

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Der Philosoph und sein Soziologe.
Eine Untersuchung zur Kritik Jacques Rancières an der
Soziologie Pierre Bourdieus“

Verfasser

Wolfgang Hetzl

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt:	A 296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt:	Philosophie
Betreuerin:	Univ.-Prof. Dr. Alice Pechriggl

Der Philosoph und sein Soziologe. Eine Untersuchung zur Kritik Jacques Rancières an der Soziologie Pierre Bourdieus

Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort	5
2. Einleitung	6
3. Pädagogik oder Wer lernt, versteht nicht	9
3.1. Die zwei Seiten der Schule bei Pierre Bourdieu	10
3.2. Rancières Pädagogik des emanzipierenden Zwangs	15
3.2.1. Exkurs	21
3.3. Die Pädagogik des Ausnahmezustands	23
3.4. Der Autodidakt im Denken Pierre Bourdieus	36
3.5. Die Sprache der Gleichen und die Sprache der Unterschiedenen	42
4. Politik oder Wer handelt, weiß nicht, was er/sie tut	55
4.1. Das „Unvernehmen“ in der Theorie Jacques Rancières	55
4.2. Der Begriff der Politik in der Philosophie Jacques Rancière	59
4.3. Der Auszug der Plebejer und der Dialog mit den Patriziern	68
4.4. Formale und reale Gleichheit	83
4.5. Die Ausweitung der Kampfzone	88
4.6. „Schuster, bleib bei deinem Leisten!“	95
5. Ästhetik oder Wer sieht, erkennt nicht	111
5.1. Der Begriff der <i>Aufteilung des Sinnlichen</i> bei Jacques Rancière	111
5.2. Das ästhetische Regime der Kunst bei Jacques Rancière	114
5.3. Der Palast und der Kolossalkopf	116
5.4. Der Blick des Ästheten und die Blindheit der Armen	119
5.5. Die Kunst einer Fotografie und die Stille des Titels eines musikalischen Werks	126
5.6. Der Blick des Parkettlegers in den Garten	130
6. Schlussbemerkungen	136
7. Bibliografie	141
Danksagung	143
8. Anhang	144
Lebenslauf	144
Zusammenfassung	145
Abstract	146

1. Vorwort

Die Idee zum Thema dieser Diplomarbeit kam mir im Anschluss an einen Vortrag Jacques Rancières, den ich am 17. März 2009 hörte. Rancière wurde von der „Maison des Passages“, einem autonomen Kulturverein im Zentrum Lyons, eingeladen, über seine letzte Veröffentlichung *Le spectateur émancipé* zu sprechen. Ich hatte mich bis dahin nicht mit der Philosophie Jacques Rancières beschäftigt und kannte nur seinen Namen, der im Zusammenhang mit der linken Gegenwartsphilosophie (Alain Badiou, Slavoj Žižek u. a.) in Frankreich genannt wird. Zu meiner Überraschung begann Rancière seinen Vortrag mit den Worten, dass sich sein philosophisches Werk als Gegenentwurf zur Soziologie Pierre Bourdieus verstehen lasse. Der Vortrag ging dann nicht näher auf diese Aussage ein und Bourdieu wurde an diesem Abend auch nur noch ein- oder zweimal erwähnt. Ich hatte mich in den Jahren vor diesem Vortrag mit den Arbeiten Pierre Bourdieus beschäftigt und suchte schon seit längerem nach politisch links gerichteten Kritikern Bourdieus, bei denen ich möglicherweise manche meiner Kritikpunkte an seiner Theorie bestätigt finden könnte. Ich begann also, mich in die Arbeiten Rancières einzulesen. Wie ich feststellen musste, besteht die Bezugnahme Rancières auf Bourdieu kaum in einer direkten Beschäftigung mit seinen Schriften. Bis auf das Schlusskapitel von *Der Philosoph und seine Armen* (Rancière 2010) und einer kurzen Erwähnung in *Die Aufteilung des Sinnlichen* (Rancière 2008c) sind mir keine anderen Texte Rancières bekannt, die auf Bourdieus Werk direkt Bezug nehmen. Man kann aber bei der Lektüre Rancières Bezugspunkte zum Werk Bourdieus finden, die zwar vielleicht nicht von Rancière erwähnt werden, die aber verstehen lassen, was Rancière an der Theorie Bourdieus kritisieren möchte. Die vorliegende Diplomarbeit wird in der Gegenüberstellung der Theorien dieser beiden französischen Intellektuellen sowohl die direkt von Rancière angesprochenen Kritikpunkte an der Soziologie Bourdieus beleuchten, als auch ein letztes Endes unterschiedliches Menschen- und Gesellschaftsbild nachzuzeichnen versuchen.

