



universität  
wien

# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die anarchistischen Elemente im Denken  
Jacques Rancière's: Eine Spurensuche“

verfasst von / submitted by

Anna-Teresa Steffner, LLB

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von / Supervisor:

A.o. Univ.-Prof. Doz. Dr. Roman Horak



## Danksagung

All denjenigen Menschen, die mich in diesen letzten Monaten durch die so sehr spannende wie auch arbeitsintensive Zeit der Verschriftlichung meiner Masterarbeit begleitet haben, gilt mein Dank – ganz besonders den folgenden:

Meinem Betreuer Roman Horak, für seine stetige Unterstützung und unendliche Geduld; Teresa de Marco, für ihr bedingungsloses mir zur Seite stehen und unaufhörliche Motivation; Johannes Siegmund, für sein Feedback und das Korrekturlesen; Ina Sattlegger, für den inspirierenden Austausch, Oskar Mayböck, für sein Dasein; sowie schließlich dem Kollektiv *Philosophy Unbound* Wien dafür, mir Tür und Tor zur Welt der Philosophie zu öffnen.



## Eidesstattliche Erklärung

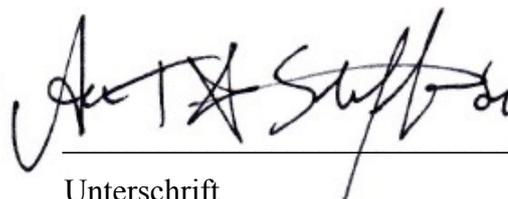
Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Alle Ausführungen, die anderen veröffentlichten Schriften wörtlich oder sinngemäß entnommen wurden, habe ich kenntlich gemacht.

Die Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Fassung noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen.

Wien, den 26.11.2017

---

Ort, Datum



Unterschrift



*„[I]m Grunde bleibt die zentrale Frage die, wofür man die Leute für fähig hält.“*

— Jacques Rancière<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Rancière, Jacques (2014): Die Methode der Gleichheit: Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan. Wien: Passagen Verlag, S. 51.



# Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	1
Eidesstattliche Erklärung .....	3
1 Einleitung.....	9
1.1 Sie Anarchist!.....	9
1.2 Ausgangsfragen und Relevanz des Themas.....	11
1.3 Zu Jacques Rancière .....	13
1.4 Methode und Gliederung der Arbeit.....	18
2 Anarchismus.....	21
2.1 Anarchie.....	23
2.2 Freiheit und Gleichheit .....	25
2.3 Herrschaftskritik .....	31
2.3.1 Anti-Autoritarismus.....	31
2.3.2 Anti-Staatlichkeit.....	35
2.4 Direkte Aktion und Präfiguration .....	42
2.5 Soziale Revolution.....	44
2.6 Utopie.....	47
2.7 Zwischenfazit.....	48
3 Anarchistische Spurenelemente bei Rancière.....	50
3.1 Der unwissende Lehrmeister.....	50
3.1.1 Der universelle Unterricht.....	51
3.1.2 Die Logik der pädagogischen Verdummung.....	52
3.1.3 Die Figur des unwissenden Lehrmeisters .....	58
3.1.4 Das Axiom der Gleichheit .....	60
3.1.5 Die Gesellschaft der Ungleichheit .....	63
3.2 Die Nacht der Proletarier .....	69
3.2.1 Die Stimme der ProletarierInnen .....	69
3.2.2 Von der hierarchisch strukturierten Arbeitsteilung.....	72
3.2.3 Der nächtliche Bruch mit der sozialen Ordnung.....	74
3.2.4 Die Praxis der ProletarierInnen.....	79

3.3	Das Unvernehmen.....	82
3.3.1	Politik und Polizei.....	82
3.3.2	Politische Subjektivierung.....	89
3.3.3	Rancière als staatskritischer Denker.....	97
3.4	Der Hass der Demokratie.....	103
3.4.1	Rancières anarchisches Demokratieverständnis.....	103
3.4.2	Über die repräsentative „Demokratie“.....	107
3.4.3	Von der anarchischen Unordnung und der anarchistischen Ordnung.....	110
3.5	Der emanzipierte Zuschauer.....	117
3.5.1	Das pädagogische Modell der Wirksamkeit von Kunst.....	118
3.5.2	Die ästhetische Wirksamkeit von Kunst.....	124
3.5.3	Von der Emanzipation der BetrachterInnen.....	127
3.6	Fazit.....	131
4	Conclusio und Ausblick.....	137
5	Literaturverzeichnis.....	140
6	Abstract.....	146
6.1	Deutsch.....	146
6.2	Englisch.....	147

# 1 Einleitung

## 1.1 Sie Anarchist!

„Sie Künstler!“, schrie eine wütende Passantin Christoph Schlingensief bei einer seiner Aktionen in Wien zu. Womit hatte er das verdient? Der mittlerweile verstorbene Schlingensief stellte im Jahr 2000 direkt vor der Wiener Staatsoper einen sogenannten „Abschiebecontainer“ auf, in dem sich zwölf Asylsuchende aufhielten. Im Internet konnte man per Mausklick für jene Asylanten „voten“, die abgeschoben werden sollten.<sup>2</sup> Der Container war mit Wahlplakaten der FPÖ zugeklebt und nebenher wurden ausländerfeindliche Parolen Jörg Haiders vom Band abgespielt.<sup>3</sup> Mit dieser Aktion wollte Schlingensief ganz offensichtlich Kritik am rassistischen Status-Quo der österreichischen Politik und Gesellschaft üben. Offenbar empfand nun die Passantin jene Aktion als ganz und gar unzumutbare Provokation. Der Ausruf „Sie Künstler!“ ist in diesem Zusammenhang eindeutig doppeldeutig: Einerseits ist er ausdrücklich als Beschimpfung gemeint, andererseits erscheint die Bezeichnung „Künstler“ als Beleidigung jedenfalls fragwürdig und kann, von diesem Kontext losgelöst, in bestimmten Milieus im Gegenteil eher als Lob, wenn nicht zumindest als Tatsachenfeststellung aufgefasst werden. Je nach Perspektive verschiebt sich die Bewertung der Aussage von einer pejorativen, zu einer meliorativen.

Ähnlich verhält es sich mit der Bezeichnung „AnarchistIn“. Im alltäglichen Sprachgebrauch überwiegt in diesem Fall allerdings eindeutig die pejorative Bewertung. Die Mehrheit der Menschen verbindet Anarchismus wohl mit den *Sex Pistols* und randalierenden Punks, sind in ihrem Leben meist nur durch das überall hin gesprayte Anarcho-Zeichen  damit konfrontiert worden und verstehen es als Synonym von Chaos, Gewalt und Gesetzlosigkeit.<sup>4</sup> Im akademischen Milieu dient die Bezeichnung einer theoretischen Position als „anarchistisch“ oder „anarchisch“ oftmals ebenso der Kritik, wenn nicht gar der Diskreditierung. Dies trifft etwa auf den Philosophen Jacques Rancières

---

<sup>2</sup> FM4: "Sie Künstler!" - Passantin zu C. Schlingensief. <http://fm4v2.orf.at/pamela/88893/main.html> (Stand: 11.10.2017).

<sup>3</sup> Filmgalerie 451: Ausländer Raus! Schlingensiefs Container. <http://www.filmgalerie451.de/filme/auslaender-raus-schlingensiefs-container/> (Stand: 11.10.2017).

<sup>4</sup> Degen, Hans Jürgen/Knoblauch J. (2008): Anarchismus: Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag, S. 7.

zu. Chantal Mouffe räumt in einem Interview seiner Konzeptualisierung der Politik zwar ihren fruchtbaren Gehalt ein, beeilt sich aber, sich von Rancières Position zu distanzieren, indem sie ihn als Anarchisten bezeichnet – er habe ja selbst gestanden, nicht an Wahlen teilzunehmen.<sup>5</sup> Auch Jens Kastner problematisiert Rancières Theorie an jenem Punkt, wo sie ihm zu anarchistisch wird.<sup>6</sup> Denkbar ist aber auch der umgekehrte Fall, wenn also Elemente anarchistischen Gedankenguts in Rancières Schriften verortet und als Beitrag zur politischen Philosophie des Anarchismus begrüßt werden, wie etwa bei Todd May oder Saul Newman.<sup>7</sup> Letztere versuchen, die vom sowohl gesellschaftlichen wie auch politiktheoretischen Mainstream marginalisierte Strömung des Anarchismus produktiv zu denken. In einem Punkt sind sich jedenfalls gleichermaßen die KritikerInnen wie auch die BefürworterInnen Rancières einig: Die Annahme, dass die Schriften Rancières anarchistische Elemente enthalten. Jacques Rancière, Sie Anarchist!

Bevor wir voreilige Schlüsse ziehen fragen wir nochmals nach: Können oder sollten wir diesen Autor einen Anarchisten nennen? Tatsächlich ziehen sich eine antiautoritäre Haltung und stetige Herrschaftskritik, eine unaufhörliche Infragestellung und der Wille zur Erschütterung von Hierarchien, die für den Anarchismus kennzeichnend sind, wie ein roter Faden durch sein gesamtes Schaffen. Rancière selbst hat sich zwar nie direkt als Anarchist bezeichnet. In Interviews redet er allerdings gelegentlich von seinem „Anarchismus“<sup>8</sup> und vom Naheverhältnis zwischen seinem Denken und der antiautoritären Strömung des „klassischen“ Anarchismus.<sup>9</sup> Ebenso nahe liegt jedenfalls die Vermutung, dass sich die

---

<sup>5</sup> ERT3: ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ/MΕΤΑΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ: Κρίσεις για την κρίση της δημοκρατίας. <https://www.youtube.com/watch?v=6zmqJxlw2GM> (Stand: 11.10.2017).

<sup>6</sup> Vgl. Jens Kastners Kritik am emanzipatorischen Anspruch des ästhetischen Blicks bei Rancière in: Kastner, Jens (2012): Der Streit um den ästhetischen Blick: Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière. Wien: Turia + Kant, S. 92-93.

<sup>7</sup> Vgl. May, Todd (2008): The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press; Newman, Saul (2010): The Politics of Postanarchism. Edinburgh: Edinburgh University Press.

<sup>8</sup> Rancière, Jacques (2011): Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière. In: Bowman, Paul/Stamp, R. (Hg.): Reading Rancière: Critical Dissensus. London/New York: Continuum, S. 239.

<sup>9</sup> May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière. In: Anarchist Studies, 16, 2, S. 174.

Philosophie von Rancière aber nicht so einfach unter die Kategorie „Anarchismus“ subsumieren lässt.

## 1.2 Ausgangsfragen und Relevanz des Themas

Aus den vorigen Überlegungen ergibt sich die Frage: In welchen Momenten des Denkens Jacques Rancières lassen sich anarchistische Elemente verorten? Was macht seinen „Anarchismus“ aus? In welchen Punkten nähert er sich den Positionen des „klassischen“ Anarchismus und in welchen distanziert er sich von denselben?

Einerseits ist Rancière gegenwärtig einer der prominentesten und meistzitierten DenkerInnen, dessen Schriften einen bedeutenden Einfluss auf die Kultur- Sozial- und Geisteswissenschaften, einschließlich der Politikwissenschaft, geübt haben.<sup>10</sup> Andererseits wird er ganz beiläufig für die anarchistischen Motive seiner Arbeiten kritisiert. Dabei sehen die KritikerInnen von zweierlei ab: sie gehen weder näher darauf ein, was den „Anarchismus“ Rancières ausmacht, noch geben sie die Gründe an, weswegen diese anarchistischen Elementen so problematisch seien. Das mag wohl nicht zuletzt daran liegen, dass, im Gegensatz zum englischsprachigen Raum, im deutschsprachigen die Anarchismusforschung grundsätzlich mager ausfällt.<sup>11</sup> Nach einer kurzlebigen Renaissance anarchistischer Theorie in den Debatten der Bewegung von 1968,<sup>12</sup> orientiert sich Theorieproduktion von links in besagtem Sprachraum mittlerweile wie selbstverständlich am Marxismus und betreibt dort, wo sie von diesem Abweicht, schon eher eine sogenannte „Marx-Exegese“, als dass sie sich der Strömung des Anarchismus zu nähern wagen würde.<sup>13</sup> Das, selbst nachdem mit Anbruch des 21. Jahrhunderts international ein gesteigertes Interesse am Anarchismus zu vermerken ist und durchaus einige namhafte DenkerInnen wie Judith Butler, Simon Critchley oder Giorgio Agamben bestimmte

---

<sup>10</sup> Claviez, Thomas/Wetzel, D. J. (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 1.

<sup>11</sup> H-Soz-Kult: Ne znam – Zeitschrift für Anarchismusforschung. <http://www.hsozkult.de/journals/id/zeitschriften-717> (Stand: 15.09.2017).

<sup>12</sup> Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven. Hamburg: Edition Nautilus, S. 442.

<sup>13</sup> Kellermann, Philippe (2011): Einleitung. In: Ders. (Hg.): Begegnungen feindlicher Brüder: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Münster: Unrast Verlag, S. 13.

Kernelemente anarchistischen Denkens in ihre Theorien aufgenommen haben.<sup>14</sup> Jenes Desinteresse mag wohl eines der Gründe sein weswegen sich, mit Ausnahme des US-amerikanischen Philosophen Todd May, noch kaum einer darum bemüht hat, Rancières „Anarchismus“ näher und ausführlicher zu erforschen. Auf der gesellschaftspolitischen Oberfläche, das heißt im Diskurs, der für eine breitere Öffentlichkeit hörbar ist, ist der Anarchismus so gut wie unsichtbar. Diese politische Idee ist immer schon verfolgt, diffamiert, willentlich missinterpretiert könnten wir gar sagen, und schließlich fast gänzlich verdrängt worden. Dennoch, wenn auch zumeist eher stillschweigend denn explizit, werden anarchistische Ideen immer wieder in verschiedenen Kontexten aufgegriffen und weiterentwickelt, etwa im Bereich der Pädagogik oder von sozialen Bewegungen<sup>15</sup> wie *Occupy Wall Street* oder den *Indignados*.<sup>16</sup>

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, die Philosophie Rancières aus einer anarchistischen Perspektive zu beleuchten und produktiv zu interpretieren. Sie will in den Vordergrund rücken, was im Untergrund lauert; sichtbar machen, was unsichtbar war; hörbar machen, was unhörbar war; denkbar machen, was als undenkbar galt. Soll heißen: Die Masterarbeit geht von der Annahme aus, dass Rancières Denken für eine Revision der politischen Philosophie des Anarchismus genauso fruchtbar gemacht werden könnte, wie umgekehrt der Anarchismus als Horizont seines Denkens für das Rancière'sche Theoriekomplex wegweisend sein kann. Denn der Anarchismus kann mehr bieten als der letzte Zufluchtsort von gesellschaftlichen Außenseitern zu sein, die gegen staatliche Autorität rebellieren. Im Spektrum linken Gedankenguts, bezogen auf die Theorie aber ebenso auf gesellschaftliche Praxis und gerade in dystopisch anmutenden Zeiten wie den unseren – Stichwort Trump-Ära, Aufblühen nationalistischer Ideologien, neoliberalen Konsens und so weiter und so fort – formuliert er eine Alternative, die es wert ist, zumindest in Betracht gezogen zu werden. Doch Vorsicht ist geboten: Es ist nicht das Ziel dieser Masterarbeit, Rancières Denken stets zugunsten anarchistischer Standpunkte zu interpretieren, sondern eine differenzierte Perspektive einzunehmen. In welchem Ausmaß Rancière der politischen Philosophie des Anarchismus überhaupt nahesteht, das gilt es zu erforschen.

---

<sup>14</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*. Hamburg: Junius, S. 23.

<sup>15</sup> Degen, Hans Jürgen/Knoblauch J. (2008): *Anarchismus: Eine Einführung*, S. 9.

<sup>16</sup> Vgl. Van de Sande, Mathijs (2015): *Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century*. In: *Rethinking Marxism*, 27, 2, S. 177-194.

### 1.3 Zu Jacques Rancière

Zunächst aber noch ein paar Worte zu Rancières Person und vielschichtigem Oeuvre. 1940 in Algier geboren, studierte Jacques Rancière an der Pariser Universität *École normale supérieure (ENS)* und war von 1968 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2000 Professor am Département Art et Philosophie der Universität *Paris VIII Vincennes à Saint Denis*,<sup>17</sup> heute ist er Professor für Philosophie an der *European Graduate School*.<sup>18</sup> Im Laufe seiner philosophischen Karriere hat er zahlreiche Schriften zu verschiedenen Themenbereichen verfasst, die sich grob in die Kategorien Pädagogik, Geschichte, Politik und Ästhetik einteilen lassen und von denen die wichtigsten im Folgenden in aller Knappheit umrissen werden sollen.<sup>19</sup> Es gilt allerdings zu berücksichtigen, dass, trotz dieser hier vorgenommenen Einteilung, die Besonderheit von Rancières Arbeiten gerade darin besteht, dass er zwischen den Disziplinen keine sauberen Trennlinien zieht. Möge uns Rancière diesen gewissermaßen brutalen Eingriff zum Zwecke der Strukturierung dennoch verzeihen. Pädagogik, Geschichte, Politik und Ästhetik sind in seinem Denken jedenfalls stets miteinander verknüpft; wobei Politik den Konvergenzpunkt bildet, an dem sich seine Überlegungen zu den anderen Gebieten kreuzen.<sup>20</sup> Diese seine Arbeitsweise beschreibt Rancière als „indisziplinär“: nicht sich zwei oder mehreren verschiedenen Disziplinen mit ihren jeweils spezifischen Methoden bedienen, wie es die „Interdisziplinarität“ will, sondern die Starrheit des Denkens in solchen Disziplinen überhaupt verlassen und dabei die von den jeweiligen Wissenschaftsbereichen gezogenen Grenzen entschleiern die darüber bestimmen, wer in welchem Rahmen was sagen kann und wer nicht – das ist sein Vorgehen.<sup>21</sup>

Nach eigener Aussage sieht sich Rancière in keiner bestimmten Denktradition verankert, wenn auch Sartre, Althusser und Foucault zumindest zeitweise sicherlich einen

---

<sup>17</sup> Claviez, Thomas/Wetzel, D. J. (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk, S.1.

<sup>18</sup> Cvjeticanin, Srdjan: Jacques Rancière, Professor of Philosophy at The European Graduate School / EGS. <http://egs.edu/faculty/jacques-rancière> (Stand: 10.07.2017).

<sup>19</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung. Wien: Turia + Kant, S.7.

<sup>20</sup> Cvjeticanin, Srdjan: Jacques Rancière, Professor of Philosophy at The European Graduate School / EGS.

<sup>21</sup> Claviez, Thomas/Wetzel, D. J. (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk, S. 5-6.

großen Einfluss auf ihn geübt haben.<sup>22</sup> Besonders prägend für seine Arbeiten waren nicht minder die Revolten vom Mai 1968, in deren Zentrum die Infragestellung jeglicher Form von Autorität gestanden hat und die gleichzeitig den Ausgangspunkt für seine Auseinandersetzung mit dem Feld der Pädagogik bilden. Bis heute positioniert sich unser Autor als „bekennender 68er“:<sup>23</sup> „For me, the heritage of May 68 is simply the heritage of democratic politics as I understand it. [...] Fidelity to May 68 today means fidelity to the power of collective subversion of the anti-authoritarian movement.“<sup>24</sup> 1974 wird sein erstes Buch veröffentlicht, *Die Lektion Althusser*; eine Schrift, die mit seinem ehemaligen Lehrer abrechnet, dem marxistischen Philosophen Louis Althusser. *Die Lektion Althusser* ist die Kritik einer philosophischen Pädagogik die, von den Universitäten zur Welt hinausgetragen, einer wissenschaftlichen Elite, mit Althusser an der Spitze, die Exklusivität des Denkens zuspricht und die Subjekte ihrer Forschung, die ArbeiterInnen, im gleichen Zuge entmündigt indem sie sich anmaßt, in ihrem Namen sprechen zu können.<sup>25</sup> Seine Pädagogikkritik weiterführend untersucht Rancière in *Der Philosoph und seine Armen* (1983)<sup>26</sup> die Theorien von Karl Marx, Jean-Paul Sartre und Pierre Bourdieu. Mit Althusser haben diese drei Philosophen in seinen Augen vor allem eines gemeinsam: sie alle sind im Wesentlichen Verteidiger des pädagogischen Privilegs und Denker der Ungleichheit weil sie annehmen, dass sie, die Intellektuellen, wolle man gesellschaftliche Veränderungen erreichen, für die ArbeiterInnen denken müssten, da deren eigene intellektuelle Fähigkeiten beschränkt seien.<sup>27</sup> Aus der Reflexion über diese philosophische Pädagogik und in einem jene Pädagogik widerlegenden Gestus entwickelt Rancière in seiner Arbeit *Der unwissende Lehrmeister: Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation* (1987) schließlich die

---

<sup>22</sup> Rancière, Jacques (2014): Die Methode der Gleichheit: Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan, S. 75.

<sup>23</sup> Kastner, Jens/Sonderegger, R. (2014): Emanzipation von ihren Extremen her denken. Ein einleitendes Plädoyer für Bourdieu und/mit Rancière. In: Dies. (Hg.): Pierre Bourdieu und Jacques Rancière: emanzipatorische Praxis denken. Wien: Turia + Kant, S. 22.

<sup>24</sup> May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière, S. 177-178.

<sup>25</sup> Claviez, Thomas/Wetzel, D. J. (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk, S.1-2.

<sup>26</sup> Die Jahreszahlen beziehen sich auf das Datum der Erstveröffentlichung in französischer Sprache.

<sup>27</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 48.

Idee einer radikalen Gleichheit. Jene Gleichheit wird zur unumstößbaren Voraussetzung seines Denkens und fungiert fortan als Bindeglied zwischen seinen weiteren Werken.<sup>28</sup> In *Der unwissende Lehrmeister*, ein Buch das in jenen Jahren erscheint, wo in Frankreich um die Zukunft des Bildungssystems debattiert wird, legt Rancière die Logik der verdummenden Pädagogik offen, die einen nie zu überbrückbaren, hierarchischen Abstand zwischen SchülerIn und LehrerIn schafft, und setzt dieser Logik die Annahme der Gleichheit der Intelligenzen entgegen, die Fähigkeit eines jeden zu denken.<sup>29</sup>

Bis in die späten 1970er Jahre hinein widmet sich Rancière der Erforschung von Dokumenten aus den Archiven der französischen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts. Sein Beweggrund: aufzuzeigen, dass die ArbeiterInnen weder „unsere“ Wissenschaft brauchen<sup>30</sup> noch den Vorannahmen einer essenialisierenden, da ihre Identität homogenisierenden Wissenschaft entsprechen, für die insbesondere der Althusserismus einstand.<sup>31</sup> Aus jener Archivarbeit entsteht unter anderem das auf seiner Dissertation aufbauende Buch *Die Nacht der Proletarier: Archive des Arbeitertraums* (1981).<sup>32</sup> Hier bemüht sich unser Autor darum die Geschichte von ArbeiterInnen offenzulegen, die die soziale Hierarchie herausforderten, weil sie sich die Freiheit nahmen, den ihnen zugeeilten Platz in der sozialen Ordnung zu verlassen indem sie nachts ihre eigenen ästhetischen, literarischen oder philosophischen Arbeiten kreierten. Was uns Rancière vermitteln will ist die Erkenntnis, dass die Arbeitsteilung in der Kultur einerseits beliebig ist, weil es keinen Grund gibt sie so und nicht anders zu konzipieren, da alle Menschen intellektuelle Fähigkeiten besitzen, und andererseits auch veränderbar. Das hatten ihm die ArbeiterInnen bewiesen.<sup>33</sup> *Die Nacht der Proletarier* sowie das spätere Werk *Die Namen der Geschichte: Versuch einer Poetik des Wissens* (1992) lassen sich unter dem Themenbereich Geschichte bzw. Historiographie subsumieren.<sup>34</sup> In letzterem setzt sich Rancière kritisch mit der vermeintlichen objektiven Wissenschaftlichkeit der in Frankreich

---

<sup>28</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 15.

<sup>29</sup> Claviez, Thomas/Wetzels, D. J. (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk, S. 2.

<sup>30</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 35-36.

<sup>31</sup> Ebd., S 114.

<sup>32</sup> Ebd. S. 63.

<sup>33</sup> Ebd., S. 86-87.

<sup>34</sup> Ebd., S. 63.

tonangebenden Schule in der französischen Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts auseinander, die *Annales*, und machte sich im Zuge dessen wenig Freunde unter den zeitgenössischen HistorikerInnen.<sup>35</sup> Die *Annales*-Schule wurde seiner Ansicht nach zwar ihrem Anspruch gerecht, mit dem Fokus historischen Schreibens auf Könige und große Schlachten zu brechen und ihn hin zu sozialen, wirtschaftlichen und natürlichen Prozessen und Ereignissen zu verschieben, zementierte dabei aber ihre eigene Autorität als Erzählerin der Geschichte anstatt die Besiegten, die „Armen“, selbst zu Wort kommen zu lassen.<sup>36</sup>

Zu den wichtigsten Beiträgen Jacques Rancières zur politischen Philosophie zählt sein, zumindest unter PolitikwissenschaftlerInnen, wohl bekanntestes und meistrezipiertes Buch *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie* (1995). In jenen Jahren, in denen Jacques Rancière dieses Werk verfasst, war im intellektuellen Milieu die Rede vom „Ende der Politik“ prominent. Es waren die Jahre gegen Ende der 1980er, die Jahre, in denen die kommunistischen Regime weltweit allmählich verschwanden, und die Kräfte nun darauf gerichtet zu sein schienen, nach der vernünftigsten und besten Form sozialen Zusammenlebens zu suchen. Dementsprechend schien das Ziel der Politik in der Erreichung von Konsens zu bestehen.<sup>37</sup> Rancière wirft diesem Diskurs sein eigenes Verständnis von Politik entgegen, die alles nur bestimmt nicht das ist, was Konsens herstellt. Rancière entwickelt in *Das Unvernehmen* einen Begriff des Politischen, der auf ein emanzipatorisches Politikverständnis hinausläuft. Er geht von den Anteillosen der Gesellschaft aus und fragt, wie jene Anteillosen ihren Anteil beanspruchen können. Dabei führt er die Unterscheidung zwischen „Politik“ und „Polizei“ ein, zwischen der egalitären Unordnung und der hierarchischen Ordnung der Dinge. Was wir gemeinhin unter Politik verstehen, das benennt Rancière als Polizei. Auch sein Verständnis von Politik als Aufteilung des Sinnlichen, also als Aufteilung dessen, was wir über unsere Sinne wahrnehmen können, legt er in *Das Unvernehmen* nieder. Zehn Jahre später erscheint die Arbeit *Der Hass der Demokratie* (2005), welche gleichzeitig Diagnose der politischen Lage sowie Rancières Reaktion darauf ist. Der Philosoph hält fest, dass demokratische Regierungen sich mit der Aufgabe beauftragt sehen, die Begierden der Individuen, den „demokratischen Individualismus“, zu unterdrücken, um sich selbst als die für die Führung der BürgerInnen qualifizierten Elite zu behaupten. Das ist insofern Paradox, als für

---

<sup>35</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 93, 96.

<sup>36</sup> Ebd., S. 100.

<sup>37</sup> Ebd., S. 154-155.

Rancière erstens jene Begierden gerade die demokratische Lebensform ausmachen und zweitens die Demokratie, die nicht wie allgemein angenommen mit einer bestimmten Regierungsform gleichzusetzen sei, von einem anarchischen Prinzip geleitet wird, welches auf das Fehlen jedes Anspruchs auf Herrschaft beruht und jedweden Anspruch auf Autorität, gleichwohl ob durch Geburt oder Natur oder sonstiges begründet, außer Kraft setzt. Der von Rancière konstatierte Hass der Demokratie ist mithin im Grunde nichts weiter als der Hass der Gleichheit, der von unseren vermeintlich demokratischen Rechtsstaaten ausgeht.

In den letzten Jahrzehnten hat sich Rancière zunehmend Themen aus dem Bereich der Ästhetik zugewandt und sich mit bildender Kunst, Theater, Literatur und Film auseinandergesetzt, wobei seine Überlegungen hierzu stets mit seiner im engeren Sinne politischen Philosophie verquickt sind.<sup>38</sup> Was Kunst und Politik eint ist, dass sie beides Formen der Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren sind. In *Die Aufteilung des Sinnlichen: Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien* (2000) untersucht Rancière die Ästhetik, die der Politik zugrunde liegt und trifft die Unterscheidung zwischen der „Ästhetik der Politik“ und der „Politik der Ästhetik“. Während die Ästhetik der Politik durch eine bestimmte Aufteilung des Sinnlichen definiert wird, durch das was sichtbar oder unsichtbar, hörbar oder unhörbar gemacht wird, bezeichnet die Politik der Ästhetik das Potenzial von Kunst, sich in jene Aufteilung einzumischen und die Ordnung dessen, was wahrnehmbar ist, neu zu konfigurieren. Inwiefern Kunst dieses Potenzial ausschöpfen kann, politischen Widerstand zu leisten, ist die Ausgangsfrage seines Aufsatzes *Ist Kunst widerständig?* (2004). Eine seiner neuesten Arbeiten zur Ästhetik, *Der emanzipierte Zuschauer* (2008), setzt schließlich die Thesen über die Gleichheit der Intelligenzen und der intellektuellen Emanzipation aus *Der unwissende Lehrmeister* mit seinen Überlegungen zum Politischen der Kunst allgemein und einer Reflexion über die subordinierte Stellung der ZuschauerInnen innerhalb des Kunstsystems im Konkreten in Verbindung. Die Emanzipation der ZuschauerInnen, so wie unser Autor sie denkt, vollzieht sich dann, wenn schon das Sehen allein, der ästhetische Blick, als aktiver Akt der Interpretation verstanden wird. Das allerdings setzt voraus, dass Kunst von der verdummenden Ursache-Wirkung Logik absieht, die die BetrachterInnen belehren soll, so wie das in seinen Augen besonders bei Werken sogenannter „politischer“ beziehungsweise

---

<sup>38</sup> Claviez, Thomas/Wetzel, D. J. (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk, S. 3.

kritischer Kunst der Fall. Letztere trachtet stets danach, den BetrachterInnen eine bestimmte Botschaft zu übermitteln um eine bestimmte Wirkung hervorzurufen.

Schließlich sei darauf verwiesen, dass Rancière seine Arbeiten immer auch als Interventionen versteht. Dort, wo sich in seinen Augen eine hierarchische Ordnung festgefahren hat, mischt er sich ein und stiftet Unruhe.<sup>39</sup> Lassen wir seine Interventionen für sich sprechen und nehmen wir die Unordnung an, die sie erzeugen; hören wir der Geschichte zu, die sie uns erzählen; sehen wir zu, *wie* der Philosoph die Karten neu verteilt.

#### 1.4 Methode und Gliederung der Arbeit

Die Methode, derer sich die vorliegende Masterarbeit bedienen soll, um dem Forschungsziel gerecht zu werden, ergibt sich aus der oben formulierten Forschungsfrage selbst: sie besteht in einem „Close Reading“, das heißt einer genauen Untersuchung des Textes einer Auswahl von Werken Jacques Rancières, um die für die Arbeit einschlägigen Aspekte zu filtern. Man könnte fast sagen, dass zum Zwecke der Spurensuche „Detektivarbeit“ geleistet werden wird. Zusätzlich hierzu werden weitere relevante Schriften Rancières, Sekundärliteratur sowie insbesondere Interviews, die mit Rancière im Laufe der Jahre geführt worden sind, herangezogen werden, da diese uns dabei helfen können, ein weiteres Licht auf das komplexe Denken dieses Autors zu werfen.

Gegliedert ist die Arbeit in zwei Hauptteile. Der erste Teil ist einer Untersuchung der Kernelemente des sogenannten „klassischen“ Anarchismus gewidmet, der bis dato wichtigsten Referenz innerhalb des anarchistischen Diskurses. Diese Untersuchung bildet die Basis, auf der die restliche Forschung aufbaut. Es erklärt sich von selbst, dass, wenn wir nach den anarchistischen Elementen in Rancières Werk suchen wollen, wir zunächst klären müssen, was „Anarchie“ bedeutet und was wir überhaupt unter „Anarchismus“ verstehen können. Der Anarchismus ist ein weites Feld, und anarchistische Überlegungen erstrecken sich über unzählige Teilgebiete. Doch konzentrieren wir uns auf die elementarsten Motive seiner Philosophie, um sein Wesen einzufangen. Trotz der Herausforderung, die es bedeutet, eine solch vielfältige Philosophie, wie sie der Anarchismus ist, auf bestimmte Grundelemente zu reduzieren, sehen wir uns durch die einschlägige Fachliteratur in der Viabilität dieses Vorhabens bestätigt. Der Anarchismus kennzeichnet sich durch bestimmte Grundpfeiler, namentlich Freiheit und Gleichheit, Anti-

---

<sup>39</sup> Claviez, Thomas/Wetzels, D. J. (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk, S. 6.

Autoritarismus, Anti-Staatlichkeit, direkte Aktion und präfigurative Politik, soziale Revolution und Utopie, die es in diesem ersten Abschnitt der Arbeit näher zu definieren gilt.

In Teil zwei begibt sich die Masterarbeit sodann auf Spurensuche. Die zentralen anarchistischen Motive gilt es mit dem Werk Jacques Rancières auf Übereinstimmungen oder Divergenzen hin zu analysieren und zu kontrastieren. Fünf Schriften des Philosophen werden hierzu einem „Close Reading“ unterzogen. Die Literaturlauswahl richtet sich dabei an das Kriterium der Relevanz: Relevanz sowohl für die Beantwortung der Forschungsfrage, wie auch seiner Bedeutung für das gesamte Oeuvre des Autors. Das angewendete Kriterium der Relevanz entspringt monatelanger Einarbeitung in und Auseinandersetzung mit dem Rancière'schen Gesamtwerk. Außerdem erscheint es aufgrund der Vielfältigkeit der von Rancière diskutierten Themenfelder notwendig, mindestens je ein Werk aus den Kategorien Pädagogik, Geschichte, Politik und Ästhetik zu besprechen. Die Masterarbeit geht von der Hypothese aus, dass sich die anarchistischen Impulse in den Schriften Rancières auf sein Gesamtwerk erstrecken, soll heißen: dass sich Motive anarchistischer Philosophie bei Rancière nicht allein in seinen im engeren Sinne politik-philosophischen Werken, sondern ebenso in seiner Arbeit zu Pädagogik, Geschichte und auch Ästhetik verorten lassen, also kreuz und quer durch die diskutierten Teilgebiete. Die Reihenfolge der zu analysierenden Schriften ergibt sich wiederum aus dem zeitlichen Verlauf von Rancières Auseinandersetzung mit den besprochenen Feldern. Begonnen wird demnach mit einer Untersuchung der anarchistischen Elemente bei *Der unwissende Lehrmeister: Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, da es der Themenbereich der Pädagogik war, mit dem sich Rancière am Anfang seiner akademischen Laufbahn intensiv beschäftigt hat und *Der unwissende Lehrmeister* den Grundstein von seiner Position als Denker einer universellen Gleichheit legt. Im Anschluss folgen wir der Hinwendung Rancières zum Feld der Geschichte in einer Analyse von *Die Nacht der Proletarier: Archive des Arbeitertraums*, eines jener frühen Werke, das eine direkte Brücke zu seiner späteren Auseinandersetzung mit im engeren Sinne politischen wie auch ästhetischen Fragen schlägt. Das erste umfassende Werk zur politischen Philosophie stellt Rancière mit *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*, dessen Bedeutung für das im Rahmen dieser Arbeit verfolgten Erkenntnisinteresses sich daraus ergibt, dass er hier nicht nur seine in älteren Arbeiten enthaltenen Umrissse politischer Theorie zu einer festen Form bringt, sondern darüber hinaus sein Theoriekomplex erweitert und die Grundpfeiler seiner Philosophie erarbeitet. In der Diskussion politischer Philosophie erscheint zusätzlich eine

nähere Betrachtung des Werkes *Der Hass der Demokratie* unentbehrlich zu sein. Dieses kleine Büchlein ist für unsere Untersuchung alleine deshalb zentral, weil unser Autor hierin konkret auf sein Verständnis von Demokratie als anarchische „Regierung“ eingeht. Letztlich bleibt es noch den anarchistischen Motiven im Bereich von Rancières Theorien zur Ästhetik nachzuspüren. Hierfür soll eine der neueren Schriften, *Der emanzipierte Zuschauer*, herangezogen werden. Dieses Buch zeichnet sich durch eine neue Entwicklung von Rancières bis dahin verfassten Theorien zur Kunst aus, indem es den Bogen zur Anti-Pädagogik aus *Der unwissende Lehrmeister* spannt und die Überlegungen zur intellektuellen Emanzipation auf den Bereich der Ästhetik, insbesondere des Theaters und der bildenden Kunst, überträgt. Die Kapitel jedenfalls, das wollen wir noch unterstreichen, in denen die Schriften Rancières diskutiert werden, sind keine Zusammenfassungen im engeren Sinne und also nicht in der Absicht verfasst worden, eine Gesamtschau über jedes der Werke wiederzugeben. Diese fünf Kapitel der vorliegenden Arbeit erkunden zwar die wichtigsten Positionen Rancières, setzen sich dabei aber konkret mit jenen Aspekten auseinander, die für die Spurensuche nach anarchistischen Elementen relevant sind.

Abschließend bleibt es, die in beiden Hauptteilen gewonnenen Erkenntnisse auf die Waagschale zu werfen und uns noch ein letztes Mal, in der Hoffnung auf Antworten, die eingangs gestellten Fragen zu stellen. Mögen diese Antworten für die LeserInnen zufriedenstellend sein oder nicht, mögen sie ihrer eigenen Position entsprechen oder nicht: zumindest als Anregung wünscht sich diese Arbeit es wert gewesen zu sein, verschriftlicht zu werden.

## 2 Anarchismus

*„The first anarchist was the first person who felt the oppression of another and rebelled against it. He or she not only asserted the right to think independently but challenged authority, whatsoever form it took.“*

— Peter Marshall<sup>40</sup>

Was ist Anarchismus? Er ist Theorie und Praxis, Philosophie und politische Bewegung zugleich. „Die Geschichte der anarchistischen Bewegung im 20. Jahrhundert [...] ist die Geschichte einer in sich noch einmal zersplitterten Minderheit, die dennoch immer wieder politisch wirksam wurde – ob in den Räterepubliken nach dem Ersten Weltkrieg, im Spanien der dreißiger Jahre oder in der Bewegung des Mai 1968 – oder durchgehend in kleinen und kleinsten Gruppierungen, Landkommunen oder Genossenschaften.“<sup>41</sup> Die Philosophie des Anarchismus zu definieren, das ist kein leichtes Unterfangen, denn er verwehrt sich der Festlegung auf ein Dogma und somit einer allgemeingültigen Definition. Wir können sagen, dass der Anarchismus vielfältig und die sich aus ihm heraus entwickelten Strömungen teils widersprüchlich sind,<sup>42</sup> dass Anarchismus einen für sein Hinterfragen und Weiterdenken offenen, weil nicht verbindlichen und abgeschlossenen Korpus an Theorie und Praxis, bildet der eine eigene Geschichte und die sie bestimmenden Schlüsselfiguren hat, jedoch keine „Führerpersönlichkeiten“ kennt, sondern an die Fähigkeit aller Menschen glaubt, von selbst denken zu können.<sup>43</sup> Als Philosophie betrachtet ist der Anarchismus nicht leicht zuzuordnen. Er gehört keiner Denkschule an, sondern umfasst die vielfältigsten Positionen und lässt sich am ehesten als eine eigenständige

---

<sup>40</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*. London: Harper Perennial, S. 3-4.

<sup>41</sup> Diefenbacher, Hans (1996): *Anarchismus – die verlorene Utopie? Eine Einführung*. In: Ders. (Hg.): *Anarchismus: Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft*. Darmstadt: Primus Verlag, S. 23.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Degen, Hans Jürgen/Knoblauch J. (2008): *Anarchismus: Eine Einführung*, S. 6.

„geistesgeschichtliche Konstellation“ beschreiben,<sup>44</sup> die zwar bis zum chinesischen Taoismus zurückzuführen ist, aber als sogenannter „klassischer“ Anarchismus erst um das 18. und 19. Jahrhundert geboren wurde. Jener „klassische“ Anarchismus, der von neueren Entwicklungen innerhalb des anarchistischen Diskurses, wie etwa dem Post-Anarchismus, unterschieden werden muss, soll im Rahmen dieses Kapitels diskutiert werden und in den Folgeseiten zur Debatte stehen.<sup>45</sup> Der „klassische“ Anarchismus, der Einfachheit halber fortan einfach als Anarchismus bezeichnet, umfasst denjenigen Korpus anarchistischen Gedankenguts, der von der Aufklärung und der Französischen Revolution beeinflusst wurde und zu dem solche Denker wie William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin oder Peter Kropotkin zu rechnen sind.<sup>46</sup>

Nun stehen wir vor der Aufgabe, den Knoten zu entwirren und nach der Essenz dieser heterodoxen politischen Philosophie zu fragen, die der Anarchismus ist. Trotz der den Anarchismus kennzeichnenden Pluralität sowie seines undogmatischen Charakters gibt es bestimmte Aspekte seiner Philosophie, zentrale Prinzipien, die einen Anarchismus „ohne Adjektive“ kennzeichnen und die allen verschiedenen anarchistischen Spielarten gemein sind, da sie die Basis ihres Denkens bilden.<sup>47</sup> „Gemeinschaftlich ist allen Anarchisten das Bestreben, die Gesellschaft von allen politischen und sozialen Zwangseinrichtungen zu befreien, welche der natürlichen Entwicklung eines freien Menschentums im Wege stehen“,<sup>48</sup> schreibt der deutsche Anarcho-Syndikalist Rudolf Rocker. Die Ablehnung von Autorität, von Hierarchien, das heißt die Ablehnung von Herrschaft in all ihren Bezeugungen auf der einen Seite, das Streben nach maximaler Freiheit auf der anderen – darauf beruht die Philosophie des Anarchismus.

Der Anarchismus lässt sich grob in zwei große Strömungen aufspalten: der individualistischen Gruppe, welche sowohl im engeren Sinne individualistische wie auch libertäre und liberale Positionen umfasst,<sup>49</sup> und der sozialen Gruppe, wobei unter letzterer

---

<sup>44</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung. Hamburg: Junius, S. 11.

<sup>45</sup> Im Folgenden wird unter der Verwendung des Begriffs „Anarchismus“ somit der „klassische“ Anarchismus gemeint sein.

<sup>46</sup> Newman, Saul (2010): The Politics of Postanarchism, S. 25.

<sup>47</sup> Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism, S. 3.

<sup>48</sup> Rocker, Rudolf: Anarcho-Syndikalismus. <http://fauhalle.blogspot.de/images/RockerAnarchoSyndikalismus.pdf> (Stand: 04.07.2017), S. 11.

<sup>49</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 49.

sowohl der mutualistische, kollektivistische, kommunistische und syndikalistische Anarchismus zu subsumieren sind.<sup>50</sup> Diese verschiedenen anarchistischen Strömungen sind jedenfalls weniger durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt, sondern stellen Akzentverschiebungen innerhalb der Philosophie des Anarchismus dar.<sup>51</sup> Die wesentlichen Grundpfeiler dieser allen AnarchistInnen gemeinsamen Philosophie gilt es herauszuarbeiten; wobei die politik-philosophisch wesentlichsten Unterschiede zwischen dem individualistischen und dem sozialen Anarchismus durchaus zumindest skizziert werden sollen. Das Erfordernis dieses Grades an Abstraktion ist der Tatsache geschuldet, dass es weder im Rahmen dieser Arbeit möglich wäre, die unüberschaubare Vielfalt anarchistischer Strömungen, über die man Bände schreiben könnte, angemessen wiederzugeben, noch sich Jacques Rancière jemals zu einer bestimmten Strömung bekannt oder Stellung bezogen hat, sondern seine Schriften vielmehr in einem generischen Sinne Grundgedanken jenes „Anarchismus ohne Adjektive“ zu integrieren scheinen. Wir werden dementsprechend nicht behaupten, dass die Grundpfeiler des Anarchismus den verschiedenen Strömungen in der Vollständigkeit ihrer Interpretation dessen, was Anarchismus ist, gerecht werden. Wir werden lediglich konstatieren, dass es bestimmte Motive gibt, die jedwedes anarchistische Denken durchkreuzen. Denn die verschiedenen Strömungen, mit ihren jeweils unterschiedlichen Auslegungen, stehen nicht im Zentrum des Erkenntnisinteresses. Gleichermäßen liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit auf der anarchistischen Philosophie im engeren Sinne, sodass die Geschichte seiner politischen Bewegung nur am Rande eine Rolle spielen wird.

## 2.1 Anarchie

Bevor wir uns mit den elementaren Aspekten des klassischen Anarchismus auseinandersetzen sei davor noch der Begriff „Anarchie“ erläutert – jener Begriff, welcher dem Anarchismus seinen Namen verleiht. „Anarchie“ bezeichnet einen Zustand, während sich „Anarchismus“ auf die hieraus entstandene Philosophie und politische Bewegung bezieht, die auf die Verwirklichung dieses Zustands zielt.<sup>52</sup> Der aus dem Altgriechischen stammende Begriff „anarchía“ [ἀναρχία] setzt sich aus dem privativen Affix „an“ und dem

---

<sup>50</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 6.

<sup>51</sup> Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism, S. 11.

<sup>52</sup> Berkman, Alexander (1978): ABC des Anarchismus. Deutsche Erstausgabe. Berlin: Verlag Klaus Guhl, S. 11.

Wort „archía“, teils auch „arkhè“ geschrieben, zusammen.<sup>53</sup> „Archía“, auf Deutsch „Arche“, wird im Allgemeinen als „Herrschaft“ übersetzt, bedeutet aber ebenso „Anfang“, „Prinzip“ oder „Grund“.<sup>54</sup> Das „An“ weist auf das Fehlen oder Ausschließen des Basisinhaltes vom Wort hin, mit dem es zusammengesetzt wird.<sup>55</sup> Der Begriff „Anarchie“ bezeichnet mithin einen Zustand der „Nicht-Herrschaft“, der Abwesenheit und Negation jedweder Form der Herrschaft von Menschen über andere Menschen,<sup>56</sup> aber ebenso der Grundlosigkeit, des Fehlens eines leitenden Prinzips. Gemäß der Auslegung des Anarchismus bezeichnet „Anarchie“ einen Zustand, in dem die Gesellschaft von Autorität allgemein und von staatlicher Herrschaft im Besonderen befreit ist.<sup>57</sup> Doch Bereits seit seiner Entstehung im antiken Griechenland ist die Bedeutung des Begriffs „Anarchie“ umstritten und von einer Doppeldeutigkeit gekennzeichnet. „Wenige politische Begriffe sind so missverstanden, so fehlinterpretiert, so bewusst der Diffamierung ausgesetzt worden wie das Wort *Anarchie*. Die von ihm abgeleiteten Begriffe Anarchismus und Anarchist sind nicht nur zum Reizwort, sondern zum Kampfbegriff, zur Negation jeglichen gesellschaftlichen positiven Wollens abgestempelt worden“,<sup>58</sup> heißt es bei Degen und Knoblauch. „Anarchie“ wurde und wird nicht nur positiv als ein von Herrschaft befreiter gesellschaftlicher Zustand verstanden, sondern hat sich in einem pejorativen Sinne als Synonym von „Gesetzlosigkeit“, „Unordnung“ und „Chaos in rechtlicher, politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher Hinsicht“<sup>59</sup> durchgesetzt und wird als ein unzivilisierter, hemmungsloser Zustand des Kampfes aller gegen alle imaginiert.<sup>60</sup> Diesem negativen Verständnis hält der Anarchismus die auf den Franzosen Joseph-Pierre Proudhon zurückgehende Formel entgegen: „Anarchie ist Ordnung ohne Herrschaft“.<sup>61</sup> Proudhon war

---

<sup>53</sup> Harman, Jason (2013): *Ontological Anarché: Beyond Materialism and Idealism*. In: *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 2, S. 109.

