ralf Mayer · Alfred Schäfer ·
Steffen Wittig
(Hrsg.)

Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren



Springer VS

Hrsg.

Ralf Mayer
Institut für Erziehungswissenschaft
Universität Kassel
Kassel, Deutschland

Alfred Schäfer
Institut für Pädagogik, Martin-Luther-
Universität Halle-Wittenberg
Halle (Saale), Deutschland

Steffen Wittig
Institut für Erziehungswissenschaft
Universität Kassel
Kassel, Deutschland

ISBN 978-3-658-24782-9 ISBN 978-3-658-24783-6 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-24783-6>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhaltsverzeichnis

Jacques Rancière – zum Anfang	1
Ralf Mayer, Alfred Schäfer und Steffen Wittig	
Vom ‚Hass der Pädagogik‘ zum ‚Unvernehmen‘ der Generationen – Überlegungen zur systematischen Bedeutung von Streit für Theorien der Erziehung	45
Ole Hilbrich und Norbert Ricken	
Formexperimente als Theoriepolitik. Zu den Schreibstrategien Jacques Rancières	71
Christian Grabau und Markus Rieger-Ladich	
Vom repräsentativen zum ästhetischen Regime – Für eine andere Empirie	91
Frank Beiler	
Die Gleichheit des Vergleichs. Pädagogische Gleichheitsfiguren zwischen Ökonomie und Politik	113
Florian Heßdörfer	
The Matter with/of School. Storylines of the Scholastic Fable	135
Jan Masschelein, Maarten Simons and Jorge Larrosa	
Anpassung und Zensur in der Universität. Bildungstheoretische Irritationen	155
Christiane Thompson	
Was heißt, an einer Universität emanzipiert zu lehren? Ein Versuch über Umwege und Bilder zum Film	173
Olaf Sanders	

Durchkreuzte Fabeln. Jacques Rancières Filmästhetik im Spiegel von Colossal Youth.	197
Sebastian Mühl	
Aufteilungen des Sinnlichen in der TV-Serie <i>The Wire</i>. Eine Rancière'sche Lesart	217
Peter Thomas	
Ästhetisch Lernen und Lehren unter Gleichen: Warum ein unwissender Lehrmeister nicht genug ist.	243
Ines Kleesattel	
Politisch erscheinen und emanzipiert zuschauen. Jacques Rancière und das Theater der Politik.	267
Marina Martinez Mateo	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	289

Jacques Rancière – zum Anfang

Ralf Mayer, Alfred Schäfer und Steffen Wittig

„Einsatz“ – das meint mindestens dreierlei: a) einsetzen im Sinne von Anfangen, etwas beginnen in einem Geschehen, das bereits angefangen hat [...]. Das ‚Worin‘ des Einsatzes ist dabei ein Feld bereits bestehender Elemente, Relationen und Regeln, in das etwas Neues hinein- bzw. dazukommt und dort Veränderungen, Unterbrechungen, Differenzen oder gar Störungen eingespielter Abläufe, Ordnungen und Grenzen bewirkt. Einsatz meint aber auch b) [...] das, worum es in einem Spiel, einer Wette, einem Streit oder einem Kampf geht. [...] Und schließlich geht es auch c) um einen Einsatz für etwas, für ein Ziel, für etwas, was man nicht hat.

(Masschelein und Wimmer 1996, S. 7)

1

Die Schwierigkeit, eine Auseinandersetzung mit einem Werk zu beginnen, liegt unter anderem darin, dass streng genommen kein unvermittelter ‚Referenzpunkt Null‘ existiert, der *den einen Anfang* bezeichnen und darüber die Koordinaten

R. Mayer (✉) · S. Wittig
Universität Kassel, Kassel, Deutschland
E-Mail: ralf.mayer@uni-kassel.de

S. Wittig
E-Mail: steffen.wittig@uni-kassel.de

A. Schäfer
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle, Deutschland
E-Mail: alfred.schaefer@paedagogik.uni-halle.de

privilegierter Rezeptionsweisen, Anschlüsse und Kompilationen¹ zu buchstabieren vermag. Einen derartigen Anspruch an den Beginn zu setzen, gründet sich nicht nur in Bezug auf das Denken Jacques Rancières unhintergebar auf den Streit um differente Lesarten und Imaginationen. Jeden Ausgangspunkt kennzeichnet die Kontingenz von Entscheidungen und (Vermittlungs-) Kanälen, die an Stimmen Anderer anschließen: *inmitten* von Diskursen, die uns „immer schon voraus war[en]“ (Foucault 2000, S. 9) und sich selbst gleichsam als exzessiv und unzählbar erweisen. Das Anfangen – können, sollen, wollen oder müssen – artikuliert in der Lesart Gerhard Gamm (2014) ebenso eine machtvolle Ambition moderner Theoriebildung und Praxis wie auch die Ungesicherheit oder „Verlegenheit“ (Hegel 1969, S. 64) des eigenen Schreibens in Bezug auf die Zufälligkeit, den Status und die Positionierung des Behaupteten und der Behauptenden. Die Formulierung eines Anfangs könne daher weder dem Prinzip des Erklärens folgen noch der Vorstellung einer Reflexion, die etwa im Anschluss an Kant (1998, S. B 316 ff.) die vielgestaltigen Bedingungen, Strategien und konkreten Gegenstände eines Werks auf die Form eines abstrakten, sich vom Sinnlichen² abhebenden ersten oder letzten Begriffs bringt (vgl. Gamm 2014, S. 202).

Wenn das *Inmitten* folglich jeden Einsatzpunkt unhintergebar durchzieht, lässt sich unser Beginnen stets als Differenz(en) bildende *Intervention* in zeitlich wie räumlich unterschiedlich kontextualisierten Auseinandersetzungen verstehen: als Ein- oder Dazwischentreten, durch das bestimmte Diskurse auf- sowie ausgenommen³ werden. Letztlich gilt dies nicht nur für die Rezeption, sondern auch für das Werk: Es bildet kein eingangs oder abschließend identifizierbares Ganzes; es (re-)präsentiert keine in sich geschlossene Organisation von Wörtern, Namen und Schriften.

Diese Anmerkungen zur Ambivalenz eines Beginns, das über die diskursiven Ein- und Ausschlüsse nicht einfach verfügen kann, weil es selbst „Worte [gebraucht], die von woanders stamm[.]en“ (Rancière 2015b, S. 10), stehen nun in verschiedener Hinsicht nicht einfach in einem äußerlichen Zusammenhang zu

¹Das lateinische ‚compilare‘ bringt hier eine durchaus ambivalente Wendung ins Spiel: den Akt des ‚(Aus-)Plünderns‘ und ‚Beraubens (der Haare)‘.

²Inwiefern Rancière den epistemologischen Horizont des Sinnlichen inmitten materieller und immaterieller gesellschaftlicher Auseinandersetzungen situiert und dabei einen weiten Begriff des Asthetischen verfolgt, wird in diesem Band an verschiedenen Stellen Thema sein.

³Auch hier ließe sich durchaus die Mehrdeutigkeit des Wortes nutzen.

Rancière(s Schreiben).⁴ Die Frage nach den Spezifika seiner theoretischen Profilierung verweist dabei auf die mehrfach herausgearbeitete Ablehnung von Ansätzen, die sich implizit oder explizit über den Primat eines souveränen Theorieverständnisses privilegieren. In dieser Hinsicht problematisiert Rancière wissenschaftliche Herangehensweisen, welche die Thematisierung politischer, ökonomischer, pädagogischer etc. Praktiken auf ein Fundament zu gründen oder in Form eines einheitlichen Systems zu integrieren versuchen (vgl. Rancière 2006b). Ein solches, sämtliche Phänomene strukturierendes Theorieraster markiert für Rancière gleichsam den Punkt, von dem sein eigenes Vorgehen sich radikal abzusetzen bemüht. So formuliert er in einem Interview: „Für mich ist das Schlimmste, was einem Denken passieren kann, dass ihm nichts widersteht.“ (Rancière 2014a, S. 84) Denn ein Ansatz, der jede Artikulation, Differenz und Dynamik einzupassen vermag, determiniere seine Gegenstandsbereiche streng genommen *vorab* über hierarchisierende Begriffe und Einteilungen, durch die eine durchgreifende Infragestellung der analysierten Realität von Macht und Herrschaft wie der eigenen theoretischen Matrix letzten Endes kaum mehr formulierbar sei. Ebenso weist er die Kehrseite einer solchen Position zurück, die Motive der Unsicherheit und Verlegenheit angesichts hegemonialer gesellschaftlicher Reglements hypostasiert und jedweden Sprechen *vorab* die Form einer angepassten, kraftlosen oder resignierten Artikulation gibt. Rancière (2014a, S. 41 ff.) zufolge gilt es, alles vereinnahmende, insbesondere identitätspolitische An- und Einsprüche ebenso zu vermeiden, wie Authentizität beanspruchende Auffassungen.⁵ Gerade die „Abwesenheit eines Grundes“, welche

⁴Wie Antonia Birnbaum (1999, S. 193 ff.) oder das Eingangszitat aus Jan Masscheleins und Michael Wimmers Schrift *Alterität Pluralität Gerechtigkeit* (1996) nahelegen, ließen sich überdies die Kontroversen in Anbetracht der Unmöglichkeit eines selbst unvermittelten Anfangs (etwa in der prinzipiellen Problematisierung eines Denkens des ‚Ursprungs‘, mittels Begriffen wie Differenz, Diskurs usw.) als eine Art geteiltes Motiv im Feld der hierzu lande rezipierten französischen Nachkriegsphilosophie diskutieren.