2. Einleitung

„On s'instruit toujours quand on écoute la parole de quelqu'un“¹ (Rancière 2011b).

Im Zuge einer Entwicklung, in welcher der Philosophie einige ihrer Fragestellungen durch die Soziologie streitig gemacht worden sind, erinnert ein Philosoph daran, dass diese im Großen und Ganzen eigentlich nur das alte Projekt der Philosophie weiter betreiben würde, welche schon seit ihren Anfängen mit dem „Skandal der Demokratie“ nie wirklich ins Reine gekommen ist. Jener Philosoph heißt Jacques Rancière und sein Vorwurf an die Soziologie Pierre Bourdieus lässt sich in Kurzform so zusammenfassen: Bourdieus Soziologie bestätige indirekt die Argumente der Feinde der Demokratie, da seine Theorie den Grund für die Kontinuität gesellschaftlicher Ungleichheit im Zeitalter der parlamentarischen Demokratien, welche doch die Gleichheit der Konditionen zum Prinzip haben, in realen ungleichen Fähigkeiten ihrer Mitglieder findet. Die Philosophie, welche Rancières Ansicht nach schon von Anfang an der Demokratie feindlich gesinnt war, zur Zeit Platons aber noch gezwungen war, die Ungleichheit der Bürger durch eine eingestandene Lüge zu begründen, würde nun in der soziologischen Bearbeitung ihre wissenschaftliche Weihe erhalten. Die Soziologie geht zwar bei ihrem Vorhaben, Gründe für die Kontinuität der Klassengesellschaft zu finden, nicht so wie einstmals die Philosophie davon aus, dass diese aufgrund natürlicher Unterschiede der Individuen bestehe, doch würde die Verlagerung des Arguments in den Bereich sozialisierter Fähigkeiten die Schranken zwischen den Individuen und gesellschaftlichen Gruppen nur noch unwiderruflicher machen. Die Soziologie Bourdieus zerstöre jede Hoffnung, bei der Suche nach Begegnungspunkten zwischen den Klassen anderes zu finden als Gründe für ihre Trennung.

„Sozialer Raum: das meint, daß man nicht jeden mit jedem zusammenbringen kann – unter Mißachtung der grundlegenden, zumal ökonomischen und kulturellen Unterschiede“ (Bourdieu 1985, S. 14).

Rancière, der für die Tätigkeit des Philosophen andere Bereiche sieht als bloß die beratende Funktion des Spezialisten in allgemeinen Fragen des Denkens, betreibt seine Philosophie genau als Suche nach den Orten, an denen sich die verschiedenen Gesellschaftsteile begegnen konnten und können. Seine Philosophie nimmt sich zum Programm, diese Orte und Zeiten der Begegnung zwischen den Klassen aufzuspüren und daraus eine Philosophie zu entwickeln, in der die Gleichheit zwischen den Menschen nicht mehr als zu erreichender Endpunkt einer Entwicklung angesehen wird, sondern als die reale Grundlage der bereits bestehenden gesellschaftlichen Ord-

¹ Übersetzung W. H.: Man lernt immer etwas, wenn man jemandem zuhört.

nung. Die Philosophie gehe im Allgemeinen davon aus, dass die Ungleichheit in der Gesellschaft aufgrund der Ungleichheit der Individuen bestehe. Tatsächlich sei aber schon die Tatsache, dass die Ungleichheit immer argumentiert werden müsse, der schlagendste Beweis dafür, dass sie nur auf dem Fundament der Gleichheit bestehe. Wahre Ungleichheit bräuchte keine Argumente, um sich zu rechtfertigen, sie würde einzig aufgrund der Evidenz des Unterschiedes bestehen. Philosophie, so wie sie Rancière versteht, ist somit keine Tätigkeit von Meistern des Denkens, die sich als Preis ihrer Meisterschaft das Recht zusprechen dürfen, in regelmäßigen Zeitabständen die gewöhnlichen Menschen über den Stand ihrer Meisterschaft zu informieren. Das Denken der Philosophen steht dem Denken im Allgemeinen nicht als besondere Betätigung des Geistes gegenüber.