<sup>54</sup> Dommaschk, Ruth (2008): *Arche*. In: *Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 42.

<sup>55</sup> DUDEN: *Privativ*. <http://www.duden.de/rechtschreibung/privativ> (Stand: 13.10.2017).

<sup>56</sup> Degen, Hans Jürgen/Knoblauch J. (2008): *Anarchismus: Eine Einführung*, S. 10.

<sup>57</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, S. 3.

<sup>58</sup> Degen, Hans Jürgen/Knoblauch J. (2008): *Anarchismus: Eine Einführung*, S. 10.

<sup>59</sup> DUDEN: *Anarchie*. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Anarchie> (Stand: 13.10.2017).

<sup>60</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 10.

<sup>61</sup> Ebd., S. 9.

der erste, der sich in seinem 1840 erschienenem Text *Was ist Eigentum?* selbst positiv als Anarchist bezeichnet und insofern einen Meilenstein in der Geschichte des Anarchismus gesetzt hat.<sup>62</sup> Auf Proudhons obige Definition geht auch das weltberühmte, in den 1960er Jahren entstandene, anarchistische Symbol des A im O zurück.<sup>63</sup>

## 2.2 Freiheit und Gleichheit

Die Wurzel anarchistischer Philosophie, eine ihrer zentralen Prämissen und Motive, durch das sich der Anarchismus von anderen politischen Philosophien abhebt, das ist die Freiheit<sup>64</sup> – und zwar für alle Menschen gleichermaßen.<sup>65</sup> Wie aber „Freiheit“ nun konkret ausgelegt werden soll, das ist umstritten. Es gibt darauf grundsätzlich zwei Antworten, die von jeweils verschiedenen freiheitstheoretischen Grundannahmen ausgehen.<sup>66</sup> Die Bestimmung vom Begriff der Freiheit stellt die wesentlichste aller Akzentverschiebungen innerhalb des anarchistischen Diskurses dar, von denen oben die Rede war, da sie den Anarchismus als Theorie und als Praxis in zwei große Strömungen teilt, weswegen sie einer näheren Betrachtung bedarf. Aber der Streit um die Akzentsetzung ist eben genau das: eine Verlagerung der Schwerpunkte, die sich im Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit vollzieht.

In einem breiteren philosophischen Rahmen verortet lassen sich zwei Freiheitsbegriffe voneinander differenzieren; eine Unterscheidung, die auf ein Essay des Philosophen Isaiah Berlin aus dem Jahre 1958 zurückgeht. Freiheit kann zum einen als negative Freiheit im Sinne einer *Freiheit von* verstanden werden, die sich als Fehlen von äußeren Zwängen ausdrückt. Diese *Freiheit von* zeugt, so die herrschende Meinung, von einem individualistischen Weltbild, in der das Individuum von der Gesellschaft unabhängig ist, der Gesellschaft in der Folge also nur ein begrenzter Wert beigemessen wird. Die Gemeinschaft ist zweitrangig und hat das Individuum so wenig wie möglich zu beschränken. Zum anderen kann Freiheit im Gegensatz hierzu als *Freiheit zu* und somit als positive Freiheit, als Möglichkeit der Selbst- und Mitbestimmung, ausgelegt werden. In der Bestimmung dieses positiven Freiheitsbegriffs wird Freiheit zumeist als soziale Freiheit

---

<sup>62</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 20.

<sup>63</sup> Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven, S. 15.

<sup>64</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 104.

<sup>65</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, S. 36.

<sup>66</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 11.

verstanden. Es ist dies eine Form von Freiheit, die sich erst durch die Teilnahme des Individuums am gesellschaftlichen Leben verwirklicht sieht.<sup>67</sup>

Die Spaltung der anarchistischen Philosophie in zwei Strömungen ist auf diese voneinander zu unterscheidenden Freiheitsbegriffe zurückzuführen. Auf der einen Seite stehen individualistische DenkerInnen wie Max Stirner (1806-1856)<sup>68</sup> oder Henry David Thoreau (1817-1862)<sup>69</sup>, Vertreter eines negativen Freiheitsbegriffs, für welche sich Herrschaft in erster Linie als Unterdrückung des Individuums äußert. Einer Vorrangstellung des Individuums entsprechend soll das Ziel der anarchistischen Gesellschaft darin bestehen, das Individuum *von* der Gemeinschaft und ihren Zwängen zu befreien.<sup>70</sup> Das heißt auch, dass nur diejenigen Gemeinschaften legitim sind, an deren Teilnahme sich eine Person aus freien Stücken entschlossen hat.<sup>71</sup> Aus dem Blickwinkel des Individualanarchismus betrachtet ist *Freiheit* gleichzusetzen mit *Autonomie des Individuums*. Freiheit erreichen Menschen dann, wenn ein Handlungsspielraum geschaffen wird, in dem jede/r individuell bestimmen kann was er/sie tun oder lassen soll, ohne jeglichen Vorgaben oder Vorlagen unterliegen zu müssen.<sup>72</sup> Gesellschaft konzipieren IndividualanarchistInnen nicht als ein organisches Ganzes, sondern als die Summe der autonomen, voneinander unabhängigen Individuen.<sup>73</sup>

Auf der anderen Seite finden sich die sozialen AnarchistInnen, die einen positiven Freiheitsbegriff bemühen, allen voran solche Klassiker wie Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865),<sup>74</sup> Michail Bakunin (1814-1876)<sup>75</sup> und Peter Kropotkin (1842-1921)<sup>76</sup> sowie viele andere. Geleitet vom Primat der Intersubjektivität und des Sozialen<sup>77</sup> sehen sie das Ziel einer anarchistischen Gesellschaft in der Befreiung des Individuums *zur* Gesellschaft hin

---

<sup>67</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 105-106.

<sup>68</sup> Ebd., S. 55.

<sup>69</sup> Ebd., S. 61.

<sup>70</sup> Ebd., S. 11.

<sup>71</sup> Ebd., S. 112.

<sup>72</sup> Ebd., S. 108.

<sup>73</sup> Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism, S. 10.

<sup>74</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 66.

<sup>75</sup> Ebd., S. 71.

<sup>76</sup> Ebd., S. 77.

<sup>77</sup> Ebd., S. 49.

und interpretieren Herrschaft als Verhinderung echter Gemeinschaften und Zusammenschlüssen unter Menschen.<sup>78</sup> Auch wenn die sozialen AnarchistInnen zweifelsohne ebenso wie die individualistischen das Prinzip der Freiheit verteidigen, so bringen sie gleichermaßen die Prämisse der Gleichheit ins Spiel. Eine anarchistische Gesellschaft ist für den sozialen Anarchismus eine solche, in der die Menschen gleich sind und auf freiwilliger Basis miteinander interagieren.<sup>79</sup> Im Unterschied zum Individualanarchismus vertritt die Strömung des sozialen Anarchismus, dass die Freiheit eines einzelnen Individuums gerade nicht durch die Freiheit der anderen potenziell begrenzt, sondern vielmehr erst ermöglicht wird. Denn das Individuum ist immer von seinem Außen abhängig. Die Bedingungen für die Möglichkeit individueller Freiheit finden im Sozialen, in der kollektiven Verwirklichung von Freiheit, ihren Grund. Die Freiheit des Einzelnen soll ihren Ausdruck und ihre Bekräftigung in der Freiheit aller finden. Dies ist, in den Worten Bakunins, „die Freiheit durch die Solidarität, die Freiheit in der Gleichheit.“<sup>80</sup> Es handelt sich mithin um die Idee einer Gleichfreiheit, um die Idee, dass Freiheit und Gleichheit untrennbar miteinander verbunden sind, die hier vertreten wird und die dazu führt, dass jede Form von Herrschaft, jede Form von Hierarchie, hinterfragbar wird. Gleichheit und Freiheit sind zwei Elemente derselben Gleichung, wobei sich das Prinzip der Gleichheit auf zwei Weisen manifestiert. Zum einen heißt Gleichheit hier, dass alle Individuen einer Gesellschaft gleichermaßen frei sein sollen, denn wenn die anderen nicht frei sind, so bin ich es ebenso wenig. Es bedarf der gleichen Freiheit aller, damit sich die Freiheit des Einzelnen erfüllen kann. Zum anderen wird Gleichheit nicht lediglich als eine bloß formal-politische sondern real gegebene, weil sozial und ökonomisch fundierte gedacht.<sup>81</sup> Der soziale Anarchismus ist in der Folge dezidiert anti-kapitalistisch ausgeprägt.<sup>82</sup> Es geht ihm um die Anerkennung der Menschen als gleiche und ihre

---

<sup>78</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 11.

<sup>79</sup> May, Todd (2008): *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, S. 86.

<sup>80</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 111.

<sup>81</sup> Newman, Saul (2010): *The Politics of Postanarchism*, S. 20-21.

<sup>82</sup> Vgl. dazu Degen, Hans Jürgen/Knoblauch, J. (2008): *Anarchismus: Eine Einführung*, S. 92-99. Die antikapitalistische Komponente des Anarchismus ist ein Aspekt, der zwar im Zusammenhang mit der Forschungsfrage der vorliegenden Arbeit nicht weiter von Relevanz ist, da sich Rancière in seinen Schriften nicht konkret mit ökonomischen Problemstellungen beschäftigt, und auf den

tatsächliche Gleichbehandlung sowie um die Chancengleichheit, neben und mit den anderen Individuen ein erfülltes Leben führen zu können.<sup>83</sup> Infolge dieser Prämisse der Gleichfreiheit zieht die Philosophie des sozialen Anarchismus keine Grenze zwischen der Freiheit der Gemeinschaft und der des Individuums. Im Gegensatz zum Individualanarchismus ordnet der soziale Anarchismus das Individuum also nicht über die Gemeinschaft. Aber er ordnet auch nicht das Individuum *unter* die Gemeinschaft, da dies eine Form illegitimer Herrschaft wäre. Vielmehr hat diese Position ein dialektisches Verständnis von allgemeiner und individueller Freiheit, in der sich beide gegenseitig bedingen. Objektiv betrachtet muss zunächst erkannt werden, dass die Freiheit jedes Einzelnen von den gesellschaftlichen Bedingungen, von der Freiheit der Allgemeinheit abhängig ist. Diese Freiheit der Allgemeinheit kann wiederum nur verwirklicht werden, wenn sich die Individuen jener objektiven Bedingung bewusstwerden und sich im Lichte dessen, aus ihrer subjektiven Warte, freiwillig selbstbeschränken und an der Gemeinschaft teilnehmen. Somit verwirklicht sich die individuelle Freiheit in der allgemeinen und die allgemeine Freiheit in der individuellen.<sup>84</sup>

An diesem Punkt müssen wir kurz innehalten. In dem Moment, in dem ein Dissens zwischen dem Willen eines einzelnen Individuums und dem der Gemeinschaft entsteht, was durchaus denkbar ist und denkbar bleiben sollte, erweist sich die Gleichsetzung vom Einzelnen mit dem Allgemeinen, die der soziale Anarchismus vornimmt, als problematisch. Die klassische Antwort auf dieses potenzielle Problem, wie sie etwa Errico Malatesta bereithält, lautet, dass es in einer anarchistisch-kommunistischen Gesellschaft, für die er Eintritt, gar nicht erst zu solchen Konflikten kommen wird, da sich aufgrund der Solidarität unter den Individuen jeder Mensch am Wohlergehen der anderen, an der Gemeinschaft beteiligen wird. Was für die anderen nicht gut ist, wird es auch nicht für mich sein. Es ist ein harmonisches Gesellschaftsbild, das hier entworfen wird. Ein Bild vom Individuum, das mit der Gemeinschaft ident ist, da sein vereinzelter Wille mit dem *einen* Willen der Allgemeinheit synchron ist. Die Freiheit, nach eigenem Willen zu entscheiden, was zu tun oder zu lassen ist, wird hiervon nicht berührt, da jedermann nur das wollen wird,

---

deswegen nicht näher eingegangen werden wird, der aber durchaus zentral für den Anarchismus allgemein ist und aus diesem Grund zumindest angesprochen werden soll.

<sup>83</sup> May, Todd (2008): *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, S. 84.

<sup>84</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 112-113.

was er auch wollen soll<sup>85</sup> - ganz im Sinne des kategorischen Imperativs von Immanuel Kant. Es liegt jedenfalls am Individuum allein, moralisch richtige Entscheidungen zu treffen. Dennoch muss betont werden: die Möglichkeit des Konflikts ist in dieser Vision nicht gegeben, und das ist ihre große Schwäche. Man sollte nämlich nicht verkennen, dass erst, wenn die Möglichkeit zur Opposition vorhanden ist, es auch eine echte freiwillige, weil nicht erzwungene Zustimmung zur Teilnahme an der Gemeinschaft geben können wird.<sup>86</sup> Die DenkerInnen des individualistischen Anarchismus haben dieses Problem erkannt. In ihren Augen wird die Freiheit des Individuums gefährdet, sobald die Gemeinschaft vorgibt besser als das Individuum selbst zu wissen, was dieses will. In einer Anarchie gibt es zwar keinen Staat mehr, der Gesetze vorschreibt. Dennoch ist es denkbar, dass die Gemeinschaft einen moralischen Druck ausübt und Vorgaben macht, nach denen sich die Individuen zu richten haben. Die Antwort der individualistischen AnarchistInnen ist die Loslösung des Individuums von der Gemeinschaft, wie oben bereits erläutert wurde.<sup>87</sup> Hat also der individualistische Anarchismus den Konflikt zwischen Individuum und Gemeinschaft zum Ausgangspunkt, negiert der soziale die Möglichkeit und somit auch die Freiheit der Opposition zwischen Einzelnem und Allgemeinheit komplett. Doch beide haben keine zufriedenstellende Antwort darauf zu bieten, wie jener potenzielle Konflikt produktiv mitgedacht werden kann.

In seiner Auseinandersetzung mit Freiheit und Gleichheit greift der Anarchismus auf Gedankengut zweier großer ideengeschichtlicher Strömungen zurück: gemeint sind Liberalismus und Sozialismus. Mit dem Liberalismus hat sowohl seine individualistische als auch seine soziale Spielart die Prämisse der Freiheit des Individuums gemein, mit dem Sozialismus teilt der soziale Anarchismus die Betonung des Prinzips der Gleichheit. Letzterem steht der soziale Anarchismus eindeutig näher, was auch seine Bezeichnung als „libertärer Sozialismus“ bezeugt.<sup>88</sup> Doch sowohl die individualistisch wie auch die sozial

---

<sup>85</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 113-114.

<sup>86</sup> Ebd., S. 117.

<sup>87</sup> Ebd., S. 115-116.

<sup>88</sup> Der Ausdruck „libertär“, vom Französischen „libertaire“ für „freiheitlich“, hat sich ab 1860 als ein etwas breiter gefasster aber oft als Synonym von „anarchistisch“ verwendetes Wort durchgesetzt, Vgl. Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven, S. 21. Zur Bezeichnung des sozialen Anarchismus als libertärer Sozialismus vgl. Kellermann, Philippe (2011): Einleitung, S. 11.

geprägte politische Philosophie des Anarchismus geht immer einen Schritt weiter als der Liberalismus oder der Sozialismus.<sup>89</sup> Der Liberalismus geht ebenso vom negativen Freiheitsbegriff aus und rückt das Individuum ins Zentrum seiner Überlegungen. In diesem Sinne heißt es, „[...] dass meine Freiheit erst dort endet, wo deine Freiheit eingeschränkt wird“. Der Staat spielt dabei die Rolle des Schiedsrichters und Beschützers, der dafür Sorge zu tragen hat, dass niemand die Freiheit des anderen einschränkt. Gleichzeitig sollen den Individuen unveräußerliche Grund- und Menschenrechte zustehen, die sie wiederum vor einem Eingriff des Staates schützen soll. Anders ist die Position des Individualanarchismus, der die Souveränität des Individuums über alles stellt und verteidigt. Weil das Individuum, so die Argumentation, einem Staat zwangsweise untergeordnet werden würde, stelle jede Art staatlicher Regulierung einen Eingriff in die Freiheit von ersterem dar, die nicht zu tolerieren sei.<sup>90</sup> Die individualistische Strömung des Anarchismus denkt Freiheit im Sinne einer Freiheit von anderen Menschen, von der Gesellschaft und also schließlich auch vom Staat, und kann infolgedessen als Radikalisierung des Liberalismus interpretiert werden. Der soziale Anarchismus, obwohl er die Freiheit des Individuums, seine Selbstbestimmung, sowie die Staatskritik ebenso wie der individualistische mitdenkt, differenziert sich insbesondere durch sein Beharren auf dem Prinzip der sozialen und ökonomischen Gleichheit vom Liberalismus und steht diesbezüglich dem Sozialismus näher. Nun kritisiert der soziale Anarchismus jedoch seit jeher den Sozialismus gerade dafür, dass er die Freiheit und Autonomie des Individuums im Zweifelsfalle zugunsten von autoritär durchgesetzter, zentralistisch organisierter, gesellschaftlicher Gleichheit opfert sowie einer Blindheit für die Problematik staatlicher Gewalt unterliegt.<sup>91</sup>

Abschließend sei festzuhalten, dass, während sowohl der positive als auch der negative Freiheitsbegriff und die aus diesen beiden sich aufspaltenden zwei verschiedenen Strömungen Teil eines Anarchismus „ohne Adjektive“ sind, sich grundsätzlich die Position des sozialen Anarchismus im Laufe der Jahrzehnte durchgesetzt hat und folglich als diejenige des sogenannten „klassischen“ Anarchismus firmiert.<sup>92</sup> Und obwohl es jedenfalls zwei unterschiedliche Antworten gibt auf die Frage danach, was Freiheit ist oder sein soll, entspringen die Überlegungen sowohl der individualistischen sowie der sozialen Position

---

<sup>89</sup> Newman, Saul (2010): *The Politics of Postanarchism*, S. 17-18.

<sup>90</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 107.

<sup>91</sup> Newman, Saul (2010): *The Politics of Postanarchism*, S. 17-18.

<sup>92</sup> May, Todd (2008): *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, S. 82-83.

gemeinsamen Grundsätzen: der Illegitimität von Herrschaft, der Ablehnung von Autorität und infolgedessen der Verteidigung von Autonomie.

## 2.3 Herrschaftskritik

Wir haben gesagt, dass das Prinzip der Freiheit, ob im negativen oder positiven Sinne des Begriffs, zentral für die Philosophie des Anarchismus ist. Wir haben ebenso gesagt, dass, zumindest für die Strömung des sozialen Anarchismus, Freiheit nicht ohne Gleichheit denkbar ist. Aus diesen Behauptungen leitet sich ein weiteres, wenn nicht gar *das* entscheidende, Element des Anarchismus ab: die strikte Ablehnung aller Formen von Herrschaft, in welchem Gewand auch immer sie auftreten möge. Um unter gleichen frei sein zu können kann es keine Menschen geben, die über das Leben anderer bestimmen.<sup>93</sup> Freiheit muss sich in Autonomie übersetzen.<sup>94</sup> Infolgedessen steht die Kritik von Autoritarismus und Staatlichkeit im Mittelpunkt jeglichen anarchistischen Denkens. Der Staat, die oberste Gewalt in einer Gesellschaft, ist die spezifische Verkörperung von einer fundamentalen Autorität, die der Existenz des Staates vorgelagert ist.<sup>95</sup> Herrschaft kann mithin zum einen die Form eines sozialen Herrschaftsverhältnisses annehmen, in dem Fall sprechen wir von Autorität, und zum anderen die eines im engeren Sinne politischen, weil spezifisch staatlichen.<sup>96</sup>

### 2.3.1 Anti-Autoritarismus

„Another way of saying that anarchism takes freedom as its ultimate goal is to claim that it opposes authority“,<sup>97</sup> schreibt Marshall. Friedrich Engels, der in seinem Essay *Von der Autorität*, geschrieben Anfang der 1870er Jahre, Autorität unter bestimmten Umständen rechtfertigt, definiert Autorität in dem Sinne, wie sie der Anarchismus denkt, als „Überordnung eines fremden Willens über den unseren; Autorität setzt auf der anderen Seite Unterordnung voraus.“<sup>98</sup> Autorität heißt sich das Recht anzumaßen, Befehle zu

---

<sup>93</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, S. 36.

<sup>94</sup> Ebd., S. 42.

<sup>95</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, S. 42.

<sup>96</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 120.

<sup>97</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, S. 42.

<sup>98</sup> Engels, Friedrich (1973): *Von der Autorität*. In: Marx, Karl/Engels, F.: *Werke*. Band 18. Berlin/DDR: Dietz Verlag, S. 305.

erteilen mit dem Anspruch, dass diese auch befolgt werden. Der anarchistische Anti-Autoritarismus verneint sowohl jenes Recht als auch jenen Anspruch da sie unter der Prämisse, alle Menschen sollen gleich und frei sein und in Autonomie leben, illegitimer nicht sein könnten. Zu befehlen steht niemandem zu und erst recht nicht, wenn Autorität sozusagen „von oben“ ausgeübt wird.<sup>99</sup> Die logische Konsequenz vom anarchistischen Anti-Autoritarismus ist wiederum die Zurückweisung von Hierarchien, da sie in dem gleichen Maße illegitim sind, wie die Herrschaftsverhältnisse denen sie entspringen. Hiergegen spricht der Anarchismus allen Individuen die Kompetenz zu, ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. Autorität aber funktioniert zwingendermaßen allein in hierarchisch strukturierten Ordnungen.<sup>100</sup> „Anarchists look to a time when there will no longer be masters and servants, leaders and followers, rulers and ruled“.<sup>101</sup> Eine Zeit, in der eine nicht-hierarchisch organisierte, egalitäre Gesellschaft ohne Herrschaftsverhältnisse geboren sein wird.<sup>102</sup>

Und doch müssen wir zugestehen, dass der Anarchismus bzw. die verschiedenen anarchistischen PhilosophInnen nicht alle per se jede Form von Autorität verurteilen, sondern im Konkreten den Autoritarismus, das heißt der erzwungenen Autorität. Autorität aber, die auf dem Glauben eines Individuums an einen anderen basiert und durch diesen Glauben legitimiert wird, wird vom Großteil der anarchistischen DenkerInnen akzeptiert, da sie auf dem freiwilligen Einverständnis der Betroffenen, der „Unterwürfigen“, beruht.<sup>103</sup> Weil die Philosophie des Anarchismus im Grundsatz jedenfalls auf die Abschaffung von Autorität abzielt, ist und bleibt das letztgültige Ideal, dass Menschen für sich selbst denken, urteilen und handeln sollen, anstatt sich auf andere, wie etwa üblicherweise Experten, zu verlassen.<sup>104</sup>

Die Ablehnung von Autorität hebt den Anarchismus von der Mehrheit aller anderen politischen Philosophien ab.<sup>105</sup> Ein Blick in die Geschichte der anarchistischen Bewegung gegen Ende des 19. Jahrhunderts illustriert die Abspaltung der libertären SozialistInnen,

---

<sup>99</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, S. 44-45.

<sup>100</sup> Ebd., S. 44.

<sup>101</sup> Ebd., S. 47.

<sup>102</sup> Ebd., S. 48.

<sup>103</sup> Ebd., S. 43.

<sup>104</sup> Ebd., S. 47.

<sup>105</sup> Newman, Saul (2010): *The Politics of Postanarchism*, S. 17.

wie sich die AnarchistInnen damals selbst bezeichnet haben, von den SozialistInnen rund um Karl Marx und Friedrich Engels, sowie ihre Positionierung als antiautoritäre politische Alternative. Der Konflikt, der sich im Rahmen der Ersten Internationale vor allem zwischen Karl Marx und Michail Bakunin ausgetragen hat, hat sich als Konflikt zwischen den Strömungen des Anarchismus und Marxismus in die Geschichtsbücher eingeschrieben.<sup>106</sup>

Die Erste Internationale, in ihrer damaligen Bezeichnung *Internationale Arbeiterorganisation* (IAA) genannt und 1864 in London gegründet, war ein pluralistischer Zusammenschluss von internationalen Föderationen, die den verschiedenen sozialistischen Ideenströmungen der damaligen Zeit eine Plattform bot. Ziel ihres Zusammenschlusses war es, über die Emanzipation der Arbeiterschaft zu debattieren und sich zu organisieren.<sup>107</sup> Doch schon recht bald wurde die Unvereinbarkeit zweier entgegengesetzter Positionen deutlich, wie es der Kommunarde Aristide Claris bezeugt: „[...] die autoritäre Strömung, vertreten durch den Londoner Generalrat, an dessen Spitze Karl Marx steht, und die antiautoritäre oder anarchische Strömung, die man ganz zu Unrecht in Michael Bakunin hat personifizieren wollen, die aber in Wirklichkeit durch die Föderationen der romanischen Länder vertreten wird [...]“.<sup>108</sup> Da standen sie nun einander gegenüber, Marx und Bakunin, die Autoritarier und die Antiautoritarier, die Marxisten und die Anarchisten. Die Folge dieses Streits war zunächst der Ausschluss der Antiautoritarier von der Internationale, wiederum als Konsequenz hiervon die Gründung einer unabhängigen Antiautoritären Internationale,<sup>109</sup> sowie schließlich der Zusammenbruch der Ersten Internationale, nachdem die autoritäre Strömung die Unterstützung von der Mehrheit der Föderationen verloren hatte und letzten Endes in Bedeutungslosigkeit versank.<sup>110</sup> Woran hatte sich der bittere Konflikt entfacht?

Marx und seine Anhänger verfolgten einen staatssozialistischen Ansatz, dessen praktische Umsetzung die Eroberung der politischen Macht durch parteipolitische

---

<sup>106</sup> Eckhardt, Wolfgang (2011): Bakunin und Marx in der Ersten Internationale. Zerstörung oder Eroberung der politischen Macht? In: Kellermann, Phillippe (Hg.): Begegnungen feindlicher Brüder: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Münster: Unrast Verlag, S. 32.

<sup>107</sup> Ebd., S. 20.

<sup>108</sup> Ebd., S. 26.

<sup>109</sup> Diefenbacher, Hans (1996): Anarchismus – die verlorene Utopie? Eine Einführung, S. 19.

<sup>110</sup> Ebd., S. 30.

Tätigkeiten sein musste, also der Teilnahme von Arbeitern an Wahlen und am Parlamentarismus. Auf diesem Wege gedachten sie die bestehenden Regierungen umzustürzen.<sup>111</sup> Eine „Diktatur des Proletariats“, wie sie es nannten, sollte den Weg zur Abschaffung der Klassenunterschiede und der Zerschlagung politischer Macht ebnen. Zunächst musste also der Staat erobert werden. Erst in einem zweiten Schritt musste er obsolet gemacht werden und würde so praktisch automatisch verschwinden.<sup>112</sup> Von dieser Annahme ausgehend forderte die autoritäre Strömung, die nicht zuletzt so genannt wurde, weil sie daran festhielt, dass nur eine autoritär strukturierte Organisation funktional sein könne,<sup>113</sup> die Durchsetzung eines einheitlichen politischen Programms innerhalb der Ersten Internationale. Die ursprüngliche föderalistische Binnenorganisation der Internationale, die den unterschiedlichen Föderationen programmatische Autonomie gewährte, passte ihnen nicht ins Konzept. Ein solches vereinheitlichtes Programm lehnte aber ein Großteil der internationalen Föderationen ab, in dessen Augen gerade jene pluralistische Struktur das Wesen der Internationale ausmachte.<sup>114</sup>

Wolle man als Organisation die Emanzipation der Arbeiterschaft erreichen, könne dies nicht unter Ausschluss der Freiheit und dem Aufzwingen eines konsolidierten Programms erreicht werden, behaupteten die Vertreter der antiautoritären Strömung, denn „[...] wie könnte eine egalitäre und freie Gesellschaft aus einer autoritären Organisation hervorgehen? Das ist unmöglich.“<sup>115</sup> Bakunin schließt sich dieser Position an mit den Worten: „[...] in dem Augenblick, wo es eine Regierung geben würde, eine Autorität, eine Diktatur in der Internationale, wären deren Ziel nicht mehr die Emanzipation aller, sondern die Herrschaft von einigen über alle.“<sup>116</sup> Dieser Standpunkt, dass man Gleichheit und Freiheit niemals unter der Ausübung von Herrschaft erreichen könne, zieht sich durch die gesamte Philosophie des Anarchismus. Damals wie heute steht Anarchie für den spontanen Zusammenschluss und freie Organisation der Menschen von unten nach oben, weil niemand besser als die Individuen selbst, im historischen Kontext der Ersten Internationale

---

<sup>111</sup> Eckhardt, Wolfgang (2011): Bakunin und Marx in der Ersten Internationale. Zerstörung oder Eroberung der politischen Macht?, S. 17.

<sup>112</sup> Ebd., S. 18.

<sup>113</sup> Ebd., S. 19.

<sup>114</sup> Ebd., S. 21.

<sup>115</sup> Ebd., S. 22.

<sup>116</sup> Ebd., S. 23.

konkret die ArbeiterInnen, „[...] das Geheimnis ihrer Emanzipation in sich tragen.“<sup>117</sup> Die Eroberung der politischen Macht unter emanzipatorischer Fahne, die Übernahme des Staates also, wie sie die Autoritären forderten, stellt für Bakunin ein Paradox dar auf das er nur antworten kann, dass es anscheinend „[...] zur Befreiung der Volksmassen erst nötig ist, sie zu knechten“.<sup>118</sup> Er selbst und Generationen von AnarchistInnen nach ihm gehen stattdessen davon aus, dass erst die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen und die Kreation neuer Gemeinschaftsformen die Menschheit emanzipieren werde.<sup>119</sup>

### 2.3.2 Anti-Staatlichkeit

Was den Anarchismus von anderen, selbst radikalen politischen Philosophien abhebt, ist die Ablehnung des Staates als Modell zur optimalen Organisation der Gesellschaft.<sup>120</sup> Um die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen zu erreichen, sieht der Anarchismus die Abschaffung des Staates als einen notwendigen Schritt. Denn der Staat ist eine den Individuen und der Gesellschaft als Ganzes aufgezwungene, intolerable Maschinerie.<sup>121</sup> Dabei geht es um die Idee der Staatlichkeit, um den Staat als Gebilde, und nicht bloß um bestimmte Regime, die es zu bekämpfen gelte.<sup>122</sup> Der Konstrukt „Staat“ an sich ist der Inbegriff von Herrschaft: er ist ein Korpus von Institutionen, von der Regierung, dem Parlament, der Gesetzgebung, Bürokratie und dem Staatsbeamtentum bis hin zur Staatsbank, den Steuereinnahmen, der Justiz, Polizei, Geheimdienste und Armee, die ihre politische Autorität, Zwang und schließlich auch Gewalt über die BürgerInnen ausüben.<sup>123</sup> Indem sich Staaten als Nationen formieren ziehen sie Grenzen, unterscheiden zwischen den Menschen dieses eine oder jenes andere Volk, was wiederum zu Patriotismus führt und der Annahme, die Bedrohung käme von „außen“, bis schließlich Kriege geführt werden.<sup>124</sup>

---

<sup>117</sup> Eckhardt, Wolfgang (2011): Bakunin und Marx in der Ersten Internationale. Zerstörung oder Eroberung der politischen Macht?, S. 29.

<sup>118</sup> Ebd., S. 18.

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Newman, Saul (2010): The Politics of Postanarchism, S. 25.

<sup>121</sup> Ebd., S. 26.

<sup>122</sup> Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven. Hamburg: Edition Nautilus, S. 39.

<sup>123</sup> Ebd., S. 36.

<sup>124</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 125-126.

Gewalt, ja sie ist grundsätzlich ein zentrales Charakteristikum staatlicher Gebilde. Es ist indes bezeichnend, dass „[d]ie gesamte traditionelle politische Philosophie [...] einen Diskurs der Gewaltrechtfertigung dar[stellt]: Sie sucht nach immer neuen Gründen, warum die Gewalt des Staates unproblematisch, alternativlos oder moralische gefordert ist. Der Anarchismus hingegen ist die einzige politische Philosophie, welche diese Legitimität staatlicher Gewalt grundsätzlich bestreitet.“<sup>125</sup> Freiheit und Gleichheit könnten sich aus einer anarchistischen Perspektive niemals innerhalb einer staatlichen Gesellschaftsordnung verwirklichen. Wenn der Staat die Freiheit der Individuen durch Gesetze beschränkt und dieselben mittels Zwangsmaßnahmen durchsetzen muss, hierbei wenn nötig Gewalt ausübt, wenn er in seiner Souveränität über ein Machtmonopol verfügt und den BürgerInnen einen ihm zustehenden Autoritätsgehorsam abverlangt, sowie in seinem Wirken die Verfestigung von Hierarchien, die Entstehung von Vermögensungleichheiten und ökonomische Ausbeutung wo nicht fördert, doch zumindest duldet, dann ist dies eine Ordnung, welche der Anarchismus nicht bloß in Frage stellt, sondern dessen Legitimität er darüber hinaus negiert.<sup>126</sup> Der Staat wird mithin als eines der zentralen zu überwindenden Probleme einer Philosophie der Freiheit und Gleichheit angesehen, wie sie der Anarchismus ist.<sup>127</sup> Weil der „klassische“ Anarchismus zu Zeiten Bakunins und Konsorten den Begriff „Politik“ im Sinne von „Staatspolitik“, sprich als diejenigen Mechanismen und Institutionen, die zur Eroberung und Erhaltung der politischen Macht dienen und sich im Parlamentarismus und dem Parteiwesen niederschlagen, ausgelegt hat, verstand er sich in der Folge selbst als „anti-politisch“. Doch es ist dies ein verkürzter und mittlerweile wohl überholter Politikbegriff, welcher in diesem Zusammenhang verwendet wurde und der verdeutlicht, bis zu welchem Maße der Anarchismus sich als diejenige Philosophie identifizierte und bis heute noch identifiziert, die mit dem Staat ein für alle Schluss machen möchte.<sup>128</sup>

Für Emma Goldman, eine der bekanntesten feministischen Anarchistinnen des 20. Jahrhunderts, ist eines ganz klar: „Religion, the dominion of the human mind; Property, the dominion of human needs; and Government, the dominion of human conduct, represent the stronghold of man’s enslavement and all the horrors it entails.“<sup>129</sup> Autonom über sich selbst

---

<sup>125</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 119-120.

<sup>126</sup> Newman, Saul (2010): The Politics of Postanarchism, S. 24.

<sup>127</sup> May, Todd (2008): The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality, S. 94.

<sup>128</sup> Degen, Hans Jürgen/Knoblach J. (2008): Anarchismus: Eine Einführung, S. 6.

<sup>129</sup> Goldman, Emma (1969): Anarchism and Other Essays. New York: Dover Publications, S. 53.

bestimmen anstatt von anderen beherrscht zu werden ist die Idee, die hinter der Kritik staatlicher Herrschaft aus anarchistischer Perspektive steht. Der Staat, stets um die Erhaltung seiner Souveränität bemüht, unterbindet und unterdrückt die freien Zusammenschlüsse zwischen Menschen und die Erschaffung von autonomen, selbstverwalteten Gemeinschaften, sobald er sich potenziell bedroht fühlt.<sup>130</sup> Staatliche Herrschaft bedeute Zwang von oben nach unten, staatliche Herrschaft bedeute Versklavung. Gegen all jene die annehmen, dass das Fehlen von staatlichen Gesetzen zwingendermaßen in chaotische Zustände münden würde, verteidigt die Philosophie des Anarchismus die Selbstregierung und Selbstverwaltung der Individuen und Gemeinschaften gerade deshalb, weil sie daran glaubt, dass die Menschen hierzu in der Lage sind und gar nur auf diesem Wege der Selbstbestimmung ihre Freiheit und Gleichheit realisieren können werden.<sup>131</sup> Solange Individuen nicht aus freiem Willen, auf ihrer eigenen Moral und Vernunft gründend, Entscheidungen treffen können, solange wird die Menschheit auch nicht frei sein.<sup>132</sup> Deswegen kommt Marshall zu folgendem Schluss: „[...] anarchism which rejects the State is the only political doctrine consistent with autonomy in which the individual alone is the judge of his moral constraints.“<sup>133</sup> Die Gesetze eines Staates aber, die dem Handeln von Individuen Schranken setzen, die ihm seine Freiheit, nach eigenem Willen zu handeln, begrenzen, sind verschriftlichte Autorität. Innerhalb eines Staates unterliegt unser Handeln immer bestimmten Vorschriften und Zwangsmaßnahmen, die das Einhalten oder bestrafen der Spielregeln gewähren sollen. Aber kein Recht und keine Gesetze, die vom Staate ausgehen, sind aus der Perspektive des Anarchismus valide, denn „[...] there cannot be any good laws, nor good governments, nor faithful applications of the law ... all human law is arbitrary.“<sup>134</sup> Dies ist der springende Punkt: Die Willkür, Unbegründetheit und dementsprechend Illegitimität von Gesetzen. Wie kommen einige wenige Individuen dazu darüber zu bestimmen, was andere Viele tun oder lassen sollen?

Eine Gesellschaft entwickelt sich umso besser und harmonischer, je weniger darin interveniert wird; so die sozial-anarchistische Position.<sup>135</sup> Die staatliche Organisation aber

---

<sup>130</sup> Newman, Saul (2010): *The Politics of Postanarchism*, S. 28.

<sup>131</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, S. 38.

<sup>132</sup> Newman, Saul (2010): *The Politics of Postanarchism*, S. 26.

<sup>133</sup> Marshall, Peter (2008): *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, S. 42.

<sup>134</sup> Ebd., S. 29.

<sup>135</sup> Ebd., S. 13.

hemmt nicht nur die freie Verbindung der Individuen untereinander,<sup>136</sup> sie generiert und perpetuiert auch hierarchische Strukturen.<sup>137</sup> Anders ausgedrückt: es gibt eine natürliche und harmonische Ordnung, die aus der Anarchie hervorgeht, eine Balance der Dinge, die der Spontaneität entspringt und die sich in dynamischen Prozessen stets fortentwickelt. Freiheit ist der Schlüssel zu dieser harmonischen und natürlichen Ordnung der Gesellschaft, Herrschaft eine künstliche, da menschlich veranlasste Störung derselben und ihr Verderben.<sup>138</sup> James C. Scott definiert die anarchistische Vision jenes harmonischen Naturzustandes als einen „unbroken landscape of communal property, cooperation and peace.“<sup>139</sup> Dieser Standpunkt ist es, der Proudhons Formel „Anarchie ist Ordnung ohne Herrschaft“ zugrunde liegt. Die Herrschaftsverhältnisse, insbesondere durch den Staat und dem kapitalistischen System verkörpert, sind irrational und brutal. Sie erzeugen eine Unordnung, die die natürliche Ordnung der Gemeinschaft im Keim erstickt. Die Menschen werden in die Hierarchie der Klassen unterteilt, der Staat erlässt die BürgerInnen in ihrer Selbstbestimmung einschneidende Gesetze, der Kapitalismus produziert und produziert nicht zum Wohle der Menschheit, sondern von reinem Profitinteresse geleitet. Die Welt steht Kopf. Der Unordnung der Ungleichheit und Herrschaft, die der Staat erzeugt, setzt der Anarchismus seine Ordnung der Gleichheit und Freiheit entgegen, die dem Organismus der Gesellschaft immanent ist. Zu dieser natürlichen Ordnung gilt es zurückzukehren.<sup>140</sup> Im anarchistischen Denken sind Staat und Gesellschaft also mitnichten deckungsgleiche Entitäten, das ist ein wichtiger Punkt. Aufgrund der ihnen gemeinsamen Bedürfnisse seien Menschen in der Lage sich spontan und selbstständig zu der in ihrem Sinne bestmöglichen Gemeinschaft zu organisieren, das heißt ohne dass jene Organisation eine staatliche Form annehme. Aus diesem Können wird für die AnarchistInnen ein Sollen, das jede aufoktrozierte Autorität für illegitim erklärt.<sup>141</sup>

---

<sup>136</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 129.

<sup>137</sup> Newman, Saul (2010): The Politics of Postanarchism, S. 28.

<sup>138</sup> Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism, S. 14-15.

<sup>139</sup> Scott, James C. (2012): Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play. Princeton: Princeton University Press, S. xiv.

<sup>140</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 212-213.

<sup>141</sup> Ebd., S. 16.

Wenn wir sagen, dass der Anarchismus den Staat als Gebilde für illegitim erklärt, dann folgt hieraus, dass er ebenso die verschiedenen staatlichen Regierungsformen kritisieren muss.

Alle Staaten sind im Prinzip gleich beschaffen, sie treten nur in unterschiedlichem Gewand auf: Staaten üben Herrschaft über Menschen aus, beanspruchen ihre Souveränität über alles und jeden, wodurch sie somit eine Ordnung politischer Ungleichheit instaurieren, und sind auf territoriale Expansion ausgerichtet.<sup>142</sup> Ob Monarchie, Diktatur oder eben auch Demokratie, sie alle stellen aus anarchistischer Perspektive Regierungsformen dar, die die Menschheit nicht länger über sich ergehen lassen sollte. Im Falle der Monarchie und Diktatur ist es nicht weit hergeholt diese Systeme dafür zu kritisieren, dass das Machtmonopol in den Händen einer Minderheit gehalten wird, während die Mehrheit unterdrückt wird.<sup>143</sup> Demokratie bedeutet im Gegensatz hierzu bekanntermaßen die Herrschaft des Volkes über dem Volke.<sup>144</sup> Für Bakunin ist Demokratie als staatliche Regierungsform allerdings ein Widerspruch in sich, denn wo alle über alle herrschen, herrscht gar keiner mehr:

„[E]quality of political rights, or a democratic State, constitute in themselves the most glaring contradiction in terms. The State, or political right, denotes force, authority, predominance; it presupposes inequality in fact. Where all rule, there are no more ruled, and there is no State. Where all equally enjoy the same human rights, there all political right loses its reason for being. Political right connotes privilege, and where all are privileged, there privilege vanishes, and along with it goes political right. Therefore the terms ‘democratic State’ and ‘equality of political rights’ denote no less than the destruction of the State and the abolition of all political right.“<sup>145</sup>

Streng genommen müsste Demokratie also gerade in der Abschaffung vom Staat und somit in Anarchie münden. In einer parlamentarischen Demokratie herrscht allerdings nicht das Volk selbst, sondern einige wenige RepräsentantInnen, die sich durch Wahlen haben legitimieren lassen. Also herrschen hier nicht alle über alle, sondern eine sich bei den Wahlen durchgesetzte Mehrheit über vielzählige Minderheiten.<sup>146</sup> AnarchistInnen sind

---

<sup>142</sup> Newman, Saul (2010): *The Politics of Postanarchism*, S. 30.

<sup>143</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 120.

<sup>144</sup> Stowasser, Horst (2007): *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, S. 40.

<sup>145</sup> Bakunin, Mikhail (1953): *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*. London: Free Press of Glencoe, S. 222-223.

<sup>146</sup> Stowasser, Horst (2007): *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, S. 40.

davon überzeugt, dass die Wahlen in erster Linie eine Täuschung des Volkes sind: indem sie sich selbst aussuchen können, wer über sie herrschen soll, haben die BürgerInnen das Gefühl, sie würden sich aktiv an der Gestaltung ihres Lebens und der ihrer Mitmenschen beteiligen und die RepräsentatInnen würden in ihrem Sinne handeln.<sup>147</sup> Das Mehrheitsprinzip bei den Wahlen und das Prinzip der politischen Repräsentation sind zwei Pfeiler demokratischer Rechtsstaatlichkeit, die der Anarchismus anprangert.<sup>148</sup> Ist es möglich, dass Individuen wahrhaftig von jemand anderem als sich selbst repräsentiert werden können, dass jemand anderes an ihrer Stelle sprechen kann in der Behauptung, er oder sie kenne und vertrete den Willen und die Interessen anderer Menschen? Politische Repräsentation bedeutet Entmündigung und führt zum Verlust der Eigenverantwortung, der moralischen Autonomie sowie der Urteilsfähigkeit auf der Seite der Repräsentierten, das heißt dem Volk.<sup>149</sup> Und mit welcher Begründung herrscht eine Mehrheit über die Minderheit? Mit keiner. Das sei ebenso tyrannisch, wie wenn eine Minderheit über die Mehrheit regieren täte.<sup>150</sup>

Der Staat ist aber auch noch mehr als „nur“ ein Korpus von Institutionen. Für Murray Bookchin tritt er ebenso in Form eines spezifischen Bewusstseinszustandes in Erscheinung: eine den Menschen eingeflöbte Denkweise die ausschlaggebend dafür ist, wie wir die Welt sehen und die, aufgrund der Hörigkeit gegenüber staatlicher Autorität, den Individuen das Gefühl von Ehrfurcht und Ohnmacht gibt.<sup>151</sup> Der „Staat im Kopf“ lässt Menschen bis zu dem Punkt an ihren eigenen Fähigkeiten zweifeln, an dem sie selbst davon überzeugt sind, dass er alleine, der mit Spezialisten gerüstete staatliche Apparat, im Stande sei, eine Lösung für die komplexen Probleme der Welt zu finden. Wer, wenn nicht er?<sup>152</sup> Lassen wir an dieser Stelle Pierre-Joseph Proudhon noch einmal zusammenfassen, was das skandalöse an einer staatlichen Ordnung ist:

„Regiert sein, das heißt unter polizeilicher Überwachung stehen, inspiziert, spioniert, dirigiert, mit Gesetzen überschüttet, reglementiert, eingepfercht, belehrt, bepredigt, kontrolliert, eingeschätzt, abgeschätzt, zensiert, kommandiert zu werden durch Leute, die weder das Recht, noch das Wissen, noch die Kraft dazu haben...Regiert sein heißt, bei jeder Handlung, bei jedem

---

<sup>147</sup> Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven, S. 43.

<sup>148</sup> Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism, S. 22.

<sup>149</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 122.

<sup>150</sup> Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism, S. 22.

<sup>151</sup> Ebd., S. 21.

<sup>152</sup> Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven, S. 38-39.