⁵Diese Problematik expliziert Rancière in Bezug auf unterschiedliche Theoriekontexte. Leitend erscheint dabei nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit der stets umstrittenen Beziehung zwischen Macht, Regierung und Wissen: Dazu zählt die Frage nach der Unterscheidung, Legitimierung und Reglementierung sozialer Positionen und Kollektive und diesbezüglich nach dem Möglichkeitsraum emanzipatorischer Kämpfe sowie der Funktion des Ideologiebegriffs. Unterschiedliche Fassungen dieser umstrittenen Beziehung verfolgt er etwa in seiner Kritik an Althusser (Rancière 2014b). Ferner diskutiert er den Streit in der Rückführung auf das Primat des „Philosophenkönigs“ und des (idealen) Staatsverständnis bei Platon, erörtert ihn im Kontext der Ambivalenzen in Marx’ Bezugnahme auf die Proletarier und in Sartres (intellektueller) Parteinahme für die Arbeiter sowie in den Kontroversen mit Bourdieus soziologischen Analysen zur Reproduktion sozialer Ungleichheit und zu Distinktionspraktiken (vgl. Rancière 2010a; Kastner und Sonderegger 2014; Davis 2014, S. 35 ff.).

die „Kontingenz jeder sozialen Ordnung“ (Rancière 2002, S. 28) unterstreicht, öffnet die heterogenen, nicht vorab entscheidbaren Artikulationen und „Anordnungen von Körpern“ (Rancière 2015a, S. 68) inmitten gesellschaftlicher Einteilungen von Räumen und Zeiten.

Das „Fehlen einer *Arche*“ (Rancière 2002, S. 28; kursiv i. O.) konfrontiert demnach gerade mit den materiellen und immateriellen Herkunft(en), die in ihrer Exzessivität den von zahlreichen Rezipient*innen, inklusive Rancière selbst, betonten Ausgangspunkt vieler seiner Überlegungen vor und nach der nicht nur in der pädagogischen Rezeption breit wahrgenommenen Schrift *Der unwissende Lehrmeister* (Rancière 2007) bezeichnen: „die Auseinandersetzung mit Althusser im Frankreich der 1960er Jahre.“ (Klass 2014, S. 118; vgl. Davis 2014, S. 15 ff.; Smith 2011; Wetzel und Claviez 2016, S. 27 ff.) Die Akzentuierung eines solchen Anfangs erscheint damit, wie Letztgenannter schon hinsichtlich der für ihn ausschlaggebenden Schriften Marx' konzidiert, „ebenso unvermeidlich und zugleich unmöglich wie jenes einzigartige Objekt, das Jarry zur Schau gestellt hat: *der Schädel Voltaires als Kind*“. Sie [die ‚ersten‘ Auseinandersetzungen; Hrsg.] sind unvermeidlich wie aller Anfang. Sie sind unmöglich, weil *man sich seinen Anfang nicht aussucht*.“ (Althusser 2011, S. 73; kursiv i. O.)⁶

Wenn man Rancière (2015b, S. 11) folgend die Heterogenität (s)eines Schreibens dezidiert im Kontext komplexer materieller wie literarischer, insbesondere zeit- und sozialgeschichtlicher Bedingungen zu lesen versucht, gilt es also reduktionistische Identifikationsmodi zu vermeiden. Wie man mit Oliver Davis (2014, S. 11 ff.) betonen kann,⁷ bleibt jede Darstellung auf die Herausforderung eines paradoxen Anfangs verwiesen, der zwar unvermeidlich bindet, aber kein souveränes und eindeutig identifizierbares Bild des Autors, ‚seines‘ Werks und ‚seiner‘ Zeit zu entwerfen vermag. Dass Althusser in dieser Hinsicht als „Ausgangspunkt“ (Rancière 2012a, S. 131), als wiederkehrender Name und sich verschiebende

⁶Da es uns einleitend primär um die Skizzierung einiger für uns systematisch entscheidender Konzepte, Frage- und Problemstellungen geht, verweisen wir für Einführendes zu seinem Werk wie zu bio- und historiografischen Stationen auf: Davis 2013, 2014; Hebekus und Völker 2012, S. 129ff.; Klass 2016; Krasmann 2010; Muhle 2011; Wetzel und Claviez 2016.

⁷Während der 2010 erschienene Band von Davis international die erste kompakt einführende Monografie in Rancières Denken bildet, lassen sich die bis heute erschienenen Aufsätze, Sammelbände und Auseinandersetzungen in unterschiedlichen (disziplinären) Zusammenhängen wie der Politik und Sozialphilosophie/Soziologie, der Kunst- und Filmtheorie, der Pädagogik wie auch den Kultur-, Literatur- und Geschichtswissenschaften kaum mehr zählen.

Chiffre, auf der Bühne der Auseinandersetzungen erscheint, wollen wir *zum Anfang* kurz ansprechen.

2

So wird häufig von einem für die Entwicklung von Rancières eigenständiger theoretischer Position entscheidenden Schritt im Ausgang der 1960er Jahre gesprochen (vgl. Rancière 2009, S. 115; Davis 2014, S. 21 ff.; Klass 2014, S. 118 ff., 2016). Diese Markierung erinnert zum einen an seine anfängliche Faszination für die strukturalistisch genannte Neufassung des Marxismus durch Althusser,⁸ die in den 1960er Jahren mit der Autorität der kommunistischen Partei Frankreichs (PCF) zu brechen versprach, die, so die Kritik, eine unzulänglich reflektierte Vorstellung politischer Praxis vertrat (vgl. Rancière 2014b, S. 49 ff.). Dieses Versprechen stützte sich auf ein weiteres: den Versuch, die politische Tätigkeit nicht einfach um wissenschaftliche Analysen zu ergänzen, sondern eine Verknüpfung von unterschiedlichen Theorieebenen, Philosophie und Praxis zu leisten, die über die Etablierung einer anderen Autorität – der eines streng wissenschaftlichen Systems – eine nicht ideologisch verzerrte „Beteiligung an der Umgestaltung der Welt als Intellektuelle“ (Davis 2014, S. 22; vgl. Rancière 2014b, S. 94 ff.) in Aussicht stellte. In einem vor allem an „Marx, Nietzsche und Freud“ (Althusser 2015, S. 23) geschulten Zugriff, gelte es, die basalen Gesten unseres Zugangs zur Welt, das „Sehen, Hören, Sprechen, Lesen“ (ebd.), in den materiellen und immateriellen *Produktionsbedingungen* ihrer Möglichkeit zu entziffern,⁹ sodass selbst die Problem- und Leerstellen des Wahrnehmbaren und das nicht Sichtbare über die Vermessung der Gesamtheit des politisch-ökonomischen Feldes mit begrifflicher Notwendigkeit (ein)gefasst werden können (vgl. ebd., S. 39). So bleiben für Althusser bspw. in einer alltäglichen Zuschreibung von

⁸Althusser selbst bemühte sich darum, seine Interpretation des Marx'schen Denkens von der „strukturalistischen“ Ideologie“ (Althusser 2015, S. 15) zu unterscheiden. Foucault beobachtet diese Haltung bei vielen Denkern der Zeit. Es sei charakteristisch, dass Strukturalismus „eine Kategorie [bildet], die nur für die anderen existiert“ (Foucault 2001a, S. 849) und demnach eine Zuschreibung durch ein selbst unterschiedlich konturierbares ‚Außen‘ impliziert.

⁹Wie Rheinberger (1975, S. 926 ff.) bereits früh zeigt, bildet ein formaler Begriff der *Produktion* bei Althusser den maßgeblichen systematischen Verbindungspunkt von Theorie und Praxis. In diesem werde die Differenz zum Marx'schen Begriff der Arbeit auf eine Weise eingezogen, dass die unterschiedlich justierbare „Produktionstätigkeit zur Praxis generalisiert und die Praxis auf die Produktionstätigkeit reduziert“ (ebd., S. 929) erscheint. In welcher Weise der Einwand der Reduktion genau zutrifft, muss an der Stelle offen bleiben.

Wert, die vorrangig die Favorisierung bis Fetischisierung eines Objekts ausdrücke, gerade die Produktionsverhältnisse unsichtbar, in denen der Wert von Gegenständen allererst seine konstitutive gesellschaftlich vermittelte und veränderliche Form (als Tauschgut) und darin seine ‚eigentliche, wahre Bedeutung‘ erhalte (vgl. Davis 2014, S. 20 f.). Es ist diese Differenz, die eine besondere Weise des theoretisch geschulten Lesens fordert und darüber etwa die Unterscheidung zwischen einer alltäglichen, ideologisch verhafteten Form des Erkennens und einer streng an wissenschaftlichen Kriterien orientierten Tätigkeit zu etablieren versucht.¹⁰

Mit dieser Markierung verknüpft sich zum anderen exakt die Negation dieses Anfangs, die Rancières spezifischen Einsatz auf der ‚universitären Bühne‘ auszeichnet (vgl. Žižek 2004, S. 69). Denn die strenge theoriegeleitete Lektüre münde, so der entscheidende Absetzpunkt, in ein autoritäres Verständnis der Arbeit des/r Intellektuellen. Althusser reduziere den Marxismus auf eine akademische Analyse von Herrschaftsverhältnissen, ohne die für Rancière entscheidenden, mit den Auseinandersetzungen nach 1968 verbundenen Perspektiven auf subversive Formen des Denkens und der Praxis, des Protests und nonkonformer Parteinahmen offen zu halten (vgl. Rancière 1975a, b, 2009, S. 115, 2014b, S. 12 f.; Rancière und Engelmann 2017, S. 128 ff.). Seiner Kritik zufolge akzeptiere Althusser die dominante „Aufteilung zwischen der materiellen Durchführung des