„La philosophie est une activité qui déplace les compétences et les frontières: elle met en question le savoir des gouvernants, des sociologues, des journalistes, et tente de traverser ces champs clos. Surtout, sans jouer les experts! Car ces «compétences» sont une manière de rejeter ceux qu'on dira «incompétents», alors que le philosophe cherche justement à mettre en évidence la capacité de penser de chacun. Son but est de sortir de cette vieille tradition intellectuelle qui consiste à expliquer à «ceux-qui-ne-comprennent-pas» et de mettre en valeur des capacités d'intelligence qui appartiennent à tous, sont exerçables par tous“ (Rancière 2008b).²

Jacques Rancière geht von der prinzipiellen Gleichwertigkeit sprachlich vermittelter Gedanken bei jedem Menschen aus. Seine Philosophie legt er deshalb als kritische Forschung an, welche die Zeugnisse innerhalb der Philosophiegeschichte untersucht, in denen Philosophen ihre Tätigkeit unter der Prämisse der Unterscheidung zwischen philosophischer Erkenntnis und Alltagswissen formuliert haben. Die Soziologie hat seiner Ansicht nach dieses unrühmliche Erbe von der Philosophie übernommen und rationalisiert.

Die vorliegende Diplomarbeit wird somit den Argumenten folgen, die Jacques Rancière gegen die Soziologie Pierre Bourdieus vor allem in einem seiner Texte, *der Philosoph und seine Armen*, formuliert hat und sie der Soziologie Pierre Bourdieus gegenüberstellen. Der Zweck

² Übersetzung W. H.: Die Philosophie ist eine Tätigkeit, die die Fähigkeiten und die Grenzen versetzt: Sie stellt das Wissen der Regierenden, der Soziologen, der Journalisten infrage und versucht diese abgegrenzten Felder zu überschreiten. Vor allem ohne die Experten zu spielen! Denn diese „Kompetenzen“ stellen eine Weise dar, jene zurückzuweisen, die man „inkompetent“ nennt, während doch der Philosoph gerade danach sucht, die Fähigkeit zum Denken für jeden Einzelnen hervorzuheben. Sein Ziel ist es, aus dieser alten Tradition herauszukommen, die darin besteht, „jenen, die nicht verstehen“, zu erklären, und dagegen das Potenzial der Intelligenz, der alle angehören, die von allen anwendbar ist, herauszustreichen.

dieses Textes besteht jedoch nicht darin, einfach nur die Kritik Jacques Rancières Punkt für Punkt abzugehen, sondern sie in einem breiten Verständnis der unterschiedlichen Problemstellungen der beiden Autoren zu formulieren. Ich bin zu diesem Zweck den großen Themenbereichen (Pädagogik, Politik, Ästhetik) in der Philosophie Jacques Rancières gefolgt und habe versucht, anhand dieser Bereiche Unterschiede, aber auch allfällige Gemeinsamkeiten darzustellen. Die Arbeit ist deshalb in drei Kapitel gegliedert. Die unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der menschlichen Sprache dienen dem Text als roter Faden, an dem sich die Gegenüberstellung orientieren wird.

Dieser Text ist aus der Perspektive der Kritikpunkte Rancières heraus entstanden, was möglicherweise manche Leser, die das Werk Bourdieus ebenso schätzen wie ich, ein wenig vor den Kopf stoßen könnte. Es schien mir jedoch unmöglich, den Text anders aufzubauen und dies vor allem, weil Bourdieu auf die Kritikpunkte Rancières meines Wissens nach nie geantwortet hat. Meine Darstellung der Soziologie Bourdieus beschränkt sich deshalb größtenteils auf jene Bereiche, die einen Bezug zur Philosophie Rancières haben. Ich habe somit die Soziologie Bourdieus nicht so umfangreich dargestellt wie die Philosophie Rancières. Ich glaube jedoch, dass sich dieser mögliche Makel der Arbeit auch dadurch rechtfertigen lässt, dass mir das Werk Bourdieus schon wesentlich stärker verbreitet scheint als jenes von Rancière und ich deshalb hoffen darf, dass einem Großteil der Leser die im Text besprochenen Bereiche der Soziologie Bourdieus schon aus eigener Lektüre einigermaßen bekannt sind.

Die hauptsächliche Schwierigkeit während der gesamten Redaktion der vorliegenden Diplomarbeit lag aber sicher darin, die Theorien beider Autoren so getreu als möglich darzustellen und sich dadurch den Raum für Kritik zu öffnen, welche nicht auf Missverständnissen oder Ungenauigkeiten beruht.

3. Pädagogik oder Wer lernt, versteht nicht

„[M]an wird damit anfangen müssen, für die Verfassung Bürger zu schaffen, ehe man den Bürgern eine Verfassung geben kann“ (Schiller 2000, S. 141).