Geschäft, bei jeder Bewegung versteuert, patentiert, notiert, registriert, erfasst, taxiert, gestempelt, vermessen, bewertet, lizenziert, autorisiert, befürwortet, ermahnt, behindert, reformiert, ausgerichtet, bestraft zu werden. Es heißt, unter dem Vorwand der Öffentlichen Nützlichkeit und im Namen des Allgemeininteresses ausgenutzt, verwaltet, geprellt, ausgebeutet, monopolisiert, hintergangen, ausgepresst, getäuscht, bestohlen zu werden; schließlich bei dem geringsten Widerstand, beim ersten Wort der Klage unterdrückt, bestraft, heruntergemacht, beleidigt, verfolgt, mißhandelt, zu Boden geschlagen, entwaffnet, geknebelt, eingesperrt, füsiliert, beschossen, verurteilt, verdammt, deportiert, geopfert, verkauft, verraten und obendrein verhöhnt, gehänselt, beschimpft und entehrt zu werden. Das ist die Regierung, das ist ihre Gerechtigkeit, das ist ihre Moral. [...] Die Regierung des Menschen über den Menschen ist die Sklaverei. Wer immer die Hand auf mich legt, um über mich zu herrschen, ist ein Usurpator und ein Tyrann. Ich erkläre ihn zu meinem Feinde.<sup>153</sup>

Wenn die politische Philosophie des Anarchismus die Abschaffung des Staates vertritt – welches Modell zur Organisation der Gesellschaft schlägt sie an seiner Stelle als Alternative vor? Unter den verschiedenen Vorschlägen gibt es eine Idee, die innerhalb der anarchistischen Theorie besonders prominent ist: die Idee der Föderation dezentraler Assoziationen. Diese Organisation der Gesellschaft, von unten nach oben errichtet, beginnt auf lokaler Ebene mit dem Zusammenschluss der Individuen in Assoziationen und reicht bis hin zur globalen Ebene durch die Schaffung einer internationalen Föderation anarchistischer Assoziationen. Die Idee hinter dieser Föderation ist, dass sie, wie schon der Name verdeutlicht, dezentral organisiert ist und weiter auf dem Prinzip der Freiwilligkeit des Zusammenschlusses beruht sowie die individuelle Abtretung von Verantwortung an übergeordnete Instanzen ablehnt.<sup>154</sup> Daniel Loick interpretiert dieses Konzept als Versuch des Anarchismus diejenigen Probleme zu überwinden, die eine staatliche Organisation produziert und perpetuiert: „Der dezentrale Charakter verhindert eine zu große Ansammlung von Gewaltmitteln, die Zustimmung der Mitglieder schließt Gewalt und Zwang aus, die Internationalisierung der lokalen Föderationen überwindet nationale Spaltungen, und die allgemeine Relativierung der Bedeutung des Staates für das Leben der Menschen ermöglicht staatsjenseitige Strategien zur Lösung entstehender Probleme.“<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> Proudhon, Pierre-Joseph (1963): *Ausgewählte Werke*. Deutsche Erstausgabe. Stuttgart: K.F. Koehler Verlag, S. 363.

<sup>154</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 132-133.

<sup>155</sup> Ebd., S. 134.

## 2.4 Direkte Aktion und Präfiguration

Im Kampf gegen die diversen Ungerechtigkeiten auf unserer Welt kennt die politische Bewegung des Anarchismus verschiedene Aktionsformen, unter denen die direkte Aktion sowie die Präfiguration besonders charakteristisch sind. Diese Aktionsformen betreffen bei weitem nicht nur die Frage nach der Effizienz bestimmter Aktionen, sondern lassen sich auch aus philosophischer Perspektive bewerten, da sie von zentralen anarchistischen Prämissen geleitet werden.<sup>156</sup>

Die direkte Aktion ist eine Form von politischer Handlung die, wie schon der Name suggeriert, auf direkte Weise in bestimmte politische oder ökonomische Verhältnisse eingreift. „Direkt“ insofern, als dass es hier darum geht, die Dinge selbst in die Hand zu nehmen, statt an externe verantwortliche Instanzen, wie etwa die Regierung, zu appellieren. Die Individuen sollen selbstbestimmt und in Eigenverantwortung sowie durch Selbstorganisation handeln. Sie sollen die gewünschte Veränderung selbst ausführen, sie sollen *aktiv* werden, statt andere dazu zu veranlassen, statt *passiv* auf die Änderung zu warten.<sup>157</sup> Voltairine de Cleyre beschreibt in ihrem Aufsatz *Direct Action* von 1912 die Idee hinter der direkten Aktion folgendermaßen: „Every person who ever thought he had a right to assert, and went boldly and asserted it, himself, or jointly with others that shared his convictions, was a direct actionist. [...] Every person who ever had a plan to do anything, and went and did it, or who laid his plan before others, [...] without going to external authorities to please do the thing for them, was a direct actionist.“<sup>158</sup> Streik, Sabotage, Boykott und Hausbesetzung sind typische Formen solcher direkten Aktionen.<sup>159</sup>

In enger Verbindung zur direkten Aktion steht die sogenannte „präfigurative Politik“ der anarchistischen Tradition. Präfigurative Praxis und direkte Aktion können zwar ineinander fallen, sind aber nicht deckungsgleich. Das heißt eine direkte Aktion kann, muss aber nicht zwingendermaßen in ihrem Gehalt präfigurativ sein. Eine präfigurative Praxis ist andererseits aber immer „direkt“. Das Konzept der Präfiguration hat im Lichte der Praxis der sozialen Bewegungen vom Anfang der 2010er Jahre besonders an Bedeutung

---

<sup>156</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 186.

<sup>157</sup> Ebd., S. 194.

<sup>158</sup> De Cleyre, Voltairine (2005): *Exquisite Rebel: Essays of Voltairine de Cleyre: American Feminist, Anarchist, Genius*. Albany: State University of New York Press, S. 273-274.

<sup>159</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 190.

gewonnen,<sup>160</sup> wurde aber bereits durch den Anarchismus eines Gustav Landauer, unter anderem, vertreten.<sup>161</sup>

Der Kerngedanke präfigurativer Praxis ist die Umsetzung im Hier und Jetzt von den gesellschaftlichen Praktiken einer zukünftigen Gesellschaft,<sup>162</sup> oder wie es bei der Gewerkschaft *Industrial Workers of the World* (IWW) hieß, „building a new society within the shell of the old“.<sup>163</sup> Das große Ziel der Erreichung einer anarchischen Gesellschaft wird durch präfigurative Handlungen nicht vorbereitet, sondern antizipiert. Somit fallen der Zweck einer bestimmten Aktion und das längerfristige Ziel zeitlich in eins.<sup>164</sup> „Wir warten nicht auf die Revolution, damit dann der Sozialismus beginne; sondern wir fangen an, den Sozialismus zur Wirklichkeit zu machen, damit dadurch der große Umschwung komme“, schreibt Landauer. Es ist die im Vergleich zu anderen revolutionären Theorien, wie der marxistischen etwa, kontraintuitive Umdrehung von Ursache und Wirkung.<sup>165</sup> Präfigurative Praxis ist die Inszenierung eines „Als-ob“: man handelt, als ob man schon frei wäre, als ob es schon keine Hierarchien mehr gäbe, als ob der Staat schon keine Autorität mehr über die Individuen hätte. So nimmt man nicht nur die projizierte Zukunft vorweg,<sup>166</sup> sondern liefert gleichzeitig gewissermaßen den Beweis dafür, dass es auch anders geht. Die vermeintliche Legitimität und Notwendigkeit bestehender Herrschaftsverhältnisse gerät ins Wanken.<sup>167</sup> Als Regulativ präfigurativer Praxis wirkt dabei der Grundsatz der „Anwesenheit des Ziels in den Mitteln“.<sup>168</sup> Diese Voraussetzung besagt, dass etwa Freiheit nie mittels Zwang erreicht beziehungsweise andersherum Freiheit nur durch Freiheit erzeugt werden kann.<sup>169</sup> Mittel und Zweck der Handlung müssen

---

<sup>160</sup> Van de Sande, Mathijs (2015): *Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century*, S. 188.

<sup>161</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 208.

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> Van de Sande, Mathijs (2015): *Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century*, S. 182.

<sup>164</sup> Ebd., S. 188-189.

<sup>165</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 208.

<sup>166</sup> Van de Sande, Mathijs (2015): *Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century*, S. 188-189.

<sup>167</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 195.

<sup>168</sup> Stowasser, Horst (2007): *Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven*, S. 34.

<sup>169</sup> Ebd.

miteinander in Einklang sein, müssen einander widerspiegeln.<sup>170</sup> In dem stetigen Eingreifen und der Unterwanderung gegebener Ungerechtigkeitsverhältnisse, in dem Formulieren und dem Praktizieren von Alternativen, muss präfigurative Praxis schließlich experimentell vorgehen und sich stets nach der gemachten Erfahrung neu justieren: sie muss nach der „trial and error“ Methode verfahren um diejenigen Praxen zu erfinden, die die neue Gesellschaft vorwegnehmen sollen.<sup>171</sup>

## 2.5 Soziale Revolution

Der Anarchismus setzt, so viel hat sich bisher klar abgezeichnet, auf Direktheit. Er setzt auf die Veränderung der sozialen und ökonomischen Verhältnisse an Ort und Stelle. Das ist die „soziale Revolution“, von der im „klassischen“ Anarchismus die Rede ist, und sie ist anderer Natur als die „politische Revolution“, wie sie der Marxismus vertritt.<sup>172</sup>

Revolution: dieser Begriff evoziert sofort das Bild eines großen, alles radikal verändernden Ereignisses, das auf einen Schlag mit der alten Ordnung bricht. Die soziale Revolution aber, das ist „ein langwieriger Vorgang, der mit der Niederringung der herrschenden Macht beginnt und nicht endet, bevor die Ordnung der Freiheit nicht alle wirtschaftlichen und menschlichen Beziehungen durchdringt“,<sup>173</sup> so Erich Mühsam. Die soziale Revolution vollzieht sich nicht schlagartig, sondern stetig. Sie wird entgegen aller Annahmen auch nicht auf den Barrikaden und im Krieg ausgefochten, sondern im alltäglichen Leben und mit den Mitteln der direkten Aktion, denn „[d]ie soziale Revolution [...] ist eine viel wesentlichere Sache: Sie schließt die Neuorganisation des ganzen gesellschaftlichen Lebens ein.“<sup>174</sup> Es geht hier nicht um den antagonistischen Kampf zwischen zwei Blöcken entsprechend einer Schmitt'schen Freund-Feind-Logik, sondern um eine grundlegende Neuausrichtung der Gesellschaft, in der es mehr als nur einen „Feind“ und mehr als nur einen „Freund“ gibt und sich dieses antagonistische Verhältnis schließlich aufhebt.<sup>175</sup> Die soziale Revolution zielt nicht in erster Linie auf die Zerstörung

---

<sup>170</sup> Van de Sande, Mathijs (2015): *Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century*, S. 189.

<sup>171</sup> Ebd.

<sup>172</sup> Loick, Daniel (2017): *Anarchismus zur Einführung*, S. 200.

<sup>173</sup> Ebd., S. 202.

<sup>174</sup> Ebd., S. 205.

<sup>175</sup> Ebd., S. 205-206.

von Altem, sondern auf die Kreation von Neuem aus dem „Schoße der alten Gesellschaft“ ab. Destruktiv muss die soziale Revolution jedenfalls insoweit vorgehen, wie es für die Konstruktion einer neuen Gesellschaftsordnung von Nöten ist<sup>176</sup> – das Ziel der gänzlichen Abschaffung des Staates ist das Paradebeispiel einer solchen Notwendigkeit. Des Weiteren ist der Motor der sozialen Revolution nicht eine moralische Verpflichtung, die bestimmte Individuen empfinden können, sondern der Wunsch, ihre eigenen materiellen Lebensumstände grundlegend zu verbessern. Dadurch, dass Menschen im Hier und Jetzt schon ihre Umstände aktiv ändern, müssen sie nicht auf Zukunftsversprechen, auf den einen glorreichen Tag warten, und können mit ihren eigenen Augen sehen, inwiefern eine anarchistische Organisation von materiellen Vorteil für alle ist.<sup>177</sup>

Für den Anarchismus findet wirkliche Veränderung erst dann statt, wenn die gesellschaftlichen Kräfte sich der staatlichen Logik entledigt haben, sich außerhalb der Ordnung des Staates organisieren und ihn schließlich bekämpfen.<sup>178</sup> Die soziale Revolution hebt sich von der politischen Revolution insbesondere dadurch ab, dass es ihr zu keinem Zeitpunkt darum geht, den Staat zu erobern. So gesehen stellt sie eine viel radikalere Umgestaltung der Gesellschaft dar, als es die Übernahme der Regierung im Zuge einer politischen Revolution sein kann, da diese sich immerhin an die herrschaftlichen Spielregeln des Staates hält. Emanzipatorischer als die politische Revolution ist die soziale Revolution für AnarchistInnen wie Bakunin nicht zuletzt deswegen, weil sie mit sofortiger Wirkung auf die Ausübung von Herrschaft und Autorität verzichtet.<sup>179</sup> Friedrich Engels hielt in seinem Anarchismus-kritischen Essay *Von der Autorität* diesbezüglich folgendes fest:

„[...] die Antiautoritarier fordern, daß der autoritäre politische Staat auf einen Schlag abgeschafft werde, bevor noch die sozialen Bedingungen vernichtet

---

<sup>176</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 203.

<sup>177</sup> Ebd., S. 204.

<sup>178</sup> Hanloser, Gerhard (2011): Marxistischer Antileninismus. Libertäres und Anti-Libertäres im Rätekommunismus. In: Kellermann, Phillippe (Hg.): Begegnungen feindlicher Brüder: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Münster: Unrast Verlag, S. 110.

<sup>179</sup> Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung, S. 201-202.

sind, die ihn haben entstehen lassen. Sie fordern, daß der erste Akt der sozialen Revolution die Abschaffung der Autorität sei.<sup>180</sup>

Das obige Zitat verweist auf einen weiteren Aspekt, der für den Anarchismus charakteristisch ist: Die Verweigerung, das Glück, das heute schon erreichbar ist, auf morgen zu vertagen. Die Zeit ist immer dann schon für die Revolution reif, wenn sich in den Menschen der Wunsch breitmacht, die Verhältnisse hier und jetzt zu verändern. In den Worten Marx': „Der Wille, nicht die ökonomischen Bedingungen, ist die Grundlage seiner [Bakunins, ATS] sozialen Revolution.“<sup>181</sup> Dieser Voluntarismus entspringt wohl einem Glauben daran, dass, wenn Menschen sich vornehmen, der Herrschaft ein Ende zu setzen, sie dies mit gesammelten Kräften auch erreichen können – das Warten auf den einen richtigen Zeitpunkt klingt aus diesem Blickwinkel betrachtet nach einer Ausrede. Im Anschluss stellt sich die Frage, wer Träger und Trägerin der sozialen Revolution sein soll? Wer ist das revolutionäre Subjekt aus anarchistischer Perspektive?

Die Befreiung der Menschheit obliegt nicht einer bestimmten Klasse, wie etwa dem Proletariat beim Marxismus. Die Revolution soll von allen getragen werden; wobei es sich wohl von selbst erklärt, dass es nicht gerade die Wohlhabenden sein werden, die zur Umwälzung beitragen werden, sondern die sozial Benachteiligten.<sup>182</sup> Hieraus folgt jedenfalls, dass es nicht in der Hand einer bestimmten Gruppe liegen kann, die Revolution anzuführen, und sei sie noch so progressiv und voller emanzipatorischer Absichten. Eine solche Vorstellung haben etwa die Kommunisten rund um Marx vertreten, von denen weiter oben die Rede war. Sie sahen sich als die Avantgarde, also einer Art militärischer „Vorhut“, die die Proletarier in ihrem Weg zur Umwälzung der Verhältnisse begleiten und führen würde. Jene Konzeption ist dem Anarchismus diametral entgegengesetzt. „Anarchism does not demand the changing of labels on the layers, it doesn't want different people on top, it wants *us* to clamber from underneath.“<sup>183</sup>, stellt Colin Ward klar. Wenn eine kleine Gruppe von Individuen für sich beansprucht, über das nötige Wissen zu verfügen, was zu tun sei, und so ihren Führungsanspruch rechtfertigt, heißt das zum einen,

---

<sup>180</sup> Engels, Friedrich (1973): Von der Autorität. In: Marx, Karl/Engels, F.: Werke. Band 18. Berlin/DDR: Dietz Verlag, S. 308.

<sup>181</sup> Hanloser, Gerhard (2011): Marxistischer Antileninismus. Libertäres und Anti-Libertäres im Rätekommunismus, S. 109.

<sup>182</sup> Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism, S. 26.

<sup>183</sup> May, Todd (2008): The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality, S. 96.

dass diese Gruppe zu einer Elite wird welche die anderen, eigentlich betroffenen Menschen für unfähig hält, die Sache selbst in die Hand zu nehmen und führt zum anderen wieder dazu, dass ein herrschaftliches, autoritäres Verhältnis entsteht indem die einen befehlen und die anderen passiv zu gehorchen und passiv darauf zu warten haben, dass ihnen bestimmte Rechte gewährt werden. In diesem Fall wird schlicht eine Hierarchie durch eine andere ersetzt. Da aber Herrschaft gerade das ist, was AnarchistInnen im Wege einer sozialen Revolution ein Ende zu setzen suchen, könnten sie niemals die Rolle einer führenden Avantgarde einnehmen. Solch eine „Zwangsbeglückung“, wie sie die Avantgarde-Politik anstrebt, würde das für den Anarchismus höchste Gut, nämlich die Freiheit, wieder nur beschränken.<sup>184</sup> Es kann nicht darum gehen berufliche Revolutionäre an die Spitze einer Bewegung zu setzen. Bestimmte Personen können zwar durchaus als Katalysatoren und inspirierende Kräfte auf andere wirken.<sup>185</sup> Aber die Revolution, der Widerstand gegen Ungleichheit und Unfreiheit, der kommt von unten, von den Menschen, die selbst aktiv werden. Er ist eine Sache der „spontaneous political activity from below“,<sup>186</sup> wie sie Bakunin vertat. Gleichheit und Freiheit sind nicht etwas, das man gewährt bekommen könne – Gleichheit und Freiheit muss man sich nehmen.<sup>187</sup> Nur durch Individuen die selbst handeln kann eine neue Gesellschaft entstehen, in der die Menschen ein selbstbestimmtes Leben führen.<sup>188</sup>

## 2.6 Utopie

Auch wenn der Anarchismus immer vorsichtig damit umgegangen ist, genaue Vorgaben für die Zukunft zu machen und im Kern auf die Spontaneität und Kreativität der Menschen setzt, so hat er doch seit jeher, wie bisher deutlich wurde, die Vision von einer anderen, besseren Gesellschaft formuliert, die kommen soll, und für die schon in der Gegenwart gearbeitet wird.<sup>189</sup> Die soziale Revolution soll stetig den Übergang zu dieser neuen gesellschaftlichen Ordnung, zu einer dezentralen und internationalen Föderation, herbeiführen. In diesem Sinne können wir sagen, dass dem Anarchismus eine utopische

---

<sup>184</sup> Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven, S. 152.

<sup>185</sup> Ebd., S. 155-156.

<sup>186</sup> May, Todd (2008): The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality, S. 87.

<sup>187</sup> Ebd., S. 95.

<sup>188</sup> Ebd., S. 96.

<sup>189</sup> Newman, Saul (2010): The Politics of Postanarchism, S. 39.

Dimension innewohnt. Allerdings bezieht sich hier die Bezeichnung „utopisch“ nicht auf die allgemeingebräuchliche Verwendung von „Utopie“ im Sinne eines unerreichbaren, da unrealistischen Traums. „Utopie“, vom Griechischen „Utopia“ für „Nicht-Ort“, verweist vielmehr auf die Vision von einem Ideal, das zwar realisierbar sein kann aber es in der Gegenwart noch nicht ist. Thomas Morus hat das Wort „Utopia“ 1514 zum ersten Mal in seiner gleichnamigen Schrift verwendet. Hierin offenbart er den LeserInnen seine Skizze einer idealen Gesellschaft. Die Verwendung von „Utopie“ als Bezeichnung von solch einem Entwurf neuer und idealer gesellschaftlicher Organisationen hat sich seither in der Wissenschaft durchgesetzt. Die Vorstellungen von herrschaftsfreien Gesellschaften, wie sie die verschiedenen anarchistischen DenkerInnen im Laufe der Jahrzehnte ausformuliert haben, lassen sich hierin einreihen.<sup>190</sup>

## 2.7 Zwischenfazit

Halten wir fest, dass der Anarchismus, als Überbegriff unterschiedlichster Strömungen, eine undogmatische politische Philosophie ist, die aufgrund dessen nicht so leicht greifbar oder definierbar ist. Es lassen sich aus dem „klassischen“ Anarchismus dennoch zentrale Motive seiner Philosophie ableiten: Der Anarchismus zeichnet sich durch eine unablässige Herrschaftskritik aus, die sowohl als allgemeiner Antiautoritarismus wie auch als Kritik des Staats und seinen Institutionen, nicht zuletzt ebenso dem demokratischen Regierungssystem, in Erscheinung tritt. Indes zielt der Anarchismus auf die Einführung der Anarchie ab, auf die Verwirklichung von jenem Zustand, in dem Menschen als freie und gleiche Individuen in einer dezentralisierten, weil sich selbstregulierenden, autonomen Gesellschaft unter dem Prinzip des freiwilligen Zusammenschlusses leben. Es ist dies die Vision einer Gesellschaft die es allen Individuen gleichermaßen ermöglicht, ihre Fähigkeiten vollends zu entfalten.<sup>191</sup> Dem Anarchismus wohnt sinngemäß eine utopische Dimension inne, die ihn dabei leitet, seine Vision im Wege einer sich stetig vollziehenden sozialen Revolution, die vom Willen und der Kraft der Einzelnen getragen ist, Wirklichkeit werden zu lassen. Um dieses Ziel zu erreichen bedient er sich der Mittel der direkten Aktion, also dem aktiven Eingreifen in veränderungsbedürftige Verhältnisse, sowie einer diese Zukunftsvision vorwegnehmenden, präfigurativen Praxis.

---

<sup>190</sup> Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven, S. 158.

<sup>191</sup> Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism, S. 3.

All die Prämissen, Forderungen und Ziele des „klassischen“ Anarchismus, das wollen wir noch einmal unterstreichen, sind von einem bestimmten Bild des Menschen durchzogen: das Bild eines Menschen als Wesen, das zum selbständigen Denken und Handeln fähig ist, und das aus eben jenem Grund seinem eigenen Willen und seiner eigenen Vernunft, und nur diesen, gehorchen soll. Das Bild eines Menschen, der allen anderen gleich ist und deswegen nichts und niemandem unterworfen, sondern frei sein soll. Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass die anarchistische Behauptung der Fähigkeit der Menschen den Anspruch auf Gleichheit und Freiheit, die Ablehnung jedweder Autorität sowie nicht zuletzt die politische Praxis der direkten Aktion, die nichts anderes heißt als dass Individuen aktiv und in ihrem eigenen Namen agieren, begründet.

### 3 Anarchistische Spurenelemente bei Rancière

*„Alle meine Schriften sind letztlich von dem Versuch durchzogen, die Wünschbarkeit dieser Zustände umfassender Unterwanderung der Autoritätsbeziehungen und aller Repräsentationssysteme aufrechtzuerhalten, die diese Autoritätsbeziehungen annehmbar, normal oder unvermeidlich machen sollen.“*

— Jacques Rancière<sup>192</sup>

Wir haben die Aufgabe auf uns genommen, den „klassischen“ Anarchismus zu bestimmen. Wir haben versucht zu definieren, was die Hauptmotive seiner Philosophie sind. Wir werden nun sehen: es gibt zahlreiche Punkte, an denen sich das Denken des Philosophen Jacques Rancières mit den Positionen des Anarchismus überschneidet. Wir werden aber ebenso sehen: es gibt genügend Fragen, auf welche unser Autor eine andere Antwort bereithält als jene politische Philosophie. In welchem Verhältnis stehen letztlich Rancière und der Anarchismus? Lasse man seine Werke für ihn sprechen.

#### 3.1 Der unwissende Lehrmeister

Beginnen wir mit *Der unwissende Lehrmeister: Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Dieses Buch ist ein Bericht über die pädagogische Erfahrung des exzentrischen Professors Joseph Jacotot und der Lehre, die dieser daraus gezogen hat: dass allen Menschen die gleiche Intelligenz innewohnt. Rancière fungiert gewissermaßen als Sprachrohr des Professors, wobei er ebenso seine eigenen Überlegungen in den Text einfließen lässt. Manches Mal fragt man sich, wer gerade zu einem spricht, ob Jacotot oder Rancière. Eines ist jedenfalls eindeutig: das Werk ist vom Streben nach Freiheit, vom Glauben an die Fähigkeiten der Menschen sowie von einem herrschaftskritischen Impuls, insbesondere in seiner antiautoritären Ausdrucksform, durchzogen. Diese grundwesentlichen Prinzipien anarchistischer Philosophie weist unser Autor zwar nicht

---

<sup>192</sup> Rancière, Jacques (2014): Die Methode der Gleichheit: Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan, S. 217.

explizit als solche aus. Wenn man allerdings zwischen den Zeilen zu lesen versteht, rückt die Verwandtschaft zu anarchistischen Positionen doch in den Vordergrund.

Rancières Werk beginnt mit der Geschichte von Joseph Jacotot. Jacotot, französischer Landsmann, sieht sich aus politischen Gründen zum Exil gezwungen und wird 1818 als Lektor für französische Literatur an die niederländische Universität von Löwen berufen. Aber Jacotot spricht kein Niederländisch. Die Mehrheit seiner SchülerInnen ihrerseits kein Französisch. Mit dieser sprachlichen Barriere beginnt ein intellektuelles Abenteuer, dessen nicht nur pädagogische, darüber hinaus ebenso politisch-philosophische Konsequenzen niemand voraussehen hätte können. Denn Jacotot will seinen SchülerInnen trotz des Sprachunterschieds etwas vermitteln können. Also sucht er nach einer Lösung. Die findet er in einer Französisch-Niederländischen Ausgabe des Buches „Telemach“. Er erteilt seinen SchülerInnen die Aufgabe, den französischen Text zu lernen und ihre Gedanken hierzu auf Französisch niederzuschreiben, indem sie auf die niederländische Übersetzung zurückgreifen. Als diese ihre Hausaufgaben an ihn abliefern ist er von der Qualität der Schriftstücke überwältigt. Er hatte ihnen nur diese eine Sache gegeben, dieses Buch, und die SchülerInnen, sie hatten sich von selbst eine fremde Sprache beigebracht.<sup>193</sup> „Brauchte man nur zu wollen, um zu können? Waren also alle Menschen virtuell fähig zu verstehen, was andere gemacht und verstanden hatten?“<sup>194</sup> lauteten die Fragen, die sich im Anschluss an dieses aus der Not heraus entstandene pädagogische Experiment aufdrängten.

### 3.1.1 Der universelle Unterricht

Jacotot hatte seinen SchülerInnen kein eigenes Wissen vermittelt. Methodisch hatte er nicht eingegriffen, sondern seine SchülerInnen vollkommen frei, ja allein gelassen mit ihren Fähigkeiten. Sie mussten selbst bestimmen, wie sie die Aufgabe zu lösen gedachten.<sup>195</sup> Die SchülerInnen hatten dabei die grundsätzlichste aller Lernmethoden angewendet, die Jacotot von nun an als „universellen Unterricht“ bezeichnen würde. Diese Methode besteht darin, *„etwas zu lernen und darauf den Rest zu beziehen nach diesem Prinzip: Alle Menschen*

---

<sup>193</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Wien: Passagen Verlag, S. 11-12.

<sup>194</sup> Ebd., S. 12.

<sup>195</sup> Ebd., S. 24.

*haben die gleiche Intelligenz.*<sup>196</sup> Es ist die gleiche Methode derer sich Kleinkinder bedienen, wenn sie ihre Muttersprache erlernen: „Sie hören und merken sich, ahmen nach und wiederholen, sie irren sich und korrigieren sich, treffen glücklich das Richtige und machen methodisch weiter.“<sup>197</sup> Mit der gleichen Intelligenz, mit der sie einst ihre Muttersprache erlernt hatten, hatten sich die SchülerInnen Jacotots also Jahre später die Französische Sprache beigebracht. Um ihre Aufgabe zu lösen hatten sie verglichen, wiederholt, geraten.<sup>198</sup> Dass sich die SchülerInnen Jacotots, um den *Telemach* zu verstehen, einfach nur ihres eigenen Verstandes bedient hatten, bewies Jacotot, dass der menschliche Wille der springende Punkt im Prozess des Lernens sein musste: „*Der Mensch ist ein Wille, dem eine Intelligenz dient.*“<sup>199</sup> Der Wille ist der Motor, der die Arbeit der eigenen Intelligenz in Gang setzt.

### 3.1.2 Die Logik der pädagogischen Verdummung

Der Professor reflektierte das Resultat seines Experiments und die verblüffende Tatsache, dass er seinen SchülerInnen nichts beigebracht hatte. Wie jede/r andere ProfessorIn vor und wohl auch die meisten nach ihm hatte er ursprünglich gelernt, dass „Lehren“ in erster Linie „Erklären“ heißt. Dass man den SchülerInnen Schrittweise Wissen vermitteln solle, damit sie etwas verstanden und lernten. „So erhöhe sich der Schüler in der systematischen Aneignung des Wissens, der Bildung der Urteilskraft und des Geschmacks so hoch, wie seine gesellschaftliche Bestimmung es verlangte [...]“<sup>200</sup> Dann stand unser Professor plötzlich da, vor dem Ergebnis seines zufälligen Experiments, und musste feststellen, dass in dieser pädagogischen Methode des Erklärens so viel Wahrheit nicht stecken konnte.<sup>201</sup> Denn seine SchülerInnen hatten ihm ja bewiesen, dass „[m]an [...], wenn man es wollte, alleine und ohne erklärenden Lehrmeister durch die Spannung seines eigenen Begehrens oder durch den Zwang der Situation lernen [konnte].“<sup>202</sup> Das Prinzip des Erklärens,

---

<sup>196</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 29.

<sup>197</sup> Ebd., S. 15.

<sup>198</sup> Ebd., S. 20-21.

<sup>199</sup> Ebd., S. 66.

<sup>200</sup> Ebd., S. 13.

<sup>201</sup> Ebd.

<sup>202</sup> Ebd. S. 22.

oberstes Gebot der Pädagogik, ist allerdings nicht ein Prinzip der Befähigung der Lernenden, sondern eines ihrer Verdummung. Noch bevor die Kinder in das Schulalter kommen besitzen die meisten von ihnen die Fähigkeit, eine Sprache zu verstehen und zu sprechen. Und dann klopft das Lehrsystem mit seinen LehrmeisterInnen an die Tür. Diese behaupten nun, dass die Kinder etwas zu verstehen hätten. Verstehen könnten sie einen Gegenstand aber nur, wenn man es ihnen zuerst erkläre, wenn man es für sie verständlich mache, so „als ob es [das Kind, ATS] nicht mehr mit Hilfe seiner eigenen Intelligenz, die ihm bis dahin gedient hatte, lernen könnte [...]“.<sup>203</sup> Als brauche das unwissende Kind von nun an bis ans Ende seiner Tage eine wissende Person an seiner Seite, die immer die richtige Erklärung bereithielte. Hier beginnt die Bevormundung. Zugegeben, „[d]er Mensch [...] kann einen Lehrmeister benötigen, wenn sein Wille nicht stark genug ist, um ihn auf seinen Weg zu bringen und dort zu halten. Aber diese Unterwerfung besteht rein zwischen Wille und Wille. Sie wird verdummend, wenn sie eine Intelligenz an eine andere bindet.“<sup>204</sup> Der Mensch *kann* also, *muss* aber nicht einen Lehrmeister benötigen. Denn der Wille und die Intelligenz sind getrennte Entitäten, die nicht zusammenfallen müssen. Bei den SchülerInnen Jacotots war der Wille Französisch zu lernen zwar durch die Aufgabenstellung ihres Professors veranlasst worden. Aber die Intelligenz, die dabei eingesetzt worden war, war nur diejenige der Lernenden gewesen, nicht die des Lehrmeisters. Die verdummende Bevormundung beginnt demnach genau dort, „[...]wo eine Intelligenz einer anderen untergeordnet ist.“<sup>205</sup>

Dieser Akt der Verdummung ist nichts anderes als die Ausübung von Herrschaft. Es ist die Herrschaft des Wissenden über einen vermeintlich unwissenden Menschen. Das pädagogische Prinzip des Erklärens folgt mithin einer dezidiert autoritären Logik. Denken wir daran zurück, was Autorität bedeutet: einen Befehl zu erteilen mit dem Anspruch, diesem Befehl solle gehorcht werden. Bezogen auf das Verhältnis zwischen Lehrenden und SchülerInnen besteht die autoritäre Erteilung des Befehls im Akt des Erklärens. Die Erklärung ist der Befehl der sagt: Du hast das, was du lernst, so zu verstehen, wie ich es dir vorgebe – so und nicht anders. Es gibt ein Wissen, das direkt auf das lernende Subjekt übertragen werden soll, damit das, was am anderen Ende ankommt, von vornherein

---

<sup>203</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 16.

<sup>204</sup> Ebd., S. 23.

<sup>205</sup> Ebd.

antizipiert werden kann. Das Verstehen, welches hier vom Kind abverlangt wird, kann sich also nur unter der Bedingung vollziehen, dass dieses auf seine eigene Vernunft verzichtet, dass es zu gehorchen lernt und im gleichen Zuge das Vertrauen in sich selbst, den Glauben an die eigene Intelligenz und Fähigkeit, das Potenzial zu eigenständigem Denken, verlernt und verliert.<sup>206</sup> Erklären heißt Befehlen. Verstehen heißt sodann Gehorchen. Das pädagogische System des Erklärens ist ein System, das eine künstliche Distanz zwischen dem Gegenstand des Lernens und dem lernenden Subjekt erzeugt. Eine Distanz, die niemals ganz eingeholt werden kann, denn der Lehrmeister ist in seinem Wissen über den Gegenstand den Lernenden immer schon einen Schritt voraus, weswegen der/die SchülerIn ständig „[...] das Bedürfnis spüren wird, einen anderen Lehrmeister und zusätzliche Erklärung zu benötigen.“<sup>207</sup> Es obliegt den LehrmeisterInnen allein diese Distanz zum Lerngegenstand zu erzeugen, zu vergrößern oder zu verringern; je nachdem, ob der/die SchülerIn ihrem Ermessen nach die Sache verstanden hat oder eben nicht.<sup>208</sup> Dass die einen befehlen und die anderen gehorchen, dass die einen erklären und die anderen zu verstehen haben funktioniert jedenfalls nur, wenn die einen den anderen übergeordnet sind. Autorität benötigt hierarchische Herrschaftsverhältnisse, um sich durchsetzen zu können. Wenn die LehrmeisterInnen dem kleinen Jungen sagen, dass er zu verstehen habe, dann heißt das zuallererst er müsse „[...] verstehen, dass er nicht versteht, wenn man ihm nicht erklärt.“<sup>209</sup> Was die LehrmeisterInnen den SchülerInnen beibringen, ist in erster Linie Autoritätshörigkeit gegenüber der oberen Instanz, das heißt: Autoritätshörigkeit gegenüber der Wissenden.

Rancière betreibt hier mit Jacotot Kritik am sozialen Herrschaftsverhältnis zwischen LehrmeisterInnen und SchülerInnen, am Status Quo der Pädagogik. Es handelt sich um eine antiautoritäre, anti-pädagogische Position, die hier vertreten wird. Eine Position, die sich gegen die Subordination einer Intelligenz unter eine andere, gegen die befehlende Erklärung und gegen das Verstehen als Akt des Gehorchens stellt. Alle Menschen besitzen die gleichen intellektuellen Fähigkeiten, alle Menschen sind zu selbständigem Denken fähig. In diesem Sinne unterzieht Jacotot den Begriff des

---

<sup>206</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 18.

<sup>207</sup> Ebd., S. 33.

<sup>208</sup> Ebd., S. 14-15.

<sup>209</sup> Ebd., S.18.

„Verstehens“ selbst einer Revision. Um den *Telemach* zu verstehen, hatten seine SchülerInnen nichts weiter getan, als ihre eigene Intelligenz ins Werk zu setzen. Der Professor hatte ja aufgrund des sprachlichen Hindernisses die von ihm erwartete Rolle eines erklärenden Lehrmeisters nicht ausüben können. „Verstehen“, folgert er, „ist immer nur übersetzen, das heißt ein Äquivalent eines Textes geben, aber nicht seinen Grund. Es gibt nichts hinter einer geschriebenen Seite, keinen doppelten Boden, der die Arbeit einer *anderen* Intelligenz, die des Erklärenden, erfordern würde [...]“<sup>210</sup> es gibt keinen „Schleier der Dinge“ der gelüftet werden müsse.<sup>211</sup> Für Jacotot gibt es mithin keine letztliche Autorität die vorschreiben könnte, wie man etwas, was auch immer, zu interpretieren habe. Dementgegen verteidigt er entgegen aller Einwände und in anarchistischer Manier die Autonomie des Denkens. Es gibt nichts zu „verstehen“ im autoritären Sinne, da sich der Gehalt einer Sache, eines Buches etwa, nicht in der Übersetzung *eines* Individuums erschöpfen kann<sup>212</sup> und weil alle Intelligenzen und somit auch alles, was sie produzieren, gleicher Natur sind – weswegen auch jeder alles zu übersetzen beziehungsweise zu interpretieren in der Lage ist, was ein anderer geschrieben oder gesagt hat.<sup>213</sup> „Alles ist in allem“<sup>214</sup>, lautet die Tautologie der Fähigkeit. Das bedeutet auch: „[a]lles ist im Buch.“<sup>215</sup> Jede einzelne von Menschenhand kreierte Sache ist ein Zeugnis der gleichen Intelligenz;<sup>216</sup> was aber nicht behaupten soll, alle Sachen seien deswegen von der gleichen Qualität.<sup>217</sup> Jacotot hat das eine Philosophie der „Panekastik“ genannt. Eine Philosophie, die „das Ganze der menschlichen Intelligenz in *jeder* intellektuellen Erscheinung sucht.“<sup>218</sup> Genauso kann jede Sache dazu dienen, um auf die Suche der eigenen Intelligenz zu gehen und diese Intelligenz zu bezeugen. Denn „[e]s gibt immer etwas, was der Unwissende weiß,

---

<sup>210</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 20.

<sup>211</sup> Ebd., S. 80.

<sup>212</sup> Ebd., S. 79-80.

<sup>213</sup> Ebd., S.20.

<sup>214</sup> Ebd., S. 38.

<sup>215</sup> Ebd., S. 36.

<sup>216</sup> Ebd., S. 55.

<sup>217</sup> Ebd., S. 115.

<sup>218</sup> Ebd., S. 53.

und was als Term eines Vergleiches dienen kann, zu dem es möglich ist, eine neu zu erkennende Sache in Beziehung zu setzen.<sup>219</sup>

Doch das pädagogische System beharrt stets auf der hierarchischen Aufteilung menschlicher Intelligenz: Auf der einen Seite stehen die Wissenden, die fähigen und intelligenten Individuen, auf der anderen die Unwissenden, unfähigen und dummen, die nicht verstehen; hier höhere, dort niedrigere Intelligenzen.<sup>220</sup> Im Gegensatz zu Jacotot und im Gegensatz zur Position des Anarchismus, geht das pädagogische System von der Ungleichheit der intellektuellen Fähigkeiten aus. Statt nun zu behaupten, dass die Unwissenden, das heißt die Verständnisunfähigen, die Wissenden, weil Erklärenden, benötigen, enttarnt Jacotot die pädagogische Logik des Erklärsystems als eine, in welchem in Wahrheit die Wissenden die Unwissenden benötigen, und nicht umgekehrt. Denn „[d]ie Erklärung ist nicht nötig, um einer Verständnisunfähigkeit abzuhelpen. Diese Unfähigkeit ist im Gegenteil die strukturierende Fiktion der erklärenden Auffassung der Welt.“<sup>221</sup> Die Wissenden brauchen jemanden, dem sie einen Gegenstand erklären können, sonst wären sie keine Wissenden mehr, sonst würde die Hierarchie keinen Sinn ergeben und alle Legitimität ihres Agierens wäre dahin. Mehr noch: Die Erklärenden bringen gar erst die Unfähigen hervor, da der Akt des Erklärens gegenüber dem Unwissenden quasi als Beweis dafür fungiert, dass letzterer von selbst aus nicht richtig „verstehen“ könnte.<sup>222</sup> Die Wissenden-Erklärenden müssen zwingendermaßen die Ungleichheit und die hieraus entspringende Aufteilung der höheren und niedrigeren Intelligenzen mit Händen und Füßen verteidigen, um die Ordnung der Hierarchien und ihren eigenen Platz hierin aufrecht zu erhalten. Was wäre sonst aus ihnen wenn das Volk herausfinden würde, dass es die Erklärenden nicht braucht, dass es sich selbst unterrichten kann, weil es dieselben intellektuellen Fähigkeiten besitzt wie der brillianteste seiner führenden Köpfe?<sup>223</sup> Unterrichtet lieber die Menschen um ihnen zu vermitteln, dass sie unwissend sind, dass sie unfähig sind, dass sie höheren Wesen das Mühsal des Denkens überlassen sollen.<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 41.

<sup>220</sup> Ebd., S. 17.

<sup>221</sup> Ebd., S. 16.

<sup>222</sup> Ebd.

<sup>223</sup> Ebd., S. 150.

<sup>224</sup> Ebd., S. 151.

Obwohl der Name Louis Althusser im Buch *Der unwissende Lehrmeister* nirgendwo fällt, kann sich diese Schrift leicht als ein Angriff Rancières auf seinen ehemaligen Professor interpretieren lassen.<sup>225</sup> Althusser vertritt nämlich auf den Punkt genau jene Position, die Rancière im Anschluss an Jacotot als die pädagogische Logik der Verdummung definiert: „[...] the function of teaching is to transmit a determinate knowledge to subjects who do not possess this knowledge. The teaching situation thus rests on the absolute condition of an inequality between a knowledge and a non-knowledge.“<sup>226</sup> Althusser beharrt auf die Unterscheidung von Wissenden und Unwissenden, auf der Hierarchie der Ungleichheit zwischen einem Wissen und einem Nicht-Wissen, und das nicht nur in Bezug auf das LehrerIn-SchülerIn Verhältnis. Der Althusserismus steht ebenso für die autoritäre Übertragung von Wissen durch eine wissenschaftliche Elite, die den unwissenden Massen die Welt und den Grund für ihre Unterdrückung erklärt, und positioniert sich im Zuge dessen über jene, die den Gegenstand ihrer Forschung bilden, als *die* heilsbringende Wissenschaft, die die Befreiung der ArbeiterInnen vollbringen wird. Von oben nach unten, das ist ihr Motto.<sup>227</sup> Rancières Denken ist einem solchen Model von führender Avantgarde-Partei, wie sie schon Marx vertreten und Bakunin angefochten hat, komplett entgegengesetzt. In der Logik der pädagogischen Verdummung sieht er das gleiche autoritäre Prinzip am Werk, das eine solche Avantgarde-Partei ausmacht: man müsse die armen Unwissenden führen, ihnen erklären, was wahr und falsch sei, um ihre Unwissenheit zu beheben, damit sie also verstünden und kritisch zu Denken lernten, weil sie ja sonst nicht im Stande seien sich selbst zu helfen. Denn sie besäßen weder die gleichen intellektuellen Fähigkeiten noch wüssten sie, wie zu handeln sei, um sich endlich zu emanzipieren. Auch wenn das Ziel letzten Endes die Gleichheit und Freiheit der Menschen sind, ist der Ausgangspunkt jener der Ungleichheit, der Bevormundung. Das

---

<sup>225</sup> Rolletschek, Jan (2012): Nicht Althusser, nicht Mao und auch nicht Jacotot. Gleichheit und Alterität im Anarchismus Jacques Rancières. In: Kellermann, Philippe (Hg.): *Begegnungen feindlicher Brüder 2: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*. Münster: Unrast Verlag, S. 172.

<sup>226</sup> Althusser, Louis, zit. nach Hallward, Peter (2005): Rancière and the Subversion of Mastery. In: Robson, Mark (Hg.): *Jacques Rancière: Aesthetics, Politics, Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 27.

<sup>227</sup> Rolletschek, Jan (2012): Nicht Althusser, nicht Mao und auch nicht Jacotot. Gleichheit und Alterität im Anarchismus Jacques Rancières, S. 168-169.

herrschaftskritische Modell des universellen Unterrichts legt hiergegen den Grundstein für ein Modell antiautoritärer Politik welches davon ausgeht, dass sich die betroffenen Menschen sehr wohl selbst helfen können und gar müssen, wenn sie sich befreien wollen. Die Individuen bedürfen keiner Führung, keiner Wissenden. Wer das behauptet, der beharrt auf der hierarchischen Ordnung und Unterteilung der Menschheit in Wissende und Unwissende.<sup>228</sup>

### 3.1.3 Die Figur des unwissenden Lehrmeisters

Zurück zu Jacotot. Auch wenn seine SchülerInnen in Eigenregie die Lernmethode des „universellen Unterrichts“ angewendet hatten, so hatte der Professor im Prozess des Lernens dennoch eine Rolle gespielt: er hatte den SchülerInnen eine Aufgabe erteilt.<sup>229</sup> Diese seine Rolle war folglich zwar noch immer die eines Lehrmeisters gewesen, aber nicht die eines erklärenden, der sein Wissen auf das Lernende Subjekt überträgt. Joseph Jacotot kam zu dem Schluss, dass, wenn es nicht sein Wissen war, durch dessen Übertragung die SchülerInnen lernten, er doch im Grunde etwas lehren konnte, worin er unwissend war. Der Professor verwehrt sich der autoritären Erklärung dadurch, dass er gerade das lehrte, worin er unwissend war. Die Figur des unwissenden Lehrmeisters ward geboren.

Ein/e unwissende/r LehrmeisterIn, das ist eine/r, dessen Aufgabe darin besteht, den anderen zu emanzipieren. An diesem Punkt beginnen die Überlegungen aus *Der unwissende Lehrmeister* um die Idee der Freiheit zu kreisen; eine Tatsache, die Rancière in die Nähe des Anarchismus und seiner Philosophie rückt. Emanzipation bedeutet nämlich allgemein „Befreiung aus einem Zustand der Abhängigkeit“.<sup>230</sup> Dabei geht die Freiheit der emanzipierten Subjekte mit einem Verlust der Autorität zu Lasten derjenigen Person einher, von der die Emanzipierten einst abhängig gewesen waren. Unter der Annahme der Gleichheit der Intelligenzen setzt sich der/die unwissende LehrmeisterIn also zum Ziel, seine SchülerInnen vom Abhängigkeitsverhältnis gegenüber der Wissenden-Erklärenden zu befreien. Als unwissende/r LehrmeisterIn den anderen zu emanzipieren bedeutet, diesen

---

<sup>228</sup> May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière, S. 181-182.

<sup>229</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 23.