¹⁰Für Rheinberger (1975, S. 932) wie auch für Muhle (2011, S. 312) existieren Nähen in den damaligen Auseinandersetzungen zwischen Althusser und bspw. den Untersuchungen des ‚frühen Foucault‘ zu quasi-systemischen Ordnungen bzw. (diskursiven) Grammatiken und zur Rolle des Intellektuellen. So formuliert Letztgenannter in einem Interview aus dem Jahr 1966: „Ein System ist eine Menge von Beziehungen, die unabhängig von den verknüpften Elementen fortbestehen und sich verändern. [...] Vor jeder menschlichen Existenz und jeglichem menschlichen Denken gibt es danach ein Wissen, ein System, das wir wiederentdecken [...] Was ist dieses anonyme System ohne Subjekt? Was denkt da? [...]. In gewisser Weise kehren wir damit zur Sichtweise des 17. Jahrhunderts zurück, allerdings mit dem Unterschied: Wir setzen nicht den Menschen an die Stelle Gottes, sondern ein anonymes Denken; ein Wissen, das kein Subjekt hat, Theoretisches, das keine Identität besitzt [...]. Die Art, wie die Menschen denken, schreiben, urteilen, sprechen, (selbst auf der Straße, im Gespräch, in den alltäglichsten Formen des Schreibens), aber auch die Art und Weise, in der ihr Empfindungsvermögen reagiert, ihr ganzes Verhalten wird von einer theoretischen Struktur gesteuert, von einem System, das sich mit der Zeit und von Gesellschaft zu Gesellschaft verändert [...]. Aufgabe der heutigen Philosophie [...] ist es, dieses Denken vor dem Denken, dieses System vor dem System aufzudecken [...]. Wir haben heute die Aufgabe, uns endgültig vom Humanismus zu befreien, und in diesem Sinne ist unsere Arbeit politisch, zumal alle Regime im Osten wie im Westen ihre verdorbene Ware unter dem schützenden Dach des Humanismus feilbieten.“ (Foucault 2001a, S. 665 ff.).

Klassenkampfes, die dem Monopol der Französischen Kommunistischen Partei unterworfen sei, und dem Klassenkampf in der Theorie, die den Intellektuellen anvertraut sei“ (Rancière 2014a, S. 144). Rancière problematisiert folglich weniger Althusser's Bemühungen um eine durchdringende Herrschaftsanalytik, sondern die Etablierung einer Asymmetrie, die das Moment revolutionärer Praxis bei Marx letztlich unterlaufe und dabei die hegemonialen politischen Repräsentationsformen und die Gründung der elitären Position der „erklärenden Lehrmeister“ (Rancière 2007, S. 141) stütze. Denn die Dechiffrierung ideologischer Auffassungen sowie die daran gebundenen Prozesse von Aufklärung und Emanzipation liegen hier in der Macht, über eben die Position des Gelehrten sowie den Abstand zu verfügen, den diese Position von den Erkenntnismöglichkeiten der ideologisch verstrickten Massen trennt (vgl. Žižek 2001, S. 172). Diese Lehre, dass der Arbeiterklasse ein aufgeklärtes Bewusstsein nicht zugesprochen werden könne, sondern gleichsam von außen – mit pädagogisch-emanzipatorischer Expertise – zu vermitteln sei, lässt sich für Rancière, angesichts der Verwicklung der Intellektuellen selbst wie der Parteienkader in restaurative und militante Strategien, nach dem Mai 1968 nicht mehr aufrechterhalten (vgl. Muhle 2011, S. 312; Badiou 2015, S. 225). Den Ausgangspunkt seines Einsatzes bildet so gelesen die von ihm sukzessive weiter entfaltete Kritik des Wissen und Gesetze konstituierenden Körpers, der eine privilegierte Position behauptet, die Einsicht in die Diskurse und wahren Gesetze der Reproduktion gesellschaftlicher Wirklichkeit hat – eine Einsicht, die den unterschiedlichen sozialen Akteuren entzogen sei (vgl. Rancière 2012a, S. 131; Niederberger 2004, S. 129). Letztlich laufe diese Figur auf eine tautologische Verknüpfung der Position der Theorie und der Arbeiterbewegung hinaus: Die Arbeiter seien „unterdrückt, weil sie nicht verstanden, und sie verstanden nicht, weil sie unterdrückt waren.“ (Rancière 2013a, S. 15) Auch hier kritisiert Rancière nicht per se die Verbindung von Theorie und Praxis, sondern eine in seiner Lesart automatisierte Variante, die letzten Endes auf eine elitäre Aufteilung von machtvollen, verstehenden und unterworfenen, Illusionen folgend Plätzen hinauslaufe. Damit gerate nicht zuletzt die Vielfalt der Kämpfe und die Widerständigkeit unterschiedlicher Stimmen aus dem Blick (vgl. Rancière 2014a, S. 145).

3

Alain Badiou zufolge stoßen wir hier auf eine zentrale Thematik Rancières, die sich im „Oxymoron des unwissenden Lehrmeisters“ (Badiou 2015, S. 221) zusammenzieht. Denn anders als man vermuten könnte, greifen im Rahmen

seiner Kritik an der Figur des Intellektuellen gegenläufige Aspekte, die streng genommen aufeinander verweisen und damit ein Problem prozessieren, das weder definitiv gelöst, noch zum Verschwinden gebracht werden kann (vgl. Balibar 2012, S. 12). Dazu zählt etwa der bereits angesprochene Einwand Rancières gegen das Prinzip des Erklärens, das uneinholbar die Differenz zwischen der machtvollen Position der Wissenden und der Position der Unwissenden hervorbringt. Ihm zufolge tritt eine Erklärung stets zu den unterschiedlich möglichen Beschäftigungen mit einer Darstellung, einem Text oder Autor hinzu. Die Erklärung bildet damit einen zusätzlichen, mit Bedeutsamkeit aufgeladenen (Meta-)Diskurs, der dem Anspruch nach zwar auf Plausibilität und Verstehen zielt, diesen aber gerade dadurch durchkreuzt, dass die These der Notwendigkeit des Erklärens zugleich die Position des Nicht-Verstehenden hervorbringt. Das Erklären richtet insofern asymmetrische Positionen zwischen Erklärendem und Unwissendem ein, die allein der Wissende (be)gründen und dadurch machtvoll über die Weisen der Anerkennung und Sanktion verfügen kann. Diese Ungleichheit wird durch die Struktur wie im Prozess des Erklärens je und je bestätigt und damit uneinholbar reproduziert (vgl. Rancière 2007, S. 14 ff.). Gleichwohl gibt Rancière weder einfach den Begriff des Lehrmeisters auf noch den des Wissens, inklusive eines situativen Zwangs beim Lernprozess (vgl. ebd., S. 22 f.) – und dennoch stehen beide im Kontext seiner Kritik an ungleichen Macht- und Herrschaftsformen radikal infrage.

Für Badiou verdichtet sich in diesem Oxymoron das oben angedeutete Problem: Wie können *zum einen* angesichts der reaktionären Positionierungen der Gelehrten nach 1968 und eines elitären Wissenschaftsverständnisses, die „bestehenden Verbindungslinien zwischen Wissen und Autorität, zwischen Wissen und Macht aufgelöst, durchbrochen werden?“ (Badiou 2015, S. 215) Rancière verfolgt in der Hinsicht prinzipiell eine Subversion oder Depotenzenzierung jeglicher Meisterschaft, die nicht zuletzt Hierarchisierungen zwischen Wissenden, Lehrmeistern und Unwissenden oder Unterworfenen befördert und legitimiert (vgl. Klass 2016; Smith 2011, S. 89). Wenn hingegen, und das ist die *andere Ebene*, die Möglichkeit der Subversion nicht einfach in anarchische Formen, in Gewaltphantasmen o. ä. münden kann, verbindet sich diese mit einem gegenläufigen Problem, das nicht zuletzt auf ein komplexes Motiv in der Pädagogik verweist: das der Tradierung. So gewendet stellt sich die Streitfrage, wie also die Weitergabe von Wissen aussehen soll, wenn man die kontroverse Beschäftigung mit ‚Geschichte‘ und ‚Erkenntnis‘ nicht einfach aufkündigen kann, wenn (wie Rancière im *unwissenden Lehrmeister* i. B. a. den ‚Telemach‘ exemplarisch vorführt) Medien, wie das Buch, für Reflexion und Artikulation unverzichtbar erscheinen.

Oder etwas anders formuliert: Wie kann man hegemoniale Logiken unterwandern, wenn das Motiv der Emanzipation nicht ohne historisch-analytische Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Wissensformen und Erfahrungen zu denken ist; sich gerade darüber allerdings Praktiken der Distinktion und Repression reproduzieren? In der Dekonstruktion der Figur des Lehrmeisters verbindet sich in diesem Sinne das Erfordernis einer Weitergabe von Wissen, über den Aspekt legitimer Autorität(en) und deren Problematisierung, mit der durchgreifenden Beanspruchung emanzipatorischer Ambitionen. Dass dem Lehrmeister diesbezüglich der Status des Unwissenden zukomme, mündet letztlich in eine offene bzw. praktische Fragestellung: „Wie sieht ein Weitergeben aus, das kein Aufzwingen ist“ (Badiou 2015, S. 216)?¹¹

Wenn sich die in der bürgerlichen Moderne vielfältig institutionalisierte Tradierung von Wissen folglich nicht in der Logik ungleicher machtvoller Aufteilungen des diskursiven Raums erschöpfen soll, geht es also auch hier um die Möglichkeit einer konkreten Infragestellung und *Intervention inmitten* „der Macht, des Wissens, der handelnden Körper“ (Badiou 2015, S. 218), die eine andere Verteilung, andere Weisen des Sprechens, des Weitergebens und Gehört-Werdens realisierbar machen soll.