In der Philosophie ist die Pädagogik ein Teilgebiet, das auf sehr enge Weise mit dem Nachdenken über das Zusammenleben im Staat, mit Politik verbunden ist. Denken wir dabei zum Beispiel an Platons *Der Staat* (2004), der ein Erziehungsprogramm darstellt, das einer bestimmten Form des Zusammenlebens in der politischen Gemeinschaft entspricht. Indem das Verhalten der Götter in den Epen den Knaben anders erzählt werden soll, als es in den Texten wirklich der Fall ist, soll ihnen ein Beispiel für ethisch erwünschtes Verhalten vermittelt werden und nicht das nur „allzumenschliche“ Verhalten der Götter in den Epen.

„Sokrates: Das wäre also eines der Gesetze und Musterbilder hinsichtlich der Götter, nach denen in Rede und Dichtung sich jeder zu richten hat, nämlich daß Gott nicht Urheber von allem ist, sondern nur von dem Guten“ (Platon 2004, S. 81, 380 St.).

Oder denken wir an Jean-Jacques Rousseau, dessen Schrift *Émile, oder über die Erziehung* (1963) die Erziehung eines Knaben beschreibt, der zu einem Individuum für eine „neue“ Gesellschaft erzogen werden soll. Der Knabe in Rousseaus Beispiel soll durch ein ausgeklügeltes Manipulationsprogramm zur Unabhängigkeit erzogen werden. Er soll ein sowohl geistig wie körperlich unabhängiges Individuum werden, das in einem harmonischen Verhältnis zu einer idealisiert gedachten Natur lebt und das die Gesellschaft der anderen Menschen nicht deshalb sucht, weil sie für sein Überleben notwendig wäre, sondern weil die menschliche Zivilisation nun einmal einen Entwicklungsstand erreicht hat, in der das Leben in Gesellschaft die notwendige Form geworden ist und sein Schüler sich diesbezüglich nicht anders verhalten soll. Für Rousseau stellt sich die Frage, wie diese Form des Zusammenlebens zu denken ist, das heißt das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft.

„Die Kunst des Lehrers besteht darin, seine Aufmerksamkeit nie auf unwesentliche und bedeutungslose Dinge zu lenken, ihm aber unaufhörlich die großen Zusammenhänge nahezubringen, die er eines Tages erkennen muß, um über die richtige oder unrichtige Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft urteilen zu können“ (Rousseau 1963, S. 400 f.).

Doch egal, ob nun das Kind (meistens sind ohnehin nur die Knaben gemeint) zur Eingliederung in die Gesellschaft oder zur Unabhängigkeit von der Gesellschaft erzogen werden soll, immer ist der Blick des jeweiligen Philosophen auf die Zukunft, auf die zukünftige Gesellschaft gerichtet,

die Staatsbürger erziehen soll, die für die vom Philosophen als richtig erkannte Form des Zusammenlebens geeignet sein sollen. Die politische Philosophie als das Nachdenken über die beste Form des Zusammenlebens der Menschen und die Pädagogik als die Frage nach den Formen der Hinführung der jungen Menschen zu einer Weltsicht, die dieser Form des Zusammenlebens entsprechen soll, sind also seit Anbeginn der Philosophie aufs engste miteinander verbunden. Die Philosophie Jacques Rancières macht hierin, wie wir sehen werden, keinen Unterschied.

3.1. Die zwei Seiten der Schule bei Pierre Bourdieu

Die Soziologie stellt sich nicht die Frage nach der „richtigen“ Form des Zusammenlebens, aber sie versucht zu erklären, wie die Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens mit den intelligiblen Formen der einzelnen Individuen und Gruppen zusammengedacht werden können. Kann man aber die soziologische Fragestellung überhaupt mit derjenigen der Philosophie auf einer Grundlage vergleichen? Ich denke schon. Wie Pierre Bourdieu in seinem Buch *Der Staatsadel* (2004) schreibt, ist das Nachdenken über die institutionalisierten Formen der Erziehung in der Soziologie nur eine bestimmte Form der Soziologie der Macht.

„Die Erziehungssoziologie ist mithin ein Kapitel, und nicht eines der geringsten, der Wissenssoziologie und der Soziologie der Macht von der Soziologie der Philosophie der Macht nicht zu reden. Weit davon entfernt, zu dieser Art angewandter, also untergeordneter, nur für die Pädagogik taugender Wissenschaft zu zählen, die man in ihr zu sehen pflegte, gehört sie zur Grundlage einer allgemeinen Anthropologie der Macht und der Legitimität“ (Bourdieu 2004, S. 18).