<sup>230</sup> DUDEN: Emanzipation. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Emanzipation> (Stand: 03.09.2017).

anderen dazu zu treiben, vom eigenen Verstand, von der eigenen Vernunft, von der eigenen Intelligenz Gebrauch zu machen, statt weiterhin der Autorität der Erklärung zu gehorchen.<sup>231</sup> Genau das war es, was Jacotot getan hatte. Nicht einfach Wissende ausbilden, sondern „diejenigen dazu zu ermutigen, sich zu erheben, die sich niedrig an Intelligenz glauben, sie aus dem Sumpf zu ziehen, in dem sie verkommen: nicht dem Sumpf der Unwissenheit, sondern der Selbstverachtung, der Verachtung des vernünftigen Geschöpfes *in sich*.“<sup>232</sup> Hierin besteht die intellektuelle Emanzipation durch den „universellen Unterricht“. Ich denke, du denkst, wir alle denken. Der Glaube an die Minderwertigkeit der eigenen Intelligenz, der von der pädagogischen Verdummung schrittweise in die Köpfe der Menschen eingepflanzt wird, ist das, was sie daran hindert, von ihren intellektuellen Fähigkeiten Gebrauch zu machen. Der Glaube an die Minderwertigkeit der eigenen Intelligenz ist das, was sie verdummt,<sup>233</sup> davon ist Jacotot überzeugt: „Sag nicht, dass du es nicht kannst!“<sup>234</sup> Alles was ein Subjekt benötigt, ist die „Aufmerksamkeit des Sehens und Wiederhinsehens, des Sagens und Widersagens“.<sup>235</sup> Wenn der Mensch eine Intelligenz besitzt, die vom Willen angetrieben wird, dann meint „Aufmerksamkeit“ in diesem Zusammenhang nicht mehr aber auch nicht weniger als die Entscheidung zur absoluten Unterwerfung der *eigenen* Intelligenz unter den *eigenen* Willen.<sup>236</sup> Es gibt keine höheren oder niedrigeren Intelligenzen, keine Hierarchie der intellektuellen Fähigkeiten – es gibt nur Ungleichheiten in den Erscheinungen der Intelligenz, nur Individuen die ihre Aufgabe hier mehr, dort weniger aufmerksam erledigt haben,<sup>237</sup> „[...] je nach der größeren oder kleineren Energie, die der Wille der Intelligenz überträgt.“<sup>238</sup> Die Aufgabe der unwissenden LehrmeisterInnen besteht darin, die SchülerInnen auf der Suche nach ihren Fähigkeiten zu begleiten. Sie zur Verifizierung ihrer Gleichheit, ihren ihnen immer schon innewohnenden Fähigkeiten zu bewegen, anstatt vermeintliche Ungleichheiten zwischen

---

<sup>231</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 25-26.

<sup>232</sup> Ebd., S. 119.

<sup>233</sup> Ebd., S. 53.

<sup>234</sup> Ebd., S. 35.

<sup>235</sup> Ebd.

<sup>236</sup> Ebd., S. 37.

<sup>237</sup> Ebd., S. 65.

<sup>238</sup> Ebd., S. 40.

einem Wissenden und einem Unwissenden reduzieren zu wollen. Heute schon das zu bewahrheiten, was erst für morgen, wenn man dann sicherlich endlich alles verstanden habe, versprochen wird: „We must start from liberty and equality as realisable *hic et nunc*“,<sup>239</sup> sagte Rancière einst in einem Interview. Die Verifizierung der Gleichheit der Intelligenzen im Hier und Jetzt ist es, die die Menschen heute schon emanzipiert.

Eine wesentliche Bedingung gibt es die erfüllt sein muss, um ein/e unwissende/r LehrmeisterIn zu sein: „Um einen Unwissenden zu emanzipieren, muss man selbst emanzipiert sein, das heißt, sich der wahren Macht des menschlichen Geistes bewusst sein – und das genügt. Der Unwissende wird alleine lernen, was der Lehrmeister nicht kann, wenn der Lehrmeister glaubt, dass er es kann und ihn dazu verpflichtet, seine Fähigkeit zu aktualisieren: Zirkel der Fähigkeit.“<sup>240</sup> Emanzipiert zu sein heißt, sich der Wesensgleichheit der intellektuellen Fähigkeiten absolut aller Menschen bewusst zu werden. Die Freiheit, das heißt die Befreiung von der Autorität der Erklärung und der Herrschaft der Wissenden, verläuft über die Erkenntnis dieser Gleichheit der Intelligenzen. Einen Menschen zu emanzipieren heißt sodann, diesem Menschen bewusst zu machen, dass er oder sie, sowie alle anderen Menschen auch, intellektuelle Subjekte sind. Der Figur des antiautoritären unwissenden Lehrmeisters geht es nicht darum, bestimmte Inhalte zu vermitteln. Was vermittelt werden soll, ist auf einer viel essenzielleren Ebene schlicht und einfach der Glaube an das eigene intellektuelle Potenzial.

### 3.1.4 Das Axiom der Gleichheit

Man drehe einmal die bekannte Formel René Descartes um, „Ich denke, also bin ich“, und mache daraus ein „Ich bin Mensch, also denke ich.“<sup>241</sup> Das ist die Formel des Professors Jacotot, die Rancière übernimmt, und die als axiomatische Voraussetzung das gesamte Denken von Letzterem durchzieht, die Formel der Gleichheit der Intelligenzen:

„Es gab nichts anderes zu tun, als daran festzuhalten, diesen extravaganten Weg anzuzeigen, der darin besteht, mit jedem Satz, mit jeder Handlung, die *Seite der Gleichheit* zu vertreten. Die Gleichheit war kein Ziel, das man erreicht, sondern ein Ausgangspunkt, eine *Annahme*, die es galt, unter allen Umständen

---

<sup>239</sup> May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière, S. 182.

<sup>240</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 26.

<sup>241</sup> Ebd., S. 49.

aufrechtzuerhalten. Niemals würde die Wahrheit für sie sprechen. Die Gleichheit wird immer nur in ihrer Verifizierung existieren, zu dem Preis, sich immer und überall zu verifizieren.<sup>242</sup>

Das Prinzip der Gleichheit wird somit nicht als Ziel definiert, dass es durch gesellschaftspolitische Maßnahmen zu erreichen gälte, wie es etwa zahlreiche Parteiprogramme versprechen. Auch ist Jacotot nicht darum bemüht, das Postulat der Gleichheit der Intelligenzen als eine Wahrheit darzustellen, die sich objektiv nachweisen ließe. Das interessiert weder Jacotot noch Rancière nicht im Geringsten. Vielmehr ist die Gleichheit eine Meinung, die beide Denker hier vertreten; eine Meinung, von der sie ausgehen wollen und können – und sie können diese Meinung nicht zuletzt deswegen vertreten, weil sich das Gegenteil, die Ungleichheit der intellektuellen Fähigkeiten, faktisch ebenso wenig beweisen lässt.<sup>243</sup>

Weiter oben hatten wir geschrieben, dass in Rancières Überlegungen zur Emanzipation nicht nur sein egalitäres Denken, sondern implizit ebenso ein Denken über Freiheit wirkt. Unser Autor geht jedenfalls selten näher darauf ein, was „Freiheit“ für ihn bedeutet. Es lohnt sich in diesem Zusammenhang auf einen Vortrag hinzuweisen, den Rancière im Jahr 2017 gehalten hat und in welchem er ausdrücklicher auf sein Verständnis von Freiheit eingeht. Wie es sich herausstellt, distanziert sich Rancière mit diesen Zeilen nicht nur von der liberalen, sondern gleichermaßen von der individual-anarchistischen Position, die Freiheit als Freiheit *von* der Gesellschaft denkt, und kommt demgegenüber durchaus der sozial-anarchistischen Idee der Gleichfreiheit nahe; jener Idee einer Freiheit *in* der Gleichheit, jener Idee einer Freiheit, die sich gerade durch die Gleichheit aller verwirklicht und deswegen im Sozialen verankert ist:

„The idea of emancipation dismisses the opposition made by the so-called “liberal” tradition between freedom thought of as the inner autonomous power and dignity of the individual and equality thought of as the constraint of the collective over individuals. “Free” is just like “equal”: it does not designate a property of individuals. It designates the form of their action and of their relation to other individuals. The presupposition of equal capacity is a principle of shared freedom opposed to the presupposition that the human beings can only

---

<sup>242</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 160-161.

<sup>243</sup> Ebd., S. 59-60.

act rationally as individuals and cooperate rationally in a community according to a principle of subordination.“<sup>244</sup>

Die Vorannahme der Gleichheit der Intelligenzen ist bei Rancière also immer schon ein Prinzip der kollektiv geteilten Freiheit. Doch was Rancière nun vom sozialen, klassischen Anarchismus trennt, ist, dass die so gedachte Gleichheit bei ihm niemals eine Gegebenheit sein kann, die sich gesellschaftlich, im Wege der sozialen Revolution etwa, durchsetzen ließe. Wir werden auf diesen Unterschied zwischen der anarchistischen, realgesellschaftlich gedachten Gleichheit und Freiheit und Rancières eigener Konzeptualisierung nochmals zu sprechen kommen.

Die Intention von Rancières *Der unwissende Lehrmeister* insgesamt ist jedenfalls eindeutig: in seiner Auseinandersetzung mit Jacotot geht es ihm „nicht um Rezepte für Kinderpädagogik“,<sup>245</sup> sondern „um die Philosophie und Menschheit“, denn „[d]er universelle Unterricht ist zuallererst die universelle Bestätigung des Gleichen, die alle Emanzipierten, all jene erfahren können, die sich als Menschen denken, die allen anderen gleich sind.“<sup>246</sup> Das Menschenbild, das dieser Annahme der Gleichheit der Intelligenzen entspringt, entspricht einem Menschenbild, das wir bereits kennengelernt haben: demjenigen, welches der Anarchismus von der Menschengattung zeichnet. Alle Menschen sind gleich, heißt es. Alle Menschen sind gleich, denn sie besitzen die gleiche Intelligenz, heißt es. Alle Menschen besitzen also dieselbe intellektuelle Fähigkeit, selbstständig zu denken. Dieses Festhalten an der Gleichheit der Intelligenzen hat unweigerlich zur Folge, dass sowohl Rancière als auch die anarchistische Philosophie die Autorität über das Denken und die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, die diese Autorität erst ermöglichen, in Frage stellen.

---

<sup>244</sup> Rancière, Jacques: Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World. <http://www.babylonia.gr/2017/06/11/jacques-ranciere-democracy-equality-emancipation-changing-world/> (Stand: 04.11.2017).

<sup>245</sup> Dadurch, dass Rancière mithin gerade nicht in erster Linie darauf abzielt, eine radikale Theorie der (Anti-)Pädagogik zu formulieren, und die vorliegende Arbeit ebenso wenig den Fokus auf pädagogische Theorie legt, bleiben in diesem Rahmen anarchistische Schriften zur Pädagogik außen vor, die andernfalls, würden wir uns spezifisch pädagogischen Überlegungen befassen, sicherlich im Zusammenhang mit *Der unwissende Lehrmeister* von Interesse wären.

<sup>246</sup> Rancière, Jacques (2009): *Der unwissende Lehrmeister*. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 55.

### 3.1.5 Die Gesellschaft der Ungleichheit

Für Jacotot ist die pädagogische Logik der Erklärung das Fundament, auf dem nun die herrschaftliche Ordnung der Gesellschaft baut. Die pädagogische Logik der Verdummung ist im Grunde genommen „Furcht vor der Freiheit“, <sup>247</sup> die den Individuen durch ihre Emanzipation gewährt wird. Und gerade weil es keinen „natürlichen Grund“ der Herrschaft gibt, da doch alle Intelligenzen gleich sind, muss sie sich immer erklären, muss sich die gesellschaftliche Ordnung immer darum bemühen, sich selbst zu legitimieren.<sup>248</sup>

„Wer Ordnung sagt, sagt auch Verteilung der Ränge. Die Rangeinteilung setzt die Erklärung, verteilende und rechtfertigende Fiktion einer Ungleichheit voraus, die keinen anderen Grund hat als ihr Sein. Die alltägliche Erklärarbeit ist nur das Derivat der herrschenden Erklärung, die eine Gesellschaft charakterisiert. Kriege und Revolutionen ändern, indem sie die Form und die Grenzen der Reiche antasten, die Natur der herrschenden Erklärungen. Aber diese Veränderung verläuft in engen Grenzen.“<sup>249</sup>

Jede gesellschaftliche Ordnung, möchte sie sich selbst erhalten, muss den Grund ihrer Existenz darlegen und behaupten, dass alle gegenteiligen Erklärungen falsch sind, um diese konkurrierenden Erklärungen wirkungsvoll auszuschließen. Auf diesem Prinzip beruhen die Verfassungen und Gesetze, die Institutionen eines Staates: Auf der Erklärung der Notwendigkeit von Ungleichheit, die sie letztlich verkörpern. Deswegen kommt Jacotot zu dem Schluss, dass sich der universelle Unterricht, die Methode der Verifizierung der Gleichheit aller Intelligenzen, „[...] nur an Individuen richten [kann], niemals an Gesellschaften.“<sup>250</sup> Gleichheit und Gesellschaft stellen somit im Denken Jacotots unvereinbare Gegensätze dar. Gleichheit gibt es nur unter Individuen, die sich ihrer intellektuellen Fähigkeiten und der der anderen bewusst sind. Die Gesellschaft als Ganzes aber ist zu struktureller Ungleichheit verdammt.<sup>251</sup>

Die Ordnung der Gesellschaft, so wie Jacotot sie denkt, ist folglich zwingendermaßen immer schon eine vertikale Ordnung. Eine hierarchische Ordnung der Ungleichheit, in der jedes Individuum einem bestimmten Rang zugeteilt wird. Eine Ordnung, innerhalb derer die Gesellschaft und die Gleichheit letztlich inkommensurabel

---

<sup>247</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 126.

<sup>248</sup> Ebd., S. 105.

<sup>249</sup> Ebd., S. 137.

<sup>250</sup> Ebd., S. 123.

<sup>251</sup> Ebd., S. 108.

sind. Die Gleichheit lässt sich nicht im Rahmen einer Ordnung der Ungleichheit institutionalisieren. Die Ordnung dagegen, die hingegen dem Anarchismus in seiner utopischen Vision einer harmonischen Gesellschaft vorschwebt, ist auf jeden Fall nicht diejenige Ordnung, von der Jacotot spricht. Der Anarchismus interpretiert Anarchie als „Ordnung ohne Herrschaft“, mithin als horizontale Ordnung. Die Gesellschaft, auf deren Verwirklichung die soziale Revolution abzielt, ist eine egalitäre und libertäre, eine von Ungleichheiten befreite Gesellschaftsordnung. Der Anarchismus hält am Prinzip der Gleichheit nicht etwa nur als Vorannahme fest, sondern zielt gerade auf seine weltliche, soziale und ökonomische Realisierung ab. Doch eines steht fest: Auch der Anarchismus geht davon aus, dass weder Freiheit noch Gleichheit jemals innerhalb einer staatlichen Gesellschaftsordnung durchgesetzt und erreicht werden könnten. Der Staat und seine Institutionen stellen mithin sowohl für Jacotot wie auch für den Anarchismus die Verkörperung der Ungleichheit dar, die sich sodann in den gesellschaftlichen Hierarchien ausdrückt. Bezüglich dieser Staatskritik sind sich beide Positionen einig. Nur: was Jacotot nicht in Betracht zieht, aber für jegliches anarchistische Denken wesentlich ist, ist die Möglichkeit einer nichtstaatlichen Ordnung. Aus anarchistischer Perspektive sind nämlich Staat und Gesellschaft gerade *nicht* das gleiche. Die Gesellschaft ist nicht zwangsweise hierarchisch strukturiert. Was sie zu einer Ordnung der Ungleichheit verkommen lässt, das ist eben der Staat. In seinem Glauben an eine natürliche und harmonische Ordnung der Gemeinschaft, zu der Individuen aus spontanem Zusammenschluss fähig wären sobald sie in Freiheit leben würden, stellt für den sozialen Anarchismus der Staat eine künstliche, der Gemeinschaft aufoktroierte Maschinerie dar. Im Namen der Gleichheit und Freiheit sei diesem Gebilde ein Ende zu setzen um die Gesellschaft endlich Gesellschaft sein zu lassen. Gleichheit könnte und sollte dementsprechend sehr wohl auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene verwirklicht werden. Doch der Position von Jacotot fehlt die Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat, die der Anarchismus macht, und infolgedessen die Utopie einer nichtstaatlichen Ordnung der Freiheit und Gleichheit. Nun, da wir gesagt haben Rancière würde als Sprachrohr für Jacotot fungieren, könnte man annehmen, Rancière würde diesen seinen Standpunkt teilen. In der Untersuchung von Rancières Werk *Das Unvernehmen* wird auf diesen Punkt noch einmal zurückzukommen sein. Vorerst gehen wir davon aus, dass sowohl Jacotot als auch Rancière die Gleichheit als eine solche denken, die mit den gesellschaftlichen – oder sollten wir sagen: staatlichen – Institutionen unvereinbar ist, die sich in der Gesellschaft als Ganzes niemals

verwirklichen werden und nicht zuletzt deswegen auch kein gesellschaftspolitisches Ziel darstellen kann, sondern ein Ausgangspunkt ist.

Weil die intellektuelle Emanzipation gemäß Jacotot ausschließlich bei den Individuen und Familien am Werk ist, weil ihre „Politik“ gerade nicht darin besteht, sich in den verschiedenen Institutionen der Gesellschaft zu etablieren,<sup>252</sup> kann es nicht darum gehen, die Gleichheit als ein den BürgerInnen zustehendes Recht durchzusetzen. Jacotot ist davon überzeugt, dass „die Regierung [...] dem Volk keine Ausbildung schuldig [ist], einfach deshalb, weil man den Leuten nicht schuldet, was sie sich selbst nehmen können. Denn die Ausbildung ist wie die Freiheit: Sie wird nicht gegeben, man nimmt sie sich.“<sup>253</sup> Die Gleichheit der Intelligenzen, die am Spiel ist, ist eine aktive Gleichheit. Eine Gleichheit, die die Individuen selbst erfinden müssen:

„Die Vernunft beginnt da, [...] wo die Gleichheit anerkannt ist: nicht als per Gesetz oder durch Macht dekretierte Gleichheit, nicht als passiv erhaltene Gleichheit, sondern als tätige Gleichheit, die *verifiziert* wird von jedem Schritt dieser Marschierenden, die durch ihre konstante Aufmerksamkeit gegenüber sich selbst und ihrem endlosen Kreisen um die Wahrheit geeignete Sätze finden, um von anderen verstanden zu werden.“<sup>254</sup>

Erneut scheint eine staatskritische Haltung Jacotots sich der Durchsetzung von Gleichheit dank der Güte der Institutionen des Staates zu verwehren. Ihm geht es mitnichten um „großzügige“ Verteilung „von oben“ im Wege gesetzlich durchgesetzter Gleichheit. So, wie es auch die Philosophie des Anarchismus will, vertritt Jacotot also den Standpunkt, Individuen hätten sich aktiv das zu nehmen, was ihnen zusteht, statt passiv darauf zu warten, dass es ihnen eine obere Instanz gewähren würde. Denn sie sind dazu fähig: Sie sind Wesen mit intellektuellen Kapazitäten. Unser unwissender Lehrmeister ist davon überzeugt, dass seine SchülerInnen, um auf das anti-pädagogische Experiment zurückzugreifen, selbst von ihrer Intelligenz Gebrauch machen und so die ihnen immer schon innewohnende Gleichheit verifizieren sollen. Das heißt: Die Gleichheit wird durch ihre Verifizierung, die einen menschlichen Akt darstellt, aktiv in Szene gesetzt.

Aber der Glaube an die Ungleichheit ist stur, ruft uns Jacotot in Erinnerung. Er hat sich in unseren Köpfen festgesetzt und durchzieht die gesamte Gesellschaft. Die

---

<sup>252</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 151.

<sup>253</sup> Ebd., S. 125.

<sup>254</sup> Ebd., S. 90.

hierarchische Trennung der Intelligenzen drückt sich nicht zuletzt in der, wie auch immer gut gemeinten, Unterweisung der Menschen aus. Viele sehen sich in der Pflicht, die Unwissenden zu belehren. Sei es, um die Klassenunterschiede durch bessere Bildung aufzuheben oder um bei den Menschen ein Bewusstsein für ihre Rechte zu schaffen. Belehrung wird in dem Fall mit Befreiung gleichgesetzt.<sup>255</sup> Doch „Jacotot sah nicht, welche Freiheit dem Volk aus der Pflicht der Unterweiser erwachsen sollte. [...] Wer lehrt, ohne zu emanzipieren, verdummt. Und wer emanzipiert, hat sich nicht darum zu kümmern, was der Emanzipierte lernen muss. Er wird lernen, was er will, nichts vielleicht. Er wird wissen, dass er lernen kann, weil dieselbe Intelligenz in allen Produktionen der menschlichen Kunstfertigkeit am Werk ist, er wird wissen, dass ein Mensch immer die Rede eines anderen Menschen verstehen kann.“<sup>256</sup> Die Freiheit durch die intellektuelle Emanzipation, sie ist gerade die Befreiung vom Festhalten an der Ungleichheit. Das ist genau das, was Autonomie für Rancière bedeutet:

„Autonomy“ [...] means a form of thinking, practice and organization free from the presupposition of inequality, free from the hierarchical constraint and the hierarchical belief.“<sup>257</sup>

Nicht nur im Unterricht wird aber der Autonomie der Individuen Grenzen gesetzt. Genauso, wie das System des Erklärens in der Schule oder Universität eingesetzt wird, funktioniert es auf einer breiteren gesellschaftlichen Ebene. Auch die politischen Eliten werden nicht müde, ihr Volk aufzuklären. Das Volk will verstehen, doch die Distanz zwischen ihm und seinen führenden Köpfen wird nie eingeholt werden – also muss man sich immerfort immer mehr erklären lassen. Glaubt ein Mensch jedenfalls nun einmal, verstanden zu haben, macht sich in ihm leicht ein Bewusstsein der Überlegenheit gegenüber anderen breit, die noch nicht so weit sind:

„Dieses Bewusstsein tötet übrigens nicht die noblen Gefühle. Der unterrichtete kleine Mann wird vielleicht gerührt sein von der Unwissenheit des Volkes und wird an dessen Bildung mitarbeiten wollen. Er wird wissen, dass die Sache schwierig ist mit Hirnen, die die Routine verhärtet oder die der Mangel an Methode vom rechten Weg abgebracht hat. Aber wenn er sich der Sache

---

<sup>255</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 27.

<sup>256</sup> Ebd., S. 28-29.

<sup>257</sup> Rancière, Jacques: Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World. <http://www.babylonia.gr/2017/06/11/jacques-ranciere-democracy-equality-emancipation-changing-world/> (Stand: 04.11.2017).

hingibt, wird er wissen, dass es für jede Kategorie in der Hierarchie der Intelligenzen einen Typus der Erklärung gibt, der ihr angepasst ist: Er wird sich *in ihre Reichweite* begeben.“

Doch nicht nur die vermeintlich höheren Intelligenzen fühlen sich den vermeintlich niedrigeren überlegen. Nein, auch der Glaube an die eigene Unfähigkeit kann weniger Bescheidenheit als vielmehr ein Ausdruck dafür sein wie wir im Grunde andere, noch niedrigere Wesen, verachten.<sup>258</sup> Diese Verachtung enthüllt eine tief liegende Leidenschaft: die Leidenschaft, an die Ungleichheit zu glauben,<sup>259</sup> die wiederum die Liebe zum Herrschen hervorruft. Denn wo sich die Menschen als gleiche erachten, da wird der Wille zu herrschen obsolet. Aber es ist leichter sich gegenseitig zu vergleichen, sodass „jeder eine Überlegenheit erhält im Austausch gegen eine Unterlegenheit, die er bekennt“,<sup>260</sup> statt den Aufwand zu betreiben, die Gleichheit zu verifizieren, sagt Jacotot. Und so mündet schließlich „[...] die Gleichheit der vernünftigen Wesen in die gesellschaftliche Ungleichheit.“<sup>261</sup> Wenn jemand behauptet „Ich kann nicht“, interpretiert Rancière folglich dieses nicht-Können als ein nicht-Wollen nach dem Prinzip „Ich könnte wahrscheinlich, denn ich bin intelligent; aber ich bin Arbeiter: Leute wie ich können nicht; mein Nachbar kann nicht. Und was würde es mir nützen, wo ich doch mit Dummköpfen zu tun habe?“<sup>262</sup> Für Jacotot ist die Gesellschaft von diesem „pervertierten Willen“, diesem Willen, leidenschaftlich an die Ungleichheit der Menschen zu glauben, durchzogen.<sup>263</sup>

Die Bestätigung der Gleichheit der Intelligenzen kann jedenfalls, trotz den fatalistisch anmutenden Behauptungen Jacotots, jederzeit, überall und von jedermann bezeugt werden. Selbst im inneren der Gesellschaft, in den Tiefen der Ungleichheit.<sup>264</sup> Der Zirkel der Unfähigkeit, der Zirkel der hierarchischen Trennung der Intelligenzen, ist immer schon in unserer Gesellschaft am Funktionieren und kann nur durch den Zirkel der Fähigkeit, durch die intellektuelle Emanzipation, unterbrochen werden.<sup>265</sup> Aber, das muss

---

<sup>258</sup> Rancière, Jacques (2009): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, S. 54.

<sup>259</sup> Ebd., S. 96.

<sup>260</sup> Ebd., S. 97.

<sup>261</sup> Ebd.

<sup>262</sup> Ebd., S. 54.

<sup>263</sup> Ebd., S. 98.

<sup>264</sup> Ebd., S. 117.

<sup>265</sup> Ebd.

nochmals unterstrichen werden, lediglich einzelne Individuen können sich emanzipieren. Niemals könne es eine Partei der Emanzipierten oder eine emanzipierte Gesellschaft als Ganzes geben, behauptet Jacotot.<sup>266</sup> Im Unisono machen Jacotot und Rancière schließlich folgende Verkündung:

„Der universelle Unterricht wird sich in der Gesellschaft *nicht durchsetzen*, wird sich nicht etablieren. Aber er wird auch *nicht untergehen*, weil er die natürliche Methode des menschlichen Geistes ist, diejenige all derer, die selbst ihren Weg suchen. Was seine Anhänger tun können, ist, allen Individuen, allen Vätern und Müttern den Weg zu verkünden, das zu lehren, worin man unwissend ist, nach dem Prinzip der Gleichheit der Intelligenzen.“<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> Rancière, Jacques (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation, S. 118.

<sup>267</sup> Ebd., S. 124.

### 3.2 Die Nacht der Proletarier

In Rancières Werk *Die Nacht der Proletarier: Archive des Arbeitertraums* ist es nicht mehr ein Universitätsprofessor, der zu uns spricht, kein Akademiker, sondern vielzählige, französische ArbeiterInnen des vorletzten Jahrhunderts. Ihre Gedanken sind es, die Rancière ins Zentrum seiner Schrift rückt. Entlang der etlichen, vom Autor in langjähriger Archivarbeit gesammelten historischen Dokumente – der Gedichte, Briefe, Tagebucheinträge, Zeitschriftenartikel, Pamphlete und dergleichen – berichtet Rancière von den Erfahrungen und Träumen vom französischen Proletariat, besonders dem Pariser, aus der Zeit nach der Julirevolution. Das Buch handelt von den Geschichten „[e]inige[r] Dutzend, einige[r] Hundert Proletarier, die um 1830 zwanzig Jahre alt waren, und die in dieser Zeit jeder für sich entschieden haben, das Unerträgliche nicht weiter zu ertragen“.<sup>268</sup> Diese in prekären Verhältnissen lebenden ArbeiterInnen berichten von jenem Unerträglichen in ihrem Leben, welches „nicht unbedingt das Elend [ist], [...] sondern grundsätzlicher de[r] Schmerz der jeden Tag durch die Arbeit [...] gestohlenen Zeit, ohne Ziel außer der unendlichen Aufrechterhaltung der Kräfte der Knechtschaft mit jenen der Herrschaft. Die demütigende Absurdität, jeden Tag um diese Arbeit zu betteln, in der sich das Leben verliert.“<sup>269</sup> Diese ProletarierInnen bekehrten auf ganz eigene Weise gegen die soziale Ordnung auf und griffen direkt in ihre Lebensumstände ein, um sich von der ihnen auferlegten physischen und psychischen Herrschaft zu befreien. Ihr Handeln zeugt so von einer bestimmten Form der Praxis, die für den klassischen Anarchismus bezeichnend ist: die direkte Aktion. Und auch der antiautoritäre Charakter von Rancières Denken kommt auf den Seiten von *Die Nacht der Proletarier* erneut zum Vorschein. Unsere Suche nach anarchistischen Elementen ist auf eine Spur gestoßen.

#### 3.2.1 Die Stimme der ProletarierInnen

Die Menschen für sich selbst sprechen zu lassen: das ist die Prämisse, der Rancière in der hier zur Diskussion stehenden Arbeit folgt. „Niemand“, hält der Philosoph fest, „verfügt in seinem Wissen oder in seiner Existenz über die Wahrheit, deren Anschein der Andere produziert, oder über das Bewusstsein vom Leiden des Anderen.“<sup>270</sup> Rancière ist immerzu

---

<sup>268</sup> Rancière, Jacques (2005): *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*. Wien: Turia+Kant, S. 7.

<sup>269</sup> Ebd., S. 15.

<sup>270</sup> Ebd., S. 37.

darauf bedacht, in *Die Nacht der Proletarier* gerade nicht die Rolle des Erklärenden und alles in Kontext setzenden Historikers einzunehmen. Stattdessen lässt er die ArbeiterInnen direkt zu uns sprechen. Deren Stimmen sind es wert, gehört zu werden.<sup>271</sup> Das Buch ist somit aus der Perspektive „von unten“ geschrieben, jener vom „einfachen“ Volk. In seiner Auswahl der Quellen, in der Zusammensetzung eines Korpus, das aus von ProletarierInnen selbst verfassten Schriftstücken besteht, anstatt namhafte DenkerInnen jener Zeit zu zitieren, und in der Form der Aufbereitung des Textes, welcher aus einer Fülle von Ausschnitten proletarischer Zeilen im Original besteht – wodurch sodann tatsächlich die ProletarierInnen zu uns zu sprechen beginnen, wie sie einst zu Rancière gesprochen hatten – verfolgt das Schreiben Rancières alles in allem eine antiautoritäre Strategie, die sich der Bevormundung und hierarchischen Kategorisierung verwehrt. Wir würden in diesem Text vergeblich nach einer Überordnung seines Denkens suchen, nach einer Positionierung seiner selbst als Wissenden, welche zwingendermaßen die Unterordnung der proletarischen Schriftstücke als Artefakte einer Klasse der Unwissenden zur Folge hätte. *Seine* Wissenschaftlichkeit hat wieder einmal nichts mit jener Althusser'schen Wissenschaft gemein die den Anspruch erhebt, dass die Wissenden als einzige die Fähigkeit besäßen die ArbeiterInnen von ihren Ketten zu befreien.<sup>272</sup> Im Gegensatz hierzu reiht sich Rancières Werk in die Tradition solcher antiautoritären DenkerInnen ein, die davon ausgehen, dass die ProletarierInnen allein, wie wir weiter oben bereits geschrieben hatten, „das Geheimnis ihrer Emanzipation in sich tragen“,<sup>273</sup> dass die Menschen allesamt keiner führenden, an ihre Stelle tretenden Köpfe bedürfen – weder zum Denken, zum Handeln oder eben zum Sprechen. Dazu Scott:

„The populist tendency of anarchist thought, with its belief in the possibilities of autonomy, self-organization, and cooperation, recognized, among other things, that peasants, artisans, and workers were themselves political thinkers. They had their own purposes, values, and practices, which any political system ignored at its peril. That basic respect for the agency of nonelites seems to have been betrayed not only by states but also by the practice of social science.“<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> Rancière, Jacques (2005): *Die Nacht der Proletarier*. Archive des Arbeitertraums, S. 16.

<sup>272</sup> Ebd., S. 15.

<sup>273</sup> Eckhardt, Wolfgang (2011): *Bakunin und Marx in der Ersten Internationale. Zerstörung oder Eroberung der politischen Macht?*, S. 29.

<sup>274</sup> Scott, James C. (2012): *Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play*, S. xxiii.

Gegen all jene „[...] die behaupten, dass einzig die Massen Geschichte machen und die jenen gebieten, sie getreu darzustellen, die in ihrem Namen sprechen“,<sup>275</sup> lässt uns Rancière die Stimmen der *einzelnen* ArbeiterInnen hören. Hierdurch werden die ArbeiterInnen zu Individuen, die einen Namen haben. Unser Autor macht sie zu ProtagonistInnen seiner Untersuchung, indem er gerade nicht in ihrem Namen spricht. Der Beweggrund: Er hat es sich zum Ziel gesetzt die vermeintlich homogene Identität der Arbeiterklasse in Frage zu stellen, die ihr im Nachhinein immerfort aufgedrückt wird. Wie könnte Rancière auch von der Vorannahme der Homogenität der ProletarierInnen ausgehen, fragen wir uns: er kennt nur diejenige der Gleichheit der Intelligenzen die erstere ausschließen muss, wenn sie sich nicht selbst verraten möchte. Am Anfang seiner Forschung war er an seine Dissertation, auf der das Buch *Die Nacht der Proletarier* aufbaut, zwar tatsächlich mit der Intention herangegangen, den „wahren“ Charakter der Revolution aufzuspüren und naturgetreu wiederzugeben. Doch das, worauf er in den Archiven stieß, belehrte ihn eines Besseren: es gab keine solche das gesamte Proletariat charakterisierende „Natur“. <sup>276</sup> Dafür gab es Risse und Widersprüche, personifiziert durch ArbeiterInnen, die „keine »echten« ArbeiterInnen waren, sondern „Träumer, die Verse schmieden und Philosophien erfinden wollten, sich abends trafen, um kurzlebige Zeitschriften zu gründen, sich für die sozialistischen und kommunistischen Utopien begeisterten, sich aber meist ihrer Umsetzung entzogen“. <sup>277</sup> Für jene Momente, in denen die Brüche und das Verschwimmen der Grenze zwischen den Klassen die Homogenität des Proletariats in Frage stellen, interessiert sich Rancière – dort, wo der Diskurs vom „pervertierte[n] Proletarier [...] aus geliehenen Wörtern besteht.“ <sup>278</sup> Die ArbeiterInnen, deren Geschichten das Buch behandelt, sind Individuen, von deren Existenz die Quellen ihr Zeugnis ablegen aber die trotz dessen der Mainstream Geschichte als irrelevante Ausnahmen vorkommen mögen, weil das Verständnis ihres Selbst und der Welt um sie herum nicht in das vorgefertigte Bild eines simpel-gestrickten Proletariats passt, wie es etwa Intellektuelle der französischen Linken in den 1970er Jahren sich erdacht hatten. Letztere imaginierten die in den Fabriken arbeitenden Menschen als welche, die „radikal anders“ als sie selbst sein müssten. <sup>279</sup> Die Proletarier, von denen uns Rancière

---

<sup>275</sup> Rancière, Jacques (2005): *Die Nacht der Proletarier*. Archive des Arbeitertraums, S. 8.

<sup>276</sup> Ebd., S. 29-30.

<sup>277</sup> Ebd., S. 13.

<sup>278</sup> Ebd., S. 34.

<sup>279</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 89.

berichtet, könnten insofern für die Gesamtheit ihrer Klasse niemals repräsentativ sein.<sup>280</sup> So lautet zumindest das Argument der Sozialwissenschaften, für die die Geschichten dieser ArbeiterInnen auch deswegen irrelevant sind, weil sie nicht die realen Zustände in den Fabriken und den organisierten Kampf widerspiegeln. Indem sich die Wissenschaft aber von den Geschichten dieser „AbweichterInnen“ abwendet, bestätigt sie in den Augen Rancières eine soziale Ordnung, die den ArbeiterInnen einen festen Platz zuweist: ihre Berufung ist es zu arbeiten, und nicht ihre Zeit mit Denken zu verschwenden. Das überlasse man den Wissenden.<sup>281</sup>

### 3.2.2 Von der hierarchisch strukturierten Arbeitsteilung

Die soziale Ordnung der Dinge, die eine Ordnung der Hierarchien ist, verlangt, dass jeder an dem ihm oder ihr innerhalb der Gesellschaft zugewiesenen Platz bleibe – ganz besonders die ProletarierInnen. Darüber schrieb schon Platon und gab hierfür zwei Gründe an. Der erste Grund: Dass die ArbeiterInnen faktisch keine Zeit haben, um sich anderen Dingen zu widmen, denn die Arbeit verlangt stets erledigt zu werden. Der zweite Grund beruht auf dem Mythos, dass Gott ihren Seelen Eisen beigemischt habe, während er die Seelen derjenigen, die dazu berufen sind, sich mit den wichtigeren, weil das Allgemeinwohl betreffenden, Dingen zu beschäftigen, mit Gold verrührte.<sup>282</sup> Der Platz der ArbeiterInnen ist derjenige, an dem gearbeitet wird, weil Gott es so wollte. Deswegen haben sie keine Zeit, etwas anderes als ihre Arbeit zu erledigen. Denn, wiederholen wir es noch einmal, die Arbeit wartet nicht. So beißt sich die Katze in den Schwanz. Der zweite Grund, den Platon angibt, diese höchst fragwürdige Geschichte – oder sollen wir gleich sagen: diese Lüge – legitimiert den ersten. Erst durch den Mythos wird es möglich einen sozialen Unterschied, das heißt die Ungleichheit der Lebensbedingungen, als naturgegeben, als Unterschied zwischen zwei Arten von Wesen, im modernen Zeitalter den Proletarier auf der einen und den Bourgeois auf der anderen Seite, hinzunehmen und zu perpetuieren.<sup>283</sup> Die Unterscheidung verläuft zwischen arm und reich. Wir kennen sie. Die Armut der

---

<sup>280</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 10-11.

<sup>281</sup> Ebd., S. 14.

<sup>282</sup> Rancière, Jacques (2009): Afterword: The Method of Equality: An Answer to Some Questions. In: Rockhill, Gabriel/Watts, P. (Hg.): Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics. Durham/London: Duke University Press, S. 275-276.

<sup>283</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 17.

ArbeiterInnen definiert sich jedenfalls nicht lediglich durch ihr materiell bedingtes prekäres Dasein. Sie sitzt noch tiefer. Sie definiert sich vielmehr durch die Unmöglichkeit, das eigene Schicksal frei wählen zu können. Es geht hier um die Unmöglichkeit der autonomen Selbstbestimmung, Hand in Hand mit der Herrschaft der Höheren über die Niedrigen. Wir hören die Klage von einem, der von einer anderen Arbeit träumt: „Ich wäre gern Maler geworden. Aber die Armut hat keine Privilegien, nicht einmal jenes, im Leben diese oder jene Mühsal zu wählen.“<sup>284</sup> Im Szenario der Arbeit taucht die Figur des Meisters auf, der über die Arbeiter wacht und dessen Aufgabe darin besteht, die Intelligenz der ArbeiterInnen in den Dienst seiner Pläne zu stellen; dessen Blick sie stets daran hindert zu träumen und sie ermahnt, sobald sie sich in Gedanken verlieren; der den Geist der Proletarier unter dem Joch der Arbeit und somit unter dem Joch der die Arbeitsteilung vorgebenden Ordnung gefangen hält.<sup>285</sup> Die Armut der ProletarierInnen ist die Knechtschaft, welche die Existenz der Arbeiter darauf reduziert für ihr Überleben zu sorgen und ihnen die Zeit für anderweitige Tätigkeiten raubt. Der Tischler Gauny berichtet:

„[...] [D]ie Tischlerei, ein ermüdender und komplizierter Beruf, setzt dem Körper zu und beunruhigt das Denken mit unaufhörlichen Sorgen, sodass dieser Arbeiter ungeduldig und bekümmert auf die zehn Arbeitsstunden blickt, die heranrücken, um seine Seele zu verschlingen und ihm ihren spärlichen Gewinn in den Rachen werfen.“<sup>286</sup>

Die derart strukturierte Ordnung der Dinge, diese Form der Arbeitsteilung, impliziert wiederum die homogene Identität der ArbeiterInnen, die ihnen von oben aufgedrückt wird. Denn damit die ArbeiterInnen an ihrem Platz bleiben, muss man auch ein Bild von ihnen erschaffen, das mit ihren Lebensaufgaben korreliert:

„[W]as wir aus so vielen Quellen gelernt haben: [die] Freude des Handwerkers oder des qualifizierten Arbeiters daran, in seinen Händen oder vor seinen Augen das Werk seiner intelligenten Arbeit zu haben – eine[...] Freude, die nur durch den Schmerz getrübt wird, dass er zusehen muss, wie ihm dieses Werk entgleitet, um die Reichtümer der Ausbeuter zu mehren.“<sup>287</sup>

Hiergegen beweist Rancière mithilfe der Erzählungen des Pariser Proletariats, dass auf den zweiten Blick nicht alles so augenscheinlich ist, wie wir es erwartet hätten.

---

<sup>284</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 26.

<sup>285</sup> Ebd., S. 81-82.

<sup>286</sup> Ebd., S. 78.

<sup>287</sup> Ebd., S. 74.

### 3.2.3 Der nächtliche Bruch mit der sozialen Ordnung

Die soziale Ordnung der Hierarchien schlägt sich nicht nur in der physisch-greifbaren, sondern ebenso in der zeitlichen Dimension nieder. „Die Einheit zerfällt in zwei Teile“<sup>288</sup>, heißt es in *Die Nacht der Proletarier*. Gemeint ist die Aufteilung der Zeit in Tag und Nacht, die der Dichotomie von Arbeiten und Denken und in der Folge wiederum der Unterscheidung zwischen der Klasse der ArbeiterInnen und der Klasse der Bourgeoisie entspricht.<sup>289</sup> Der Tag ist die Zeit der ArbeiterInnen, die sich körperlich verausgaben, die Nacht die Zeit der Intellektuellen, die sich ästhetischen Tätigkeiten widmen. Rancière erkennt somit in seiner Untersuchung, dass die Arbeitsteilung, die den ArbeiterInnen ihren Platz zuweist und eine politische Aufteilung der Körper bedeutet, in der Ästhetik reproduziert wird: die ästhetischen und intellektuellen Tätigkeiten sind jene, die den DenkerInnen der Bourgeoisie vorbehalten sind. Das heißt die „Möglichkeit, seine Seele zu kultivieren, und die Notwendigkeit, seinen Körper zu verkaufen, [sind] an die Launen der Geburt [ge]knüpft.“<sup>290</sup> Über die Ästhetik verläuft eine abermalige Trennung zwischen arbeitenden und denkenden Individuen, zwischen arm und reich. Der Arbeiter Jean Deroin ist erschüttert:

„Die Notwendigkeit der Arbeit kam und gab mir zu verstehen, dass ich ohne Vermögen die Wissenschaft, das Glück aufgeben müsse [...]“<sup>291</sup>

Ihrer Zeit beraubt empfinden die ArbeiterInnen die Stunden, die sie mit dem Arbeiten verbringen, als Beschimpfung ihres Intellekts. Für Gauny ist „[d]as Schlimmste aller meiner Übel als Arbeiter [...] die Verdummung durch die Arbeit, die mich erstickt.“<sup>292</sup> Der Philosoph entdeckt in den Zeugnissen der ArbeiterInnen einen Schmerz, der sich stetig in Wut verwandelt und dessen Ursprünge nicht in dem Bewusstsein über ihr ausgebeutetes Dasein liegen, einen Schmerz, dessen Auslöser nicht die schlechten Arbeitsbedingungen und die niedrigen Löhne sind, sondern der Zwang einer sozialen Ordnung, die sie dazu nötigt, auf ihr Intellekt zu verzichten.<sup>293</sup> Ihre Wut ist die Wut auf eine „Gesellschaft, [...] die sie bereits im Mutterleib enterbt und ihnen verbietet, nach dem vollständigen Gebrauch

---

<sup>288</sup> Rancière, Jacques (2005): *Die Nacht der Proletarier*. Archive des Arbeitertraums, S. 43.

<sup>289</sup> Ebd., S. 35.

<sup>290</sup> Ebd., S. 72.

<sup>291</sup> Ebd.

<sup>292</sup> Ebd., S. 74.

<sup>293</sup> Ebd., S. 83.

ihrer Fähigkeiten zu leben.<sup>294</sup> Doch die extravaganten Arbeiter-SchriftstellerInnen, um die es in diesem Buch geht, wollten sich „mit dem Schmerz der gestohlenen Zeit“<sup>295</sup> nicht abfinden.

Wie es der Titel des Buches schon verrät, interessiert sich Rancière für die nächtlichen Stunden im Leben der ProletarierInnen und betont, dass die Nacht „*keineswegs als Metapher*“<sup>296</sup> zu verstehen sein solle. Die Nacht, von der hier die Rede ist, stellt keine dichterische Umschreibung für die prekären Lebensumstände der ArbeiterInnen dar. Es handelt sich stattdessen tatsächlich um den nächtlichen Zeitabschnitt, der auf jeden mühsamen Arbeitstag folgt: „*Der Umsturz der Welt beginnt zu der Stunde, in der normale Arbeiter den friedlichen Schlaf derer genießen müssten, deren Beruf sie nicht zwingt zu denken*“.<sup>297</sup> Was hier mit „Umsturz“ gemeint ist, ist die Subversion jener Ordnung, „die der Zeit und den Diskursen ihren Platz zuweist.“<sup>298</sup> Denn unsere ProletarierInnen wollten gerade *das* tun, was ihnen verwehrt blieb: Denken. Sie wollten sich intellektuellen Tätigkeiten widmen. Dafür blieb ihnen nur die Nacht. Ihr subversiver Akt vollzieht sich in der Form einer Unterbrechung des Zeitplans, der für ihre Klasse vorgesehen ist. Und diese Unterbrechung wiederum zieht politische Konsequenzen nach sich.

Die ProletarierInnen aus Rancières Schrift wollten das Spiel der Herrschenden, ein Spiel bei dem sie von vornherein zum Scheitern verurteilt waren, so nicht mehr mitspielen. Also dachten sie sich ihre eigenen Regeln aus. Sie fingen an, ein Doppelleben zu führen: tagsüber ein Leben der Arbeit und nachts ein Leben der Intellektualität. Um dieses zweite Leben führen zu können mussten sie aber die vorgesehene Ordnung der Dinge aussetzen, die sie an ihrem Platz, der Platz der arbeitenden Wesen, festnageln wollte. Sie mussten diese Ordnung unterbrechen. Die Unterbrechung erfolgte durch die Nutzung der nächtlichen Stunden zu anderen Zwecken als denen der Erholung und des Schlafens. Die ProletarierInnen nutzten die Nacht gerade nicht, um sich von der durch die Arbeit eintretenden Erschöpfung zu erholen, sondern blieben wach, um zu Philosophieren, zu Träumen, um Aufsätze, Gedichte oder Romane zu verfassen. Sie verkürzten ganz einfach die vorgesehene Schlafzeit. Auf diese Weise brachen sie mit dem ihnen gesellschaftlich

---

<sup>294</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 112.