Diese Möglichkeit der Intervention strukturiert sich über den für Rancière elementaren Begriff der *Gleichheit*, den er unter anderem in der Auseinandersetzung mit Joseph Jacotot freilegt, jenem „Lehrbeauftragte[n] für französische Literatur“ (Rancière 2007, S. 11), der sich 1818 im niederländischen Exil an der Universität Löwen der Aufgabe widmete, Studenten das Französische beizubringen. Die Referenz auf Gleichheit, die auf allen Ebenen der Reflexionen Rancières eine maßgebende Rolle spielt, wird nachfolgend in drei Facetten kurz angerissen.

1) So wird die Hierarchisierung von ‚Wissenden‘ und ‚Unwissenden‘, von ‚verständigen Lehrenden‘ und ‚unverständigen, unaufgeklärten Lernenden‘ im *unwissenden Lehrmeister* darüber radikal kritisierbar, dass Rancière bzw. Jacotot beobachtet, dass die Lernenden in ihrer Behandlung eines Gegenstandes gerade nicht die Erklärungen des Lehrmeisters benötigen (vgl. ebd., S. 12 f.; Ahrens 2012). Die Erfahrung Jacotots mündet dabei in die basale Annahme einer

¹¹In der Kritik an etablierten hierarchischen Ordnungen von Wissen und Macht über Figuren wie den Lehrmeister (*Maître*), den Vor- und „Meisterdenker“ (Klass 2016), der symbolischen Funktion des ‚Vaters‘ bei Lacan (2006) oder auch des ‚Autors‘ bei Barthes (2005) und Foucault (2001b) reflektiert sich ein weit verbreiteter Motivkomplex der französischen Philosophie seit den 1960er Jahren (vgl. Badiou 2003, S. 121 f., 2015, S. 215 ff.).

„Gleichheit der Intelligenzen“ (Rancière 2007, S. 52). Diese These akzentuiert, dass letztlich jedes pädagogische Handeln unterstellen müsse, dass es allen Lernenden prinzipiell möglich sei, in eine Auseinandersetzung mit Wissensinhalten etc. einzutreten (vgl. ebd., S. 53 ff.). Intelligenz komme jedem/r Beliebigen zu und es gilt, diese in der konkreten Anstrengung zu bewähren: ‚wahr zu machen‘.¹² Wenn Rancière daraufhin formuliert, man müsse „von Gleichheit ausgehen, von diesem Minimum an Gleichheit, ohne das kein Wissen weitergegeben, kein Befehl ausgeführt wird, und man muss daran arbeiten, diese Gleichheit unendlich auszudehnen“ (Rancière 2010a, S. 301), dann wird die politische Stoßrichtung dieses Verständnisses deutlich. Was uns Menschen letztlich gemeinsam sei, was damit unsere Kollektivität „vielleicht“ begründe, ist die „Gleichheit der Intelligenzen“ (Rancière 2007, S. 90¹³). Rancière zielt demnach nicht auf so etwas wie einen universalen IQ-Median o. ä., der in Aussagen zu individuellen Leistungen in Anspruch genommen werden kann. Die Gleichheit der Intelligenzen impliziert keine Rückführung auf Weisen der Introspektion oder Kognition. Mit dieser Figur kann auch nicht dem/r Einzelnen vorgeworfen werden, dass er oder sie seine/ihre Intelligenz nicht angemessen genutzt habe. Gleichheit bildet für Rancière vielmehr eine im Rahmen der Teilhabe- und Emanzipationsproblematik notwendige Annahme und konkretisiert sich nur in der Beschäftigung zwischen (mindestens) zwei Personen, die eine Sache, ein ‚Wissen‘, „[d]as Buch – Telemach oder ein anderes“ (ebd., S. 52) –, zwischen sich bringen, d. h. zum gemeinsamen Gegenstand erklären, dem ihr Interesse und ihre Auseinandersetzungen gelten. Auch das Verstehen einer Sache visiert damit nicht die „lächerliche Macht, den Schleier der Dinge zu lüften, sondern die Fähigkeit der Übersetzung, die einen Sprecher mit einem anderen Sprecher konfrontiert.“ (ebd., S. 80)

In analoger Weise ist es in Rancières politischer Schrift *Das Unvernehmen* die Teilhabe am Logos, für den die Sprache steht, die alle Menschen gleich als politische Lebewesen konstituiert und in diesem Sinne aufeinander verweist (vgl. Rancière 2002, S. 14). Relevant ist hier, dass auf dieser Ebene der Gleichheit

¹²Wie Rancière provokativ formuliert, zielt nur unter der allgemeinen Voraussetzung einer solchen Gleichheit ein pädagogisches Setting auf etwas anderes als ein blindes Dressur- oder Disziplinierungsverfahren (vgl. Rancière 2007, S. 55).

¹³„Wir wissen zwar nicht, dass die Menschen gleich sind. Wir sagen, dass sie es vielleicht sind. Das ist unsere Meinung und wir machen es uns zur Aufgabe, sie mit denen die glauben wie wir, zu verifizieren. Aber wir wissen, dass dieses vielleicht das ist, wodurch eine Gesellschaft von Menschen möglich ist.“ (Rancière 2007, S. 90)

keine Differenzen zwischen verschiedenen Formen der Intelligenz, des Verstehens oder des sprachlichen Vermögens greifen. So formuliert Rancière: „Ich habe nie in Begriffen der Vermögen gedacht, sondern in Begriffen der Möglichkeiten.“ (Rancière 2014a, S. 112 f.) Insofern die Referenz auf Gleichheit diesbezüglich für jeden beliebigen Menschen nach den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Teilhabe und Artikulation fragt, können gerade dadurch machtvolle Selektionsmechanismen je und je sichtbar werden.

2) Dass Gleichheit, als Pointierung eines die Menschen als politische Lebewesen potenziell miteinander konfrontierenden Motivs, nicht auf die Suche nach universalen Identitätsfiguren oder Kollektivformen hinausläuft, sondern im Kontext je situativer Motive des Streits, des ‚Nicht-einverstanden-Seins‘ und Kampfes zu situieren ist, bildet eine weitere Facette. So greift der Begriff für Rancière gerade in der Thematisierung eines real erfahrenen Regimes ungleicher Verteilungen von Positionierungsmöglichkeiten. In diesem Sinne gilt es, die Position der Sprechenden in der Artikulation zur Disposition zu stellen und damit die Frage aufzuwerfen, was von wem und in welcher Weise als gemeinsamer, geteilter Gegenstand artikuliert werden kann (vgl. Rancière 2002, S. 10). Der Gleichheitsanspruch konkretisiert sich folglich genau in dem Moment, in dem ‚jemand‘ eine Möglichkeit der Teilhabe anzeigt, die ihm oder ihr in der aktuellen Matrix von Macht, Identität und Funktion gerade verwehrt bleibt. Die Behauptung, dass ‚eine beliebige Person‘ in gleicher Weise teilhaben, sprechen, schreiben, genießen, wissen kann, ist also angesichts real ungleich verteilter Räume der Partizipation, des Wissens usw. durch mehrere Dynamiken gekennzeichnet: Zum einen artikuliert sich Gleichheit „zunächst in der Form einer fundamentalen Infragestellung der strukturellen Voraussetzungen der polizeilichen Logik“ (Ruda und Völker 2008, S. 97; vgl. dazu Fn 17). Diese Infragestellung lässt sich in politischer Hinsicht als Unterbrechung eines wirkmächtigen sozialen Ordnungsregimes verstehen: eine Unterbrechung, durch die die Erfahrung einer konkreten Ungleichheit zur „Verhandlungssache“ (ebd.) werden kann – und zwar unter Gleichen: da jede/r Beliebige den Anspruch einer Gleichheit der Intelligenzen bzw. der Teilhabe an der Sprache (Logos) vorbringen kann. Zum anderen ist der Gleichheitsanspruch durch ein entidentifizierendes Moment gekennzeichnet – und damit durch einen Abstand: Dieser verweist auf die Artikulation eines Bruchs mit der eigenen Identität und dechiffriert eine individuelle oder kollektive Zuschreibung in der ‚normalen‘ Matrix ungleicher Verteilung als defizitär, unzureichend, illegitim o. ä. Die Referenz auf Gleichheit betont an der Stelle, dass ich etwas ‚für mich‘ in Anspruch nehme, das mir im Kontext eines gegebenen politischen, ökonomischen, rechtlichen Systems ‚de facto‘ nicht

zukommt – worum aber gestritten werden kann. Diese Lesart wird im nächsten Kapitel nochmals hinsichtlich der Beschäftigung Rancières mit Schriften aus dem Arbeiterarchiv im 19. Jh. exemplifiziert.

3) Badiou (2015, S. 226) zufolge bildet eine dritte Facette eine der wichtigsten Einsichten Rancières: So sei der Bezug auf Gleichheit als eine Art Axiom zu denken, das jenseits seiner praktischen Verwendung – in Akten des Sprechens, Schreibens oder des Widerstands – keine Realität habe. Daher könne Gleichheit zwar beansprucht und praktisch produktiv werden. Sie lasse sich aber nie in die Form einer Programmatik bringen. In Rancières Worten: „Die Gleichheit ist kein Gegebenes, das die Politik einer Anwendung zuführt, keine Wesenheit, die das Gesetz verkörpert, noch ein Ziel, das sie sich zu erreichen vornimmt. Sie ist nur eine Voraussetzung, die in den Praktiken, die sie ins Werk setzen, erkannt werden muss.“ (Rancière 2002, S. 44 f.)

Somit machen gerade Möglichkeiten des ‚in Szene oder ins Werk Setzens‘ von Gleichheit alternative Relationen zum Wissen und dessen Weitergabe denkbar. Für Rancière ist nun entscheidend, dass die Alternative nicht einfach auf eine Umkehr des Verhältnisses von Lehrmeister und Lernenden, von arm und reich, von Arbeitern und Intellektuellen zielt, sondern auf eine andere Verteilung und Anerkennung von Positionen und Orten, durch die solche institutionalisierten Festlegungen selbst infrage stehen. Entsprechende Artikulationen verweisen stets auf einen spezifischen Kontext und praktischen Akt – ohne Rückhalt in einer Programmatik oder in der Auszeichnung bestimmter Akteure als geeignet(er) oder ungeeignet(er) für die Streithandlungen.