Die Soziologie Pierre Bourdieus stellt sich, wenn sie sich dem Thema der Erziehung widmet, die Frage, aufgrund welcher Legitimationsstrukturen die Institution Schule zur Beibehaltung der Machtformen beiträgt. Das Schulwesen dient seiner Meinung nach durch die Vergabe von allgemein anerkannten Bildungszertifikaten den herrschenden Schichten der Gesellschaft zur Legitimation ihrer Herrschaft. Er versucht mit den Mitteln der Statistik zu beweisen, dass das Schulwesen, in seiner aktuellen Form, weit davon entfernt, die breite Bevölkerung zum Wissen zu führen, in erster Linie dazu beiträgt, dass die herrschenden Schichten ihre Vorherrschaft über Generationen hinweg fortsetzen. Die vom Schulwesen verliehenen Diplome, die die Individuen auf unterschiedlichen mit Macht versehenen Niveaus anordnen, lassen die herrschenden Schichten aufgrund der statistisch belegbaren höheren Zahl seltener Diplome, die zur Ausübung eben mit

Machtfülle versehenen Positionen berechtigen, an eine quasi von Natur aus gerechtfertigte Vormachtstellung glauben. Bourdieu geht es darum zu zeigen, dass das Schulsystem in seiner bestehenden Form die Kinder aus den herrschenden Schichten privilegiert, indem es die sozialen Unterschiede übergeht, die den Schulerfolg der Kinder aus den so genannten bildungsnahen Schichten erst möglich machen. Die sozialen Differenzen bestehen in der frühen Einübung jener Kinder in Kulturpraktiken der Hochkultur. „Paradoxerweise ist die Frühzeitigkeit ein Effekt der *Anciennität*“³ (Bourdieu 1982, S. 127).

Die Nachteile, die die Kinder aus den unteren Schichten der sozialen Ordnung in Hinblick auf das Schulsystem haben, sieht er nicht nur in Form von direkten Erschwernissen ökonomischer Natur, sondern auch im Mangel einer bestimmten Haltung gegenüber dem Schulsystem, die jene Kinder nicht, oder zumindest seltener, an die Möglichkeit der Erlangung gesellschaftlich hochstehender Diplome glauben lässt.

„Das geerbte Kapital wird von ihr [der Schule, Anm. W. H.] mehr oder weniger abgesegnet (*Effekt der ungleichen Konvertierung des geerbten kulturellen Kapitals*), weil das, was sie je nach Zeitpunkt, Niveau und Sektor abverlangt, sich mehr oder weniger mit dem deckt, was die ‚Erben‘ selbst beibringen, und weil sie mehr oder weniger Wert auch anderen Arten inkorporierten Kapitals und anderen Einstellungen zuerkennt (z. B. Fügsamkeit gegenüber der Institution selbst)“ (ebd., S. 143 f.).

Das Schulsystem, so kritisiert er, bestätigt auf diese Weise nur, was nicht selten genug als Vorurteil in der Gesellschaft existiert, nämlich dass die Kinder aus den beherrschten Schichten der Gesellschaft, die von zu Hause nur mangelhaft zum Erfolg im Schulsystem erzogen werden, für die höchsten Stellen in der Gesellschaft nicht geeignet sind. Man muss eben

„erst Abschied nehmen vom Mythos der »befreienden Schule«, dem Garanten des Triumphes des *achievement* über die *ascription*, dessen, was man erworben, über das, was man mitbekommen hat, der Taten über die Herkunft, des Verdienstes und des Talentes über das Erbe und den Nepotismus, um in der schulischen Institution, ihren gesellschaftlichen Gebrauchsweisen entsprechend, eines der Fundamente der Herrschaft und der Legitimierung der Herrschaft zu sehen“ (Bourdieu 2004, S. 18).

Die Lösung der Benachteiligung der Kinder aus ökonomisch schlechter gestellten Familien kann aber nicht darin bestehen, wo sie die Bildungspolitik für gewöhnlich sucht, nämlich in einer rein auf einen ökonomischen Ausgleich beschränkten Förderung jener Kinder durch Stipendien und

³ Hervorhebungen immer im Original, wenn nicht anders angegeben.

Studienbeihilfen. Das Schulsystem verstärkt dadurch sogar noch den Effekt der ungleichen Ausgangsbedingungen. Wie seine Forschung zeigt, besteht nur ein Teil der Nachteile, die jene Kinder im Schulwesen erfahren in der ökonomischen Schlechterstellung ihrer Eltern. Ein mindestens ebenso wichtiger Nachteil besteht darin, dass sie in die von der Schule beurteilten kulturellen Kompetenzen seltener durch das Elternhaus eingeübt werden. Somit leistet eine rein formale Gleichstellung jener Kinder durch ökonomische Maßnahmen der Vorstellung Vorschub, dass der größere Schulerfolg der Kinder aus den herrschenden Schichten tatsächlich seine Ursache im größeren Talent oder der größeren Begabung jener Kinder hat.