<sup>295</sup> Ebd., S. 72.

<sup>296</sup> Ebd., S. 7.

<sup>297</sup> Ebd.

<sup>298</sup> Ebd., S. 17.

aufgelegten Rhythmus, der besagt, dass Menschen wie ihresgleichen sich tagsüber zu verausgaben und nachts physisch zu erholen hätten, um für den nächsten Arbeitstag wieder ganz bei Kräften zu sein. Und sie brachen im gleichen Zuge mit der ihnen von der sozialen Ordnung aufgedrückten Rolle. „Sie verließen das, was man als ihre Kultur und ihre Wahrheit bezeichnet hatte“, schreibt Rancière, „um sich in unsere Schatten zu begeben“<sup>299</sup> – in die Schatten der intellektuellen Bourgeoisie:

„Es ist sicher verrückte Eitelkeit, die echte Erschöpfung des Proletariers gegen die eingebildete Mattigkeit der Bourgeoisie eintauschen zu wollen. Aber was, wenn das Schmerzlichste an der Erschöpfung wäre, dass sie für diese Mattigkeit keine Zeit lässt, wenn der echtste Schmerz wäre, dass man den falschen nicht genießen kann?“<sup>300</sup>

So wurde die Nacht zum Zeitabschnitt der erlebbaren Freiheit und Autonomie. Eine Zeit, in der sie dasjenige denken und dasjenige tun konnten, was ihnen tagsüber unmöglich war. Eine Zeit, in der die „einfachen“ ProletarierInnen den intellektuellen Bourgeois näherstanden, als es letzteren lieb gewesen wäre. Wir werden ZeugInnen einer ästhetischen Transgression der gesellschaftlichen Schranken, die nicht zuletzt auch deshalb zum Politikum wird, da sie das Verhältnis der ProletarierInnen zur Welt und die eigene Wahrnehmung ihrer Position in der Gesellschaft verändert. Des nachts, da ward der Proletarier plötzlich ein freies Lebewesen:

„In dieser Welt stellt sich immer die Frage nach der Subversion der Zeitordnung, die die Herrschaft vorschreibt, nach der Unterbrechung ihrer Kontinuität und der Verwandlung der Pausen, zu denen sie zwingt, in eine Zeit der wiedereroberten Freiheit.“<sup>301</sup>

In ihren nächtlichen Eskapaden in die Welt der Ästhetik, indem die ProletarierInnen die *Zeit* der Nacht für sich eroberten, erzeugten sie durch selbigen Akt und in selbigem Moment außerdem einen anderen *Raum*, der parallel zur gesellschaftlichen Ordnung existierte: einen Raum, in welchem der Zustand der Nicht-Herrschaft für die ArbeiterInnen verwirklicht wurde. Ein Raum der Anarchie. Ein Raum fernab der Herrschaft, der Arbeitsteilung und der aufgezwungenen Identität, der Autorität des Meisters und der Hierarchien. Die ProletarierInnen, von denen hier die Rede ist, hatten sich nicht nur die Zeit genommen, die ihnen nicht hätte zustehen sollen, sondern gleichermaßen inmitten der hierarchischen Ordnung der Dinge einen parallelen Raum eingerichtet. Durch ihr Handeln

---

<sup>299</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 33.

<sup>300</sup> Ebd., S. 35.

<sup>301</sup> Ebd., S. 18.

hatten sie sich, alles in allem, ihre eigene *Raumzeit*<sup>302</sup> konstruiert: Sie hatten eine anarchische Unterbrechung vollzogen von der Zuordnung eines bestimmten Körpers zu einer bestimmten Funktion, die an einem bestimmten Zeitpunkt zu erledigen sei, und einen bestimmten Platz innerhalb der Gesellschaft definiere.

Wer bestimmt nochmal darüber, wer wann an welchem Platz zu sein hat und woher nimmt man sich das Recht, über das Leben der anderen zu bestimmen? Wenn die Arbeiter-SchriftstellerInnen nicht schlafen, wenn sie schlafen sollten, und sich Tätigkeiten widmen, denen sie sich nicht widmen sollten, beweisen sie, dass die Arbeitsteilung der etablierten sozialen Ordnung in manuelle und intellektuelle Arbeit auch anders sein könnte, dass sie mithin vollkommen willkürlich ist und keinen letztlichen Rechtfertigungsgrund besitzt, weil sie, diese zur Arbeit verpflichteten Wesen, nicht minder zum Denken fähig sind als die Bourgeois. Die ProletarierInnen, um die es hier geht, hatten es nicht nötig, dass ihnen irgendwer den Grund für ihre Unterdrückung und die Struktur der Herrschaftsverhältnisse dieser Welt erklärte. Vielmehr mussten sie sich als ihrem Gegenüber in ihrer Intelligenz gleich denken. Diese Erkenntnis der Gleichheit der Intelligenzen führte über die Klasse der Herrschenden:

„Damit der Proletarier sich gegen dasjenige stemmt, »was sich anschickt ihn zu verschlingen«, fehlt ihm nicht das Wissen um die Ausbeutung, sondern ein Wissen um sich selbst, das ihn als Wesen offenbart, das zu etwas anderem als zur Ausbeutung bestimmt ist. Die Selbsterkenntnis nimmt den Umweg über das Geheimnis der Anderen, der Intellektuellen und Bourgeois, mit denen sie, wie sie später sagen werden – und wir wiederholen es nach ihnen – nichts zu tun haben wollen.“<sup>303</sup>

Was die ProletarierInnen tun, ist die Gleichheit ihrer Intelligenz im Wege der ästhetischen Erfahrung zu verifizieren. Die Verifizierung ihrer Gleichheit entfacht die Flamme der Infragestellung der herrschenden Ordnung der Dinge, der Hierarchien. Die ArbeiterInnen beweisen in ihrem Handeln Platon und seinen AnhängerInnen, dass sie eben nicht zwingendermaßen *nur* für ein Leben der Handarbeit bestimmt sind, sondern vielmehr „[...] *als Wesen behandelt werden müssen, denen mehrere Leben zustehen würden*“<sup>304</sup>, weil sie

---

<sup>302</sup> Der Begriff „Raumzeit“ stammt aus der Relativitätstheorie und beschreibt eine vierdimensionale Struktur, die aus der Verknüpfung der Zeitkoordinate mit den Raumkoordinaten entsteht, vgl. Göbel, Holger (2016): Gravitation und Relativität. Eine Einführung in die allgemeine Relativitätstheorie. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, S. 25.

<sup>303</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 39.

<sup>304</sup> Ebd., S. 9.

ebenso wie ihre bürgerlichen Gegenpole den intellektuellen Trieb spüren und dieselben intellektuellen Fähigkeiten besitzen. Der Traum vieler ArbeiterInnen war tatsächlich derjenige „einer bourgeoisen Zivilisation ohne Ausbeuter, einer Ritterlichkeit ohne Gutsherren, einer Meisterschaft ohne Meister oder Diener“,<sup>305</sup> schreibt unser Autor. Darin bestand für sie die Emanzipation der Arbeiterklasse. Die ProletarierInnen trotzen dem gesellschaftlichen Bild des arbeitenden Arbeiters, in das sie nicht mehr so recht passen, und tauschen die Trennung zwischen Arbeiten und Denken gegen ein Doppelleben ein. So bekundet es der Schriftsetzer Moreau, der sich „von Stand Arbeiter und in der Phantasie Dichter“<sup>306</sup> nannte und mit dieser Aussage das nichtexistierende Recht auf ein Doppelleben für sich in Anspruch nahm. Oder der Arbeiter-Schlosser Gilland, der im Briefverkehr sarkastisch anmerkt: „Vergib mir diese Regung kindischer Eitelkeit; es will mir im Moment so scheinen, als sei es nicht meine Berufung, Eisen zu schmieden“.<sup>307</sup> Dieses Doppelleben erlaubte es den französischen Proletariern der 1830er sich „[...] intellektuell und materiell den Formen [...] [zu] entziehen, durch die diese [Herrschaft, ATS] sich in ihren Körpern einschrieb, ihnen Gesten, Wahrnehmungsweisen, Haltungen und eine Sprache aufzwang.“<sup>308</sup> Nur des nachts konnten sie ihrem geknechteten Körper entfliehen. „[S]einen Körper zu vermieten ohne seine Gedanken zu verkaufen“<sup>309</sup> war der tagtägliche Kampf, dem diese ArbeiterInnen ausgesetzt waren. Nicht wenige gingen an ihrem Doppelleben zugrunde.<sup>310</sup> Dennoch wagten sie den Versuch, denn nur in ihren Nächten kamen die ProletarierInnen an den Tag der Wohlhabenden heran.<sup>311</sup> Sosehr wurde die Nacht zum höchsten, ja einzigem Gut der ArbeiterInnen, dass allein der Gedanke daran, das Doppelleben mit Einbruch des Winters aufgeben zu müssen, in Gauny ein Gefühl von Furcht und Frust auslöste:

„Wenn er in dieser schweren Jahreszeit einen kleinen Auftrag findet, fürchtet er schon vorher die widerwärtige Nachtarbeit, in der die Seele, die eigensinnig nach den Vergnügen des Studiums strebt, sich von den industriellen Beschäftigungen lösen und die Nacht der Freude des Lernens und dem Charme

---

<sup>305</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 68.

<sup>306</sup> Ebd., S. 98.

<sup>307</sup> Ebd., S. 21.

<sup>308</sup> Ebd., S. 15.

<sup>309</sup> Ebd., S.98.

<sup>310</sup> Ebd., S. 95.

<sup>311</sup> Ebd., S. 93.

des Schreibens widmen will, und verzweifelt daran, wenn das Schicksal ihm die Ausübung dieses unveräußerlichen Rechts verweigert.“<sup>312</sup>

Ein anderer, aus dem Fenster der Werkstatt blickender Arbeiter, wünscht sich in seiner Sehnsucht nach Freiheit gar, er würde einer anderen Gattung, nur bloß nicht der menschlichen, angehören:

„Er sieht die schönen Landschaften, in die ihr Flug sie führt, und aus Neid auf diese freien Vögel, die nach Gottes Gesetz leben, wünscht er sich in seinem Delirium, vom Menschen zum Tier zu werden.“<sup>313</sup>

### 3.2.4 Die Praxis der ProletarierInnen

Bis hierher haben wir untersucht, *was* die ProletarierInnen der 1830er nachts getan haben und *warum*. Wenden wir uns nun dem Aspekt des *wie* hin. Das *wie* ihrer Handlung nämlich lässt sich als eine Ausdrucksform der anarchistischen Praxis der „direkten Aktion“ interpretieren. Die Begründung: Die ArbeiterInnen wollten Freiheit, und sie gingen dazu über sich ihre Freiheit zu nehmen; die ArbeiterInnen wollten ihrem bourgeoisen Gegenüber in seiner intellektuellen Fähigkeit gleich sein, und sie bewiesen ihre Gleichheit. Sie haben keinen Appell an die Herrschenden gerichtet und sie haben auch nicht passiv darauf gewartet, dass Freiheit und Gleichheit vom Himmel fallen würden. Sie haben selbstbestimmt und selbstorganisiert gehandelt, statt sich an externe Instanzen zu wenden. Sie haben sich einfach das genommen, was sie als ihr Recht empfanden: zwei verschiedene Leben zu führen. Die ProletarierInnen griffen durch ihre nächtlichen Aktivitäten auf doppelte Weise direkt in ihr Leben ein: erstens, indem sie eine anarchische Raumzeit erzeugten und zweitens, indem sie die Gleichheit aller Intelligenzen verifizierten.

Die Erzeugung der anarchischen Raumzeit stellt einen Akt dar, eine aktive Handlung die direkt darauf ausgerichtet ist, die Lebensumstände und auch das Denken zu verändern. Für Rancière stellen die Worte der ArbeiterInnen eine Sprache und eine Denkweise dar, die „eine andere soziale Welt einrichtete“.<sup>314</sup>

*„Eine kaum wahrnehmbare Unterbrechung des normalen Ganges der Dinge, scheinbar harmlos, in der das Unmögliche sich vorbereitet, träumt, bereits lebt:*

---

<sup>312</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 87.

<sup>313</sup> Ebd., S. 84.

<sup>314</sup> Ebd., S. 17.

*die Aufhebung der überlieferten Hierarchie der Unterordnung der Handarbeiter unter diejenigen, die das Privileg des Denkens besitzen.*“<sup>315</sup>

Das Unmögliche, das bereits lebt, das ist die Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit, die für die Bourgeoise vorgesehen ist – die Unterwanderung der Hierarchien.<sup>316</sup> Um dieses Unmögliche zu erreichen, mussten die ProletarierInnen direkt zur Aktion übergehen. Nicht morgen, nicht übermorgen. Hier und jetzt:

„Für diese Arbeiter von 1830 war das Problem nicht, das Unmögliche zu verlangen, sondern es selbst zu verwirklichen, sich die Zeit anzueignen, die ihnen verweigert wurde, indem sie im Blick und im Denken lernten, [...] der Nacht der Erholung die Zeit abzugewinnen, um zu diskutieren, zu schreiben, Verse zu verfassen oder Philosophien auszuarbeiten.“<sup>317</sup>

Der Akt der Unterbrechung der herrschaftlichen Ordnung ist seinerseits gleichsam eine Verifizierung der Gleichheit der Intelligenzen: Rancière liefert mit seinen Arbeiter-SchriftstellerInnen den Beweis, dass diese Individuen, von denen aufgrund ihres Ranges in der gesellschaftlichen Hierarchie angenommen wird, dass sie nur beschränkt zum Denken fähig seien, dieselben Fähigkeiten besitzen wie jene deren Berufung es ist, die Fäden der Gesellschaft zu ziehen. Ganz im Sinne des „universellen Unterrichts“ von Jacotot hatte die Mehrheit von ihnen das Lesen und Schreiben entweder mit Hilfe ihrer ungebildeten Eltern gelernt, die dabei die Rolle von unwissenden LehrmeisterInnen übernommen hatten, oder es sich gleich ganz von alleine beigebracht, wie eines der Kinder vom prekären *Quartier Saint-Marcel*<sup>318</sup>:

„Es wurde beschlossen, dass meine Mutter mir die Säcke zurücklegen würde, die als Verpackung für die nahrhaften Körner dienten, die sie kaufte. Mit welchem Schwung warf ich mich abends beim Heimkommen auf die Entdeckung dieser Schätze, die mir wie Stücke von Reden, Überreste von Annalen erschienen!“<sup>319</sup>

Ihre intellektuelle Emanzipation würde den ProletarierInnen Jahre später ermöglichen den Hunger nach Ästhetik zu stillen, sich des nachts jenen Tätigkeiten zu widmen zu können, die ihrerseits Akte der Verifizierung der Gleichheit der Intelligenzen darstellen, so sie sich von der ihnen „von oben“ aufgedrückten Identität entledigten beziehungsweise dieser

---

<sup>315</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 8.

<sup>316</sup> Ebd., S. 42.

<sup>317</sup> Ebd., S. 16.

<sup>318</sup> Ebd., S. 70-71.

<sup>319</sup> Ebd., S. 70.

Identität mit ihrem Handeln widerlegten<sup>320</sup> und sich stattdessen als fähige Individuen, „[...] als vollwertige Bürger 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.“<sup>321</sup>

Die ArbeiterInnen, dessen Stimmen wir hörten, haben jeder und jede für sich sowohl die Freiheit als auch die Gleichheit mitten in einer Welt der Hierarchien verwirklicht – und sei es nur in der sowohl zeitlich als auch räumlich beschränkten Raumzeit der Anarchie. Die Freiheit und Gleichheit, die sie sich genommen hatten, erstreckte sich nicht auf ihre gesamte Klasse, geschweige denn auf die gesamte Gesellschaft. Sie war deswegen aber noch lange nicht minder real als die Unterdrückung und die Ungleichheit, die sie sonst tagtäglich erlebten.

---

<sup>320</sup> Rancière, Jacques (2005): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, S. 17.

<sup>321</sup> Ebd., S. 16.

### 3.3 Das Unvernehmen

Rancières Arbeit *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie* gilt, wie wir in der Einleitung bereits sagten, als sein wichtigstes Werk im Bereich der Politischen Theorie. Die zentrale Bedeutung dieses Werkes ergibt sich daraus, dass er darin ein radikales, immanent herrschaftskritisches Verständnis dessen entwickelt, was „Politik“ ist und diese von dem abgrenzt, was er unter „Polizei“ versteht. Die Polizei ist hierarchisch strukturiert und verweist einen jeden an seinen ihm oder ihr in der gesellschaftlichen Ordnung zugewiesenen Platz. Dementgegen versteht Rancière unter Politik den Ausbruch solcher seltenen Momente, in denen sich die Logik der Gleichheit den Instanzen der etablierten Ordnung entgegensetzt, einen Dissens erzeugt und so in einen Widerstreit mit der Logik der Polizei gerät. Rancières staatskritische Gegenüberstellung von Politik und Polizei sowie sein Konzept der politischen Subjektivierung als aktive emanzipatorische Handlung zeugen in gewisser Hinsicht von einer anarchistischen Stoßrichtung, legen jedoch zugleich bedeutende philosophische Unterschiede zum Anarchismus offen. Mit der Untersuchung der Schrift *Das Unvernehmen* kehren wir nun zu *der* Frage zurück, vor der Studierende der Politikwissenschaft in ihrem ersten Semester stehen: Was ist Politik?

#### 3.3.1 Politik und Polizei

Definieren wir zunächst einmal das, was die Politik nicht ist. Was wir gemeinhin als Politik bezeichnen würden, das heißt „[...] die Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung“,<sup>322</sup> dafür behält sich Rancière den Begriff „Polizei“ vor. Die Polizei, wie er sie definiert, ist aber auch nicht diejenige der geläufigen Ordnungskräfte des Staates, die unsere Straßen patrouillieren. Jacques Rancière knüpft mit seinem Begriff der „Polizei“ vielmehr an die Arbeit Michel Foucaults an, welcher in seiner Auseinandersetzung mit Schriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert dort auf ein Verständnis der Polizei als „Technik und Regierung“ gestoßen ist die alles umfasst, „was den »Menschen« und sein »Glück« betrifft“ und die Rancière in einem „»neutrale[n]«, nicht abwertende[n] Sinn“ verstanden haben will.<sup>323</sup> Die „niedere Polizei“ der „Gummiknüppelschläge“ ist nur ein kleiner Teil

---

<sup>322</sup> Rancière, Jacques (2014): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, S. 39.

<sup>323</sup> Ebd., S. 40.

von diesem viel größeren Ganzen, von dieser Polizei im breiteren Sinnen, die man praktisch mit der gesamten Gesellschaftsordnung schlechthin gleichsetzen kann. In diesem Zusammenhang muss Rancière ebenfalls klarstellen, dass sein Polizeibegriff auch nicht einfach eine andere Bezeichnung für das sei, was man gemeinhin unter „Staatsapparat“ verstehe.<sup>324</sup> Die Polizei ist weitaus mehr. Sie ist eine Ordnung der Dinge, eine „[...] Ordnung der Körper, 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“.<sup>325</sup> Die polizeiliche Tätigkeit definiert sich durch eine ordnungsstiftende Funktion. Sie lebt vom Konsens und unterbindet die Debatte über die von ihr vorgenommenen Rangverteilung. Denn in der Ordnung der Polizei, die eine Ordnung der Hierarchien ist, hat alles seinen zugewiesenen Platz. Die verteilten Körper und Plätze stehen in einer harmonischen Beziehung zueinander. Denken wir an *Die Nacht der Proletarier* zurück: Die Polizei ist die Ordnung der Dinge, von der dort die Rede war. Jene Ordnung, die von der Ungleichheit der menschlichen Fähigkeiten und Intelligenzen ausgeht und davon abhängig einem jeden Menschen seinen Platz in der Hierarchie der Gesellschaft zuweist. Dabei gibt es keinen Körper, der nicht gezählt worden wäre, kein Teil des Gesamten, das nicht benannt und angeordnet, einem bestimmten Platz zugeschrieben worden wäre. Alles ist Teil eines Ganzen: die Polizei kennt keine Lücke in ihrem System.<sup>326</sup>

Und dann kam die Politik. „Es gibt Politik“, schreibt unser Autor, „wenn es einen Ort und Formen für die Begegnung zwischen zwei ungleichartigen Vorgängen gibt. Der erste ist der polizeiliche Vorgang [...]. Der zweite ist der Vorgang der Gleichheit [...], die offene Gesamtheit der Praktiken, die von der Annahme der Gleichheit jedes sprechenden Wesens mit jedem anderen und durch die Bemühung, sie zu bewahrheiten, geleitet ist.“<sup>327</sup> Da ist sie erneut, Rancières Vorannahme der Gleichheit. Wir starten bei der Vorannahme und gehen über, die Gleichheit zu verifizieren, das heißt die Gleichheit in die Ordnung der Polizei einzuschreiben. Das ist Politik. Dabei ist die Politik stets an die Polizei gebunden, um überhaupt Politik sein zu können. Denn sie hat „keine Gegenstände oder Fragen, die

---

<sup>324</sup> Rancière, Jacques (2014): *Das Unvernehmen*. Politik und Philosophie, S. 40.

<sup>325</sup> Ebd., S. 41.

<sup>326</sup> Ebd.

<sup>327</sup> Ebd., S. 42.

ihr eigen wären.<sup>328</sup> Das einzige Prinzip, welches die Logik der Politik leitet, ist die Gleichheit. Aber die Gleichheit ist wiederum nicht an sich politisch – sie ist, wie gesagt, zuallererst eine Vorannahme. Die Gleichheit, so wie Rancière sie denkt, ist weder Ziel noch Wesenheit; sie ist „kein Gegebenes, das die Politik einer Anwendung zuführt.“<sup>329</sup> Sie ist vielmehr eine „Dynamik“, wie Rancière in einem Gespräch klarstellt.<sup>330</sup> Das einzige, was die Politik nun tut, ist der Polizei, die stets zum Zwecke der Aufrechterhaltung der Hierarchien die Gleichheit negiert, gerade unter der Prämisse der Gleichheit gewissermaßen den Kampf zu erklären. Rancière denkt hier die Politik somit als Handlung, als Akt. Ein Akt, dessen Inszenierung nur im Zusammenprall von polizeilicher Logik und Logik der Gleichheit,<sup>331</sup> in der Unterbrechung der „natürliche[n] Ordnung der Herrschaft“,<sup>332</sup> wie sie die Polizei darstellt, stattfinden kann, und nicht immer stets gegeben ist – ja Politik gibt es sogar „wenig und selten.“<sup>333</sup> Die egalitäre Logik, von der die Politik geleitet wird, ist mithin eine solche, die die Harmonie der polizeilichen Verteilung der Plätze „durch die einfache Handlung, die Zufälligkeit der Gleichheit beliebiger sprechender Wesen zu aktualisieren“,<sup>334</sup> aufhebt. Obwohl also „[n]ichts [...] an sich politisch“<sup>335</sup> ist, so tut die Politik, in ihrem Akt der Bezeugung der Gleichheit, grundsätzlich immer etwas ganz Bestimmtes: das Unrecht der Ungleichheit der polizeilichen Ordnung, das heißt die hierarchische Verteilung der Körper einer bestehenden Ordnung, in Frage zu stellen.<sup>336</sup> Die Politik artikuliert einen Dissens. Wenn die Polizei die Ordnung der Herrschaft ist, dann ist die Politik ihr diese Herrschaft unterbrechender Gegenspieler. In den Worten Rancières:

„Die Politik ist die Praxis, in der die Logik gleichheitlichen Charakterzugs die Form der Behandlung eines Unrechts annimmt, [...] das an einen [...] in der

---

<sup>328</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 43.

<sup>329</sup> Ebd., S. 44-45.

<sup>330</sup> Rancière, Jacques (2014): Die Methode der Gleichheit: Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan, S. 169.

<sup>331</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 29.

<sup>332</sup> Ebd., S. 24.

<sup>333</sup> Ebd., S. 29.

<sup>334</sup> Ebd., S. 39.

<sup>335</sup> Ebd., S. 44.

<sup>336</sup> Ebd., S. 42.

Aufteilung der Beschäftigungen, Funktionen und Plätze bestimmten Streit geknüpft ist.<sup>337</sup>

Um den Rancière'schen Politikbegriff umfassend zu beleuchten, müssen wir an dieser Stelle über den Umweg seines Werkes *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien* näher darauf eingehen, was Rancière als die ästhetische Dimension der Politik definiert. „Ästhetik“ sei in diesem Zusammenhang nicht als eine Theorie der Kunst zu verstehen, sondern „im Sinne Kants als System der Formen a priori [...] insofern sie bestimmen, was der sinnlichen Erfahrung überhaupt gegeben ist.“<sup>338</sup> „Ästhetik“ bezieht sich also auf die allgemeine Erfahrung der Wahrnehmung und auf das Sinnliche. Rancière zufolge gibt es nun insofern eine Ästhetik der Politik, das heißt eine Ästhetik, die der Politik zugrunde liegt, da die Politik gerade mit diesem sinnlich Wahrnehmbaren verwoben ist: sie bestimmt, was sagbar ist und durch wen, was sichtbar ist und für wen. In diesem Sinne ist die Politik eine Form der „Aufteilung des Sinnlichen“.<sup>339</sup> Letzteres Konzept bezeichnet ein System, welches unsere soziale Welt strukturiert:

„Eine Aufteilung des Sinnlichen legt sowohl ein Gemeinsames, das geteilt wird, fest als auch Teile, die exklusiv bleiben. Diese Verteilung der Anteile und Orte beruht auf einer Aufteilung der Räume, Zeiten und Tätigkeiten, die die Art und Weise bestimmt, wie ein Gemeinsames sich der Teilhabe öffnet, und wie die einen und die anderen daran teilhaben. [...] Die Aufteilung des Sinnlichen macht sichtbar, wer, je nachdem, was er tut, und je nach Zeit und Raum, in denen er etwas tut, am Gemeinsamen teilhaben kann. Eine bestimmte Betätigung legt somit fest, wer fähig oder unfähig zum Gemeinsamen ist.“<sup>340</sup>

Zunächst gibt es also eine Gemeinschaft. Und dann gibt es die Art und Weise, wie das Gemeinsame dieser Gemeinschaft aufgeteilt wird – die Bestimmung dessen, *wer* am Gemeinsamen *wie* teilhaben kann. Die Bezeichnung der „Aufteilung“ vom sinnlich Wahrnehmbaren, im französischen Original „partage“, muss hinsichtlich ihrer doppelten Bedeutung interpretiert werden: Sowohl im Sinne einer Teilung vom Gemeinsamen, wie auch dem einer Teilhabe daran.<sup>341</sup> Der Streit, den die Politik nun im Zusammenprall mit der Ordnung der Polizei entfacht, betrifft die Festlegung der Aufteilung des Sinnlichen, also die Bestimmung dessen, wer am Gemeinsamen teilhaben kann. Er betrifft die

---

<sup>337</sup> Rancière, Jacques (2014): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, S. 46.

<sup>338</sup> Rancière, Jacques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin: b\_books, S. 26.

<sup>339</sup> Ebd.

<sup>340</sup> Ebd., S. 25-26.

<sup>341</sup> Ebd., S. 71.

Festlegung dessen, wer sichtbar ist und wer für fähig erachtet wird zu sprechen. Politik und Polizei sind „zwei Typen der Aufteilung des Sinnlichen“.<sup>342</sup> Während die Aufteilung des Sinnlichen, die der Polizei eigen ist, eine der harmonischen Zuordnung und Verteilung der Körper in Raum und Zeit je nach Maßgabe ihrer ungleichen Fähigkeiten darstellt, entsteht Politik gerade durch die Konfrontation der Polizei mit einer Aufteilung des Sinnlichen, die von der Gleichheit aller sprechenden Wesen ausgeht,<sup>343</sup> so sie „das sichtbar macht, was nicht hätte gesehen werden sollen, und das als Rede verständlich macht, was nur als Lärm gelten dürfte“.<sup>344</sup>

Wenn die politische Handlung von der Vorannahme der Gleichheit ausgeht, so wird in ihrem Wirken die Ordnung der Polizei, die Herrschaft der einen über die anderen, als willkürlich enttarnt.<sup>345</sup> Die gesellschaftliche Ordnung der Polizei kann nur der Zufälligkeit entspringen, weil es der Vorannahme der Gleichheit entsprechend keinen letzten Grund für die Ungleichheit gibt.<sup>346</sup> So legt Politik letztlich die „Anarchie“ offen, in diesem Kontext verstanden als das Fehlen eines grundgebenden Ordnungsprinzips, auf der jegliche Hierarchie gründet, und macht diese anarchische Grundlosigkeit zum die Politik selbst grundgebenden Prinzip:

„Die Grundlegung der Politik ist [...] die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht.“<sup>347</sup>

Die Schlussfolgerung, die hieraus gezogen werden muss, ist eindeutig: wenn die Verteilung der Plätze keinen „natürlichen“ Grund hat, wenn jede Gesellschaftsordnung letztlich willkürlich ist, dann könnte eine gegebene Ordnung auch ganz anders strukturiert sein. Dann wäre die Position, die ein Individuum innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie heute einnimmt, morgen austauschbar. Rancières Denken gibt Anlass zur Vermutung, wie Slavoj Žižek anmerkt, dass die politische Tätigkeit tatsächlich die Ordnung der Polizei neu justieren kann, sodass diese egalitärer werde – was die Gleichheit aber nicht kann, ist

---

<sup>342</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 38.

<sup>343</sup> Ebd., S. 39.

<sup>344</sup> Rancière, Jacques (2006): Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, S. 9.

<sup>345</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 37.

<sup>346</sup> Ebd., S. 42.

<sup>347</sup> Ebd., S. 28.

institutionalisiert zu werden.<sup>348</sup> Das heißt: Die Gleichheit und die Gesellschaft sind letzten Endes inkommensurabel. Erinnern wir uns an Rancières Werk *Der unwissende Lehrmeister* zurück und an den Punkt, an dem er im unisono mit Jacotot behauptet hatte, dass sich die Gleichheit der Intelligenzen nicht institutionalisieren lassen könne. Auch in *Das Unvernehmen* wiederholt er diese Diagnose:

„Dieses immer einzelne Aufzeigen der Gleichheit kann in keiner Form von gesellschaftlicher Verbindung bestehen. Die Gleichheit schlägt in ihr Gegenteil um, sobald sie sich in einen Platz gesellschaftlicher und staatlicher Organisation einschreiben will. So institutionalisiert sich die intellektuelle Emanzipation nicht, ohne dadurch Unterweisung des Volkes zu werden, das heißt Organisation seiner unaufhörlichen Unmündigkeit.“<sup>349</sup>

Rancière denkt mithin einen Schritt weiter als Jacotot und identifiziert bestimmte Momente, in denen die Gleichheit, im Zusammenprall von Polizei und Politik, potenziell aufscheinen kann. Die Inkommensurabilität von Gesellschaftsordnung und Gleichheit dient Rancière also im Gegensatz zu Jacotot nicht als End-, sondern vielmehr als Ausgangspunkt.<sup>350</sup> Die Ordnung der Gesellschaft, die die Ordnung der Polizei ist, ist hierarchisch strukturiert. Aber die Unordnung der Politik, die einer egalitären Logik folgt, kann die Polizei durch vereinzelte Momente der Gleichheit aussetzen.

Rancières Politikbegriff offenbart ein Verständnis von Politik als nicht nur immanent herrschaftskritische, sondern ebenso emanzipatorische Tätigkeit. Denn Emanzipation ist, wie er darlegt, „der moderne Name des Gleichheitseffekts“,<sup>351</sup> eine Bezeichnung für die Befreiung also, die sich durch den Effekt der Gleichheit verwirklicht. Und die Politik ist schließlich eine Praxis der Bekundung der Gleichheit der Intelligenzen. Eine Praxis von „unten“. „Es gibt Politik“, schreibt unser Autor, „wenn die Kontingenz der Gleichheit als »Freiheit« des Volkes die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbricht.“<sup>352</sup> Wir können dieses Zitat folgendermaßen interpretieren: die Freiheit des Volkes ist der Funke, der die Flamme der Gleichheit erst entfacht und die Ordnung der Polizei in Brand setzt. Zeichnen wir die Schritte nach, die zu dieser Behauptung führen. Rancière setzt bei Aristoteles und seiner Beschreibung der drei *Axiái* an, der Eigenschaften der Gemeinschaft.

---

<sup>348</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 124.

<sup>349</sup> Rancière, Jacques (2014): *Das Unvernehmen*. Politik und Philosophie, S. 46.

<sup>350</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 119.

<sup>351</sup> Rancière, Jacques (2014): *Das Unvernehmen*. Politik und Philosophie, S. 46.

<sup>352</sup> Ebd., S. 30.

Es sind dies die *Oligoi*, der Reichtum der Wenigen, die Hervorragendheit der nach derselben benannten *Aristoi* und die *Eleutheria*, die Freiheit, die dem Volk, dem *Demos*, eigen ist. Diese drei Eigenschaften sind zugleich die den jeweiligen BewohnerInnen der Polis zukommenden Anrechte an der Gemeinschaft. Zusammengesetzt bilden sie das Gemeinwohl.<sup>353</sup> Nun verhält es sich aber so, dass die Freiheit, die einzige Eigenschaft des Volks, diesem im eigentlichen Sinne gar nicht eigen ist. Denn obwohl dem *Demos* „die gleiche Freiheit zuerkannt wird wie denen, die diese Anrechte besitzen“,<sup>354</sup> obwohl die Menschen des Volks genauso frei sind wie die anderen, haben sie gar keine positiven Anspruchsrechte auf sonst irgendwas. Rancière macht hier aber noch nicht halt:

„[A]us dieser einfachen Identität mit denen, die ihnen sonst in allem überlegen sind, leiten sie ein besonderes Anrecht ab. Der *Demos* teilt sich als eigenen Anteil die Gleichheit zu, die allen Bürgern gehört. Und gleichzeitig identifiziert dieser Teil, der keiner ist, seine uneigene Eigenschaft mit dem ausschließlichen Prinzip der Gemeinschaft und setzt seinen Namen – den Namen der unterschiedslosen Masse der Männer ohne Eigenschaften – mit dem Namen der Gemeinschaft selbst gleich.“<sup>355</sup>

Der *Demos* ist die Versammlung der Anteillosen, das heißt die Versammlung derjenigen, die keinen Anteil an der Gemeinschaft haben und sich dennoch mit dem Ganzen der Gemeinschaft gleichsetzen, weil die Freiheit gleichzeitig die Eigenschaft der Eigenschaftslosen als auch die Tugend der ganzen Gemeinschaft ist.<sup>356</sup> Die Politik ist sodann der Anspruch der Anteillosen auf einen Anteil an der Gemeinschaft, das nur das Ganze oder das Nichts sein kann;<sup>357</sup> sie ist der „Streit, der sich auf die Zählung seiner [der Gemeinschaft, ATS] Teile bezieht“,<sup>358</sup> das heißt der Streit, der sich darum dreht, dass das Volk als Gemeinschaft gezählt wird.<sup>359</sup> Und sie, die Politik, ist nur möglich aufgrund einer Verrechnung, aufgrund einer falschen Gleichung, die „in Folge die ganze Ableitung der Teile und der Anrechte, die die Polis bilden“<sup>360</sup> über den Haufen wirft. Sie lautet „das

---

<sup>353</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 19.

<sup>354</sup> Ebd., S. 21.

<sup>355</sup> Ebd.

<sup>356</sup> Ebd.

<sup>357</sup> Ebd., S. 22.

<sup>358</sup> Ebd.

<sup>359</sup> Ebd., S. 27.

<sup>360</sup> Ebd., S. 23.

Ganze ist im Vielen<sup>361</sup> und führt zur „unmögliche[n] Gleichheit des Vielen und des Ganzen“,<sup>362</sup> das heißt der Gleichsetzung des *Demos* mit dem Ganzen der Gemeinschaft. Festzuhalten bleibt: die Politik ist für Rancière intrinsisch mit den Anteillosen verbunden – seien es die Armen der griechischen Antike oder das moderne Proletariat.<sup>363</sup> In einer Linie mit dem Anarchismus, für den der Widerstand gegen die strukturellen Herrschaftsverhältnisse von unten kommt, geht Rancières Denken von denjenigen in der schwächsten Position aus, von den Benachteiligten der Gesellschaft. Gerade *sie* sind es, durch dessen Handeln die Politik zum Leben erweckt wird:

„Die Politik existiert, wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen.“<sup>364</sup>

### 3.3.2 Politische Subjektivierung

„Die Politik“, so Rancière weiter, „ist Sache der Subjekte oder vielmehr der Subjektivierungsweisen“.<sup>365</sup> Sie verwirklicht sich durch die aktive Handlung derjenigen Individuen die, entgegen der Realität einer Gesellschaft der Ungleichheit, die Gleichheit eines jeden beanspruchen indem sie „[...] der polizeilichen Ordnung, die die Gemeinschaft gliedert, künstlich eine neue Gemeinschaft hinzufügen, die nur durch und für den Konflikt existiert, eine Gemeinschaft des Konflikts über das Dasein des Gemeinsamen selbst zwischen dem, der Anteil hat, und dem, der anteillos ist.“<sup>366</sup> Eine politische Tätigkeit ist folglich eine solche, die die Verifizierung der Gleichheit eines jeden Menschen in der Form eines Streitfalls in die polizeiliche Ordnung einschreibt, und sich diese Einschreibung somit als Riss durch die Ordnung der Polizei zieht.<sup>367</sup> Erneut offenbart sich an dieser Stelle der theoretische Bezug Rancières zum Anarchismus, der die Position vertritt, Gleichheit und Freiheit müssten sich die Individuen selbst nehmen, und konkret zur anarchistischen Praxis der direkten Aktion, dieser Form der „spontaneous political activity from below.“<sup>368</sup> So wie

---

<sup>361</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 23.

<sup>362</sup> Ebd.

<sup>363</sup> Ebd., S. 22.

<sup>364</sup> Ebd., S. 24.

<sup>365</sup> Ebd., S. 47.

<sup>366</sup> Ebd.

<sup>367</sup> Ebd., S. 43.

<sup>368</sup> May, Todd (2008): The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality, S. 87.

Rancière einst anderswo sagte: „[T]he world of equality is a “world in the making”, a world born of specific breaches in the dominant commonsense, of interruptions of the “normal” way of the world.“<sup>369</sup> Auch Todd May interpretiert Rancières Verständnis von Politik als das einer aktiven Gleichheit die die Anteillosen, die Benachteiligten der Gesellschaft, nicht empfangen, sondern direkt für sich beanspruchen. Die politische Tätigkeit ist eine solche die, von der Vorannahme der Gleichheit ausgehend, zur kollektiven Aktion, zu einem Tun übergeht, und so die Welt der Gleichheit, die egalitäre Aufteilung des Sinnlichen, innerhalb einer Welt der Hierarchien konstruiert. In der Politik sind die Individuen nicht Objekte, sondern Akteure.<sup>370</sup> Rancière geht es in seiner Konzeptualisierung der Politik, wie auch schon der Anarchistin Voltairine de Cleyre stets darum, gerade nicht an obere Instanzen zu appellieren, sondern zu handeln; die Gleichheit nicht als ein den Anteillosen zustehendes Recht juristisch zu verankern, sondern Gleichheit zu inszenieren. Die Politik als Aktion beschäftigt sich nicht mit Fragen danach, was etwa der Staat dem Volk schuldet oder worauf das Volk Anspruch hat.<sup>371</sup>

Eine politische „Subjektivierung“ ist die Bezeichnung die Rancière sodann jenem Prozess gibt, durch den die Anteillosen, die nicht zur Gemeinschaft gezählt werden, die Forderung nach ihrem Anteil und somit ihrer Existenz überhaupt stellen: „Unter Subjektivierung wird man eine Reihe von Handlungen verstehen, die eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage erzeugen, die nicht in einem gegebenen Erfahrungsfeld identifizierbar waren, deren Identifizierung also mit der Neuordnung des Erfahrungsfeldes einhergeht.“<sup>372</sup> Was Rancière hier mit Erfahrungsfeld meint, ist die Aufteilung des Sinnlichen, von der weiter oben die Rede war. Die politische Subjektivierung, das aktive Subjekt-Werden der Anteillosen, geht folglich mit einer nach der Logik der Gleichheit neukonfigurierten Aufteilung des Sinnlichen einher. Dieser Prozess der Subjektivierung umfasst drei Momente: das Moment der Erkenntnis der Gleichheit aller sprechenden Wesen, die Aktion der Inszenierung der Gleichheit sowie die Konsequenz der Ent-

---

<sup>369</sup> Rancière, Jacques: Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World. <http://www.babylonia.gr/2017/06/11/jacques-ranciere-democracy-equality-emancipation-changing-world/> (Stand: 04.11.2017).

<sup>370</sup> May, Todd (2008): The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality, S. 52-53.

<sup>371</sup> Ebd., S. 46-47.

<sup>372</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 47.

Identifizierung von jenem Platz, an den die Ordnung der Polizei die Subjekte einst verwiesen hatte.

Es gibt eine Erzählung aus der römischen Geschichte, ursprünglich von Titus Livius verfasst, Jahrhunderte später von Pierre-Simon Ballanche im Jahre 1829 wieder aufgegriffen und um die ursprüngliche „Moral von der Geschichte“ gebracht, die für den Prozess der politischen Subjektivierung paradigmatisch ist. Sie berichtet vom Rückzug der Plebejer auf den Aventin und dem erfolglosen Versuch der Patrizier, die Ordnung wiederherzustellen.<sup>373</sup> „Die Namen der Handelnden [...] mögen sich ändern“, so Rancière, „[a]ber die Formel ist dieselbe.“<sup>374</sup> Die Geschichte geht so: Eines Tages im weit zurückliegenden Jahr 494 v. Chr. legen die Plebejer ihre Arbeit nieder, ziehen fort aus der Stadt und versammeln sich auf dem Aventin. Sie vollziehen quasi einen Generalstreik. Diese Protesthandlung ist gegen eine Stadtregierung gerichtet, die sie nicht berücksichtigt und gegen eine Gemeinschaft, an der sie nicht teilnehmen dürfen.<sup>375</sup> Die Patrizier sehen hierdurch ihre Herrschaftsposition unterwandert und sind selbst zur Handlung genötigt. Was tun, um die Plebejer wieder an ihren Platz zurückzuholen? Unter den Senatoren der Stadt gibt es heftige Diskussionen, die sich um die Frage drehen, ob man mit den Plebejern verhandeln solle, beziehungsweise ob man denn überhaupt mit ihnen verhandeln *könne*. Denn um zu verhandeln müsse man zuerst davon ausgehen, dass „es eine gemeinsame Szene gibt, wo Plebejer und Patrizier über etwas debattieren könnten“.<sup>376</sup> Doch eben diese Tatsache verneinen die stursten unter den Patriziern. Es gibt keinen Ort, an dem sie mit den Plebejern diskutieren könnten ganz einfach deshalb, weil die Plebejer in ihren Augen der Sprache nicht mächtig sind. Sie sind Wesen ohne Eigenschaften, Wesen ohne Namen und „ohne symbolische Einschreibung im Gemeinwesen.“<sup>377</sup> Alles in allem Wesen, die nicht zählen, und dessen Stimme in der Folge nicht als Sprache anerkannt wird, die Wörter erzeugt, sondern als Lärm.<sup>378</sup> Letzten Endes wird aber doch einer von den Patriziern, der Senatsabgeordnete Menenius Agrippa, zu den Plebejern geschickt. Er soll

---

<sup>373</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 34.

<sup>374</sup> Ebd., S. 63.

<sup>375</sup> Sternfeld, Nora (2009): Das pädagogische Unverhältnis: Lehren und lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault. Wien: Turia + Kant, S. 31.

<sup>376</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 35.

<sup>377</sup> Ebd.

<sup>378</sup> Ebd.

Überzeugungsarbeit leisten und so die Ordnung wiederherstellen. Zu diesem Zweck erzählt er den Plebejern eine Fabel, in welcher der Staat als Körper dargestellt wird, wo jeder seine Funktion erfüllen muss, damit das Ganze am Leben erhalten wird. Der Sinn dieser Fabel, die eine Fabel der Ungleichheit und ihrer Rechtfertigung schlechthin ist, lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass die Patrizier das Herz des Staates, die Plebejer dagegen lediglich seine ausführenden Glieder sind und notwendigerweise nichts anderes sein können.<sup>379</sup>

Menenius Agrippa hatte daran geglaubt, dass er die Plebejer durch seine Erzählung, die den Befehl implizierte, sie sollten gefälligst in die Stadt zurückkehren, von ihrer Ungleichheit überzeugen würde. Er selbst war zumindest davon überzeugt gewesen, dass diese Wesen, aus dessen Mäuler nur Lärm herauskommt, mit denen er keine gemeinsame Sprache teilte, seinem Befehl gehorchen würden. Was er hingegen erreichte war genau das Gegenteil. Denn um überhaupt mit diesen Subordinierten zu sprechen musste er davon ausgehen, dass sie verstehen würden, was er ihnen zu sagen hatte – dass es also sehr wohl eine gemeinsame Sprache gibt.<sup>380</sup> Er musste also zuerst „[...] diese Gleichheit der Sprechenden voraussetzen, die der polizeilichen Verteilung der Körper, die an ihren Platz gestellt und an ihre Funktionen verwiesen sind, widerspricht.“<sup>381</sup> Die Gleichheit ist nicht mehr, aber auch nicht weniger, als jene Vorannahme, die zur Voraussetzung menschlicher Kommunikation wird. Rancière schlussfolgert:

„Es gibt Ordnung, weil die einen befehlen und die anderen gehorchen. Aber um einem Befehl zu gehorchen, bedarf es mindestens zweier Dinge: man muss den Befehl verstehen, und man muss verstehen, dass man ihm gehorchen muss. Und um das zu tun, muss man bereits dem gleich sein, der einen befiehlt. Dies ist die Gleichheit, die jede natürliche Ordnung aushöhlt. [...] Die Ungleichheit ist letztlich nur durch die Gleichheit möglich. Es gibt Politik, wenn die als natürlich vorausgesetzte Logik der Herrschaft von dem Effekt dieser Gleichheit durchkreuzt wird.“<sup>382</sup>

Damit Politik entsteht, muss auf die Situation, in der der Übergeordnete befiehlt, der Befehl beim Untergeordneten nicht als Befehl als solches empfangen, sondern als Beweis für die eigene Gleichheit erkannt werden. Es folgt ein Moment der Erkenntnis der Gleichheit aller

---

<sup>379</sup> Sternfeld, Nora (2009): Das pädagogische Unverhältnis: Lehren und lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault, S. 32-33.

<sup>380</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 58.

<sup>381</sup> Ebd., S. 45.

<sup>382</sup> Ebd., S. 29.

sprechenden Wesen von Seiten der Plebejer, beziehungsweise der Anteillosen dieser Welt. Ist also einerseits die Gleichheit als Voraussetzung der Ungleichheit zu denken, so erzeugt diese Ungleichheit wiederum selbst eine Sprechsituation, die zur Erkenntnis der Gleichheit führt. „Aber nur die Entfaltung einer Bühne der Sichtbarmachung verleiht dieser Gleichheit eine Wirksamkeit“,<sup>383</sup> urteilt der Philosoph.