4

Aus dieser Absage gegenüber einem herausgehobenen wissenschaftlichen Wissen wie auch gegenüber der Herabwürdigung der Artikulations- und Handlungsmöglichkeiten der Arbeiterklasse bzw. des ‚einfachen Volkes‘ resultieren Studien wie *Die Nacht der Proletarier* aus dem Jahr 1981. Rancière bezieht sich in diesem erst 2013 in deutscher Übersetzung vorgelegten Werk auf Texte aus Arbeiterarchiven, die zwar zur Zeit Marx‘ entstanden, aber vor der Zeit bzw. jenseits des Raums, in der/m seine Theoriebildung im engeren Sinn an Einfluss gewann (vgl. Klass 2016). Rancière verwebt hier Stimmen von „Handwerker[n] der alten Zeit“ (Rancière 2013a, S. 13), die kaum unter den aufkommenden Begriff des Industrieproletariats zu subsumieren sind, mit eigenen Überlegungen – ohne dass das verwendete Material, dem eigenen Anspruch nach, mittels Kommentaren nochmals hierarchisch geordnet oder

erklärt werden soll.¹⁴ Das Werk zielt demgemäß nicht auf eine Ausarbeitung der Produktionsverhältnisse oder eine dezidierte Analyse der Situation der Proletarier, in Anbetracht ihres „Elends und [ihrer] unkontrollierte[n] Ausbeutung“ (ebd., S. 7). Zwar stellt Rancière das literarische Material in den Kontext des Begriffs der Arbeiterbewegung im Zuge der sich industrialisierenden Moderne, aber er verzichtet auf verallgemeinernde theoretische Folien oder Einschätzungen zur Relevanz der Stoffe. Gleichfalls folgt er nur in spezifischer Hinsicht der zunächst anvisierten „methodologischen Maxime, die Arbeiter selbst sprechen [...] zu lassen“ (Niederberger 2004, S. 130).

Das Buch erinnert an Aufsätze, Korrespondenzen, Streitschriften etc. ab dem Jahr der Julirevolution in Frankreich 1830, die „von der persönlichen Mitteilung oder der Erzählung von Alltagserfahrungen über fiktive Geschichten [...], zu philosophischen Spekulationen und Zukunftsprogrammen“ (Rancière 2013a, S. 16) reichen. Dabei zeigt sich, dass die Stimmen der Arbeiter eine Belehrung in Bezug auf die Funktionsweise kapitalistischer Herrschaft und ihre Position in dieser weder verlangen noch nötig haben. Im Archivmaterial vernimmt Rancière vielmehr die Suche nach einem Ausdruck, der die Unmöglichkeit anzeigt, sich mit den dominanten ideologischen Regimen des 19. Jahrhunderts zu identifizieren. Die Texte, in denen die Handwerker sich die Zeit und den Raum jenseits der Härten ihrer beruflichen Einbindungen aneignen und etwa die Nacht nicht zur Rekreation ihrer Arbeitskraft, sondern zum Schreiben und Diskutieren, zum Studium und Vergnügen nutzen, interessieren folglich nicht unter der Perspektive der Identifikation einer unverfälschten Stimme des Proletariats, sondern als *Index einer Intervention* (vgl. ebd., S. 8, 15 f.). Ihr Gewicht erhalten die literarischen Formate damit gerade in der Fokussierung der vielfältigen Bemühungen, sich den Maßgaben zu entziehen, die das Denken und Wahrnehmen, die Haltungen und Sprache um die kontinuierlichen Anstrengungen im Rahmen der eigenen Selbsterhaltung zentrieren. In diesem Sinne erzählt das Buch „die Geschichte dieser Nächte, die der normalen Abfolge von Arbeit und Erholung entrissen wurden. Eine kaum wahrnehmbare Unterbrechung des normalen Ganges der Dinge, scheinbar harmlos, in der das Unmögliche sich vorbereitet, träumt, bereits lebt: die

¹⁴Klass (2014, S. 130 f., 2016) zufolge radikalisiert er diese Vorgehensweise nochmals in seinem Werk *Der unwissende Lehrmeister*. Die gewohnte Differenz zwischen dem Autor und der das Buch antreibenden Stimme Jacotots, zwischen den unterschiedlichen Positionen der Rede bzw. des Schreibens – etwa den theoretischen Einsätzen und Interessen Rancières, seine historische Verortung in Frankreich in den 1980er Jahren und die Referenz auf die nationalen bildungspolitischen Debatten der Zeit einerseits und andererseits Jacotot – erscheint im Verlaufe des Buches immer weniger unterscheidbar.

Aufhebung der überlieferten Hierarchie der Unterordnung der Handarbeiter unter diejenigen, die das Privileg des Denkens besitzen.“ (ebd., S. 8) Dieser Einspruch gegen die im Alltag wirkmächtigen Einteilungen von Tag und Nacht und damit die literarisch gefasste Infragestellung der hegemonialen Matrix, die die eigene Zugehörigkeit und exklusive Terrains zu vermessen scheint, markiert für Rancière insbesondere poetische Varianten eines widerständigen Diskurses und Verhaltens. Auch wenn diese Form der Auflehnung gegen alltägliche Ordnungsmuster die realen soziostrukturellen Aufteilungen nicht zu überwinden vermag, dokumentiert das poetische Moment des Materials für Rancière einen emanzipatorischen Ausdruck gegen vorherrschende Identitätszumutungen.¹⁵ Was die Auseinandersetzungen demnach von schwärmerischen, illusionären Darstellungen unterscheiden soll, ist die in den Schriften sich niederschlagende gemeinsam geteilte Beschäftigung mit Themen und Wünschen, die den Arbeitern ‚normalerweise‘ nicht zugeschrieben werden. Der Akzent liegt dabei auf der Inanspruchnahme einer Position, die eine subversive Verweigerungshaltung zu Papier bringt und die ‚gehobene‘ Sprache derjenigen (der Bourgeoisie) aneignet, die einen Ort jenseits der täglich erfahrenen Gebundenheiten und Entbehnungen symbolisieren (vgl. Rancière 2015b, S. 8): Die Texte bezeugen die „Arbeit, durch die Männer und Frauen sich einer Identität entzogen, die von der Herrschaft geprägt war, und sich als vollwertige Bewohner einer gemeinsamen Welt bewiesen, die aller Kultiviertheit und aller Askese fähig sind, die bis dahin den Klassen vorbehalten war, die von der täglichen Sorge um Arbeit und Brot erlöst waren.“ (Rancière 2013a, S. 16)

In dieser Distanzierung von einer schlichten „Suche nach dem unverfälschten Ausdruck der Revolte“ (ebd., S. 15) – die primär dem Ziel des Freilegens einer authentischen Stimme der Arbeiter folgt und auf die autoritäre Lesart marxistischer Theorie mit emanzipatorischen „Gegenmythen“ (ebd., S. 17) antworten will – spiegelt sich eine nachhaltige Verschiebung in der Methodologie Rancières und damit in seinem Zugriff auf jeweils selbst heterogene Materialien (in Archiven oder im Kontext von theoretischen Diskursen, Kunst, aktuellen Phänomen usw.). Rancière bemüht sich insgesamt eine Programmatik zu überwinden, die das Feld der Reflexions- und Artikulations-, der Partizipations- und Gestaltungsweisen vorab entweder affirmierend oder kritisch identifiziert sowie autoritär normiert. Die endlose Verweisungsstruktur von Diskurs und „Gegen-Diskurs[.]“ (Rancière 2012a, S. 131), von im Vorhinein entschiedenen

¹⁵Die Idee einer Poetik eröffnet für Rancière (2012b, S. 16) vielgestaltige Ausdrucksformen, die in Anbetracht kontroverser Erfahrungen die gewohnten Grenzziehungen bzw. Einteilungen des Gemeinsinns oder des (disziplinären) Wissens überschreiten.

Zuweisungen untergeordneter und privilegierter Plätze, repräsentiert in Rancières Lesart ebenso das Spiel der Intellektuellen wie es die Einheit wissenschaftlicher Disziplinen sichert. Demgegenüber gelte es gerade den Blick für individuelle und kollektive Praktiken zu öffnen, in denen die Festlegung eines Körpers auf einen spezifischen Raum oder ‚Typus‘ des Denkens, der Artikulation und des Handelns infrage gestellt wird. Diese Infragestellung verfolgt, wie im Kontext der Studie *Die Nacht der Proletarier* angedeutet, genau genommen eine gegenläufige Dynamik. Deren erster Aspekt richtet sich auf dominante Ordnungsvorstellungen, die Rancière (2006a) zu einem späteren Zeitpunkt in der Rede von einer *Aufteilung des Sinnlichen* verdichtet. Diese Rede bezieht sich in der Abgrenzung von Theorieansätzen à la Althusser weniger auf soziostrukturelle Unterteilungen gesellschaftlicher Sphären und Klassen. Eher geht es um eine ästhetische wie politische Lesart, welche eben die Aufteilung von Körpern, die Zuweisung von Positionen usw. als Regime fokussiert, das den „Raum der gemeinsamen Angelegenheiten“ (ebd., S. 77) reglementiert.¹⁶ Diesbezüglich wird die Frage vordringlich, wessen Stimme sich auf welche Weise, wann und an welchem Ort im Kontext der Auseinandersetzungen um Artikulations- und Teilhabemöglichkeiten zur Sprache bringen kann und dabei ein spezifisches Verhältnis der (Nicht-)Entsprechung im Kontext dominanter Ordnungsmuster von Sinn und Relevanz, Legitimität und Anerkennung formuliert (vgl. Mayer 2017, S. 73 f.). Da Rancières Begriff des Regimes streng genommen weder ein soziales noch ein somatisches oder mentales System (im Sinne einer Gesamtheit vereinheitlichender, determinierender Schemata) bezeichnen will und darüber auf spezifische Adressaten(kreise) – etwa ‚den Arbeiter‘ – quasi durchgreift, interessiert in der Referenz auf ‚gemeinsam geteilte‘ Ordnungsmodi ein weiterer Aspekt: die Artikulation bzw. Inszenierung (vgl. Rancière 2015a) einer Zäsur im Kontext konkreter Zuweisungen sozialer Funktionen und Positionen, durch die von bestimmten Weisen des Ausschlusses betroffene individuelle oder kollektive Akteure/Körper *intervenieren* – und dabei den Abstand z. B. zwischen Beherrschten und Herrschenden, arm und reich, Arbeitern und Intellektuellen, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit etc. ebenso zur Sprache bringen wie „in seiner Berechtigung in Frage stell[en].“ (Klass 2014, S. 130)