„Deshalb würden die Mechanismen, die zur kulturellen Beseitigung von Kindern aus den mehr oder weniger stark benachteiligten Gesellschaftsschichten beitragen, im Fall einer systematischen Politik von Stipendien oder Studienbeihilfen, die alle sozialen Klassen formal gleichstellt, fast ebenso wirkungsvoll (wenn auch viel diskreter) ihre Macht ausspielen. Und man könnte dann, mit größerer Berechtigung als je zuvor, für die ungleiche Verteilung der verschiedenen gesellschaftlichen Schichten auf allen Stufen des Bildungswesens ungleiche Begabung und ungleichen Bildungsdrang verantwortlich machen“ (Bourdieu 2007, S. 41).

Aus all dem folgt aber nicht, dass Bourdieu an eine Möglichkeit für die unteren Schichten der Gesellschaft glaubt, sich jenseits des Schulsystems zu bilden und zu emanzipieren.

„Nur eine Institution wie die Schule, deren spezifische Funktion darin besteht, auf methodischem Wege jene Anlagen zu entwickeln oder erst zu schaffen, die das Kriterium des ‚gebildeten Menschen‘ und die Grundlage einer nachhaltigen und quantitativ wie qualitativ intensiven Beschäftigung sind, könnte (zumindest teilweise) die ausschlaggebende Benachteiligung derer ausgleichen, die von seiten ihrer familiären Herkunft keinen Anreiz erfahren, sich mit den Bildungsgütern zu befassen, [...]. Diesen Ausgleich könnte die Schule unter der Bedingung, und nur unter der Bedingung, leisten, dass sie alle verfügbaren Mittel einsetzt, um die zirkelhafte Verkettung kumulativer Prozesse zu durchbrechen, zu der jede Erziehungspraxis auf kulturellem Gebiet verurteilt ist. [...] Da die unmittelbare Aufnahme der gehobenen Bildungsgüter und der institutionell organisierte Erwerb von Bildung, [...], denselben Gesetzen unterliegen [...], wird ersichtlich, wie schwierig es ist, die Verkettung dieser kumulativen Wirkungen zu durchbrechen. Denn sie führen dazu, dass das Bildungskapital sich nur dorthin schlägt, wo bereits Kapital vorhanden ist: Die Institution der Schule braucht nämlich nur die objektiven Mechanismen der Bildungsvermittlung spielen zu lassen und sich von der Aufgabe zu dispensieren, auf systematische Weise im Rahmen und

mittels der pädagogischen Botschaft allen zuteil werden zu lassen, was einigen durch familiäres Erbe in den Schoß fällt, d. h. die Instrumente, die die Bedingung einer angemessenen Aufnahme der von der Schule übermittelten Botschaft bilden –, und schon verdoppelt und bestätigt sie durch ihre Sanktionen die gesellschaftlich bedingten Ungleichheiten auf dem Sektor des Bildungswissens, indem sie diese als natürliche Ungleichheiten, d. h. als Ungleichheiten der Begabung behandelt“ (Bourdieu 1997, S. 192 f.).

Halten wir fest:

1. Bildung ist für Bourdieu die Summe der Verfahrenstechniken, mit denen Bildungsgüter erfasst und somit als solche angenommen werden können, als auch die Summe der von einer Person gekannten Bildungsgüter.
2. Das Interesse, sich Bildung anzueignen, entsteht laut Bourdieu nur, wenn die Anlagen (Dispositionen) dafür vorhanden sind.
3. Die herrschenden Schichten verfügen nicht nur über die Definitionsmacht, was als Bildungsgut angesehen werden kann, sondern verfügen auch über die zum Großteil unbewusst bleibenden Techniken, Bildungsgüter überhaupt zu erkennen und schätzen zu können.
4. Diese Kompetenzen und dieses Wissen geben die herrschenden Schichten als kulturelles Erbe frühzeitig in Form von explizit, das heißt durch Erziehung (wie etwa Ermunterung oder Bestrafung) oder aber, hauptsächlich sogar, unbewusst bleibenden Verhaltensweisen, die einfach vorgelebt und so vom Nachwuchs nachgeahmt werden, weiter.

„Die über Dinge und Personen wirkende Suggestivkraft, die dem Kind nicht (als Befehl) sagt, was es tun soll, sondern was es ist, und es damit nachhaltig dazu bringt, das zu werden, was es werden soll – sie ist die Voraussetzung dafür, dass später alle Arten von symbolischer Macht einen für diese Wirkung empfänglichen Habitus erfolgreich beeinflussen können“ (Bourdieu 2005, S. 57).