Die Einrichtung einer solchen Bühne der Sichtbarmachung, von der Rancière schreibt, ist ein zweites Moment im Prozess der politischen Subjektivierung. Bleiben wir bei den Plebejern: Sie haben sich auf den Aventin zurückgezogen um ihren Protest gegen eine Ordnung kundzutun, die sie nicht zur Gemeinschaft zählt, die ihre Sprache nicht als Sprache, sondern als Lärm vernimmt. Was machen sie dort oben? Weil die Plebejer von ihrer Gleichheit ausgehen, gehen sie zur kollektiven Aktion über: Sie nehmen sich aktiv ihre Gleichheit. Sie erwarten nicht, dass die Patrizier sie zur Teilnahme an der Gemeinschaft einladen. Sie erwarten nicht, dass diese sie plötzlich als vollwertige Gemeinschaftsmitglieder behandeln. Wie schon die ProletarierInnen es des nachts taten, richten sich die Plebejer aus Protest ihre eigene Ordnung ein, einen von der Ordnung der Patrizier unabhängigen, autonomen Raum, eine anders strukturierte Aufteilung des Sinnlichen, „wo es sich erweist, dass die Plebejer sprechen *wie* die Patrizier.“<sup>384</sup> In diesem Raum konstituieren sie sich als Wesen, die den Patriziern gleich sind. Auch sie können aus ihrer Mitte RepräsentantInnen wählen, auch sie können ein Orakel befragen, auch sie können „Verwünschungen und Vergötterungen“<sup>385</sup> aussprechen, auch sie können sich Namen geben. So beweisen sich die Plebejer ihre Fähigkeit zur Sprache, die ihnen die Patrizier absprechen – sie bezeugen ihre Gleichheit.<sup>386</sup> Dabei ist es nicht nur ihre partikuläre Gleichheit und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der sprechenden Wesen, die sie bezeugen und deren Berücksichtigung sie beanspruchen, sondern sie ist immer und stets zugleich ein „Antrag auf Universalität.“<sup>387</sup>

Doch der von den Plebejern neu errichtete Raum ist der Raum einer Gemeinschaft, die keinen Platz hat innerhalb der römischen Polis, weil sie von letzterer nicht anerkannt wird. Für das Ganze der Gesellschaft existiert die auf dem Aventin errichtete Ordnung

---

<sup>383</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 37.

<sup>384</sup> Ebd.

<sup>385</sup> Ebd., S. 36.

<sup>386</sup> Ebd.

<sup>387</sup> Ebd., S. 67.

nicht.<sup>388</sup> Als sich nun Menenius Agrippa zu den Plebejern begibt und ihnen seine Fabel erzählt, verlangen sie anschließend von ihm, dass man zur Konfliktlösung einen Vertrag errichten solle. Für den Patrizier ist aber allein die Tatsache, dass sie mit ihm verhandeln wollen, logisch unmöglich. Denn während er ein sprachbegabtes Wesen ist, sind die Plebejer ja nur Lärm erzeugende Tiere. Es gibt keinen Berührungspunkt, keinen Ort, an dem man mit ihnen kommunizieren könne – möglich ist nur die Erteilung von Befehlen. Das ist es, was Rancière als „Unvernehmen“ bezeichnet. Dieses Unvernehmen erkennend handeln die Plebejer aber gerade so, wie wenn sie Menenius Agrippa ebenbürtig wären,<sup>389</sup> das heißt, sie argumentieren „so als ob diese Diskussion unter Partnern stattfinden würde [...]“.<sup>390</sup> Sie errichten eine „polemische Bühne“, wie unser Autor sie bezeichnet, auf der die Praxis des Als-ob<sup>391</sup> – das heißt des so Tuns als ob man etwas wäre, was man nicht ist, als ob es eine Ordnung gäbe, die es nicht gibt um das Unrecht offenzulegen, dass man etwas nicht ist und dass es eine solche Ordnung nicht gibt: so zu tun, als ob es einen Anteil der Anteillosen gäbe – inszeniert wird. Was die Plebejer tun, ist Politik im Rancière’schen Sinne zu betreiben. Die politische Tätigkeit ist eine jene, die den Streit über die Existenz oder Nicht-Existenz einer gemeinsamen Bühne entfacht „indem sie Existenzen aufstellt, die gleichzeitig Nicht-Existenzen sind, oder Nicht-Existenzen, die gleichzeitig Existenzen sind.“<sup>392</sup> Zum Prozess der politischen Subjektivierung gehört die Fähigkeit von Individuen eine Bühne zu errichten, die den Widerspruch zwischen der Logik der Polizei und der Logik der Politik inszeniert, das heißt einen Dissens darüber erzeugt, ob Patrizier und Plebejer auf einer gemeinsamen Bühne diskutieren können, folglich ob Patrizier und Plebejer gleichwertige Wesen sind oder eben nicht.<sup>393</sup>

„Es gibt Politik, weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst, der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind: die Welt, wo sie sind, und jene, wo sie nicht sind [...]“.<sup>394</sup>

---

<sup>388</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 36.

<sup>389</sup> Ebd., S. 37.

<sup>390</sup> Ebd., S. 66.

<sup>391</sup> Ebd., S. 101.

<sup>392</sup> Ebd., S. 52.

<sup>393</sup> Ebd., S. 38.

<sup>394</sup> Ebd.

Die auf dem Aventin versammelten Plebejer müssen so tun, als ob es eine gemeinsame Welt gäbe, eine gemeinsame Bühne der Argumentation, um als politisches Subjekt sichtbar zu werden – was für Rancière vernünftig und unvernünftig zugleich ist.<sup>395</sup> Vernünftig deshalb, weil die Bühne, die die Plebejer konstruieren, die Gleichheit der Intelligenzen bezeugt, indem sie aufzeigt, dass alle Menschen dieselbe Fähigkeit zu sprechen besitzen; unvernünftig aus dem Grund, weil diese Welt nicht existiert, weil es eine Tatsache ist, dass Gesellschaften, damals wie heute, nach den Regeln der Ungleichheit strukturiert sind.<sup>396</sup> Die Erzeugung der Bühne des Als-ob ist somit gleichzeitig der Beweis der Gleichheit und die Offenlegung ihrer Abwesenheit in der Ordnung der Gemeinschaft, die einer polizeilichen Logik folgt.<sup>397</sup>

Die Bühne und die Szene des Als-Ob, die auf ihr abgespielt wird, konstituieren einen Raum und ein Moment der Herrschaftskritik. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang aufdrängt, ist jedoch, ob die Praxis des Als-Ob, die Rancière beschreibt, als eine solche präfigurative Praxis zu verstehen ist, wie sie der Anarchismus denkt. Rekapitulieren wir kurz die Kernelemente der Präfiguration: Mit dem längerfristigen Ziel der gesellschaftlichen Umwälzung bestehender Herrschaftsverhältnisse vor Augen gilt es, im Hier und Jetzt die neue Gesellschaft durch direkte Handlungen, die in eine gegebene Ordnung eingreifen, vorwegzunehmen. Der Anarchismus folgt dabei stets einer Utopie, einer Vision von einer besseren, anarchischen Gesellschaft. Eine präfigurative Handlung ist nun eine solche, die so tut, als ob diese anarchische Gesellschaft bereits existiere, um in kleinen Schritten, die alle zusammen eine „soziale Revolution“ ausmachen, jene Gesellschaft herbeizuführen. Um in der Zukunft Freiheit zu erreichen, werden bereits heute Räume der Freiheit erobert. Um Gleichheit zu verwirklichen, werden horizontale Praxen eingesetzt. Präfigurative Handlungen konfrontieren auf diese Weise den gesellschaftlichen Status Quo mit seiner vermeintlichen Notwendigkeit und Legitimität indem sie beweisen, dass wir auch anders leben könnten. In diesem Aspekt deckt sich die präfigurative Handlung mit der Rancière'schen Praxis des Als-ob, die das Unrecht der polizeilichen Ordnung offenlegt, indem sie die Gleichheit direkt inszeniert und dadurch autonome Räume erzeugt. Dem Als-ob, von dem Rancière spricht, fehlt allerdings im Gegensatz zum anarchistischen Als-ob die utopische, in die Zukunft weisende Dimension. Was fehlt, ist

---

<sup>395</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 64.

<sup>396</sup> Ebd., S. 67.

<sup>397</sup> Ebd., S. 101.

die Perspektive vom Kampf um eine die alte Ordnung umwälzende, grundlegende gesellschaftliche Veränderung, da Rancière die Ordnung der Gesellschaft zwingendermaßen als eine Ordnung der Polizei, folglich als eine hierarchische Ordnung denkt. Rancières Denken dreht sich zwar um politische Handlungen, die direkt greifen, die deswegen aber noch lange nicht im Dienste einer vorgefertigten Vision ausgeführt werden. Das Rancière'sche Als-ob bleibt dem einzelnen Moment seiner eigenen Inszenierung verhaftet. Es deutet sicherlich auf neue Formen des Zusammenlebens in der Zukunft hin, doch folgen diese Formen keineswegs einer bestimmten utopischen Vision, wie er in einem Interview klarstellt:

„I, for my part, do not believe in phrases ready-made for future application. I believe that there are current forms of opposition to the existing order which are developing future forms of being in common.“<sup>398</sup>

Es geht Rancière folglich nicht darum, einen bestimmten Zustand zu antizipieren, sondern politisch-emanzipatorische Zustände hier und jetzt zu erzeugen. Unserem Autor schwebt kein Glaube an die Möglichkeit einer sozialen Revolution vor, dem er eine präfigurative Praxis in den Dienst stellen könnte. Die Gleichheit, so zentral in seinem Denken, stellt für ihn ja auch kein Ziel dar. Worauf die Praxis des Als-ob gerichtet ist, die er in *Das Unvernehmen* konzeptualisiert, ist die Offenlegung vom Unrecht, das den Anteillosen wiederfährt – und zwar um der Herrschaftskritik selbst Willen, um den Streit über ihre nicht als solche anerkannte Existenz, über ihren fehlenden Anteil an der Gemeinschaft, zu entfachen.

Ein drittes Moment der Rancière'schen politischen Subjektivierung ist schließlich die „Ent-Identifizierung“. Unter einer Ent-Identifizierung versteht unser Autor „das Losreißen von einem natürlichen Platz“,<sup>399</sup> den Bruch der Politik mit der Ordnung der Polizei. Das bedeutet ein „natürlicher Platz“ in diesem Zusammenhang: Ein Platz in der hierarchisch strukturierten Ordnung der Gesellschaft, mit der je nach Rang eine Identität und das Erfüllen einer bestimmten sozialen Funktion einhergeht. Die Plebejer etwa, von denen die Geschichte Ballanches erzählt, waren innerhalb der Ordnung der Polis diejenigen, die zu arbeiten hatten, diejenigen, die für das Ganze der Gemeinschaft nicht zählten, die Anteillosen, dessen Münder keine Sprache, sondern bloß Lärm hervorbrachten.

---

<sup>398</sup> May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière, S. 177.

<sup>399</sup> Rancière, Jacques (2014): *Das Unvernehmen*. Politik und Philosophie, S. 48.

Doch indem die Plebejer so tun, also ob sie mit den Patriziern diskutieren könnten, so tun, als ob sie ihnen gleich wären, lehnen sie diese ihnen aufgezwungene Identität ab – so wie es die französischen ProletarierInnen Jahrhunderte später auch taten, die ihr Recht auf ein Doppelleben als Arbeiter-DichterInnen in Anspruch nahmen. Unter gehisster Flagge der Gleichheit eint Plebejer und ProletarierInnen, Rancièrè und AnarchistInnen der Kampf gegen die Hierarchien der Gesellschaft. „Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die Bestimmung eines Ortes ändert“,<sup>400</sup> heißt es. Die Ordnung der Polizei hat es demzufolge mit Identifizierung zu tun, die Unordnung der Politik hingegen mit Subjektivierung. Die Ordnung der Polizei identifiziert die Teile und Anteile der Gemeinschaft und verweist einen jeden an seinen Platz.<sup>401</sup> Die Unordnung dagegen, die die Politik im Moment der Ent-Identifizierung einführt, „löst und stellt die Verhältnisse zwischen den Weisen des *Tuns*, den Weisen des *Seins* und den Weisen des *Sagens* neu zusammen, die die sinnliche Organisation der Gemeinschaft, die Verhältnisse zwischen den Räumen, wo man eines macht, und denen wo man anderes macht, die an dieses *Tun* geknüpften Fähigkeiten und jene, die für ein anderes benötigt werden, bestimmen.“<sup>402</sup> Dieser widerständige Akt der Ent-identifizierung impliziert immer eine Neuordnung der polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen und die Errichtung einer kollektiven egalitären Aufteilung, an der die Anteillosen teilhaben können.<sup>403</sup>

### 3.3.3 Rancièrè als staatskritischer Denker

An dem Punkt, an dem wir bei unserer Suche nach anarchistischen Elementen in Rancièrès Schriften auf seine Unterscheidung zwischen „Politik“ und „Polizei“ stoßen, drängt sich die Frage auf, inwiefern die Gegenüberstellung dieser Begrifflichkeiten nicht nur auf eine herrschaftskritische, sondern darüber hinaus auf eine dezidiert staatskritische Dimension im Denken unseres Autors hinweisen könnten. Die Beurteilung dessen, in welchem Maße oder ob überhaupt Rancièrès Text implizit eine Staatskritik innewohnt, hängt jedenfalls von zwei Aspekten ab. Erstens müssen wir die Beziehung zwischen Politik und Polizei, wie sie Rancièrè beschreibt, einer konkreteren Beurteilung unterziehen. Verfolgt seine Unterscheidung rein deskriptive Zwecke oder weist sie einen normativen Gehalt auf?

---

<sup>400</sup> Rancièrè, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 41.

<sup>401</sup> Ebd., S. 49.

<sup>402</sup> Ebd., S. 52.

<sup>403</sup> Ebd., S. 48.

Bejahen wir die Frage nach der staatskritischen Dimension in Rancières Schrift, müssen wir jedenfalls zweitens näher darauf eingehen, inwiefern seine staatskritische Position und die Anti-Staatlichkeit des Anarchismus aufeinander verweisen. In ihrer Staatskritik betrachtet die Philosophie des Anarchismus den Staat nicht *nur* als ein freiheitsbeschränkendes, der Gesellschaft aufoktroiertes Gebilde, sondern zielt gleichermaßen konkret auf die Abschaffung des Staates ab mit der Hoffnung, auf diesem Weg ein für alle Mal mit den gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen Schluss zu machen und an der Stelle des staatlichen Modells eine anarchische Ordnung zu errichten. Spielen wir im Folgenden unter Rückgriff auf verschiedene AutorInnen unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten der Rancière'schen Beziehung zwischen Politik und Polizei durch.

Wenn wir in Rancières Schrift diejenigen Textstellen beleuchten, die dem subversiven Potenzial der Politik gewidmet sind, dann führt uns eine erste Interpretationsmöglichkeit dahin die Politik als eine Aktion zu denken, die darauf ausgerichtet ist, die Ordnung der Polizei in seiner Gesamtheit auszusetzen. Dass es die Ordnung der Polizei mit der Aufrechterhaltung der hierarchischen Ordnung zu tun hat und die Politik durch die Handlung von Individuen die, wie Rancière schreibt, im Namen der Gleichheit aller sprechenden Wesen diese polizeiliche Ordnung zu durchbrechen suchen, indem sie inmitten der Polizei eine egalitäre Aufteilung des Sinnlichen hervorbringen, könnte uns zu der Schlussfolgerung verleiten, dass die Politik nicht nur die Ordnung der Polizei unterbricht, sondern gar das Ziel der Vernichtung der Polizei verfolgt und die Polizei wiederum stets darum ringen muss die Politik zu unterbinden, um ihre Existenz zu sichern. Diesen Standpunkt vertritt Todd May in seiner Lektüre von Rancière.<sup>404</sup> Von dieser Interpretation hin zu dem Schritt, polizeiliche und staatliche Ordnung gleichzusetzen sowie die Tätigkeit der Politik mit einer anarchistischen Aktion zu identifizieren, die auf die Abschaffung des Staates und die Errichtung einer neuen Ordnung der Anarchie abzielt, ist es nicht weit. Das wiederum würde schließlich bedeuten, dass Rancière eindeutig eine anarchistische Position vertritt, aus dessen Warte sich „Staatskritik“ stets in „Abschaffung des Staates“ übersetzt. Zwei Aspekte sind an dieser Interpretation jedenfalls problematisch. Erstens ist Todd Mays Denken selbst vor dem Hintergrund anarchistischer Philosophie zu lesen. Seine Arbeit *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality* durchzieht insgesamt die Motivation, Rancière als anarchistischen Philosophen lesen zu

---

<sup>404</sup> May, Todd (2008): *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, S. 43, 49.

wollen. Dass er dabei aber womöglich eine Vereinnahmung der Texte unseres Autors vollzieht, sollte mitbedacht werden; dem Problem der vereinnahmenden Interpretation zugunsten des Beweises eigener Hypothesen aber zu Lasten der Quelle, muss sich gleichermaßen die vorliegende Arbeit stets stellen. Zweitens erscheint es, als ob May übersehen würde, dass es Rancière im Gegensatz zum Anarchismus mitnichten um die Institutionalisierung von Gleichheit und Freiheit geht, dass sich seine Schrift somit jeglichem an einer „sozialen Revolution“ ausgerichteten Denken versperrt und es der Politik dementsprechend nicht darum gehen könne, die Ordnung Polizei komplett abzuschaffen, sondern immer wieder in Frage zu stellen. Die Politik ist nicht mehr, aber auch nicht weniger, als das: Der Kampf, der sich im Namen der Gleichheit zwischen Politik und Polizei entfaltet. Wäre die Ordnung der Polizei ein für alle Mal vernichtet, gäbe es auch keinen politischen Dissens mehr. Politik und Polizei sind stets in der Beziehung zueinander zu denken. May blendet so Rancières Konzeptualisierung der Polizei und damit gleichzeitig die Existenzbedingung der Politik aus.

Samuel A. Chambers dagegen geht in seiner Auseinandersetzung mit der Beziehung zwischen Politik und Polizei näher auf die Bedeutung von Letzterer in Rancières Denken ein und bietet eine derjenigen Todd Mays diametral entgegengesetzte Interpretation. Durch die Hervorhebung der Textstellen, in denen Rancière die Polizei definiert, relativiert sich der zuweilen doch sehr revolutionär anmutende Ton, den Rancière in seiner Schrift einsetzt. Chambers Interpretation zufolge wird die Polizei von Rancière als ein neutrales, deskriptives Konzept gedacht.<sup>405</sup> Tatsächlich betont Rancière, dass seinem Begriff der Polizei nicht diese abwertende Konnotation innewohnt, die die „niedere“ Polizei der Männer in blauer Uniform begleitet, sondern dass „Polizei“ ein neutraler Begriff sei. Er beeilt sich hinzuzufügen, dass er die Polizei auch gerade nicht mit dem gleichsetzt, was man gemeinhin unter der Bezeichnung „Staatsapparat“ versteht, denn dieser Begriff „findet sich nämlich gefangen in der Voraussetzung eines Gegensatzes zwischen Staat und Gesellschaft, in der Ersterer als Maschine dargestellt ist, das »kalte Monster«, das die Starrheit seiner Ordnung dem Leben der Zweiteren aufzwingt.“<sup>406</sup> Die Ordnung der Polizei lässt sich nicht auf den Konstrukt „Staat“ reduzieren, da sie vielmehr eine Aufteilung des

---

<sup>405</sup> Chambers, Samuel A. (2011): The Politics of the Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy. In: Bowman, Paul/Stamp, R. (Hg.): Reading Rancière: Critical Dissensus. London/New York: Continuum, S. 23-24.

<sup>406</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 40

Sinnlichen ist. Das heißt folglich also auch, dass die Polizei für Rancière nicht das gleiche Übel darstellt, das die Philosophie des Anarchismus im Staat verkörpert sieht. Die Polizei ist keineswegs bloß Gewalt und Herrschaft. Die polizeiliche Aufteilung des Sinnlichen kann mal besser und mal schlechter sein, schreibt unser Autor. Rancière macht folgendes Zugeständnis: „Die Polizei kann alle Arten guter Dinge verschaffen, und eine Polizei kann einer anderen unendlich vorzuziehen sein.“<sup>407</sup> Aus den vorangegangenen Argumenten ließe sich schließen, dass Rancière keineswegs der staatskritische Denker ist, den May in ihm sehen will. Doch in dem gleichen Maße, in dem May wohl den Fokus zu sehr auf den subversiven Charakter der Politik legt, stellt sich die Frage, ob Chambers nicht umgekehrt zu sehr auf die Neutralität des Polizeibegriffs fixiert ist und dabei seine staatskritische Dimension übersieht. Denn die Polizei kann zwar „sanft und liebenswürdig sein“, wie Rancière festhält, aber „[s]ie bleibt deswegen nicht weniger das Gegenteil der Politik.“<sup>408</sup>

Die Politik ist das Gegenteil der Polizei, da sie der Logik der Gleichheit verpflichtet ist. Die Polizei ist die „natürliche“ Ordnung der Herrschaft. Sie hat es mit der hierarchischen Platzvergabe zu tun. Die Politik wirft diese Ordnung im Namen der Gleichheit der Anteillosen immer wieder um. Wenn Rancières Denken und die Politik, so wie er sie definiert, gerade von den Anteillosen ausgeht, das heißt von denen, die nicht gezählt werden, von denen, deren Stimmen nicht gehört werden, wenn sich Rancière weiter gerade für jene seltenen Momente interessiert, in denen die Benachteiligten zu politischen Subjekten werden um gegen die gegebene Ordnung der Ungleichheit aufzubegehren, um einen Anteil der Anteillosen in die gesellschaftliche Ordnung der Polizei einzuschreiben, wenn unser Autor also sich mit jenen die Herrschaft der Polizei aussetzenden Momente befasst und keinen Gedanken daran verschwendet, wie eine „bessere“ polizeiliche Ordnung auszusehen hätte, so scheint es bei aller ausdrücklich erklärten Neutralität des Polizeibegriffs doch so, wie Oliver Davis festhält, als würde die zur Diskussion stehende Schrift Rancières die normative Aufforderung beinhalten, es gehe darum sich in erster Linie politischen Prozessen des Aufbruchs zu widmen.<sup>409</sup> Hierzu Rancière in einem Gespräch mit Peter Engelmann:

„Grundsätzlich glaube ich, wenn es eine Kraft gibt, die aus dem gegenwärtigen Herrschaftssystem herausführt, dann muss sie zum Teil aus diesen neuen

---

<sup>407</sup> Rancière, Jacques (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, S. 42.

<sup>408</sup> Ebd.

<sup>409</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 145.

Erfahrungen des Prekariats erwachsen, aus diesen neuen Arbeitsformen, aus diesen neuen Formen des Verhältnisses zwischen der Politik und dem Werk, der Informationspraxis, der sozialen Praxis, der politischen Praxis. [...] Der Protest, der aus den Lebensformen erwachsen ist, die das kapitalistische System hervorgebracht hat, muss autonome Lebensformen und Widerstandsformen hervorbringen können, Aktionsformen, die unabhängig von den regierenden Logiken sind, die wir kennen.<sup>410</sup>

Das Rancière'sche Projekt dreht sich stets um die Gleichheit der Fähigkeiten aller sprechenden Wesen, um die Gleichheit als einer Vorannahme, die verifiziert werden kann und soll. Eine polizeiliche Ordnung, dessen Aufgabe es ist die Menschen nach ihren unterschiedlichen Fähigkeiten in die Hierarchie der Gesellschaft einzuteilen, könnte aus dieser Perspektive wohl illegitimer kaum sein. Innerhalb der polizeilichen Ordnung wird sich die Gleichheit nie institutionalisieren. An diesem Punkt treffen sich Rancière und die Philosophie des Anarchismus, wenn letztere gerade deswegen die Abschaffung des Staates verfolgt, weil sie von der Überzeugung geleitet wird, Gleichheit und Freiheit wären in ihrer Vollkommenheit nie innerhalb einer staatlichen Ordnung zu erreichen. Bloß versteift sich das Denken unseres Autors jedoch nicht auf die staatliche Ordnung als *die* Ordnung der Herrschaft, gegen die es zu kämpfen gälte. Sein Horizont erstreckt sich auf die Ordnung der Polizei. Rancière vertritt darüber hinaus außerdem die Ansicht, dass sich Gleichheit *grundsätzlich* niemals in der Gesellschaft institutionalisieren wird. Die von der egalitären Logik geleitete Politik wird niemals eine neue, von Hierarchien befreite Ordnung hervorbringen. Gerade aus diesem Grund ist die Politik bei Rancière so zentral: Weil sie momentane Ausbrüche der Gleichheit ermöglicht, die sodann eine einst gegebene Ordnung der Polizei, wenn nicht umwälzen, so doch potenziell transformieren kann. Die polemische Bühne des Streits, die im Zusammenprall von Politik und Polizei entsteht, ist es, für die sich Rancière interessiert. Beide sind untrennbar aneinandergebunden. Die Polizei selbst ist dabei zwar mehr als der „Staat“, aber nach Oliver Flügel-Martinsen umfasst sie in ihrer Dimension als Aufteilung des Sinnlichen, die unsere soziale Welt strukturiert, wohl durchaus die staatlichen Institutionen.<sup>411</sup> „The State“, erläutert Rancière im Interview, „is

---

<sup>410</sup> Rancière, Jacques (2016): Politik und Ästhetik: Im Gespräch mit Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag, S. 101-102.

<sup>411</sup> Flügel-Martinsen, Oliver (2015): Die demokratische Subversion der polizeilichen Ordnung. Jacques Rancières Kritik der politischen Philosophie. In: Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, F. (Hg.): Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich: Neuere Diskurse und Perspektiven. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 81.

an institution whose operation tends to transform the political scene into purely a matter of police management.“<sup>412</sup> Wenn der Staat mithin ein Teil der polizeilichen Ordnung ist und Rancière alleine durch die Tatsache, dass er sich konsequent damit beschäftigt, wie die Politik diese Ordnung der Polizei durcheinanderbringen könne, auf der Seite der Politik Stellung bezieht, dann können wir schlussfolgern, dass Rancières Konzeptualisierung der Beziehung zwischen Politik und Polizei einen implizit staatskritischen Charakter aufweist, der sich jedenfalls nicht in die im engeren Sinne anarchistisch motivierte Staatskritik einreihen lässt. Rancières Politik zielt mitnichten auf die Abschaffung des Staates ab, geschweige denn der Polizei. Stattdessen identifiziert unser Autor den Staat mit einer polizeilichen „terrain of struggle“,<sup>413</sup> das heißt einem Feld, auf dem die Politik ihre egalitäre Tätigkeit betreibt. Nichtsdestotrotz ist und bleibt Rancière ein Denker der Unordnung – einer, der seine Philosophie dem Denken nach jenen seltenen Momenten der Politik verschrieben hat, die die hierarchische Ordnung der Polizei zu unterbrechen und durcheinanderzuwerfen suchen. Im nächsten Kapitel werden wir auf diese Unordnung erneut zu sprechen kommen und näher darauf eingehen, inwiefern es die politische Unordnung mit der „Anarchie“ zu tun hat.

---

<sup>412</sup> Rancière, Jacques (2011): *Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière*, S. 249.

<sup>413</sup> May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): *Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière*, S. 183.

### 3.4 Der Hass der Demokratie

In *Das Unvernehmen* hat Rancière einen Begriff von „Politik“ herausgearbeitet, der weit von dem entfernt ist, was wir sowohl im allgemeinen als auch im fachspezifisch politikwissenschaftlichen Sprachgebrauch darunter verstehen würden. Auch wenn das fünfte Kapitel dieses Buches die Demokratie behandelt, so widmet unser Autor erst mit *Der Hass der Demokratie* eine ganze Schrift diesem Thema, dessen Diskussion als eine logische Folge von der Auseinandersetzung mit der „Politik“ erscheint. Und er konfrontiert seine LeserInnen erneut mit einer Bedeutungsverschiebung, diesmal des Begriffs „Demokratie“. Rancières Demokratieverständnis basiert auf einer Triade von Politik – Demokratie – Anarchie, das heißt auf einer intrinsischen Verbindung dieser drei Elemente. In diesem Kontext setzt er sich näher mit der „Anarchie“ auseinander – ein Konzept, das er in *Das Unvernehmen* lediglich angerissen hatte. Auf der Suche nach anarchistischen Spuren in Rancières Denken erscheint eine Diskussion der Schrift *Der Hass der Demokratie* mithin unerlässlich. Inwiefern sein Verständnis von „Anarchie“ jedenfalls mit demjenigen des klassischen Anarchismus korreliert und seine Kritik der repräsentativen Demokratie anarchistisch gelesen werden kann, das gilt es in den nächsten Seiten herauszuarbeiten.

#### 3.4.1 Rancières anarchisches Demokratieverständnis

Nehmen wir als Ausgangspunkt der Spurensuche einen Satz aus *Der Hass der Demokratie*, von dem aus wir Rancières Demokratiebegriff beleuchten werden:

„Demokratie bedeutet also zunächst Folgendes: eine anarchische „Regierung“, die auf nichts anderem gründet als auf dem Fehlen jedes Herrschaftsanspruchs.“<sup>414</sup>

Beginnen wir, um dieses Zitat zu interpretieren, mit dem Begriff „Anarchie“ und dem „Anarchischen“ der Demokratie. Auf Hannah Arendt Bezug nehmend ergründet Rancière in einem ersten Schritt die Bedeutung vom griechischen Wort „arkhè“. „Arkhè“ hat eine doppelte Bedeutung: sie ist der Name sowohl für einen „Anfang“ als auch für ein „Gebot“. Aber diese zwei Bedeutungen sind nicht unabhängig voneinander. Was das altgriechische „arkhè“ gerade auszudrücken vermag ist die Einheit von „Anfang“ und „Gebot“. Anders formuliert heißt das, dass die „Arkhè“ das Gebot vom Anfang ist, das sich in einer doppelten Bewegung realisiert: „Es ist die Antizipation des Herrschaftsrechts im Vollzug

---

<sup>414</sup> Rancière, Jacques (2016): *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August Verlag, S. 64.

des Anfangs und die Verifizierung der Macht, etwas in der Ausübung des Gebots, der Herrschaft, zu beginnen.<sup>415</sup> Weil Menschen beginnen, Herrschaft über andere auszuüben, nehmen sie die Legitimität dieser Herrschaftsausübung vorweg, und indem sie die Macht bezeugen, ihre Herrschaft zu perpetuieren, sehen sie wiederum die Legitimität ihrer Herrschaftsposition bestätigt. Es ist also immer ein Gebot der Herrschaft, welches die „arkhè“ bestimmt. Nach dem Prinzip der „arkhè“ gibt es in einer Gesellschaft folglich auf der einen Seite diejenigen, die regieren, und auf der anderen komplementär diejenigen, über die regiert wird.

Wie aber wird bestimmt, wer zum Regieren, wer zum Herrschen befähigt ist? In seinem dritten Buch der *Nomoi* definiert Platon sieben Titel, sieben Rechtsansprüche, die zur Herrschaft legitimieren. Auf diese Titel kommt es an. Die ersten vier Titel begründen eine Herrschaftsposition basierend auf der Abstammung. Die Eltern herrschen über ihre Kinder, die Alten herrschen über die Jungen, die Herren herrschen über die Sklaven und die Hochgeborenen herrschen über die Nichtswürdigen, heißt es hier. Der fünfte Titel begründet eine Herrschaft der Stärkeren über die Schwächeren, das ist das sogenannte „Gesetz der Natur“. Wer genau nach diesem Naturgesetz als der oder die Stärkere bezeichnet werden soll, darauf weist der sechste Titel hin. Dieser berechtigt zur Herrschaft der Gelehrten, mithin der Wissenden, über die Unwissenden<sup>416</sup> – Rancières gesamtes Projekt scheint immerzu von der Motivation getrieben zu sein, diesen sechsten Titel zu widerlegen und seine Wirksamkeit anzufechten. All diesen sechs Titeln ist jedenfalls gemeinsam, dass sie die Position und die Rolle, die jedem Bewohner der athenischen Polis innerhalb der Hierarchie zukommt, festlegen. Der siebte Titel schließlich bricht mit dieser Abfolge von Befähigung zum Herrschen und Ausüben von Herrschaft – nicht jedoch ohne einen Skandal, wie Rancièr es nennt, unter den „höheren“ und „besseren“ Menschen hervorzurufen: der siebte Titel ist der paradoxe Titel des Fehlens eines jedweden Titels. Ein Herrschaftstitel, der streng genommen keiner ist, das heißt der Anspruch darauf, nicht mehr Anspruch als die anderen zu haben.<sup>417</sup> Der siebte Titel ist der Titel, der die Grundlosigkeit jeglichen Herrschaftsanspruchs einführt, der den „Skandal einer Überlegenheit, die auf keinem anderen Prinzip als auf dem Fehlen jeder Überlegenheit

---

<sup>415</sup> Rancièr, Jacques (2016): *Der Hass der Demokratie*, S. 60.

<sup>416</sup> Ebd., S. 61.

<sup>417</sup> Ebd., S. 62-63.

gründet“<sup>418</sup> auslöst. Der Titel, dessen Grund die „an-arkhè“ oder „Anarchie“ ist. Derjenige Titel der besagt, dass sich das Volk aus Gleichen zusammensetzt.<sup>419</sup> Der siebte Titel ist der anarchische Titel, der mit der Logik der „arkhè“ bricht. Er gebührt jenen, dessen Berufung weder das Regieren noch Regiertwerden ist.<sup>420</sup> Das ist, mit anderen Worten, das Wesen der „Demokratie“. Wer zu regieren hat und wer regiert wird basiert auf einer absoluten Beliebigkeit. Dabei ist die Demokratie „weder eine Gesellschaftsform noch eine Regierungsform.“<sup>421</sup> Die Demokratie ist vielmehr die Macht des Volkes, sie ist „die Macht des Beliebigen, die Gleich-Gültigkeit der Fähigkeiten die Position des Regierenden *oder* des Regierten einzunehmen“,<sup>422</sup> die jedenfalls nicht zu verwechseln ist mit der „Macht der versammelten Bevölkerung, die seiner Mehrheit oder die der Arbeiterklasse.“<sup>423</sup> Die Demokratie ist die Macht eines Volkes von Gleichen, die gerade auf dem Fehlen einer auf dem Gesetz der Abstammung oder dem Gesetz der Besseren gründenden Legitimität von Herrschaft, auf der Anarchie basiert. Demgemäß ist die der Demokratie eigene Prozedur, um die Regierenden unter dem Volk auszuwählen, und zugleich das Verfahren, das sie kennzeichnet, kein anderes als das Lossystem, durch den beliebige BürgerInnen von einem „Zufallsgott“ auserwählt werden.<sup>424</sup>

In ähnlicher Manier wie unser Autor argumentierte zu seiner Zeit der Anarchist Bakunin, wie wir weiter oben lasen. Auch er behauptete, dass die Demokratie keineswegs als staatliche Regierungsform konzipiert werden könne. Demokratie und Staat würden sich gegenseitig aufheben, so Bakunin. Das Paradoxon erschließt sich für ihn aus der Tatsache, dass sich einerseits der Staat durch eine zwingendermaßen hierarchische und autoritäre Ordnung der Ungleichheit kennzeichnet, während andererseits Demokratie allgemein gesprochen die Herrschaft des Volkes durch das Volk bedeutet. Nimmt man nun die Demokratie beim Wort, so müsste die Herrschaft des Volkes in die Nicht-Herrschaft, in die Anarchie münden, da doch streng genommen keiner mehr herrscht, wenn alle über alle herrschen. Für Rancière wiederum legt der anarchische Titel einerseits die Grundlosigkeit,

---

<sup>418</sup> Rancière, Jacques (2016): Der Hass der Demokratie, S. 64.

<sup>419</sup> Ebd., S. 62.

<sup>420</sup> Ebd., S. 71.

<sup>421</sup> Ebd., S. 77.

<sup>422</sup> Ebd., S. 75.

<sup>423</sup> Ebd., S. 71.

<sup>424</sup> Ebd., S. 62-63.

das heißt die Illegitimität jeglichen Herrschaftsanspruches offen, während er andererseits den Anspruch darauf begründet, nicht mehr oder weniger Anspruch auf Herrschaft zu haben als die anderen. Der anarchische Titel begründet eine demokratische Macht des Volkes, welche die Autorität derjenigen in die Schranken weist, die die alleinige Fähigkeit zum Regieren für sich beanspruchen. Man sieht, Bakunins und Rancières Denken weisen in eine ähnliche Richtung. Doch wo Bakunin als logische Konsequenz der demokratischen Nicht-Herrschaft die Abschaffung des Staates sieht, stellt die demokratische Macht des Volkes, von der Rancière spricht, zwar den auf einem Herrschaftstitel basierenden Anspruch auf Autorität bloß und begrenzt diese Autorität, sie setzt der Herrschaft sowie dem Regieren und Regiertwerden deswegen aber noch kein Ende. Rancière setzt die Demokratie nicht mit der Abschaffung des Staates gleich, sondern denkt sie als die subversive Macht des Volkes, gegen Herrschaft aufzubegehren. Die Macht, Politik zu betreiben.

Tatsächlich wird der anarchische Titel, der den Anspruch auf die Macht des Volkes begründet, das heißt den Anspruch auf Demokratie, zur Bedingung von Politik überhaupt. Denn „[d]amit es Politik geben kann, muss es einen Ausnahmetitel geben, einen Machtanspruch, der zusätzlich zu jenen existiert, durch die die kleinen und großen Gesellschaften „normalerweise“ geregelt werden [...]“. <sup>425</sup> „Politik“, „Demokratie“ und „Anarchie“ sind im Denken Rancières intrinsisch verbunden. Wenn Rancière sich mit Anarchie auseinandersetzt, dann tut er dies immer in Verbindung mit seinem Konzept von Politik und Demokratie. Das heißt: Wenn wir verstehen wollen, welches Verständnis von Anarchie seinem Denken innewohnt, müssen wir zunächst die Beziehung zwischen Anarchie, Demokratie und Politik genauer analysieren.

Die Grundlegung der Politik ist die Anarchie, das heißt gerade die Abwesenheit eines letzten Grundes der gesellschaftlichen Ordnung, das Fehlen eines Gebots des Anfangs, das ein Gebot des antizipierten Anspruchs auf Herrschaft ist, mithin „die Begründung der Regierungsmacht im Fehlen jeder Grundlage“ <sup>426</sup> – dann, und nur dann, wenn die Regierung der Staaten in diesem Sinne politisch, weil anarchisch ist, ist sie für Rancière auch legitim. <sup>427</sup> Das heißt folglich ebenso, dass es „[u]nter dem Namen der Politik [...] nie ein einheitliches Gemeinschaftsprinzip geben [wird] und keine der Versammlung

---

<sup>425</sup> Rancière, Jacques (2016): Der Hass der Demokratie., S. 74.

<sup>426</sup> Ebd., S. 75.

<sup>427</sup> Ebd.

der menschlichen Gemeinschaften inhärenten Gesetze, die das Handeln der Regierenden legitimieren könnten.“<sup>428</sup> Denn die Politik, so müssen wir uns in Erinnerung rufen, geht von der Vorannahme der Gleichheit aller sprechenden Wesen aus. Es gibt diese „natürliche“ Ordnung der Dinge, die hierarchische Strukturierung der Gemeinschaft nach der Logik der Polizei, die auf einer „arkhè“ beruht, in welcher der Anspruch auf Herrschaft, der Anspruch zu regieren und die damit einhergehende Autorität ausschließlich denjenigen vorbehalten ist, die einen der ersten sechs Herrschaftstitel besitzen, während die anderen dazu prädestiniert sind sich dieser Autorität zu unterwerfen.<sup>429</sup> Die Politik existiert, wenn das Prinzip der „arkhè“ unterbrochen wird, wenn also die Ausübung von Herrschaft nicht mehr durch einen Herrschaftstitel legitimiert wird, der den Herrschaftsanspruch aus dem Geburtsrecht oder einem Naturgesetz bezieht. Das Prinzip der Politik ist demgegenüber die Demokratie: Die Macht des Volkes die gerade jenen zukommt, die aufgrund des anarchischen Titels, welcher die Grundlosigkeit jeglichen Herrschaftsanspruchs, die Beliebigkeit und den Zufall einführt, weder zum Regieren noch zum Regiertwerden bestimmt sind. Die demokratische Macht des Volkes begrenzt die Autorität derjenigen, die die Herrschaftstitel und somit die Fähigkeit zum Regieren für sich beanspruchen und lässt schließlich die Illegitimität ihres Anspruchs offen zutage treten.<sup>430</sup> Deswegen ruft die Demokratie auch Hass hervor: Hass bei denen, die in Besitz der Herrschaftstitel sind und sich durch die Demokratie in der Gefahr wähnen, entthront zu werden.<sup>431</sup> Die Unterbrechung der Herrschaftslogik der Polizei, „[d]as ist die tiefe Unordnung, die das Wort Demokratie bedeutet“.<sup>432</sup> Die Demokratie verhält sich zur sozialen Ordnung schließlich wie das Chaos zur Naturordnung. Sie erzeugt Brüche, stiftet Verwirrung, löst Konflikte aus – sie schafft Unordnung.<sup>433</sup>

### 3.4.2 Über die repräsentative „Demokratie“

Wenn die Demokratie keine Gesellschafts- oder Regierungsform ist, wie Rancière behauptet, sondern die Macht des Volkes und das Prinzip der Politik; wenn der anarchische

---

<sup>428</sup> Rancière, Jacques (2016): Der Hass der Demokratie, S. 77.

<sup>429</sup> Ebd., S. 70.

<sup>430</sup> Ebd., S. 69.

<sup>431</sup> Ebd., S. 139.

<sup>432</sup> Ebd., S. 64.

<sup>433</sup> Ebd., S. 137.

Titel, der die Demokratie einführt, vielmehr einen Bruch mit der Logik der „arkhè“ und somit wohl gerade einen Bruch mit jeder auf der polizeilichen Logik der „arkhè“ beruhenden Regierung darstellt – weswegen wohl im obigen Ausgangszitat die anarchische „Regierung“ unter Anführungsstrichen steht; wenn die Demokratie „[i]m strikten Sinne [...] keine Staatsform“<sup>434</sup> ist, welchen Namen sollten wir dann stattdessen solchen Staaten geben, deren Regierungen sich selbst als „demokratisch“ bezeichnen? Dazu Rancière:

„Wir leben nicht *in* Demokratien. [...] Wir leben in oligarchischen Rechtsstaaten, d.h. in Staaten, in denen die Macht der Oligarchen durch die doppelte Anerkennung der Volkssouveränität und der individuellen Freiheiten begrenzt ist.“<sup>435</sup>

Jede „demokratische“ Regierung ist mithin im Wesentlichen oligarchisch.<sup>436</sup> In der gesellschaftlichen Ordnung, die nach einer polizeilichen Logik strukturiert ist, herrschen die Wenigen über die Vielen. Hand in Hand mit der ökonomischen Macht ist die staatliche Macht stets darauf bedacht, den autonomen und egalitären Räumen, die die Politik zu erzeugen vermag, Einhalt zu gebieten.<sup>437</sup> Wir stoßen hier erneut auf die dem Denken Rancières innewohnende Staatskritik, die nun etwas expliziter erscheint als im Text von *Das Unvernehmen*. Die oligarchische Herrschaft der Wenigen über die Vielen, die sich in den Institutionen des Staates als Bestandteil der polizeilichen Ordnung niederschlägt, ist aufgrund der Gleichheit der Intelligenzen aller sprechenden Wesen schlicht illegitim. Doch, so stellt unser Autor fest, kann eine Oligarchie auch mal mehr oder mal weniger demokratisch sein. Wie schon in seinem Argument über die Polizei in *Das Unvernehmen* wo es heißt, dass es eine bessere und eine schlechtere Polizei geben kann und zwar je nachdem, wie sehr sie die Einbrüche der Politik in ihrer Ordnung zulässt, so kann auch ein oligarchischer Staat die Macht des Volkes mal mehr oder mal weniger in seine Struktur, seine Verfassung und seine Praxis einbeziehen und je nachdem mal mehr oder mal weniger demokratischer Natur sein.

Wie steht es nun um das System politischer Repräsentation, das in der Mehrheit der staatlichen Regierungen des globalen Westens herrscht und das zum Kennzeichnungsmerkmal funktionierender Demokratie avanciert ist?<sup>438</sup>

---

<sup>434</sup> Rancière, Jacques (2016): *Der Hass der Demokratie*, S. 107.

<sup>435</sup> Ebd., S. 110.

<sup>436</sup> Ebd., S. 107.

<sup>437</sup> Ebd., S. 140.

<sup>438</sup> Ebd., S. 108.

„Es tendiert zur Demokratie, insofern es sich der Macht der Beliebigen nähert. Man kann aus dieser Perspektive die maßgeblichen Regeln für jenes Minimum aufzählen, das es einem repräsentativen System erlaubt, sich als demokratisch zu verstehen: kurze, nicht akkumulierbare und nicht erneuerbare Mandate; das Monopol der Volksvertreter über die Ausarbeitung der Gesetze; das den Staatsfunktionären auferlegte Verbot, zugleich Abgeordnete zu sein, die Reduktion der Wahlkampagnen und ihrer Kosten auf ein Minimum und die Kontrolle der Einmischung ökonomischer Kräfte in die Wahlvorgänge.“<sup>439</sup>

Nun ist das System der Repräsentation aber mitnichten per se demokratisch. Im Gegenteil: Eigentlich ist die Repräsentation gerade eine Repräsentation durch diejenige Minderheit, die im Gegensatz zum Volk die Fähigkeit zum Regieren besitzt und in ihrem Wesen „eine oligarchische Form vollen Rechts“.<sup>440</sup> Dass das System der Repräsentation als Antwort auf den Bevölkerungszuwachs der Gemeinschaften entwickelt wurde und hierin seine Legitimierung findet – ein Argument, das sich stets in den Fachbüchern und dem Diskurs um Demokratie perpetuiert – ist schlichtweg falsch.<sup>441</sup> Die amerikanischen und französischen Begründer dieses Systems hatten etwas ganz anderes im Kopf, hören wir Rancière sagen. Für sie war das System der repräsentativen Demokratie das geeignetste Instrument, um einerseits zwar dem Volk seine Macht zuzuerkennen, im gleichen Zuge aber andererseits die Herrschaft der Elite dadurch abzusichern, dass in der Praxis nur eine Minderheit die Macht ausübte, und zwar gerade *im Namen des Volkes*. Legitimiert wurden und werden die RepräsentantInnen des Volkes bekanntlich durch Wahlen. Doch sind Wahlen auch kein der Demokratie eigener Prozess. Die Demokratie kennt nur das Losverfahren. Eine Wahl ist in ihrem Ursprung dagegen „vielmehr der Ausdruck einer Zustimmung, die eine höhere Macht einfordert [...]“,<sup>442</sup> und zwar die höhere Macht der Oligarchen.<sup>443</sup> Insgesamt ein brillanter Schachzug, diese Idee der repräsentativen Demokratie. Es ist historisch betrachtet folglich ein junges Phänomen, erinnert uns Rancière, dass wir die Demokratie mit dem System der Repräsentation gleichsetzen, beziehungsweise richtiger: verwechseln.<sup>444</sup> Die Demokratie, so wie Rancière sie versteht, kann dagegen nur die Macht eines Volkes sein, das Tag für Tag, Moment für Moment in den Räumen der Politik für sich selbst spricht.