¹⁶Der Begriff des Gemeinsamen oder des Kollektivs folgt bei Rancière ebenfalls keiner Grundlegungsfigur. Auch hier bildet der Fokus auf stets vielfältige und konfliktreiche Auseinandersetzungen um Zugehörigkeit und Ausschluss, um das, was die verschiedenen Weisen des Tuns und Sagens verbindet und was gerade die Aufteilungen von Körpern, Tätigkeiten und Sprecher*innenpositionen ausmacht, den entscheidenden Punkt.

Diese differenzielle Spannung¹⁷ bildet ein entscheidendes Moment des später in politischen Zusammenhängen entwickelten Konzepts der *Subjektivierung*. Denn es bezeichnet für Rancière weder den Prozess der Freilegung einer bislang verstellten Identität noch der Festlegung durch eine hegemoniale Anrufungsfigur, wie Tobias Nikolaus Klass (2016) in Abgrenzung zu Althusser unterstreicht. Vielmehr geht es um eine politisch-ästhetische Artikulationspraxis, in der die individuellen oder kollektiven Akteure diskursive Motive, Räume und Zeiten aneignen, an denen sie ‚im Regelfall‘ nicht teilhaben, die ihre spezifische Position ‚normalerweise‘ nicht charakterisieren. Die Pointe des Rancière’schen Subjektivierungsverständnisses bildet folglich die konkrete Inanspruchnahme und Inszenierung von Worten, die im Kontext hegemonialer Aufteilungen nicht die des/r Sprechenden sind: Worte, die (sozial, symbolisch, zeitlich oder auch topologisch formuliert) ‚von woanders kommen‘ und darüber einen *Raum des Streits in Referenz auf Spezifika des kollektiven Raums* aufzuspannen vermögen, in dem die Artikulation einsetzt. Demzufolge bezeichnet Subjektivierung die Vielfalt von Praktiken, die gerade dadurch „eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage

¹⁷Die *Situierung in den Intervallen geteilter Diskurse*, die jeweils aufgerufene Aspekte in ihrer Differenz in Spannung ‚hält‘, ließe sich, Alain Badiou (2003, S. 119) folgend, insgesamt als signifikantes Stilmittel in Rancières theoretischem Zugriff bezeichnen. So ist z. B. die Inanspruchnahme des Begriffs der Politik nicht ohne das Intervall, den Abstand zum Begriff der Polizei zu verstehen, der wiederum in seiner Differenz in Schwebe gehalten wird: *Politik* beginnt als „Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne“ (Rancière 2002, S. 38), mit dem Streit darum, wer auf welche, mit Legitimität, Relevanz, Verständigkeit usw. ausgestattete Weise(n) präsent ist und gezählt wird, wessen bzw. welches Sprechen und Handeln Anerkennung findet und wessen Tätigkeit und Reden eben nicht oder anders – etwa als Lärm, als weniger von Belang, als der Reglementierung bedürftig usw. – gesehen und gehört wird (vgl. ebd., S. 21 ff., 41). Der Begriff der *Polizei* wiederum verhandelt, grob verkürzt formuliert, analog zum Verständnis der ‚Aufteilung des Sinnlichen‘, entsprechende (An-)Ordnungen gemeinsamer Bühnen, Körper oder sozialer Institutionen. Politik bezieht sich damit nicht auf maßlose, spontane Gesten der Empörung oder Auflehnung, sondern existiert nur, wenn die polizeilichen Konfigurationen und politische Praktiken, die je spezifisch die Vorannahme der Gleichheit beanspruchen, aufeinandertreffen (ebd., S. 42; Badiou 2015, S. 225; für eine genauere Auseinandersetzung vgl. Rancière 1997, S. 66 ff., 2002, S. 33 ff.; Krasmann 2010; Hebekus und Völker 2012, S. 137 ff.). – Ähnliches gilt für die Artikulation eines Streits, eines ‚Unvernehmens‘ in Bezug auf differente Inanspruchnahmen von Begriffen wie eben ‚Proletarier‘, ‚Volk‘ (Demos) u. v. m. Ein solches Unvernehmen betrifft insofern jene „Fälle [...], bei denen der Streit darüber was“ von wem und in welcher Weise als gemeinsamer, geteilter Gegenstand, als Anspruch artikuliert werden kann, „die Rationalität der Sprechsituation selbst ausmacht.“ (Rancière 2002, S. 10)

erzeugen“ (Rancière 2002, S. 47), dass sie sich normalisierenden Identitätszuschreibungen verweigern und die Absenz bis Unmöglichkeit einer anderen Form der Partizipation problematisieren. Man kann insofern vom Prozess einer „Ent-Identifizierung“ (ebd., S. 48) sprechen, der ebenso die Möglichkeiten poetischer Übertreibung und Ausgelassenheit wie ein bestimmtes emanzipatorisches Interesse oder subversive Gewalt auszudrücken vermag.¹⁸

Vielleicht macht es gerade den Reiz der Darstellungen in *Die Nacht der Proletarier* aus, dass die Umschlagpunkte zwischen einer archivaren Forschung zum Bild des Proletariats und der Arbeit an einer Intervention,¹⁹ die sich – mit und gegen die Mittel der Ideologie – von der Zwiespältigkeit entsprechender Bilder im Anschluss an autoritäre Lesarten des Marxismus abzugrenzen versucht, nicht genau bestimmbar erscheinen (vgl. Badiou 2003, S. 119). Dem Autor selbst folgend ist es „ein ‚politisches‘ Buch, insofern es die Trennlinie zwischen dem ‚Wissenschaftlichen‘ und dem ‚Literarischen‘ oder zwischen dem ‚Sozialen‘ und dem ‚Ideologischen‘ ignoriert, um von einem Kampf berichten zu können, durch den die Proletarier versuchten, [...] eine [...] Sprache, die sich die anderen angeeignet hatten, zurückzuholen, um [...] die Vorannahme der Gleichheit“ (Rancière 2015b, S. 16) zu verifizieren.

5

Gerade aber dieser Kampf um das „Dasein einer gemeinsamen Bühne“ (Rancière 2002, S. 38) ist als politischer Kampf immer zugleich eine Auseinandersetzung auf ästhetischer Ebene. So sind diese Kämpfe eben immer auch Kämpfe nicht

¹⁸Da die drei genannten Bereiche von Rancière nicht in einem allgemeinen, positiven Sinne identifiziert werden, sondern die Frage der Grenzziehung und damit des (exzessiven) Streits um verschiedene, stets prekäre und unvollständige Lesarten – des Literarischen, des Pädagogischen, des Politischen o. ä. – beinhalten, fällt bspw. das poetische Moment nicht einfach mit der Gewalt einer revolutionären Praxis zusammen. Man müsse „akzeptieren, dass Dinge, die auf denselben Horizont verweisen – zum Beispiel die politische Gleichheit und die ästhetische Gleichheit –, sich nicht zusammenfügen“ (Rancière 2014a, S. 86). Die Kritik an Rancière setzt allerdings nicht selten exakt auf der Seite der Verweigerung an, das poetische, nicht organisierbare und überzählige Moment dieser Paradoxie genauer zu bestimmen. So erschöpft sich etwa das Motiv der Revolution nicht im Bruch mit den herrschenden Regimen. Sie beinhaltet das darüber hinausgehende Problem und die Praxis einer Neugründung (vgl. Menke 2015, S. 57; Žižek 2001, S. 241 ff.; Badiou 2015, S. 234 ff.).

¹⁹Rancière verallgemeinert diese Vorgehensweise sogar in einer Selbstdarstellung: „[H]is books are always forms of intervention in specific contexts“ (Rancière 2009, S. 114).

nur darum, *gehört zu werden*, sondern generell darum, *wahrgenommen zu werden* (vgl. ebd., S. 34). Das Problem, an das Rancière gerade mit der Einführung der Aufteilung des Sinnlichen als einer polizeilichen Anordnung der „Verteilung der Körper“ stößt, ist, dass jene Verteilung von Subjektpositionen eine spezifische Zweiteilung zur Folge hat: Sie unterteilt eben diese Ordnung in „jene [Subjektpositionen], die man sieht und jene, die man nicht sieht; jene, von denen es einen *Logos* – ein erinnertes Wort, eine aufzustellende Rechnung – gibt, und jene, von denen es keinen *Logos* gibt“ (ebd.). Mit dem Terminus der Polizei wird dieser *Logos*, als ein Prozess der Verteilung von Körpern artikuliert, welche letztlich eine „Ordnung der Körper“ hervorbringt,

die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm (Rancière 2002, S. 41).