5. Dieses kulturelle Erbe, das den Kindern aus gesellschaftlich benachteiligten Gruppen fehlt, stellt aber den entscheidenden, wenn auch verborgenen, Grund des geringeren Schulerfolgs der Kinder aus ärmeren Schichten dar.
6. Die Schule als Institution hätte somit die Aufgabe, diese den beherrschten Schichten fehlende Sozialisation irgendwie auszugleichen, anstatt die Kompetenzen und das Wissen der herrschenden Schichten präsumptiv allen Menschen zuzusprechen, wodurch die Schule nur das positiv sanktioniert, was die Wissenschaft als den eigentlichen Grund des Schulerfolgs erkannt hat, dass nämlich die Kinder aus den herrschenden Schichten diese Vorgaben schon in die Schule mitbringen.

Bourdieu beschreibt Bildung einerseits als Distinktionsmoment, das den herrschenden Teilen der Gesellschaft über den Umweg der kulturellen Hegemonie die Rechtfertigung ihrer Vorherrschaft auf anderen Gebieten der Gesellschaft gibt. Denn was verborgen bleibt und was die soziologische Methode eben ans Licht führt, ist jene Umwandlung realer ökonomischer und sozialer Vorteile in solche dem Bildungswesen gegenüber und ihre Rückumwandlung in Form des Schulerfolgs als Legitimationsbasis in den Bereichen der Ökonomie und der Politik. Andererseits stellt für ihn jedoch Bildung auch eine Art universalen Reichtums dar, der sich im Prinzip auf alle Bereiche des Kulturlebens erstreckt und der den beherrschten Schichten als Mangel anhaftet. Somit führt für die beherrschten Teile der Gesellschaft kein Weg an der so genannten Hochkultur vorbei, welche wiederum erst wieder in Zusammenhang mit weiterführender Bildung vermittelt wird. Für Bourdieu ist der Gedanke an eine Veränderung der bestehenden Ordnung, und zwar welcher gesellschaftlichen Bereiche auch immer, ad hoc unmöglich. Den Beherrschten bleibt immer nur die Wahl, einerseits die Spielregeln der herrschenden Schichten zu akzeptieren und den Startnachteil im Verlauf des Kampfes um Hegemonie irgendwie wettzumachen oder aber zu versuchen, die Ordnung selber, die sie zu Beginn auf schlechtere Positionen verweist, zu verändern. Im ersteren Fall stellt sich nur das Problem, dass sogar wenn die Beherrschten ihre Kinder auf den Weg durch das Schulsystem schicken und sogar vermehrt an weiterführenden Schulen landen, ihnen aufgrund der Logik des Systems trotzdem die machtvollsten Positionen versperrt bleiben.

„Die allen Arten sozialer Prozesse zugrundeliegende Dialektik von ‚déclassement‘ und ‚reclassement‘, von Abstufung und Umstufung, impliziert zwingend, daß alle beteiligten Gruppen in dieselbe Richtung rennen, den Blick auf dieselben Ziele und dieselben Eigenschaften und Merkmale gerichtet – nämlich jene, die durch die Gruppe an der Spitze vorgegeben werden, den nachfolgenden Gruppen aber per definitionem unerreichbar sind, insofern sie, was sie an und für sich immer sein mögen, durch ihre distinktive Seltenheit ausgezeichnet und umgewandelt sind und sie, einmal vermehrt, verbreitet und auch für Gruppen mit niedrigerem Rang zugänglich, *nicht mehr das sind, was sie unter Voraussetzung ihrer Seltenheit sind*. Auf diese Weise wird – ein nur scheinbares Paradox – die Aufrechterhaltung der Ordnung, d. h. die Wahrung aller *Abstände*, Differenzen, Ränge, Prioritäten, Exklusivitäten, Distinktionen, *ordinalen Merkmale* und dadurch der *Ordnungsrelationen*, die einer gesellschaftlichen Formation ihre jeweilige Struktur verleihen, gerade durch den fortwährenden Wechsel der substantiellen (d. h. nicht relationalen) Eigenschaften garantiert“ (Bourdieu 1982, S. 270).