---

<sup>439</sup> Rancière, Jacques (2016): *Der Hass der Demokratie*, S. 108.

<sup>440</sup> Ebd., S. 79.

<sup>441</sup> Ebd.

<sup>442</sup> Ebd., S. 80

<sup>443</sup> Ebd. S. 81.

<sup>444</sup> Ebd., S. 80.

Die Kritik Rancières am System der Repräsentation erinnert an diejenige, die der Anarchismus an selbigem ausübt. Beide Positionen interpretieren die Repräsentation als Mechanismus zur Entmündigung des Volkes. Beide Positionen entschleiern die Wahlen als Methode zur Täuschung des Volkes. Denn selbst entscheiden zu können, wer über einen herrschen soll, ist bei weitem nicht das gleiche, wie über sich selbst zu herrschen. Beide prangern sie die Ungleichheit an, die dadurch entsteht, dass immer nur eine bestimmte Gruppe unter Ausschluss vom Rest der Bevölkerung die Fähigkeit zum Herrschen besitzt. Doch beleuchten sie die Problematik aus einer jeweils anderen Perspektive. Während der Anarchismus insbesondere die Herrschaft einer Mehrheit über die Minderheit problematisiert, also das Aufzwingen vom Willen der Vielen über einzelne Subjekte, die durch das vorherrschende Mehrheitsprinzip bei Wahlen entsteht, stellen die Wahlen für Rancière nur ein besonders gewitztes Mittel einer Minderheit von Oligarchen dar, um ihren Herrschaftsanspruch legitimieren zu lassen. Ob Mehrheitsprinzip oder nicht, herrschen tut stets nur diese kleine Gruppe. Rancière geht es in seiner Kritik an der Repräsentation nicht so sehr um die nach der Stimmzählung eintretenden realgesellschaftlichen Auswirkungen, sondern in erster Linie um das Wesen des Systems selbst. Die Repräsentation schafft nicht nur Ungleichheit – sie entspringt selbst einer Prämisse der Ungleichheit die jene ins Werk setzen, die sich selbst als höhere Wesen erachten und hieraus ihren Anspruch auf Herrschaftsausübung ableiten.

### 3.4.3 Von der anarchischen Unordnung und der anarchistischen Ordnung

„At a fundamental philosophical level my position can be called anarchist *stricto sensu* since I hold that politics exists insofar as the exercise of power does not rest upon any arkhê“,<sup>445</sup> sagte unser Autor einst. *Stricto sensu* wohl deshalb, weil sich Rancières Philosophie zwar als anarchisch, nicht jedoch im engeren Sinne anarchistisch verstehen lässt. Gehen wir dieser Unterscheidung zwischen seiner anarchischen und der klassisch-anarchistischen Position nach.

Politik existiert für Rancière nur unter der Voraussetzung, dass die Machtausübung demokratischer Natur ist, das heißt sie existiert immer nur dann, wenn die Machtausübung nicht mehr auf dem Gebot vom Prinzip der Herrschaft beruht, sondern auf der Grundlosigkeit von Herrschaft, auf der Anarchie. Die Politik existiert also nur insofern wir von der egalitären Annahme ausgehen, dass es keinen letztlichen Grund für die

---

<sup>445</sup> Rancière, Jacques (2011): Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière, S. 238.

Herrschaftsverhältnisse einer gegebenen Ordnung gibt. Die Politik existiert nur unter dem Prinzip der Demokratie, das heißt wenn der anarchische Titel die Macht des Volkes einführt, die eine egalitäre Macht der Beliebigen ist, sowohl zu regieren als auch regiert zu werden. Wenn Rancière von Politik und Demokratie spricht, spricht er mithin zugleich immer schon von Anarchie. Die Anarchie, Grundlosigkeit der Herrschaft, bildet die Voraussetzung der Politik. Die Politik wiederum wird vom Prinzip der Demokratie geleitet. Eine Demokratie, dessen Grundlage selbst der anarchische Titel bildet. Politik und Demokratie wurzeln letzten Endes also in der Anarchie. Anders ausgedrückt: Die Anarchie ist die Voraussetzung der vom demokratischen Prinzip geleiteten politischen Unordnung, die die polizeiliche Ordnung unterbricht und mit ihrer Illegitimität konfrontiert. Wenn die Politik niemals in eine Ordnung der institutionalisierten Gleichheit münden kann, wie Rancière behauptet, und die Macht des Volkes, die Demokratie, keine Regierungsform darstellt, dann lässt sich die Anarchie ebenso wenig als Zustand der Ordnung begreifen. Die Unordnung, Merkmal der Politik und der Demokratie, wird somit Merkmal der Anarchie selbst. Dass Rancière die Demokratie und die Politik als Unordnung denkt wird gerade erst dadurch möglich, könnten wir auch in umgekehrter Weise sagen, dass er sie in der Anarchie verankert sieht. Denn Rancière redet stets von der Anarchie in ihrer Bedeutung als Grundlosigkeit von Herrschaft. Die Anarchie ist der Boden, aus dem die Infragestellung von Herrschaft, die sich in politische Unordnung übersetzt, wachsen kann. Wir behaupten nun weiter, dass Rancières Verständnis von Anarchie die zweite Bedeutung vom Begriff, wie sie der anarchistischen Philosophie zugrunde liegt, die Nicht-Herrschaft, zur Folge hat. Die Grundlosigkeit von Herrschaft und die Nicht-Herrschaft stellen jeweils eine Seite derselben Münze dar, die die Anarchie ist. Die Grundlosigkeit der Herrschaft ist die negative, der Grund der Nicht-Herrschaft ihre positive Formulierung. Soll heißen: Wenn die Herrschaft keinen letzten Grund hat, der sie legitimieren würde, dann ist der einzige Grund, der einzige Anspruch, der sich hieraus ableiten lässt, die Nicht-Herrschaft. Vergessen wir nicht, dass Rancières Gesamtprojekt von der Bemühung durchzogen ist, Herrschaftsverhältnisse unterschiedlichster Natur nicht nur unter der unabdingbaren Vorannahme der Gleichheit in ihrer Legitimität kritisch zu hinterfragen, sondern letzten Endes zu subvertieren.

Rancière denkt die Anarchie alles in Allem als Unordnung. Es stellt sich heraus: In seiner Rückkehr zu den etymologischen Wurzeln des Begriffs Anarchie verleiht ihm Rancière erneut eine widerständige Konnotation. Jene Konnotation, die sowohl von den GegnerInnen des klassischen Anarchismus als auch von seinen BefürworterInnen in einem

pejorativen Sinne interpretiert worden ist. Die Anarchie darf und soll bei Rancière dagegen wieder Unordnung sein. Eine Unordnung, die von unserem Autor gerade als emanzipatorisches Potenzial gedacht wird. Der Philosoph hat die Bedeutung vom Begriff „Anarchie“ folglich von seiner anarchistischen Verankerung gelöst – auch wenn er sich nicht von jeglichem anarchistischen Gedankengut lossagt, wie er zugesteht:

„There is certainly a link between my conception of anarchy and the anti-authoritarian tradition of historical anarchism. An-archy in general is the doctrine of the illegitimacy of domination and the practice of bringing into play the capacity of the greatest number.“<sup>446</sup>

Insofern Anarchie, als Grundlosigkeit der Herrschaft, die Möglichkeit der stetigen Infragestellung von Herrschaftsverhältnissen eröffnet, hierdurch eine antiautoritäre Position begründet, die keinerlei Anspruch auf Herrschaft als Legitim anerkennt, und dieser Antiautoritarismus wiederum selbst die Behauptung der Fähigkeiten aller Menschen zur Folge hat, berührt sich Rancières Philosophie mit der des Anarchismus. Doch der klassische Anarchismus versteht Anarchie seit Proudhon gerade als Zustand der Ordnung ohne Herrschaft, sagten wir. Der klassische Anarchismus ist stets um die Erschaffung einer egalitären und libertären Ordnung bemüht. Eine Ordnung, die langsam im Wege der sozialen Revolution aufgebaut werden könne und die gerade die Unordnung beseitigen soll, die die Herrschaft hervorbringt. Der Anarchismus lokalisiert insbesondere im Staat und im kapitalistischen System die Erzeugung einer parasitären, irrationalen Unordnung, die die harmonische Ordnung der Gemeinschaft, die eigentliche natürliche Ordnung, die dem Organismus Gemeinschaft inhärent ist, unterdrückt. Die Herrschaftsverhältnisse schaffen mithin Unordnung in einer Welt, die, wenn sie an ihre natürlichen Ursprünge zurückkehren würde, jene harmonische nicht-herrschaftliche Ordnung wiederentdecken würde, die die Anarchie ist. Dieser Vision setzt Rancière seine anarchische Unordnung entgegen:

„Between ‘my’ anarchism and the anarchist tradition there is an important difference of perspective. The anarchist tradition had a tendency to localise oppression in the State by identifying politics and the State, and opposed this to liberty incarnated in society in the social group of producers. Historical anarchism [...] fed on a certain organicist conception where the social cell as a living organism is opposed to political artifice. I am a long way from this naturalist vision. What I have tried to bring into light is an anarchy implicated in the very definition of politics and which precisely distinguishes it from all organicism. I have tried to show that in the very idea of political government there is a necessary reference to a competence which is no longer that of a

---

<sup>446</sup> May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière, S. 174-175.

specific category but that of all (tous). There is a break with the arché logic according to which the exercise of power is the exercise of competence proper to a specific category.<sup>447</sup>

Während der Anarchismus die in erster Linie staatlich erzeugte Unordnung als ausschlaggebenden Grund für gesellschaftliche Ungleichheit sieht, entstammen die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse für Rancière nun gerade der ordnungsstiftenden Tätigkeit der Polizei. Die Ordnung nämlich setzt voraus, dass es auf der einen Seite jene gibt, die befehlen, und auf der anderen Seite solche, die den Befehlen zu gehorchen haben; dass es auf der einen Seite jene gibt, die einen Herrschaftstitel besitzen und auf der anderen Seite solche, die keine Titel besitzen. In diese Ordnung der Polizei, die für Rancière gerade die harmonische und dem eigenen Anspruch nach „natürliche“ Ordnung der Herrschaft darstellt, greift die Politik ein. Sie unterbricht die gegebene Ordnung der Ungleichheit, indem sie die harmonische Verteilung der Plätze durch die Behauptung der Gleichheit der Intelligenzen aufhebt. Sie erschüttert die polizeiliche Ordnung durch die Einführung eines anarchischen Titels der die Fähigkeit des Regierens oder Regiertwerdens eben nicht an einen bestimmten Titel knüpft, sondern die gleiche Fähigkeit aller konstatiert. Die Unordnung, welche die Politik und die Demokratie erzeugen, lässt sich als Akt des Ungehorsams gegenüber der polizeilichen Autorität interpretieren. Die Politik richtet einen Anteil der Anteillosen in einer Welt ein, in der sie keinen Anteil an der Gemeinschaft haben dürften. So erzeugt die Politik einen Dissens, das heißt einen Konflikt zwischen zwei Welten: Der Konflikt zwischen einer egalitären und einer hierarchischen Aufteilung des Sinnlichen. Während der Anarchismus den harmonischen Zustand der Gesellschaftsordnung als Rückkehr zu einem idyllischen Naturzustand der Gleichheit und Freiheit versteht, bedeutet Harmonie bei Rancière hingegen etwas ganz anderes: Dass innerhalb der „natürlichen“ Ordnung der Polizei absolut alles und jeder nach Rängen eingeteilt wird, dass die Körper je nach Funktion einem bestimmten Platz zugewiesen werden, dass ein bestimmter Herrschaftstitel einen bestimmten Anspruch begründet. „Die harmonisch gewebte Gemeinschaft“, schreibt Rancière in einer jüngeren Schrift, ist vielmehr jene „platonische Gemeinschaft, wo die Arbeiter an ihrem Platz bleiben müssen, weil die Arbeit nicht wartet.“<sup>448</sup> Das ist die harmonische Beziehung, von der bei Rancière die Rede ist.

---

<sup>447</sup> May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière, S. 175.

<sup>448</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer. Wien: Passagen Verlag, S. 54.

Im Denken Rancières gibt es allerdings keine gesellschaftliche Ordnung, auch keine nichtstaatliche, die in der Natur gründet. Es gibt sie schlicht und einfach nicht, *die* natürliche und harmonische soziale Ordnung. Denn jede Gesellschaftsordnung beruht letzten Endes auf der Anarchie, das heißt auf dem Fehlen jeglichen Grundes, woraus sich sodann die Kontingenz absolut jeder Gemeinschaftsordnung ableitet. Gerade deswegen kann es überhaupt demokratische Politik geben, weil jede Gesellschaftsordnung letztlich willkürlich und irrational ist, und gerade deswegen immer in Frage gestellt werden kann und soll:

„Die Demokratie [...] ist in keinerlei Natur der Dinge begründet und wird durch keine institutionelle Form gewährleistet. [...] Sie ist nur der Konstanz ihrer eigenen Handlungen anvertraut.“<sup>449</sup>

Aus diesem Grund „erinnert uns Rancière daran, dass wahrscheinlich keine gesellschaftliche Vereinbarung gut genug ist, dass jede gesellschaftliche Vereinbarung im Prinzip der Störung durch egalitäre Politik offen steht“,<sup>450</sup> wie Oliver Davis schreibt. Zielt der Anarchismus letztlich darauf ab, den einen heilbringenden Zustand der Anarchie herbeizuführen, denkt unser Autor die Grundlosigkeit der Anarchie selbst vielmehr als Grund und gerade nicht als gesellschaftliches Ziel oder Zustand der Herrschaftslosigkeit, den man erreichen könne. Denn Rancière ist ein Denker der Unordnung. Unser Autor interessiert sich nicht dafür, wie die gesellschaftliche Ordnung am besten zu organisieren sei – und das unterscheidet ihn nun wesentlich vom klassischen Anarchismus. Stattdessen widmet er sich in seinen Arbeiten gerade jenen Momenten eines Ausnahmezustands, in denen die Ordnung der Dinge unterbrochen, ausgesetzt, zerrissen wird. Um seine eigenen Begrifflichkeiten zu verwenden können wir sagen: Rancière hat sein Denken der Politik verschrieben, nicht der Polizei. Er interessiert sich nicht im Geringsten für die Etablierung einer Ordnung, weil jede Ordnung notwendigerweise immer hierarchisch strukturiert sein wird. Worum es in seinen Arbeiten grundsätzlich geht, ist die Emanzipation der Anteillosen, dem unbedingten Festhalten an ihrer Fähigkeit, an der Gleichheit ihrer Intelligenzen und den Momenten der Verifizierung derselben im Kampf gegen die Ungleichheit. Weit weg liegen die Fragen nach der Effektivität politischer Strategien und der Traum nach revolutionärer Umwälzung – ganz gleich ob letztere sozialen, das heißt anarchistischen, oder politischen, mithin marxistischen, Charakters sei. Das anarchische

---

<sup>449</sup> Rancière, Jacques (2016): Der Hass der Demokratie, S. 142.

<sup>450</sup> Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung, S. 156.

Wesen der Unordnung von Rancières Konzept der Politik und der Demokratie führt ihn vielmehr dahin, nach den spontanen, sonderlichen und vereinzelt Formen des Widerstands da draußen zu suchen, die gegen Ungleichheit und Herrschaft aufbegehren. Die Spontaneität, die Rancières Konzeptualisierung von Politik innewohnt, ist gerade nicht im anarchistischen Sinne zu interpretieren. Vertritt der klassische Anarchismus die Ansicht, dass sich aus dem freien und spontanen Zusammenschluss der Individuen eine anarchische Gemeinschaftsordnung aufbauen ließe, steht Rancières Spontaneität gerade für die Erschaffung aufblitzender und von der polizeilichen Ordnung autonomer Momente der Unordnung in der Gegenwart ein:

„[A]n organization is only political if it is ‘spontaneous’ in the strict sense of the word, that is to say if it functions as a continuous origin of an autonomous perception, thought or action. The question is not how long an organization lasts, but what it does with this time, that is to say how it transforms this time into something political. [...] That’s precisely the question at the heart of the thinking of emancipation: how the break with the time of domination is at work in the present.“<sup>451</sup>

Dass der Anarchismus auf die Instaurierung einer Ordnung der Anarchie abzielt begründet, dass die Gleichheit nicht nur als Vorannahme, sondern ebenso wie die Freiheit gleichermaßen als gesellschaftliches Ziel gedacht wird. Die anarchistische Philosophie und Praxis ist von der Bemühung durchzogen eine Ordnung zu etablieren, die auf der Freiheit und Gleichheit aller beruht. Doch gleichwohl wie nicht-herrschaftlich diese Ordnung zu gestalten sei: Sie bleibt trotz dessen eine Form der Ordnung. Dass es Rancière im Gegenteil hierzu um die Unordnung geht, die die anarchische Politik und Demokratie in die Ordnung der Polizei einführen, begründet, dass er die Gleichheit, als Prinzip der kollektiv geteilten Freiheit, nicht als Ziel, welches gesellschaftlich erreicht werden könne, sondern als Vorannahme und Dynamik denkt, die immer wieder, wenn auch in seltenen Fällen, durch die politische Praxis, die gerade einer egalitären Logik folgt, zum Leben erweckt wird. So heißt es in den Schlussätzen aus *Der Hass der Demokratie*, die als direktes Kontra zur anarchistisch-präfigurativen Idee des „building a new society within the shell of the old“<sup>452</sup> gelesen werden können:

---

<sup>451</sup> Rancière, Jacques (2011): *Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière*, S. 250.

<sup>452</sup> Van de Sande, Mathijs (2015): *Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century*, S. 182.

„Die nichtegalitäre Gesellschaft trägt keine egalitäre Gesellschaft in sich. Die egalitäre Gesellschaft ist nichts als das Ensemble egalitärer Beziehungen, die hier und jetzt durch singuläre und prekäre Handlungen geformt werden.“<sup>453</sup>

Die Gleichheit ist eine Vorannahme, von der aus es in die Ordnung der Ungleichheit zu intervenieren gilt, um autonome Räume zu erzeugen. Für unseren Autor kann sich die Gleichheit aber niemals institutionalisieren, ohne sich durch diesen Vorgang in Ungleichheit zu verwandeln. Will er der Vorannahme der Gleichheit treu bleiben, muss er sich ihrer Institutionalisierung versperren. Dass Rancière mithin sein Denken der anarchischen Unordnung verschreibt und nicht der anarchistischen Ordnung ist der Grund dafür, dass er seine Philosophie, im Gegensatz zum Anarchismus, nicht an eine bestimmte gesellschaftliche Utopie richtet, die es zu verwirklichen gelte, dass er nicht an die Versprechen der sozialen Revolution glaubt und seine Politik auch keine der präfigurativen, weil die Zukunft vorwegnehmenden Praxis ist. Halten wir abschließend fest: Obschon sowohl die Rancière'sche Unordnung wie auch die anarchistische Ordnung der Anarchie entspringen, so trennen sich ihre Philosophien am Scheideweg der Entscheidung zwischen einem der Ordnung oder einem der Unordnung verpflichteten Denken.

---

<sup>453</sup> Rancière, Jacques (2016): Der Hass der Demokratie, S. 142.

### 3.5 Der emanzipierte Zuschauer

Die Kunst fragt ständig nach ihrer Wirkungsmacht. Sie fragt danach, wie sie auf Menschen wirkt, wie deren Wahrnehmung der Welt und der Dinge durch Kunst beeinflusst wird und somit auch nicht zuletzt nach ihrem politisch-emanzipatorischen Potenzial. Rancière mischt sich bereits seit einigen Jahren in den Diskurs rund um das Verhältnis von Ästhetik und Politik ein. Wenn Ästhetik, verstanden als grundlegendes Schemata der Wahrnehmung, bereits in *Die Nacht der Proletarier* und *Das Unvernehmen* eine Rolle gespielt hat, so wendete sich Rancière in den letzten Jahren zunehmend der Ästhetik im Sinne der Produktion und Rezeption von Kunstwerken zu. Dabei geht es ihm einerseits darum die Beziehung zwischen Kunst und Politik zu analysieren und andererseits die der Kunst innewohnende emanzipatorische Funktion herauszuarbeiten. Das Werk *Der emanzipierte Zuschauer*, dessen Untersuchung die folgenden Seiten gewidmet werden, rückt zum einen die Frage nach der Rolle der ZuschauerInnen beziehungsweise BetrachterInnen<sup>454</sup> ins Zentrum des Diskurses über das Verhältnis zwischen Kunst und Politik und führt uns zum anderen gedanklich zurück zu den Überlegungen aus Rancières *Der unwissende Lehrmeister*. Angestoßen durch die Anfrage einer Künstlerakademie, entwickelt Rancière in *Der emanzipierte Zuschauer* durch einen Brückenschlag zu den wesentlichen Ideen der intellektuellen Emanzipation eine neue Theorie darüber, was es bedeutet, in der Position des Zuschauers oder der Zuschauerin zu stehen und unter welchen Bedingungen eine Emanzipation von dieser Rolle möglich erscheint.<sup>455</sup> An jenem Punkt, an dem Rancière sich nicht darauf beschränkt das Politische der Kunst zu beschreiben, sondern darüber hinaus die emanzipatorische Dimension derselben herausarbeitet, kommen wir anarchistischen Motiven auf die Spur. Die Emanzipation der ZuschauerInnen, um der es Rancière in diesem Werk geht, denkt unser Autor abermals aus einer

---

<sup>454</sup> Es gilt zu berücksichtigen, dass im französischen Original vom „spectateur“ die Rede ist. Dieses Wort kann in seiner deutschen Übersetzung nun zweierlei bedeuten: Sowohl ZuschauerIn als auch BetrachterIn. Obwohl unter der Bezeichnung „ZuschauerIn“ in erster Linie der/die ZuschauerIn eines Werkes der darstellenden Kunst zu verstehen ist, so beschäftigt sich Rancière mit dem ästhetischen Blick allgemein und also ebenso mit der Betrachtung von Werken bildender Kunst, weswegen in der folgenden Diskussion die Bezeichnung „BetrachterIn“ angemessener erscheint, da sich seine Überlegung auf Kunst im Allgemeinen beziehen, Vgl. hierzu die Anmerkung des Übersetzers in Rancière, Jacques (2015): *Der emanzipierte Zuschauer*, S. 153.

<sup>455</sup> Rancière, Jacques (2015): *Der emanzipierte Zuschauer*, S. 11.

antiautoritären Position, die der Kunst einen Raum der Freiheit, einen Raum der Autonomie des Denkens zuspricht, in welchem wiederum die Gleichheit der Fähigkeit aller Menschen durch die Aktivität des ästhetischen Blickes verifiziert wird.<sup>456</sup>

### 3.5.1 Das pädagogische Modell der Wirksamkeit von Kunst

Im Jahr 2008 diagnostizierte Rancière einen „Wille[n] zur Repolitisierung der Kunst“<sup>457</sup> der sich darin ausdrückt, dass der Kunst die Aufgabe auferlegt wird, den verschiedenen Formen von Herrschaft, sei sie nun etwa ökonomischer, staatlicher oder ideologischer Natur, entgegenzuwirken.<sup>458</sup> Die in der jüngst stattgefundenen Ausstellung der Documenta 14 vertretenen künstlerischen Positionen zeugen von der neun Jahre später noch immer anhaltenden Aktualität dieses Willens. Die Documenta ist eine der weltweit bedeutendsten Ausstellungen im Makro-Format, die alle fünf Jahre in Kassel, heuer zudem gleichzeitig ebenso in Athen, stattfindet.<sup>459</sup> Der diesjährige Kurator Adam Szymczyk und sein Team legten den Schwerpunkt auf „politische“ Kunst und zielten darauf ab, die Ausstellung als Ganzes als Teil einer emanzipatorischen Bewegung zu konzipieren. Diese selbsterklärte Absicht der 14. Ausgabe der Documenta wirkte höchst polemisch. Hierzu Till Briegleb, Redakteur des Art Magazin:

„Es ist diese ideologische Schuldsuche bei den bösen Ismen, die sich durch das ganze Programm dieser Documenta zieht. Sexismus, Kapitalismus, Neoliberalismus, Chauvinismus, Imperialismus, Kolonialismus, Faschismus, Militarismus, Rassismus und Populismus sind die wichtigsten Systeme, die von der Kunst humorlos bekämpft werden müssen. Erklärte Absicht des Einzelwerks soll es sein, den Zuschauer aufzurütteln. Denn statt bloße Zaungäste der Konflikte um "hegemoniale Deutungsmuster" zu sein, sollen die

---

<sup>456</sup> Trotz aller Verortung von Komponenten elementaren anarchistischen Gedankenguts in der kunsttheoretischen Schrift *Der emanzipierte Zuschauer* sei jedenfalls darauf hinzuweisen, dass hieraus nicht zu schließen wäre, Rancières Position in Bezug auf das emanzipatorische Potenzial von Kunst ließe sich eins zu eins mit der Position gleichsetzen, die der klassische Anarchismus vertritt. Für die Diskussion hiervon wäre eine gesonderte Auseinandersetzung mit historischen sowie aktuellen anarchistischen Positionen nötig, die allerdings nicht nur den Rahmen der vorliegenden Masterarbeit sprengen würde, sondern darüber hinaus tendenziell im Feld der Kunsttheorie anzusiedeln wäre, statt in der politischen Theorie.

<sup>457</sup> Rancière, Jacques (2015): *Der emanzipierte Zuschauer*, S. 64.

<sup>458</sup> Ebd., S. 63.

<sup>459</sup> Documenta: Documenta gGmbH. [https://www.documenta.de/de/about#16\\_documenta\\_ggmbh](https://www.documenta.de/de/about#16_documenta_ggmbh) (Stand: 25.09.2017).

Besucher von der Kunst überzeugt werden, sich "einzumischen". So lautet der zentrale Anspruch aus Adam Szymczyks Agenda der politischen Kunst, mit dem er im Vorfeld durchaus große Sympathien wecken konnte. Denn das Ansinnen, Herrschaftsverhältnisse, die Unrecht und Gewalt produzieren, kritisch zu hinterfragen, scheint in Zeiten von schamloser Lügenpolitik und demokratischen Krisen nun wirklich angebracht. Doch diese stark vom Schreibtisch her gedachte Rebellions-Agenda verpasst der Konzept-Schau dann leider eine ideologische Verengung, die nichts mit den offenen Denkräumen zu tun hat, die Szymczyk einmal versprochen hatte.<sup>460</sup>

Brieglebs Kritik an der in der Documenta 14 ausgestellten Kunst und am Konzept des Kurators verweist auf die Kritik einer politisch-kritischen Kunst, wie sie Rancière formuliert.

Kunst, die sich ihrem Selbstverständnis nach als „politisch“ oder „kritisch“ bezeichnet, weil sie gesellschaftliche Zwecke verfolgt, geht von der Annahme eines „sinnlichen Kontinuums“<sup>461</sup> aus. Diese Ausdrucksform von Kunst wird von der Überzeugung geleitet, dass die sinnliche Wahrnehmung vom Werk bei den BetrachterInnen eine bestimmte, prädefinierte Wirkung erzeugen wird. Die Szenerie: Wir stehen vor dem Kunstwerk, wir betrachten das Kunstwerk, wir verstehen die Botschaft, die der oder die KünstlerIn in das Werk eingeschrieben hat, so wie es der oder die KünstlerIn prognostiziert hat, wir durchgehen eine Art „intellektueller Bewusstwerdung“, und wir handeln in Konsequenz mit der vermittelten Botschaft, das heißt, wir werden zugunsten eines konkreten politischen Zweckes mobilisiert.<sup>462</sup> Es ist dies eine Form von Kunst, die von der Ursachenlogik geleitet wird; einer Logik also, welche den Übergang von einer Ursache, in dem Fall die in der Botschaft des Künstlers oder der Künstlerin gelegenen Absicht, zu einer Wirkung, die bei den BetrachterInnen hervorgerufen werden soll, als berechenbar und gegeben voraussetzt<sup>463</sup> – „außer man hält den Künstler für ungeschickt oder den Rezipienten für verstockt.“<sup>464</sup> Rancière nennt diese Art des von einer Ursache-Wirkung Logik ausgehenden Denkens im Rückgriff auf das pädagogische Prinzip, wie er es in *Der*

---

<sup>460</sup> Briegleb, Till (2017): Kunsterziehung. <http://www.art-magazin.de/kunst/20368-rtkl-documenta-14-die-kritik-kunsterziehung> (Stand: 25.09.2017).

<sup>461</sup> Rancière, Jacques (2015): *Der emanzipierte Zuschauer*, S. 67.

<sup>462</sup> Ebd., S. 82.

<sup>463</sup> Ebd., S. 64-65.

<sup>464</sup> Ebd., S. 64.

*unwissende Lehrmeister* dargestellt hat, ein pädagogisches Modell der Wirksamkeit von Kunst.<sup>465</sup> In seinen eigenen Worten:

„Das ist die Logik der pädagogischen Verdummung, die Logik der direkten und identischen Übertragung: es gibt etwas, ein Wissen, eine Fähigkeit, eine Energie auf der einen Seite – in einem Körper oder einem Geist –, das auf eine andere Seite übergehen soll. Was der Schüler *lernen* muss, ist das, was der Lehrer in *lehrt*. Was der Zuschauer *sehen soll*, ist das, was der Regisseur ihn *sehen lässt*. Was er fühlen soll ist die Energie, die er ihm überträgt.“<sup>466</sup>

Kritische Kunst nimmt an, dass die BetrachterInnen genau *das* verstehen und fühlen werden, was in der Absicht des Künstlers oder der Künstlerin gelegen ist. In dieser Annahme steckt gleichzeitig der problematische Anspruch darauf, dass die unwissenden BetrachterInnen die Botschaft der KünstlerInnen tatsächlich im Sinne von letzteren auslegen werden, dass das Wissen der KünstlerInnen in der Vermittlung durch das Kunstwerk auf die unwissenden BetrachterInnen übertragen werden wird. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, benötigt es der Erklärung. Die Ursachenlogik der kritischen Kunst basiert mithin in Anlehnung an die Logik der pädagogischen Verdummung gleichermaßen auf dem Prinzip der Erklärung. Folglich liegt der in das Kunstwerk eingeschriebenen Botschaft gleichermaßen die Erteilung eines Befehls zugrunde. Die Erklärung, die der kritischen Kunst innewohnt, ist nun der Befehl der sagt: Du hast das, was du siehst, so zu verstehen, wie der oder die UrheberIn des Kunstwerks es intendiert hat; du hast die Botschaft zu empfangen, damit will ich sagen: Du hast die Botschaft zu verstehen; du hast der Autorität der Botschaft, die die Autorität der wissenden KünstlerInnen begründet, zu gehorchen. Auf diese Weise verpflichtet sich kritische Kunst letzten Endes einer autoritären Logik. Wenn Erklären nun Befehlen heißt, dann bedeutet das Verstehen, dass den BetrachterInnen ebenso wie den SchülerInnen aus der Geschichte Jacotots abverlangt wird, nichts Anderes als Gehorchen. Es bedeutet die Autonomie des eigenen Denkens zugunsten des Empfangens der Botschaft der Wissenden aufzugeben.

Doch ein Schauspiel, eine Performance, ein Bild, eine Fotografie, so Rancière, „ist nicht die Übermittlung des Wissens oder des Hauchs vom Künstler zum Zuschauer.“<sup>467</sup> Sie ist indes „eine dritte Sache, die niemand besitzt, und deren Sinn niemand besitzt, die sich zwischen ihnen hält und jede identische Übertragung, jede Identität von Ursache und

---

<sup>465</sup> Rancière, Jacques (2015): *Der emanzipierte Zuschauer*, S. 66.

<sup>466</sup> Ebd., S. 24.

<sup>467</sup> Ebd., S. 25.

Wirkung verbietet.“<sup>468</sup> Nun hat unser Autor nicht nur starke Zweifel daran, dass die beschriebene Form der direkten Übertragung mit dem Ziel der politischen Mobilisierung die Wirkungsmacht der Kunst begründen soll. Er hält sie darüber hinaus gar für kontraproduktiv da entmündigend. Seine Kritik an der kritischen Kunst, das ist ein essenzieller Punkt, richtet sich nicht gegen den Inhalt der Botschaft, die sie zu vermitteln sucht. Keineswegs sucht er die moralische Legitimität von, sagen wir, antikapitalistischen oder feministischen Botschaften in Frage zu stellen – wohl eher im Gegenteil, sind wir verführt zu behaupten. Rancières Kritik richtet sich stattdessen gegen das autoritäre pädagogische Modell an sich, dessen sich die kritische oder politische Kunst bedient. In der Struktur des Modells allein liegt in seinen Augen der Kern des Problems und der Knackpunkt einer Kritik,<sup>469</sup> die gleichermaßen den Kern des Rancière’schen antiautoritären Impulses ausmacht. Was Rancière ins Zentrum der Debatte rückt, ist wieder einmal das autoritäre Verhältnis zwischen dem Kunstwerk, beziehungsweise seinem Urheber oder seiner Urheberin, und den BetrachterInnen.

Das pädagogische Modell der Wirksamkeit von Kunst bedient sich einer Dichotomie von Wissen und Unwissen, wie wir sie bereits aus *Der unwissende Lehrmeister* kennen. „Die Rolle des Lehrers“, so heißt es, „besteht darin, den Abstand zwischen seinem Wissen und der Unwissenheit des Unwissenden aufzuheben“, doch kann der Lehrmeister „den Abstand nur reduzieren, indem er ihn immer wieder von neuem erschafft.“<sup>470</sup> Die LehrmeisterInnen reduzieren den Abstand, indem sie sich der Erklärung bedienen. Doch das Prinzip der Erklärung ist gerade die Ursache einer grundlegenden Verdummung, die einen Anspruch auf Autorität über die Intelligenz der Unwissenden erhebt. Die verdummende Erklärung wird auf diese Weise zu einem Akt der Ausübung von Herrschaft, und zwar der Herrschaft eines Wissenden über einen Unwissenden. Nach der Funktionsweise der pädagogischen Logik der Verdummung, die Jacotot einst anprangerte, wird den SchülerInnen mithin zuallererst ihre eigene Unfähigkeit gelehrt. So wird eine Hierarchie der Ungleichheit der Intelligenzen begründet die die Individuen in die Kategorie derjenigen aufteilt, die über ein Wissen besitzen und derjenigen, die nichts wissen.<sup>471</sup> Es verhält sich nun im Fall der kritischen Kunst so, dass sie, womöglich entgegen aller

---

<sup>468</sup> Rancière, Jacques (2015): *Der emanzipierte Zuschauer*, S. 25.

<sup>469</sup> Ebd., S. 68.

<sup>470</sup> Ebd., S. 18.

<sup>471</sup> Ebd., S. 20.

intuitiven Erwartung und im Widerspruch zu ihren eigenen emanzipatorischen Zielen, ihren Teil dazu beiträgt die Hierarchie der Ungleichheit zu festigen insofern sie vom Credo ausgeht, es gäbe eine Wirklichkeit, die die BetrachterInnen weder durchblicken können noch durchblicken wollen. Es bedürfe der KünstlerInnen, die dezidiert die Rolle von LehrmeisterInnen ausüben und in ihrer Position als Wissende „dem Zuschauer das [...] zeigen, was er nicht sehen kann, und ihn mit dem [...] beschämen, was er nicht sehen will“,<sup>472</sup> um den BetrachterInnen die Augen zu öffnen – um ihnen die Welt zu erklären. Wir müssen uns über die wirkliche Wirklichkeit bewusstwerden und wir müssen uns dafür schuldig fühlen, die wirkliche Wirklichkeit verleugnet zu haben.<sup>473</sup> *Müssen* wir? Rancière bezweifelt, dass es diese „andere Seite“ überhaupt gibt, diese Wahrheit, die die BetrachterInnen erst durch das Zutun der KünstlerInnen zu erkennen in der Lage seien.<sup>474</sup> Es gibt nichts zu „verstehen“, hörten wir dagegen den unwissenden Lehrmeister weiter oben bereits verkünden. Wir können die geistigen Erzeugnisse dieser Welt immer nur in unsere eigene Sprache übersetzen, immer nur interpretieren.

Das Problem ist im Prinzip folgendes: Ein überlegenes Wissen auf der einen Seite verlangt ein unterlegenes Unwissen auf der anderen. Die Wissenden brauchen die Unwissenden, um ihre Herrschaftsposition zu legitimieren. Das Verstehen der Botschaft eines Kunstwerks verlangt seinerseits das Bestehen eines hierarchischen Herrschaftsverhältnisses, damit seine Autorität zum Tragen kommt. Es verlangt, dass es Wissende gibt, die befehlen, und Unwissende, die gehorchen. Das heißt: Um den BetrachterInnen zur Bewusstwerdung und zum Übergang zur Tat zu verhelfen, müssen kritische KünstlerInnen als allererstes überhaupt von der Annahme der Unfähigkeit der Individuen ausgehen sich selbst ein Bild von der Welt machen zu können und, mehr noch, diese Unfähigkeit stets reproduzieren.<sup>475</sup> „Die Vision des neuen Künstlers, der unmittelbar politisch ist“, der oder die also von einer bestimmten Botschaft auf eine bestimmte Wirkung zielt, „stärkt paradoxerweise die traditionelle Sicht des Künstlers als Virtuose und Stratege, wenn neuerlich die Wirksamkeit der Kunst mit der Performance der Absichten der Künstler gleichgesetzt wird.“<sup>476</sup> Nolens volens landet man abermals bei der Figur des Künstlers als

---

<sup>472</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, S. 41.

<sup>473</sup> Ebd., S. 38.

<sup>474</sup> Ebd., S. 99.

<sup>475</sup> Ebd., S. 60.

<sup>476</sup> Ebd., S. 91.

„Genie“ und begründet hiermit seine gegenüber den simplen BetrachterInnen überlegene Position in der Hierarchie der Gesellschaft.

Wenn KünstlerInnen es als ihre Pflicht empfinden, die BetrachterInnen „aufzuklären“ mit dem letztendlichen Ziel, sie zur politischen Handlung zu motivieren, bedeutet dies nicht nur, dass sie sich hierdurch als Individuen imaginieren, die gegenüber den RezipientInnen mit einem überlegenen Wissen ausgestattet seien. Es bedeutet darüber hinaus ebenso erstens, dass sie den sinnlichen Akt des Sehens, den Blick, als einen Moment der Passivität denken, als einen Moment des reinen Konsumierens von Kunst. „Sehen“ bedeutet dann so viel wie „sich des Bildes und der Erscheinung zu ergötzen ohne die Wahrheit zu erkennen, die hinter dem Bild ist [...]“<sup>477</sup> Die Gleichsetzung von Blick und Passivität impliziert zweitens, dass der passiven Haltung der BetrachterInnen das Heil der Aktivität entgegenhalten werden muss, die durch den direkten Übergang von der Erkenntnis einer im Kunstwerk eingeschriebenen Botschaft zur politischen Handlung erreicht werden soll. Doch die Entgegensetzung von Sehen und Wissen, Erscheinung der Kunst und Wirklichkeit „da draußen“, sowie Passivität und Aktivität, die die sogenannte kritische Kunst unhinterfragt reproduziert, sind für Rancière nichts anderes als „fleischgewordene Allegorien der Ungleichheit“<sup>478</sup> die letzten Endes einer polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen, einer hierarchischen „Verteilung von Positionen und von Fähigkeiten, die an diese Positionen geknüpft sind“,<sup>479</sup> gehorchen. Wiederholen wir es noch ein letztes Mal: Die „Wissenden“ brauchen die „Unwissenden“ wie der Mensch die Luft zum Atmen.

Welches Modell der Wirksamkeit von Kunst setzt Rancière nun der pädagogisch-verdummenden Logik entgegen? Im Gegensatz zur Gleichsetzung von Sehen und Passivität, derer sich das Modell der kritischen Kunst bedient, spricht der Philosoph dem über die Kunst vermittelten Blick das Potenzial zu, die BetrachterInnen zu emanzipieren. Für Rancière definiert sich die Wirksamkeit von Kunst gerade nicht dadurch, dass sie den BetrachterInnen eine bestimmte Botschaft zu vermitteln in der Lage sei.<sup>480</sup> Worum es Rancière immer schon geht, nicht nur im Zusammenhang mit Kunst, ist, Antworten zu suchen auf „die politische Frage [...] nach der Fähigkeit beliebiger Körper, sich ihres

---

<sup>477</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, S. 22.

<sup>478</sup> Ebd., S. 23.

<sup>479</sup> Ebd.

<sup>480</sup> Ebd., S. 68.

Schicksals zu bemächtigen.<sup>481</sup> Sich seines eigenen Schicksals zu bemächtigen bedeutet hier, im Kontext der ästhetischen Welt der Kunstwerke, sich seines Blickes zu bemächtigen.

### 3.5.2 Die ästhetische Wirksamkeit von Kunst

Sich seines Blickes zu bemächtigen heißt, sich von der Autorität des Wissens der KünstlerInnen, von der Autorität der in das Kunstwerk eingeschriebenen Botschaft, zu befreien. Sich seines Blickes zu bemächtigen heißt, dem der Botschaft impliziten Befehl nicht zu gehorchen. In diesem Sinne wird die Wirksamkeit von Kunst für Rancière paradoxerweise gerade durch das Fehlen einer berechenbaren Wirkung des Kunstwerks auf die BetrachterInnen erzeugt. Unser Autor schlägt dagegen ein antiautoritäres Modell vor: Kunst wirkt dann emanzipatorisch, wenn sie damit aufhört die BetrachterInnen zwanghaft emanzipieren zu wollen. „Die ästhetische Wirksamkeit“, so der Philosoph, „bedeutet eigentlich die Wirksamkeit der Aufhebung jedes direkten Verhältnisses zwischen der Erschaffung von Kunstformen und der Erzeugung einer bestimmten Wirkung auf ein bestimmtes Publikum.“<sup>482</sup> Die ästhetische Wirksamkeit definiert sich durch die Operation der ästhetischen Distanz, die einen Bruch mit der Identität von Ursache und Wirkung, wie sie dem pädagogischen Modell der Wirksamkeit von Kunst eigen ist, vollzieht. Durch die ästhetische Distanz wird jener nahtlose Übergang von der Absicht zur Erkenntnis der Botschaft und sodann zur Handlung unterbrochen. Das bedeutet: Das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung hört auf eines der Kontinuität zu sein und wird zu einem Verhältnis des Abstandes dadurch, dass die Ursachen, also „die sinnlichen Formen der Kunstproduktion“,<sup>483</sup> und die Wirkungen, im Sinne der „sinnlichen Formen, vermittels derer die Zuschauer, Leser oder Zuhörer sich die Kunstproduktion aneignen“,<sup>484</sup> voneinander getrennt werden. Im Graben, der sich auf diese Weise zwischen der Ursache auf der einen Seite und der Wirkung auf der anderen Seite auftut, entsteht ein Freiheitsraum: ein Raum der Autonomie des ästhetischen Blickes. Der Raum, den dieser Graben eröffnet, ermöglicht der ästhetischen Wirkung sich zu entfalten:

---

<sup>481</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, S. 96.

<sup>482</sup> Ebd., S. 71-72.

<sup>483</sup> Ebd., S. 69.

<sup>484</sup> Ebd.

„Der ästhetische Bruch hat somit eine einzigartige Form der Wirksamkeit eingerichtet, nämlich die Wirksamkeit einer Entkoppelung, eines Bruchs des Verhältnisses zwischen den Erzeugnissen des künstlerischen Könnens und den bestimmten gesellschaftlichen Zwecken, zwischen den sinnlichen Formen, den Bedeutungen, die man auf ihnen lesen kann, und den Wirkungen, die sie hervorbringen können; anders gesagt: die Wirksamkeit eines Dissenses.“<sup>485</sup>

Der Bruch, den die ästhetische Distanz erzeugt, denkt Rancière also als Dissens. „Dissens“ ist nicht im Sinne eines Konflikts zwischen verschiedenen Standpunkten zu verstehen, sondern vielmehr als Streit, der im Zusammenprall zwischen zwei unterschiedlichen Aufteilungen des sinnlich Wahrnehmbaren entfacht wird.<sup>486</sup> So wie die Politik kann auch die Kunst dazu beitragen, eine neue Landschaft des Möglichen zu entwerfen: eine neue Landschaft dessen, was Sichtbar, Sagbar und Machbar ist; eine neue Aufteilung des Sinnlichen.<sup>487</sup> Kunst, die den ästhetischen Einbruch zulässt, und Politik haben insofern miteinander zu tun, als dass sie beide einen Dissens erzeugen. Ist die Politik in erster Linie eine Tätigkeit die dort stattfindet, wo „es einen Bruch in der Verteilung der Räume und Kompetenzen und Inkompetenzen gibt“<sup>488</sup> und die dadurch „mit der sinnlichen Offensichtlichkeit der „natürlichen“ Ordnung“<sup>489</sup> bricht, das heißt mit der Ordnung der Herrschaft, so definiert sich die Wirksamkeit der Kunst gleichermaßen als Wirksamkeit eines Dissenses, welcher mit der hierarchischen Unterteilung in Wissende und Unwissende in Konflikt gerät. „Die Kunsterzeugnisse verlieren in ihr [in der ästhetischen Erfahrung, ATS] ihre Funktionalität, sie verlassen das Netz der Verbindungen, das ihnen eine Bestimmung gab, indem sie ihre Zwecke vorwegnahm“,<sup>490</sup> schreibt der Philosoph, um „eine Behauptung und eine Steigerung der Fähigkeit jedes Beliebigen“<sup>491</sup> einzuführen. Eine neue Aufteilung des Sinnlichen wird konstruiert, innerhalb derer den „Unwissenden“ die gleichen Kompetenzen zugesprochen werden wie den „Wissenden“. Es handelt sich hierbei um eine politische Aufteilung des Sinnlichen, die die Gleichheit aller Intelligenzen proklamiert und die der polizeilichen Ordnung einer hierarchischen Verteilung der

---

<sup>485</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, S. 72-73.

<sup>486</sup> Ebd., S. 73.

<sup>487</sup> Ebd., S. 92.

<sup>488</sup> Ebd., S. 74.

<sup>489</sup> Ebd., S. 73.

<sup>490</sup> Ebd., S. 74.

<sup>491</sup> Ebd., S. 90.