Jene Aufteilung des Sinnlichen ist in diesem Sinne ein „System sinnlicher Evidenzen“ in dem sich einerseits „ein Gemeinsames“ dadurch hervorbringt, dass es durch die verschiedenen Subjektpositionen ästhetisch „geteilt wird“ (Rancière 2006a, S. 25). D. h. diese Ordnung bringt sich gerade dadurch als Gemeinsames hervor, weil sich unterschiedliche Subjekte als an dieser Aufteilung des Sinnlichen Anteilhabende wahrnehmen. Gleichsam aber bringt dieses Anteilhaben gerade „auch Teile“ hervor, „die exklusiv bleiben“ (ebd.). An dieser Stelle aber eröffnet sich gerade eine Paradoxie, die Rancière bereits mit den in der *Nacht der Proletarier* beschriebenen Praktiken tangiert: Indem die Arbeiter*innen bourgeoise Tätigkeiten ausführen, versuchen sie sich als Bewohner einer gemeinsam geteilten Welt auszuweisen; zugleich tun sie dies aus der Position der Anteillosen heraus. Damit ergibt sich also ein ästhetisches Problem: Wie kann etwas wahrgenommen werden, das nicht wahrgenommen werden kann? Wie kann etwas gehört werden, das von jenem geteilten Gemeinsamen, jener ästhetischen Ordnung, nicht gehört werden kann? Oder noch einmal anders formuliert: Wie kann etwas für den *Logos* in Erscheinung treten, das nicht Teil des *Logos* ist?

Es stellt sich an dieser Stelle also noch grundsätzlicher die Frage danach, wie jene Auseinandersetzung um die Existenz „einer gemeinsamen Bühne“ (Rancière 2002, S. 38), jenes Auftauchen des „Widerspruchs zweier Welten“, jener „Zusammenprall“ (ebd.) der polizeilichen Ordnung derjenigen Subjekte, die zu einem Gemeinsamen gezählt werden, und jener Ordnung der Ausgeschlossenen, die keinen Anteil an

diesem Gemeinsamen haben, diesen aber verlangen, überhaupt für den Logos in Erscheinung treten kann. Folgt man Rancières Beispielen aus dem *Unvernehmen*, so geht es für ihn zunächst um Bilder, die sowohl die Wahrnehmungs- als auch die Verstehensweisen des Logos selbst stören (vgl. Hübel et al. 2010). So bezieht er sich bspw. auf den Gerichtsprozess um den Revolutionär Auguste Blanqui aus dem Jahre 1832 und die darin implizierte doppelte Bedeutung des Wortes Profession, in der letztlich ein solches störendes Bild artikuliert wird: „Vom Gerichtspräsidenten gebeten seine Profession anzugeben, antwortet dieser einfach: ‚Proletarier‘. Gegen diese Antwort wendet der Präsident sofort ein: ‚Das ist doch keine Profession‘, nur um genauso schnell den Angeklagten antworten zu hören: ‚Das ist die Profession von dreißig Millionen Franzosen, die von ihrer Arbeit leben und keine politischen Rechte haben.‘ Worauf der Präsident zustimmt, diese neue ‚Profession‘ vom Gerichtsschreiber notieren zu lassen.“ (Rancière 2002, S. 49)

Die Frage, die sich an diesem Beispiel in jenem hier diskutierten Zusammenhang stellt, ist die danach, wie es möglich geworden ist, dass der Terminus des Proletariats in diesem Kontext nicht nur als Form des „Gewerbes“, als „Tätigkeit“, wahrnehmbar wird, „die einen Körper an seinen Platz und in seine Funktion stellt“, sondern eben auch als „Zugehörigkeitserklärung zu einem Kollektiv“, dem der Zugang zu politischen Rechten verwehrt wird, sichtbar gemacht werden kann. Wie wird es möglich, dass jene Aufteilung des Sinnlichen, die einen bestimmten Bereich der Sichtbarkeit von Identitäten hervorbringt, dergestalt subvertiert werden kann, dass solcherlei Zuschreibungen von Identität, die zuvor eben nicht wahrnehmbar gewesen waren, nun in den Bereich einer ästhetischen Wahrnehmung rücken können? Wenn man so will, rückt diese Fragestellung danach, wie es möglich werden kann, dass die Wahrnehmungsweise der Aufteilung des Sinnlichen sich so ändern kann, dass Bereiche, die zuvor exkludiert waren, nun in den Bereich des Wahrnehmbaren rücken, in eine Nähe zu Marx‘ Fragestellung in der 3. Feuerbachthese: Wie können die Umstände der sozialen Welt durch den Menschen selbst geändert werden? Oder anders: Wie kann „revolutionäre Praxis“ gedacht werden (Marx 1978, S. 6)? Auf die großen Differenzen zwischen Marx und Rancière kann an dieser Stelle nicht im Detail eingegangen werden. Nichtsdestotrotz scheint die Perspektive Rancières, insbesondere vor seiner Abwendung von Althusser, durch ein Abarbeiten an der Theorie Marx‘ gekennzeichnet zu sein; dieses frühe Abarbeiten aber trägt schon jene Elemente der späteren Perspektive Rancières auf Ästhetik in sich, die auch nach jener radikalen Kritik an Althusser weiter ausgemacht werden können (vgl. Kastner 2012). So greift Rancière ebenfalls – wie Marx – auf den Begriff der Erziehung zurück, nur aber eben auf eine andere Weise, nämlich dadurch, dass er sich genau an dieser Stelle auf Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* bezieht.

Was Rancière versucht hiermit in den Blick zu nehmen, scheint gerade die Möglichkeit der Transformation der Aufteilung des Sinnlichen zu sein – eine „ästhetische Revolution“ (Rancière 2006a, S. 45, 2006d, S. 45). Für ihn scheint damit die Frage verhandelbar, wie hegemoniale Logiken trotz dessen subvertiert werden können, dass Formen der Kritik stets in einer Immanenz verbleiben, also in jeglichem Subversionsversuch auf jene Logik zurückgreifen müssen, die es eigentlich zu unterlaufen gilt. „Aisthesis bezeichnet“ für Rancière einen „Erfahrungsmodus“ (Rancière 2013b, S. 12), der dazu in der Lage ist, die „ästhetischen Sinne, die ästhetische Erfahrung“ des Subjekts selbst als „eine Dissoziation mit der Ordnung, mit dem Ordnungssinn – der bestehenden Konfiguration des Sinnlichen“ – zu denken (Rancière und Ensslin 2006, S. 14). Die Ästhetik scheint als eben solcher Erfahrungsmodus dazu in der Lage, den Blick einer „Gemeinschaft des Sinnlichen“ (Rancière 2006a, S. 71) auf ein raum-zeitlich eingeteiltes Kontinuum, welches die Bedingung einer konkreten Verknüpfung von „Praktiken, Formen der Sichtbarkeit und Verstehensmustern“ (ebd.) bildet, zu verstören. Die Ästhetik eines Bildes oder einer Szene scheint dazu in der Lage, die Aufteilung des Sinnlichen, die Rancière zufolge den Fluchtpunkt von Politik und Ästhetik gleichermaßen bildet (vgl. Sonderegger 2010), zu unterlaufen, indem Zugehörigkeiten artikuliert werden, die gewöhnlich nicht zusammengehören, indem Subjekte zum Sprechen gebracht werden, denen die sinnhafte Sprache aberkannt wurde, indem scheinbar Bestimmtes, wie Menke betont, einem Prozess des „Unbestimmtmachens“ (Menke 2008, S. 87) unterzogen wird. In den Worten Rancières: „Dieses Sinnliche, aus seinen üblichen Verbindungen gelöst, wird von einer heterogenen Macht bewohnt, von der Macht eines Denkens, das sich selbst fremd geworden ist.“ (Rancière 2006a, S. 39) Insofern schlägt Rancière mit und gegen Marx eine „neue Idee von Revolution“ vor: Eine „sinnliche Revolution – die *menschliche* Revolution wird der junge Marx sagen – in der die Philosophie sich vollenden soll, indem sie sich als abgetrenntes Denken abschafft“ (Rancière 2006d, S. 51) und in der es nicht mehr darum gehen soll „die Gesetze und Formen des Staates zu verändern, sondern die Formen der sinnlichen Erfahrung selbst.“ (Rancière 2006c, S. 30)

Dieses Denken einer ästhetischen Revolution versucht Rancière nun durch Bezugnahme auf insbesondere den 15. der schillerschen *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Rancière 2006c, S. 25, 2006d, S. 39) zu konkretisieren. In ihm liegt nämlich – im Verstören dieses Blickes auf eine solche Aufteilung des Sinnlichen, in dem gleichsam ein solches sich selbst fremd gewordenen Denken ansässig ist – ein Versprechen: Das Versprechen einer „neuen Welt der Freiheit und der Gleichheit“ (Rancière 2006d, S. 48). Zentral scheint für Rancière an diesem 15. Brief eben die Weise, wie Schiller hier das ausführt,

was er den „ästhetischen Zustand“ nennt, „nämlich eine Aufhebung des gewöhnlichen Verhältnisses von Verstand und Sinnlichkeit, Aktivität und Passivität“, denn für Schiller geht es hier um eine Suspendierung von „Herrschaftsbeziehungen“ in jenem Zustand. Herrschaft ruft Schiller dabei, an Kant anschließend, auf eine sehr spezifische Weise auf. Der Mensch ist für ihn zerrissen zwischen „zwey entgegengesetzten Kräften“ (ebd., S. 46): Zwischen einer Herrschaft der Sinnlichkeit und einer Herrschaft des Verstandes. Der „innere Bund der menschlichen Natur“ (ebd., S. 22) ist für Schiller mit der Aufklärung zerbrochen. Was damit allerdings zurückbleibt, ist die Unmöglichkeit, diese beiden Seiten des schillerschen Menschen zu einer „Totalität des Charakters“ (ebd., S. 18) zu vereinigen. Viel eher – und das sagt Schiller auch im Angesicht der Zeit des jakobinischen *terreur* im Rahmen der Französischen Revolution – tendieren diese beiden Seiten dazu, sich gegeneinander der ihr entgegengesetzten zu hegemonisieren. So beobachtet er eben beide Möglichkeiten, einerseits die Möglichkeit der Herrschaft des Verstandes über die Sinnlichkeit und andererseits die Herrschaft der Sinnlichkeit über den Verstand. Schiller findet hierfür zwei Figuren: Die des „Wilden“ einerseits, dessen „Gefühle über seine Grundsätze herrschen“ und die Figur des „Barbaren“, dessen „Grundsätze seine Gefühle zerstören“ (ebd., S. 17).²⁰ Diesen beiden Seiten korrespondieren eben für Schiller im Menschen jene beiden entgegengesetzten Kräfte, welche er Stoff- und Formtrieb nennt. Während der Stofftrieb die verstandesmäßigen Gesetzmäßigkeiten der Welt des Menschen in „Materie“ (ebd., S. 47), also in etwas sinnlich Wahrnehmbares und Veränderliches, in „Fälle“ (ebd., S. 48), zu transformieren trachtet, versucht der Formtrieb das Sinnliche jener Welt in rationale Gesetzmäßigkeiten zu bringen. Obwohl diese beiden „Tendenzen“ einander nicht „widersprechen“, zielen sie doch nicht auf ein und dasselbe,²¹ laufen sie doch Gefahr, wie im Falle des Wilden und des Barbaren, „bestimmend“ (ebd., S. 53) gegenüber dem jeweils anderen zu werden. Gerade das scheint aber nun für Schiller Herrschaft zu heißen. Das entscheidende – und Rancières Aufmerksamkeit deswegen

²⁰Es ist kein Zufall, dass Adorno und Horkheimer (2013) diese Figur des Barbaren bezogen auf ihre Analyse der *Dialektik der Aufklärung* aufnehmen, greifen Schillers *Briefe* doch eben dieser von der systematischen Betrachtung der Aufklärung vor.

²¹Vgl. Schiller 2006, S. 50. Dies formuliert Schiller (ebd.) dergestalt: „Der sinnliche Trieb fordert zwar Veränderung, aber er fordert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke, daß ein Wechsel der Grundsätze sey. Der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit – aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixiere, daß Identität der Empfindung sey. Sie sind einander also von Natur nicht entgegengesetzt, und wenn sie dem ungeachtet so erscheinen, so sind sie es erst geworden durch eine freye Uebertretung der Natur, indem sie sich selbst missverstehn und ihre Sphären verwirren.“

so erregende – Moment der Suspendierung jener Herrschaftsverhältnisse hierbei ist das, was Schiller (2006, S. 59) „Spieltrieb“ nennt. Schiller fasst diesen als etwas auf, das er als „Wechsel-Wirkung“ (ebd., S. 55) beider Triebe bezeichnet. „Der sinnliche Trieb will bestimmt werden, er will sein Objekt empfangen; der Formtrieb will selbst bestimmen, er will sein Objekt hervorbringen; der Spieltrieb wird also bestrebt seyn, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.“ (ebd., S. 57)

An diesem Punkt setzt Rancière nun aber ein, diesen ästhetischen Zustand, den Schiller vor allem im Angesicht des Schönen (und nicht des Erhabenen) als einen Zustand betrachtet, in dem Rationalität empfunden werden kann und in dem die Sinnlichkeit im „Verstande sich formt“, weiterzudenken. Für Rancière liegt in jenem Spieltrieb Schillers die Möglichkeit, jene „Trennung zweier Menschheiten“ (Rancière 2006d, S. 43), eben jenes sinnlichen und jenes verstandesmäßigen Menschen, von der Schiller spricht, aufheben zu können, rückt doch jene Trennung ganz in die Nähe jener Trennung, von der Rancière im Rahmen seiner Aufteilung des Sinnlichen als einer Teilung zwischen Anteilhabenden und Anteillosen spricht (vgl. ebd., S. 44).

Es ist dabei vor allem Schillers Beispiel der Anschauung der Statue der Juno Ludovisi als einer Konfrontation mit der Schönheit, in dem sich dieser ästhetische Zustand als „eine spezifische Erfahrung“ (Rancière 2010b, S. 24) ausdrückt, in der die Möglichkeit der Subversion der hegemonialen Ordnung aufscheint. Diese Schönheit ist jedoch bezogen auf eben jene Juno eine ganz spezifische – sie ist der Ausdruck eines Nichts: „Die Statue drückt nichts aus. Das Wesen der Gottheit, die sie darstellt, ist es, weder Ziele noch Pflichten noch Sorgen zu haben, oder, kurz gesagt, nichts zu *wollen*.“ (Rancière 2006c, S. 25; kursiv i. O.) In ihr drückt sich, Rancière (ebd., S. 29) folgend, weder eine besondere „ethische Vorbildhaftigkeit“ für den Betrachter aus noch eine spezifische Intentionalität des Künstlers. In ihr erscheint lediglich „die Abwesenheit von Willen, von Denken, das von einem aktiven Denken einem passiven Körper eingepägt worden wäre.“ (ebd.) Gerade aber hierdurch eröffnet sie dem Betrachter eine vollkommen andere Erfahrung, in der „die Herrschaftsbeziehungen des Verstandes über die Sinnlichkeit, der Form über die Materie und der Aktivität über die Sinnlichkeit ausgesetzt sind.“ (ebd.) Hierdurch aber liegt in eben jener Erfahrung der Erscheinung dieser Juno Ludovisi, in eben ihrer „Indifferenz“, ein „Versprechen“ verborgen: „das Versprechen eines neuen Lebens“ (ebd., S. 33), frei von der polizeilichen Repression einer Aufteilung des Sinnlichen. Für Rancière ist die Indifferenz gerade aber auch dadurch gekennzeichnet, dass sich in ihr eine Spannung von „Ohnmacht und Übermacht“ (ebd., S. 35) zeigt: Einerseits ist sie natürlich Produkt eines künstlerischen Schaffensprozesses und somit passiver Effekt einer bestimmten Aktivität. Andererseits

aber scheint in ihrer Indifferenz die Juno Ludovisi als eine „Erscheinung“ auf, „die von keiner Realität normiert ist“ (Rancière 2006d, S. 41). Sie ist weder per se die Repräsentation einer Gottheit noch ist sie per se ein Produkt der Kunst. In ihr liegt der Ausdruck nichts zu wollen, sich über nichts zu sorgen und gegenüber nichts verpflichtet zu sein. Die von Schiller ausgemachte Selbstgenügsamkeit der Juno ist in Rancières Interpretation Ausdruck der Möglichkeit des „Müßiggangs“ (ebd., S. 47). In der Betrachtung der Statue liegt damit die Möglichkeit der Erfahrung des „Aufscheinens einer bestimmten Freiheit“ für den Betrachter selbst (ebd., S. 48). In ihr verkörpert sich die potenzielle Erfahrung eines möglichen Lebens, „in dem es keine Trennung in heterogene Erfahrungsbereiche gibt“ (ebd., S. 49), in der es dementsprechend auch keine Teilung in einen Bereich der Anteilhabenden und der Anteillosen gibt. In diesem ästhetischen Zustand, als einer Erfahrung der Möglichkeit der Suspendierung der Herrschaftsverhältnisse, liegt für Rancière somit die Möglichkeit einer *ästhetischen* Revolution.

Genau an jenem für Rancières Gedanken der ästhetischen Revolution so zentralen ambivalenten Zustand einer gleichzeitigen Erfahrung von Macht und Ohnmacht setzt nun aber Menkes doppelte Kritik an. Versteht man Schillers ästhetische Erziehung, und in diesem Zusammenhang jenen ästhetischen Zustand eben dieser Gleichzeitigkeit, als jenen „Prozess der Veränderung, der aus sich beherrschenden Individuen [sei diese Herrschaft nun sinnlich oder rational; Hrsg.] freie Subjekte macht“ (Menke 2006, S. 63), so stellt sich aber doch, erstens, die Frage, wie eine solche Wechselwirkung als eine Simultaneität von Repression und Freiheit gedacht werden kann. Für Rancière, so Menke, liegt in diesem Zustand „eine konfliktfreie Verbindung von ästhetischer Autonomie und politischer Subjektivierung“ vor (ebd.). Wenn nun aber diese Gleichzeitigkeit von Repression und Freiheit des ästhetischen Zustands als konfliktfrei gedacht werden soll, so steckt in ihm kaum Potenzial zur Subversion der hegemonialen Ordnung. Vielmehr, so führt Menke in Rückgriff auf Schiller aus, ist es die „Lust des Subjekts am ästhetischen Zustand“, die diesen charakterisiert; es ist die „Lust“ des Subjekts am „ästhetischen Null-Zustand“ selbst, d. h. an einem Zustand „einer Freiheit der ‚Bestimmungslosigkeit‘, eines Unbegrenzten und Unendlichen, das nur deshalb ‚der Grund der Möglichkeit von allem‘ ist, weil er der Grund von nichts, oder: weil er kein Grund ist – weil das Subjekt in diesem Zustand kein Vollzüge beginnender und verantwortender Akteur mehr ist.“ (ebd., S. 64) D. h. Rancière referiert in der Interpretation Menkes zwar auf das Aufscheinen der Möglichkeit einer anderen Aufteilung des Sinnlichen, jedoch verliert diese aufscheinende Möglichkeit einer anderen Ordnung „die Kraft der Negation gegenüber der bestehenden Politik der Herrschaft“ (ebd., S. 61), gerade weil der hier aufscheinende Zustand kein politischer, sondern eben ein ästhetischer ist. Damit hängt aber auch der