Fähigkeiten je nach Rang diametral entgegengesetzt ist.<sup>492</sup> Dort die polizeiliche Aufteilung, in der die BetrachterInnen der Autorität der KünstlerInnen und ihrer Botschaft unterliegen sollen, da die egalitäre Aufteilung, nach der jedes Individuum sich die Freiheit nehmen kann, selbst zu denken. Nach Rancière kann keine Kunst, die ihre Wirkungsmacht ausloten möchte, „[...] den ästhetischen Einschnitt vermeiden, der die Wirkungen von den Absichten trennt und jeden Königsweg zu einer Wirklichkeit verbietet, die die andere Seite der Wörter und der Bilder wäre. Es gibt keine andere Seite. Eine kritische Kunst [die nach Rancière diesen Namen verdient, ATS] ist eine Kunst, die weiß, dass ihre politische Wirkung sich durch die ästhetische Distanz vollzieht. Sie weiß, dass diese Wirkung nicht garantiert werden kann, dass sie immer einen Teil Unentscheidbares mit sich führt.“<sup>493</sup> Das einzige, was die ästhetische Distanz berechnet und antizipiert, ist ihre eigene Unberechenbarkeit und die Unvorhersehbarkeit der Interpretation.<sup>494</sup> Gerade hierin liegt nach Rancière das politisch-emanzipatorische Potenzial von Kunst begründet. Das Kunstwerk ist „eine dritte Sache [...], deren Sinn niemand besitzt“,<sup>495</sup> dementsprechend kann es keinen Übergang von einer Absicht zu einer Erkenntnis geben, kein letztgültiges Verständnis des Werkes. Das Kunstwerk steht *zwischen* den KünstlerInnen oder KunstexpertInnen und den BetrachterInnen. Beide Seiten können sich darauf beziehen und es interpretieren, aber keiner kennt seinen „wahren“ und letzten Grund – denn diesen gibt es nicht.<sup>496</sup> Rancière legt an diesem Punkt das Fundament zu einem Denken über Kunst, die jeder Grundlage entbehrt. Wir behaupten, dass eine emanzipatorische Kunst, so wie unser Autor sie denkt, wie schon sein Verständnis der Politik und der Demokratie in der Anarchie begründet liegt.<sup>497</sup> Eine Kunst, die ihr emanzipatorisches Potenzial zu entfalten sucht, können wir im Anschluss an Rancière über das anarchische Konzept der Grundlosigkeit definieren.

---

<sup>492</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, S. 75.

<sup>493</sup> Ebd., S. 99.

<sup>494</sup> Ebd., S. 80.

<sup>495</sup> Ebd., S. 25.

<sup>496</sup> Ebd.

<sup>497</sup> Dass dieser Idee eine eigene Schrift beziehungsweise ein gesondertes Kapitel gewidmet werden könnte, sollten wir in Betracht ziehen – im Rahmen dieser Masterarbeit wollen wir sie jedenfalls zumindest kurz anreißen.

Anarchie, wiederholen wir es, bedeutet sowohl Grundlosigkeit von Herrschaft wie auch Grund der Nicht-Herrschaft. Nun lässt sich das Wissen der KünstlerInnen, das den Anspruch auf die Autorität der ihrem Kunstwerk eingeschriebenen Botschaft legitimiert und so die Hierarchie von Wissen und Unwissen zementiert, in Beziehung zu den BetrachterInnen ebenso als eine Form von Herrschaftsverhältnis denken, hatten wir gesagt. Die Ursache-Wirkung Logik geht von der direkten Übertragung eines Wissens auf die unwissenden BetrachterInnen aus. Die übertragene Botschaft transportiert eine Erklärung. Und zu erklären heißt jedenfalls zu befehlen, sowie zu verstehen gleichzeitig zu gehorchen heißt. Wenn das Wissen der KünstlerInnen nun eine Form von Herrschaft und Autorität impliziert, die über die BetrachterInnen ausgeübt wird, dann ist Rancières Behauptung der Illegitimität von jeglichem letztgültigen Wissen über einen Gegenstand der Kunst – wenn er sagt, dass sich emanzipatorische Kunst durch ihre Unentscheidbarkeit definiert, dass es nichts zu verstehen gibt, sondern immer nur zu übersetzen, das heißt zu interpretieren, dass alle Menschen dieselbe Intelligenz besitzen – zugleich eine Behauptung der Grundlosigkeit vom Wissen und schließlich gleichermaßen die Behauptung der Grundlosigkeit der Herrschaft von den KünstlerInnen über die BetrachterInnen. Auf diesem Weg definiert sich über Rancière eine anarchische Grundlosigkeit der Kunst.

### 3.5.3 Von der Emanzipation der BetrachterInnen

Sich seines Blickes zu bemächtigen heißt, sich von der Autorität der in das Kunstwerk eingeschriebenen Botschaft zu befreien: Das ist die Emanzipation der BetrachterInnen, von der Rancière spricht. Erneut folgt er hier den Schritten des unwissenden Lehrmeisters Jacotot und seiner Praxis der intellektuellen Emanzipation. Auch die Schüler eines unwissenden Lehrmeisters oder einer unwissenden Lehrmeisterin lernen etwas. Aber sie tun es nicht, indem sie vom Wissen, sondern vom Unwissen der LehrmeisterInnen lernen. Sie lernen etwas, was die LehrmeisterInnen selbst nicht wissen,<sup>498</sup> dadurch, dass sie „die poetische Arbeit der Übersetzung“,<sup>499</sup> die Arbeit des selbst Suchens, Entdeckens und Verifizierens, einsetzen. Die Szenerie ist nun folgende: Wir stehen vor dem Kunstwerk, wir betrachten das Kunstwerk, wir interpretieren das Kunstwerk und wir handeln in Konsequenz mit unserer eigenen Interpretation – oder handeln gar nicht. Das ist allein unsere Entscheidung. Das ist, im Hier und Jetzt, der direkte emanzipatorische Effekt des

---

<sup>498</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, S. 24-25.

<sup>499</sup> Ebd., S. 21.

ästhetischen Blickes: Die Freiheit der BetrachterInnen, sich „ihr eigenes Gedicht zusammen[zu]stellen“. <sup>500</sup> Diese Freiheit können sie sich jedenfalls nur dann nehmen, wenn das Kunstwerk den ästhetischen Einschnitt zulässt, wenn sich das Kunstwerk durch eine anarchische Grundlosigkeit definiert. Emanzipation heißt ja so viel wie „Heraustreten aus einem Zustand der Unmündigkeit.“ <sup>501</sup> Für Rancière werden die BetrachterInnen dadurch für unmündig erklärt, dass sie ein Kunstwerk so und nicht anders zu deuten haben, dass sie dem überlegenen Wissen der KünstlerInnen unterworfen werden. Doch Rancières Denken zeugt stets von einem Ungehorsam gegenüber der Autorität und mithin von der Verweigerung, den Befehl, der von einer in das Kunstwerk eingeschriebenen Botschaft ausgeht, zu befolgen. Die emanzipatorische Wirkung eines Kunstwerks entfaltet sich bei Rancière deshalb gerade nicht im Wege der Vermittlung von Inhalten. Im Gegensatz hierzu vollzieht sich der Moment der Emanzipation, wenn sich die BetrachterInnen ihres *eigenen* Blickes bemächtigen, wenn sie ihre *eigene* Intelligenz ins Werk setzen – wenn sie sich alles in allem als Subjekte erkennen, die immer schon die Kunst und die Welt um sich herum in ihre eigene Sprache zu übersetzen und hierdurch die Ordnung der Dinge umzustrukturieren vermögen. Sich zu emanzipieren bedeutet, die Gleichheit der Intelligenzen anzuerkennen.

Diese Arbeit der Übersetzung, die Arbeit einer Interpretation, zeugt allein schon von der Aktivität der BetrachterInnen: Sie werden zu „aktiven Interpreten.“ <sup>502</sup> Erneut stoßen wir hier auf jene dem Anarchismus nahestehende und für das Rancière'sche Theoriekomplex bedeutende Komponente des direkten und aktiven Eingreifens jeglicher politisch-emanzipatorischer Tätigkeit. Die Emanzipation der ZuschauerInnen, die für Rancières Schrift titelgebend ist, beziehungsweise die Emanzipation der BetrachterInnen allgemein, bedingt der Anerkennung einer primären Aktivität:

„Emanzipation beginnt dann, wenn man den Gegensatz zwischen Sehen und Handeln in Frage stellt, wenn man versteht, dass diese Offensichtlichkeiten, [...] selbst der Struktur der Herrschaft und der Unterwerfung angehören. Sie beginnt, wenn man versteht, dass Sehen auch ein Handeln ist, das diese Verteilung der Positionen bestätigt oder verändert. Auch der Zuschauer handelt, wie der Schüler oder der Gelehrte. Er beobachtet, er wählt aus, er vergleicht, er interpretiert.“ <sup>503</sup>

---

<sup>500</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, S. 24.

<sup>501</sup> Ebd., S. 54.

<sup>502</sup> Ebd., S. 24.

<sup>503</sup> Ebd., S. 23.

Worum es im Kern hier geht, ist darum, die Hierarchie der Positionen zu unterwandern die besagt, dass die einen handeln während die anderen zusehen, dass die einen das Herz und die anderen nur die arbeitenden Glieder der Gesellschaft sind.<sup>504</sup> Aus dieser seiner herrschaftskritischen Position macht Rancière Schluss mit der Vorstellung einer Welt, in der die RezipientInnen aus ihrer vermeintlichen Lethargie und Passivität dadurch herausgeholt werden, dass sie dieses oder jenes verstehen und dieses oder jenes tun sollen. Er setzt dem entgegen, dass der ästhetische Blick selbst eine Aktivität ist – eine Aktivität, die die Welt der Sinne neu ordnet.<sup>505</sup> Eine Aktivität, die von der Gleichheit der Intelligenzen zeugt, und die diese Intelligenzen miteinander verbindet.<sup>506</sup> „Eine emanzipierte Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft von Erzählern und Übersetzern.“<sup>507</sup> Der ästhetische Blick ist eine Aktivität, die „ein unvorhersehbares Spiel von Assoziationen und Dissoziationen“<sup>508</sup> treibt und so die Geschichte von der Fähigkeit der Menschen schreibt, statt sie immerfort aus ihrer dunklen Höhle herausholen zu wollen, und die von der emanzipatorischen Logik der Gleichheit geleitet wird.<sup>509</sup> Genauso wie das Sehen auch eine Aktivität ist, wohnt im Inneren der so bezeichneten „Unwissenden“ ebenso ein Wissen.<sup>510</sup>

Im Zentrum steht, stand und wird bei Rancière schlussendlich immer die Frage nach den Fähigkeiten stehen, nach der „Bewerkstelligung der Fähigkeit von jedem Beliebigen“,<sup>511</sup> die die Philosophie unseres Autors in die Nähe des klassischen Anarchismus rückt. Im Anschluss an die obige These über die anarchische Grundlosigkeit der emanzipatorischen Kunst behaupten wir nun weiter, dass der anarchische Charakter der Kunst ebenso durch den normativen Grund der Nicht-Herrschaft in Erscheinung tritt. Eine Nicht-Herrschaft, die erstens durch die Behauptung der Funktionslosigkeit und in der Folge Unentscheidbarkeit der Kunstwerke, zweitens durch die Einführung einer demokratischen Fähigkeit jedes Beliebigen, die die Welt zu interpretieren, sowie drittens durch den der Herrschaft entrissene und gegen die Herrschaft gewendete aktive ästhetische Blick

---

<sup>504</sup> Rancière, Jacques (2015): Der emanzipierte Zuschauer, S. 30.

<sup>505</sup> Ebd., S. 93.

<sup>506</sup> Ebd., S. 28.

<sup>507</sup> Ebd., S. 33.

<sup>508</sup> Ebd., S. 28.

<sup>509</sup> Ebd., S. 60.

<sup>510</sup> Ebd., S. 28.

<sup>511</sup> Ebd., S. 61.

formuliert wird. Das Unentscheidbare der Kunst, die ästhetische Distanz, eröffnet einen Raum für die Autonomie des Denkens, indem sie der Botschaft der KünstlerInnen ihre Autorität abspricht. Eine solche Unterwanderung der Autorität der KünstlerInnen impliziert die Unterwanderung der Kategorien von Wissen und Unwissen. Sie geht einher mit dem Bruch mit einer hierarchischen Verteilung der Fähigkeiten, hin zu einer nicht-herrschaftlichen Umverteilung nach der Logik der Gleichheit. Eine Umverteilung, die die Einordnung in Wissende und Unwissende, in Fähige und Unfähige subvertiert, indem sie hiergegen die gleiche Fähigkeit aller postuliert. Die BetrachterInnen haben sich auf diese Weise wieder ihres eigenen Blickes bemächtigt. Dieser ihr von der Herrschaft befreite Blick ist immer schon als selbstbestimmte, aktive und direkt in die sinnliche Welt eingreifende Handlung zu denken. Lassen wir zu guter Letzt noch einmal Rancière selbst zu Wort kommen:

„Emancipation is also knowing that one cannot place one’s thinking into other people’s heads, that one cannot anticipate its effect. I’ve said what I’ve had to say, and people will make of it what they will. [...] I never say what should be done or how to do it.“<sup>512</sup>

---

<sup>512</sup> Rancière, Jacques, Fulvia Carnevale und John Kelsey (2007): Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière. In: Artforum, März 2007, S. 269.

### 3.6 Fazit

Nachdem wir fünf Schriften Jacques Rancières auf ihre anarchistischen Elemente hin untersucht haben, gilt die Spurensuche als abgeschlossen. Kehren wir zum Schluss zu der Ausgangsfrage der vorliegenden Arbeit zurück: In welchen Momenten seines Denkens nähert sich unser Autor den Positionen des klassischen Anarchismus und in welchen distanziert er sich von denselben?

Unweigerlich ist in Rancières Schriften eine grundlegende Herrschaftskritik am Werk. Eine Herrschaftskritik, die gar der Motor seiner philosophischen Arbeit zu sein scheint. Dort, wo unser Autor ein Herrschaftsverhältnis aufspürt, setzt er an, diesen zu subvertieren. Ein bei Rancière stark ausgeprägtes, herrschaftskritisches Motiv der Philosophie des klassischen Anarchismus, das insbesondere in *Der unwissende Lehrmeister* und *Der emanzipierte Zuschauer* in den Vordergrund rückt, ist der Antiautoritarismus. Rancière erkennt in der Gesellschaftsordnung eine Hierarchie, die das Wissen vom Unwissen, die Wissenden von den Unwissenden trennt. Um die Unwissenden zum Verstehen zu verhelfen gilt es, ihnen die Welt zu erklären. Doch die Erklärung, die über die lehrende Tätigkeit der LehrmeisterInnen oder der in ein Kunstwerk eingeschriebenen Botschaft verläuft, kommt einem Befehl gleich. Ein Befehl, der den Anspruch erhebt, gehorcht zu werden. Das ist das „Verstehen“, von dem überall die Rede ist: Die Unwissenden sollen gehorchen. Dem setzt Rancière in einem dezidiert antiautoritären Gestus entgegen, dass es nichts zu verstehen gibt, dass weder im Buch, noch im Kunstwerk, noch in sonst einer von Menschenhand erschaffenen Sache, eine Wahrheit steckt, die man entdecken müsse, dass die Unwissenden nicht der Autorität der Erklärung zu gehorchen, sondern vielmehr ihre eigene Intelligenz einzusetzen haben, indem sie ihre eigene Interpretation, ihre eigene Übersetzung hervorbringen – das heißt: ihre Intelligenz einsetzen. Rancière ist stets darum bemüht, der Autoritätshörigkeit und der Bevormundung entgegenzutreten. Diese antiautoritäre Position, die unser Autor vertritt, korreliert ferner mit seiner Art zu schreiben. Besonders in seinem Buch *Die Nacht der Proletarier* tritt der Wille zutage, die vermeintlich Unwissenden, die ArbeiterInnen, selbst sprechen zu lassen. Rancière trachtet immerzu danach, selbst eine antiautoritäre Rolle einzunehmen, und wendet sich im Zuge dessen von seinem ehemaligen Professor Althusser und seinem Konzept der Wissenschaftlichkeit ab, nach welchem die sogenannten Wissenden allein dazu imstande seien, die Wahrheit zu erkennen.

Steht die Kritik des Staates im Zentrum des Anarchismus, erstreckt sich Rancière's herrschaftskritische Haltung nur implizit auf den Staat und lässt sich nicht als anarchistischer Ausdruck von Anti-Staatlichkeit interpretieren. Einerseits ist zwar nicht von der Hand zu weisen, dass die institutionelle Ordnung des Staates Teil jener hierarchischen Aufteilung des Sinnlichen ist, die unser Autor „Polizei“ nennt, gegen die die Politik, im Namen der Gleichheit aller Menschenwesen, von der das gesamte Rancière'sche Denken ausgeht, ankämpft. Doch andererseits zielt die politische Tätigkeit, wie sie unser Autor in *Das Unvernehmen* beschreibt, mitnichten darauf ab, den Staat, oder gar die Polizei, abzuschaffen. Denn die Politik ist stets an die Polizei gebunden und dient gegenüber letzterer gewissermaßen als Korrektiv. Sie dient vielmehr als Potenzial zur Neujustierung der polizeilichen Ordnung. Der Staat ist für Rancière also gerade nicht jener eine grundsätzlich harmonische und von Herrschaftsverhältnissen befreite Gesellschaftsordnung befallende Parasit, der er für den Anarchismus darstellt. Der Staat bildet für Rancière ein Terrain, auf dem die Politik dazu ansetzt, die polizeiliche Ordnung, durch die Einrichtung einer egalitären Aufteilung des Sinnlichen, durcheinanderzuwerfen. Ist der Philosophie Rancière's und der Philosophie des Anarchismus mithin ein grundlegender und konsequenter Anti-Autoritarismus gemein, so unterscheidet sich ihre herrschaftskritische Perspektive in Bezug auf den Staat dagegen in wesentlichen Aspekten.

Was die herrschaftskritische Perspektive von Rancière auf der einen und den Anarchismus auf der anderen Seite wieder eint, ist das unumstößbare Festhalten an den Fähigkeiten der Menschen. Die seine vielfältigen Werke umspannende Intention Rancière's ist offenkundig: „[E]ine Denk- und Handlungsfähigkeit“ zu affirmieren, „die allen gehört“, <sup>513</sup> schreibt unser Autor in *Die Nacht der Proletarier*. Wer stets von der Gleichheit der Intelligenzen aller sprechenden Wesen ausgeht, der muss gleichzeitig an ihren Fähigkeiten festhalten. Wie bei Rancière, so kennzeichnet sich auch das anarchistische Menschenbild durch die Bekundung der Fähigkeit aller Menschen. Dass sowohl Rancière als auch die Philosophie des Anarchismus nun die Gleichheit der intellektuellen Fähigkeiten proklamieren und diese stets in Szene zu setzen suchen, hat zur Folge, dass jedwede Autorität und die sie legitimierenden hierarchischen Strukturen von ihnen in Frage gestellt werden. Die Rede von der Fähigkeit bedeutet, dass es in erster Linie darum gehen muss, das menschliche Potenzial vollends zu entfalten, indem man sich emanzipiert, indem man sich seine gestohlene Mündigkeit zurückerobert. Wer den Individuen die Fähigkeit

---

<sup>513</sup> Rancière, Jacques (2005): *Die Nacht der Proletarier*. Archive des Arbeitertraums, S. 18.

zum selbständigen, das heißt einem von der Ordnung der Herrschaft befreien, unabhängigen Denken und Handeln zuschreibt, der kann schlussendlich keine Spielweise der Politik vertreten, wo eine kleine elitäre Gruppe, egal, wodurch sie legitimiert worden sei, über das Schicksal ihrer Subordinierten entscheidet. Gegenüber einem solchen Modell von Avant-Garde Politik nehmen die anarchistische und die Rancière'sche Theorie eine diametral entgegengesetzte Position ein, dadurch, dass beide vom Blickwinkel der Benachteiligten der Gesellschaft, der Anteillosen, her denken. Von unten nach oben, statt von oben nach unten, lautet das Credo.

Steht für den Anarchismus allgemein das Prinzip der Freiheit im Zentrum, bildet die Gleichheit bei Rancière das Herzstück seiner Überlegungen. Der klassische, soziale Anarchismus, orientiert seine Philosophie nun ebenso am Prinzip der Gleichheit und folgt einem Primat des Sozialen, indem er von der Idee der Gleichfreiheit ausgeht. Die Gleichheit wird hier zur Bedingung von Freiheit. Erst, wenn alle Menschen gleichgestellt sind, werden sie auch alle frei sein können. Das Rancière'sche Axiom der Gleichheit der Intelligenzen wiederum ist für den Philosophen gleichermaßen ein Prinzip kollektiv geteilter Freiheit. Die Erkenntnis der Gleichheit der Intelligenzen aller sprechenden Wesen, so Rancière in *Der unwissende Lehrmeister*, führt zur Emanzipation, zur Befreiung der Individuen aus dem Zustand ihrer Unmündigkeit. Doch während bei Rancière seine auf diese Weise konzipierte Gleichheit niemals eine Gegebenheit sein kann, wie er in *Das Unvernehmen* klarstellt, sich die Gleichheit folglich niemals gesellschaftlich institutionalisieren könne, ohne sich dadurch in Ungleichheit zu transformieren, weil die Gleichheit und die Gesellschaft im Denken unseres Autors also letztlich inkommensurabel sind; während die Gleichheit bei ihm vielmehr eine Vorannahme ist, in dessen Name die Politik dazu übergeht, die hierarchische Ordnung der Polizei zu unterbrechen; während die Gleichheit schließlich bei Rancière eine Dynamik darstellt, die die Politik einsetzt, so stellen Freiheit und Gleichheit für den klassischen Anarchismus nicht nur Prinzipien ihres Denkens und Handelns dar, sondern darüber hinaus ganz und gar zu verwirklichende Ziele. Der Anarchismus strebt die Durchsetzung von einer egalitär-freiheitlichen, nicht-herrschaftlichen Ordnung der Gemeinschaft an.

Wenn auch die Gleichheit bei Rancière kein Ziel ist, so geht es in seinen Schriften doch wiederholt um die aktive Inszenierung der Gleichheit der Intelligenzen. Die Politik, über die Rancière schreibt, ist eine Politik der Gleichheit in Bewegung, der Gleichheit in Aktion. Von der Vorannahme der Gleichheit der Intelligenzen ausgehend, schreitet die Politik stets zu einem Tun über. Die Politik, wie unser Autor sie konzipiert, ist eine Politik,

in der die Menschen nicht Objekte sind, sondern Akteure. Eine Politik, die gerade dadurch erst zur Politik wird, dass sie von Subjekten verwirklicht wird. Es handelt sich um eine emanzipatorische Politik, die die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse subvertiert und aussetzt. Ob von ProletarierInnen oder Plebejern, die politischen Handlungen der Anteillosen, die unser Autor beschreibt, legen einen Berührungspunkt zu jener anarchistischen Praxis des direkten Eingreifens in die gegebenen Lebensumstände offen: die direkte Aktion. Die französischen ProletarierInnen aus *Die Nacht der Proletarier* wollten die ihnen durch den Zwang zur Arbeit gestohlene Zeit zurückhaben. Sie wollten die Freiheit haben, sich den intellektuellen Beschäftigungen widmen zu können, die sonst den Bourgeois vorbehalten waren, und sie gingen aktiv dazu über, sich des Nachts ihre eigene Raumzeit der Freiheit einzurichten, in der sie denjenigen ebenbürtig waren, die sie tagsüber zur Arbeit verpflichteten. Die Plebejer aus *Das Unvernehmen* beehrten gegen eine Gemeinschaft auf, an der sie nicht teilhaben konnten, weil sie gar nicht erst als vollwertige Gemeinschaftsmitglieder gezählt wurden. Sie zogen sich in ihrem Protest auf den Aventin zurück und richteten ihre eigene, von der Polis autonome und egalitäre Aufteilung des Sinnlichen ein, die mit der polizeilichen Ordnung in Konflikt geriet. ProletarierInnen und Plebejer eint, dass sie, im Kollektiv oder als Einzelne, direkt und selbstbestimmt handelten, anstatt die Herrschenden dazu aufzufordern, ihnen ihren Anspruch auf Gleichheit und Freiheit zu erfüllen, oder einfach passiv darauf zu warten, dass sich die gesellschaftlichen Umstände im Laufe der Zeit ändern würden.

Die politische Tätigkeit, sosehr sie auch als Form der direkten Aktion interpretiert werden kann, lässt sich nun jedenfalls nicht als Praxis der Präfiguration verstehen. Der Sinn und Zweck einer anarchistisch-präfigurativen Handlung besteht nicht nur darin, direkt in eine gegebene Ordnung einzugreifen, um die Herrschaftsverhältnisse zu unterwandern. Worauf die präfigurative Praxis ausgerichtet ist, ist die Antizipation einer zukünftigen Gesellschaft, die Vorwegnahme einer anarchischen Ordnung der Nicht-Herrschaft, die durch aktives Eingreifen im Hier und Jetzt, Schritt für Schritt, vorbereitet wird. Dementsprechend werden präfigurative Handlungen von einer utopischen Vision geleitet. Tatsache ist, dass der Rancière'schen Theorie nun gerade dieser utopische Horizont fehlt. Die Politik eröffnet zwar Räume des Möglichen und erfindet hierdurch zweifellos neue Formen von in der Zukunft möglicher, egalitärer Gemeinschaftlichkeit. Doch stellt Rancière die Politik nicht in den Dienst einer konkreten Vision, auf die es im Wege der sozialen Revolution hinzuarbeiten gälte.

Wesentlich für Rancières politische Philosophie ist die Trias von Politik, Demokratie und Anarchie, wie er sie in *Der Hass der Demokratie* beschreibt. Diese drei Konzepte sind in seinem Denken intrinsisch miteinander verbunden, insofern die Anarchie als Grundlosigkeit der Herrschaft, das heißt, als Bruch mit der Logik der „arkhè“, zur Voraussetzung einer Politik wird, die, gerade aufgrund der Kontingenz jedweder gesellschaftlichen Ordnung, den Anspruch von letzterer auf Legitimität als vollkommen willkürlich zu enttarnen vermag. Die Politik selbst wird wiederum vom Prinzip der Demokratie geleitet, die auf dem anarchischen Titel basiert: Der Titel, der die Fähigkeit jedes Beliebigen einführt, sowohl regiert zu werden als auch zu regieren; der Titel mithin, der die Macht des Volkes begründet. Die Anarchie dient bei Rancière letztlich als Quelle von Politik und Demokratie. Aus Rancières Verständnis von Anarchie als Grundlosigkeit von Herrschaft leitet sich nun implizit das Verständnis von Anarchie in ihrer Bedeutung als Nicht-Herrschaft ab, wie sie dem Anarchismus zugrunde liegt. Denn wenn jeglicher Herrschaft die Legitimität ihres Existenzgrundes abgesprochen wird, wird im gleichen Zuge die Nicht-Herrschaft als einzig möglicher Grund deklariert. An dieser Stelle stehen Rancières Position und die des Anarchismus in Einklang, wenn die Anarchie als Ausgangspunkt die stetige Infragestellung von Herrschaftsverhältnissen ermöglicht. Doch während der klassische Anarchismus die Anarchie als einen utopischen Zustand der Herrschaft ohne Ordnung interpretiert, kennzeichnet sich Rancières Philosophie gerade dadurch, dass sie eine Philosophie der Unordnung ist. Sie ist eine Philosophie, die die Politik und Demokratie als Unordnung begreift, die in die „natürliche“ Ordnung der Polizei eingreifen. Wenn Politik und Demokratie nun der Anarchie entwachsen, dann erweist sich hierdurch die Tatsache, dass die Unordnung bei Rancière zum Charakteristikum der Anarchie selbst wird. Das ist der zentrale Unterschied zwischen Rancière und dem Anarchismus: Das anarchistische Streben nach einer von Herrschaftsverhältnissen befreiten Ordnung der Gleichheit und Freiheit steht der anarchischen Erzeugung von Unordnung gegenüber. Basiert einerseits die anarchistische Position auf einem Verständnis von Ordnung als Rückkehr zur natürlichen, weil harmonischen Ordnung, als Rückkehr zu einer Ordnung also, in der sich die als eigener Organismus gedachte Gemeinschaft von der staatlichen Struktur entledigt hat, so definiert sich bei Rancière andererseits die Ordnung durch ihren polizeilichen, hierarchischen Charakter. Die dem eigenen Anspruch nach „natürliche“ Ordnung der Polizei schafft just die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse, sie schafft dieses harmonische Verhältnis, das heißt für unseren Autor, die hierarchische Verteilung eines Körpers zu einem bestimmten gesellschaftlichen

Rang je nach zugewiesener Fähigkeit, gegen welches die egalitär motivierte, politische Tätigkeit ankämpft. So stellt Rancière der anarchistischen Vorstellung von Ordnung schließlich eine anarchische Unordnung entgegen.

## 4 Conclusio und Ausblick

„Cause I wanna be Anarchy. It's the only way to be“,<sup>514</sup> hörte man die *Sex Pistols* lauthals singen. Diese Punk-Band, sie machte Mitte der 1970er Jahre die Anarchie zum Trend – in der britischen Underground-Szene und darüber hinaus. Doch für die „normalen“ Menschen waren die Punks nur eine Gruppe von verrückten. Mindestens genauso verrückt, gefährlich und unvernünftig, wie die Anarchie selbst, von der sie sangen. Vierzig Jahre später hat sich daran nicht viel geändert. Mit Ausnahmen. Hie und da gibt es doch den einen oder anderen Philosophen, die eine oder andere Philosophin, der oder die es gedanklich in die Nähe des Anarchismus wagt. Wie etwa derjenige Autor, mit dem wir uns entlang der Seiten dieser Arbeit beschäftigt haben: Jacques Rancière.

Eingangs hatten wir uns die Frage gestellt, was Rancières „Anarchismus“ ausmacht, von dem er hin und wieder in Interviews spricht. Interessanterweise legen gerade die Gespräche, die wir in der vorliegenden Masterarbeit zur Diskussion herangezogen haben, in gewissen Punkten mehr über Rancières theoretischen Bezug zum Anarchismus offen, als seine Schriften. Ob das wohl daran liegen mag, dass Rancière grundsätzlich ungern zu bestimmten Denkströmungen Stellung bezieht und seine Verweise auf andere Autoren, zumindest moderne, eher mager ausfallen, oder doch daran, weil er es vermeiden möchte, dass seine Schriften mit der Philosophie des Anarchismus in Verbindung gebracht werden, sei dahingestellt. Nun, obwohl ein philosophisches Naheverhältnis zum Anarchismus sicherlich in gewisser Hinsicht besteht, lässt sich unser Autor nicht direkt in die philosophische Tradition des klassischen Anarchismus einreihen. Je tiefer wir auf der Suche nach anarchistischen Elementen in Rancières Arbeiten graben, desto mehr kommen wir *anarchischen* Motiven auf die Spur. Rancière ist ein Denker der anarchischen Unordnung, sagten wir. In Bezug auf die Aspekte der Herrschaftskritik allgemein und dem Antiautoritarismus konkret, dem Festhalten an die Fähigkeit aller Menschenwesen, dem an Gleichheit und Freiheit ausgerichteten Denken, sowie der Praxis der direkten Aktion, weist seine Philosophie starke Parallelen zu der des klassischen Anarchismus auf. Sie differiert jedoch von Letzterer, insofern erstens, Rancières Politik die Unterbrechung des harmonischen Fortgangs einer gegebenen Gesellschaftsordnung zur Aufgabe hat, zweitens seine Gegenüberstellung von Politik und Polizei zwar staatskritische Züge aufweist, die

---

<sup>514</sup> Sex Pistols: Anarchy in the U.K. Songtext. <http://www.songtexte.com/songtext/sex-pistols/anarchy-in-the-uk-3bd22400.html> (Stand: 19.11.2017).

Politik jedoch nicht die Abschaffung des Staates anstrebt, unser Autor drittens weder Gleichheit noch Freiheit als soziales Ziel versteht, sondern als Dynamik der Politik denkt, und seinen Überlegungen viertens keine utopischen Vision von einem gesellschaftlichen Soll-Zustand innewohnt, den die soziale Revolution vorzubereiten und die Praxis der Präfiguration zu antizipieren hätte. Rancières „Anarchismus“, so können wir schlussfolgern, zeugt mehr von einer „anarchischen“ Eigenart, denn von einem aus der Tradition des klassischen Anarchismus hervorgehender, „anarchistischer“ Charakter.

Rancière rückt, durch sein Verständnis von „Anarchie“, das emanzipatorisch-subversive Potenzial dieses Konzepts wieder in den Vordergrund. Anarchie bedeutet für ihn nicht mehr Ordnung, sondern Unordnung, nicht allein Nicht-Herrschaft, sondern ebenso Grundlosigkeit von Herrschaft. Im Lichte dessen wäre es zweifelsohne gewinnbringend, würde man das Verständnis von Anarchie, das der klassische Anarchismus bemüht, mit Rancière einer Revision unterziehen und neu denken. Sollte eine anarchistische Philosophie nicht die Möglichkeit offenhalten, dass jedwede Gesellschaftsordnung, mithin ebenso eine anarchistisch organisierte, in Frage gestellt werden kann? Selbst in Anbetracht einer noch so egalitär-libertär strukturierten Ordnung müsste es denkbar bleiben können, dass Herrschaftsverhältnisse entstehen, die dem Eingreifen der Politik bedürfen. Umgekehrt lässt sich nun ebenso behaupten, dass das Denken unseres Autors, wird es aus einer anarchistischen Perspektive beleuchtet, in seiner Vielschichtigkeit und Komplexität greifbarer wird. Wenn wir seine Philosophie vor dem Hintergrund des Anarchismus betrachten, treten einige Aspekte deutlich in den Vordergrund, die zwecks der Einsicht von die den Philosophen treibende Motivation, sowie für eine tief sinnige Interpretation seiner Arbeiten, essenziell sind. Allen voran sind diese Aspekte sein Festhalten an der Fähigkeit aller Individuen, seine herrschaftskritische Perspektive und seine antiautoritäre Position.

Ein letzter Verweis sei noch erlaubt, bevor die vorliegende Masterarbeit ihr Ende findet. Im Anschluss an die Spurensuche nach anarchistischen Elemente in Jacques Rancières Denken, erschiene eine Auseinandersetzung mit der Theorie des Postanarchismus sinnvoll. Denn einige der den Postanarchismus kennzeichnenden Prämissen, so die Hypothese, nähern sich weitgehend den Positionen Rancières. Die politische Theorie des Postanarchismus, die erst in den letzten Jahrzehnten entwickelt wurde, ist sowohl auf den klassischen Anarchismus, insbesondere der individualanarchistischen Strömung, sowie auf den Poststrukturalismus zurückzuführen. Das Präfix „Post-“ der Bezeichnung dieser jungen anarchistischen Theorie, verweist nicht

auf einen zeitlichen Verlauf im Sinne eines Nach-Anarchismus, sondern auf eine andere Dimension und eine neue Art und Weise, den Anarchismus im 21. Jahrhundert zu denken. Der Postanarchismus will eine zeitgenössische Weiterentwicklung sein. Saul Newman, der gewiss zu den wichtigsten VertreterInnen dieser neuen Strömung zu rechnen ist, definiert den Postanarchismus folgendermaßen:

„Postanarchism is anarchism that starts, rather than necessarily ends, with anarchy. This means that it does not have a specific ideological shape and that it may take different forms and follow different courses of action. [...] In other words, taking anarchy or non-power as its starting point, postanarchism, as a form of autonomous thinking and acting, can work on multiple fronts, in a variety of different settings, producing reversals and interruptions of existing relations of domination.“<sup>515</sup>

Es drängt sich nach diesen Worten die Frage auf, inwiefern sich Rancière in dem Maße, in dem er sich vom klassischen Anarchismus distanziert, dem Postanarchismus hinwendet. Diesem Thema könnte man gewiss eine eigene Schrift widmen. Die Forschungsarbeit nimmt nie ein Ende.

---

<sup>515</sup> Newman, Saul (2016): Postanarchism. Cambridge/Malden: Polity Press, S. 15-16.

## 5 Literaturverzeichnis

Bakunin, Mikhail (1953): Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism. London: Free Press of Glencoe.

Berkman, Alexander (1978): ABC des Anarchismus. Deutsche Erstausgabe. Berlin: Verlag Klaus Guhl.

Briegleb, Till (2017): Kunsterziehung. <http://www.art-magazin.de/kunst/20368-rtkl-documenta-14-die-kritik-kunsterziehung> (Stand: 25.09.2017).

Chambers, Samuel A. (2011): The Politics of the Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back to Democracy. In: Bowman, Paul/Stamp, R. (Hg.): Reading Rancière: Critical Dissensus. London/New York: Continuum, S. 18-43.

Claviez, Thomas/Wetzel, D. J. (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière: Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Cvjeticanin, Srdjan: Jacques Rancière, Professor of Philosophy at The European Graduate School / EGS. <http://egs.edu/faculty/jacques-ranciere> (Stand: 10.07.2017).

Davis, Oliver (2014): Jacques Rancière: Eine Einführung. Wien: Turia + Kant.

De Cleyre, Voltairine (2005): Exquisite Rebel: Essays of Voltairine de Cleyre: American Feminist, Anarchist, Genius. Albany: State University of New York Press.

Degen, Hans Jürgen/Knoblauch, J. (2008): Anarchismus: Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag.

Diefenbacher, Hans (1996): Anarchismus – die verlorene Utopie? Eine Einführung. In: Ders. (Hg.): Anarchismus: Zur Geschichte und Idee der herrschaftsfreien Gesellschaft. Darmstadt: Primus Verlag, S. 7-23.

Documenta: Documenta gGmbH.  
[https://www.documenta.de/de/about#16\\_documenta\\_ggmbh](https://www.documenta.de/de/about#16_documenta_ggmbh) (Stand: 25.09.2017).

Dommaschk, Ruth (2008): Arche. In: Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 42.

DUDEN: Anarchie. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Anarchie> (Stand: 13.10.2017).

DUDEN: Emanzipation. <http://www.duden.de/rechtschreibung/Emanzipation> (Stand: 03.09.2017).

DUDEN: Privativ. <http://www.duden.de/rechtschreibung/privativ> (Stand: 13.10.2017).

Eckhardt, Wolfgang (2011): Bakunin und Marx in der Ersten Internationale. Zerstörung oder Eroberung der politischen Macht? In: Kellermann, Phillippe (Hg.): Begegnungen feindlicher Brüder: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Münster: Unrast Verlag, S. 17-32.

Engels, Friedrich (1973): Von der Autorität. In: Marx, Karl/Engels, F.: Werke. Band 18. Berlin/DDR: Dietz Verlag, S. 305-308.

ERT3: ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ/MΕΤΑΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ: Κρίσεις για την κρίση της δημοκρατίας.  
<https://www.youtube.com/watch?v=6zmzJxlw2GM> (Stand: 11.10.2017).

Filmgalerie 451: Ausländer Raus! Schlingensiefs Container.  
<http://www.filmgalerie451.de/filme/auslaender-raus-schlingensiefs-container/> (Stand: 11.10.2017).

FM4: "Sie Künstler!" - Passantin zu C. Schlingensief.  
<http://fm4v2.orf.at/pamela/88893/main.html> (Stand: 11.10.2017).

Flügel-Martinsen, Oliver (2015): Die demokratische Subversion der polizeilichen Ordnung. Jacques Rancières Kritik der politischen Philosophie. In: Flügel-Martinsen,

Oliver/Martinsen, F. (Hg.): *Demokratiethorie und Staatskritik aus Frankreich: Neuere Diskurse und Perspektiven*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 75-88.

Goldman, Emma (1969): *Anarchism and Other Essays*. New York: Dover Publications.

Göbel, Holger (2016): *Gravitation und Relativität. Eine Einführung in die allgemeine Relativitätstheorie*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

Hallward, Peter (2005): *Rancière and the Subversion of Mastery*. In: Robson, Mark (Hg.): *Jacques Rancière: Aesthetics, Politics, Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 26-45.

Hanloser, Gerhard (2011): *Marxistischer Antileninismus. Libertäres und Anti-Libertäres im Rätekommunismus*. In: Kellermann, Phillippe (Hg.): *Begegnungen feindlicher Brüder: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*. Münster: Unrast Verlag, S. 107-126.

Harman, Jason (2013): *Ontological Anarché: Beyond Materialism and Idealism*. In: *Anarchist Developments in Cultural Studies*, 2, S. 109-120.

H-Soz-Kult: Ne znam – Zeitschrift für Anarchismusforschung. <http://www.hsozkult.de/journals/id/zeitschriften-717> (Stand: 15.09.2017).

Kastner, Jens/Sonderegger, R. (2014): *Emanzipation von ihren Extremen her denken. Ein einleitendes Plädoyer für Bourdieu und/mit Rancière*. In: Dies. (Hg.): *Pierre Bourdieu und Jacques Rancière: emanzipatorische Praxis denken*. Wien: Turia + Kant, S. 7-30.

Kastner, Jens (2012): *Der Streit um den ästhetischen Blick: Kunst und Politik zwischen Pierre Bourdieu und Jacques Rancière*. Wien: Turia + Kant.

Kellermann, Philippe (2011): *Einleitung*. In: Ders. (Hg.): *Begegnungen feindlicher Brüder: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung*. Münster: Unrast Verlag, S. 7-16.

Loick, Daniel (2017): Anarchismus zur Einführung. Hamburg: Junius.

Marshall, Peter (2008): Demanding the Impossible: A History of Anarchism. London: Harper Perennial.

May, Todd (2008): The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

May, Todd/Noys, B./Newman, S. (2008): Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière. In: Anarchist Studies, 16, 2, S. 173-185.

Newman, Saul (2016): Postanarchism. Cambridge/Malden: Polity Press.

Newman, Saul (2010): The Politics of Postanarchism. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Proudhon, Pierre-Joseph (1963): Ausgewählte Werke. Deutsche Erstausgabe. Stuttgart: K.F. Koehler Verlag.

Rancière, Jacques (2016): Der Hass der Demokratie. Berlin: August Verlag.

\_\_\_\_\_. (2016): Politik und Ästhetik: Im Gespräch mit Peter Engelmann. Wien: Passagen Verlag.

\_\_\_\_\_. (2015): Der emanzipierte Zuschauer. Wien: Passagen Verlag.

\_\_\_\_\_. (2014): Die Methode der Gleichheit: Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan. Wien: Passagen Verlag.

\_\_\_\_\_. (2014): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag.

\_\_\_\_\_. (2013): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums. Wien: Turia + Kant.

\_\_\_\_\_. (2011): Against an Ebbing Tide: An Interview with Jacques Rancière. In: Bowman, Paul/Stamp, R. (Hg.): Reading Rancière: Critical Dissensus. London/New York: Continuum, S. 238-251.

\_\_\_\_\_. (2009): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Wien: Passagen Verlag.

\_\_\_\_\_. (2009): Afterword: The Method of Equality: An Answer to Some Questions. In: Rockhill, Gabriel/Watts, P. (Hg.): Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics. Durham/London: Duke University Press, S. 273-288.

\_\_\_\_\_. (2008): Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Berlin: b\_books.

\_\_\_\_\_.: Democracy, Equality, Emancipation in a Changing World. <http://www.babylonia.gr/2017/06/11/jacques-ranciere-democracy-equality-emancipation-changing-world/> (Stand: 04.11.2017).

Rancière, Jacques, Fulvia Carnevale und John Kelsey (2007): Art of the Possible: Fulvia Carnevale and John Kelsey in Conversation with Jacques Rancière. In: Artforum, März 2007, S. 256-269.

Rocker, Rudolf: Anarcho-Syndikalismus. <http://fauhalle.blogspot.de/images/RockerAnarchoSyndikalismus.pdf> (Stand: 04.07.2017).

Rolletschek, Jan (2012): Nicht Althusser, nicht Mao und auch nicht Jacotot. Gleichheit und Alterität im Anarchismus Jacques Rancières. In: Kellermann, Philippe (Hg.): Begegnungen feindlicher Brüder 2: Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung. Münster: Unrast Verlag, S. 162-185.

Scott, James C. (2012): Two Cheers for Anarchism: Six Easy Pieces on Autonomy, Dignity, and Meaningful Work and Play. Princeton: Princeton University Press.

Sex Pistols: Anarchy in the U.K. Songtext. <http://www.songtexte.com/songtext/sex-pistols/anarchy-in-the-uk-3bd22400.html> (Stand: 19.11.2017).

Sternfeld, Nora (2009): Das pädagogische Unverhältnis: Lehren und lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault. Wien: Turia + Kant.

Stowasser, Horst (2007): Anarchie! Idee – Geschichte – Perspektiven. Hamburg: Edition Nautilus.

Van de Sande, Mathijs (2015): Fighting with Tools: Prefiguration and Radical Politics in the Twenty-First Century. In: Rethinking Marxism, 27, 2, S. 177-194.

## 6 Abstract

### 6.1 Deutsch

Wer sich mit politischer Theorie befasst, dem kommt der Name Jacques Rancière sicherlich bekannt vor. Was in seiner Rezeption innerhalb des deutschsprachigen Raumes jedoch häufig unausgesprochen bleibt, und wenn doch thematisiert, dann zumeist der Kritik unterzogen wird, sind die anarchistischen Motive des Denkens dieses Philosophen. An diesem Punkt setzt die Masterarbeit an in dem Versuch, ein Licht auf die anarchistischen Aspekte der Rancière'schen Philosophie zu werfen und dieselben aus einer produktiven Perspektive zu interpretieren. Die Arbeit geht mithin von der Hypothese aus, dass Kernelemente der Philosophie des klassischen Anarchismus in Rancières Arbeiten aufzuspüren sind und orientiert sich an der Frage, in welchen konkreten Momenten seines Denkens sich anarchistische Elemente verorten lassen. In welchen Punkten nähert er sich den Positionen des Anarchismus und in welchen distanziert er sich von denselben? Auf der Suche nach diesen Spuren des Anarchismus bei Rancière werden fünf seiner Schriften aus den Themengebieten der Pädagogik, Geschichte, Politik und Ästhetik einem „Close Reading“ unterzogen. Diskutiert werden die Bücher *Der unwissende Lehrmeister: Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, *Die Nacht der Proletarier: Archive des Arbeitertraums*, *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*, *Der Hass der Demokratie* sowie *Der emanzipierte Zuschauer*.

## 6.2 Englisch

Anyone who deals with political theory has certainly heard of Jacques Rancière. However, what is often overlooked in the reception of his philosophical work within the German-speaking world, are the anarchist motives of this philosopher's thought. If they are addressed, then they are mostly subjected to criticism. The Master thesis takes this as a point of departure and attempts to shed light on the anarchist aspects of Rancière's philosophy, starting out from the presumption that they can in fact be interpreted from a productive perspective. Thus, the thesis departs from the hypothesis that core elements of the philosophy of classical anarchism can be located in Rancière's work, and proceeds to tackle two main questions: where in his writings can we find anarchist elements? And in how far does Rancière's thought approach an anarchist stance or, otherwise put, in how far does he distance himself from the position of classical anarchism? In search of traces of anarchism this thesis conducts a "close reading" of five of the author's writings on the subjects of pedagogy, history, politics and aesthetics, namely *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, *The Nights of Labor: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France*, *Disagreement: Politics and Philosophy*, *Hatred of Democracy* and *The Emancipated Spectator*.