Was den zweiten Fall betrifft, können die Beherrschten die Ordnung selber, die sie zu Beginn auf schlechtere Positionen verweist, zu verändern suchen. Das Entscheidende ist, dass dieser Wandel der Spielregeln nur dann möglich ist, wenn sie erneut die Akzeptanz weiter Teile der Gesellschaft genießen, das heißt legitimiert sind. Denn keine Form des von der gesellschaftlichen Norm abweichenden Verhaltens kann aus sich heraus legitimiert sein. Es braucht, und zwar immer, die Zustimmung der Mehrheit. Solange jedoch den beherrschten Schichten glaubhaft vermittelt werden kann, dass das Schulsystem im Prinzip allen offensteht und prinzipiell Chancengleichheit herrscht, ist jede Form eines Versuchs zur Schaffung von alternativen Bildungsmodellen zum Scheitern verurteilt. Den beherrschten Schichten fehlen jedoch die Einsichten in den Gesamtzusammenhang dieser Bereiche. Es ist nun die Aufgabe des Soziologen zu zeigen, dass der Glaube an die Chancengleichheit im Bildungssystem Illusion ist. Zugleich soll aber ein anderes Bildungssystem diese Chancengleichheit herstellen können.

Die beherrschten Schichten befinden sich nach dieser Sichtweise in einer mehrfachen Zwickmühle, aus der es kein Entkommen zu geben scheint. Einerseits bedürfen die Kinder aus jenen gesellschaftlichen Schichten der Schule zum Ausgleich einer vom Elternhaus versäumten Einübung in Kulturdinge. Denn sie befinden sich ja von Anfang an in einer Situation des Mangels aufgrund einer Sozialisation, die sie nicht oder nur mangelhaft mit der Hochkultur vertraut gemacht hat. Andererseits verweist sie jenes Schulsystem tendenziell aufgrund dieses ursprünglichen Mangels an Kulturkompetenzen und des daraus resultierenden Ausschlusses von wertvollen Bildungstiteln, auf die unteren Machtpositionen innerhalb der Gesellschaft. Falls sie es durch Fleiß und Ausdauer sogar bis zu den höchsten Diplomen schaffen, hat sich das System insofern geändert, als durch die Zunahme der Diplome die neuen Träger jener Diplome nur durch Inflation entwertete Diplome besitzen, die keine Garantie auf jene Stellen mehr geben, zu deren Erlangung sie ursprünglich berechtigt haben. Die Philosophie von Jacques Rancière bietet nun für dieses Dilemma eine interessante Lösung an, dem ich mich im folgenden Abschnitt widme.

3.2. Rancières Pädagogik des emanzipierenden Zwangs

In Rancières Denken sind die Schulbildung und speziell die Unterrichtssituation nicht die Lösung des ursprünglichen Problems, sondern seine Ursache.

„Was das Volk verdummt, ist nicht der Mangel an Unterweisung, sondern der Glaube an die Minderwertigkeit seiner Intelligenz“ (Rancière 2009, S. 53).

In seinem Buch *Der unwissende Lehrmeister* (2009) beschreibt und kommentiert er die Erfahrungen und Gedanken eines Lehrbeauftragten an der Universität von Löwen in den Niederlanden zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Dieser Lehrer, Joseph Jacotot, hatte eine neue Form der Bildung proklamiert und Rancière versucht in seinem Text, mithilfe der persönlichen Geschichte und den Schriften Jacotots seine eigene Bildungstheorie zu formulieren.

Jacotot nahm an der Revolution von 1789 teil, diente in den Armeen der Republik und sah sich nach dem Wiener Kongress von 1815 und der Rückkehr der Bourbonen gezwungen, ins Exil in die Niederlande zu gehen, wo er vom König der Niederlande einen Professorenposten zu halbem Gehalt an der Universität von Löwen angeboten bekam. Er sollte dort französische Literatur unterrichten.

Da nun viele seiner Studenten kein Französisch sprachen und er kein Niederländisch konnte, bediente er sich eines Hilfsmittels, um mit den Studenten kommunizieren zu können. Dieses Hilfsmittel war eine kurz zuvor in Brüssel erschienene zweisprachige Ausgabe des *Telemach* von Fénelon. Die Studenten sollten nun in eigener Arbeit beginnen, mithilfe der Übersetzung durch Vergleich der niederländischen und der französischen Fassung die französische Sprache zu erlernen. Nachdem sie die Hälfte des Buches erreicht hatten, sollten sie auf Französisch schreiben, was sie über das bisher Gelesene dachten. Ansonsten sollten sie so weitermachen wie bisher, also durch andauerndes Wiederholen die niederländische Version des Textes mit der französischen vergleichen und so versuchen zu verstehen, was auf Französisch geschrieben steht. Er erwartete von den verlangten Arbeiten nicht viel und war der Schilderung Rancières zu Folge umso mehr erstaunt, wie gut die französischen Aufsätze über die erste Hälfte des Buches von Fénelon waren. Jacotot hatte offensichtlich seine Studenten etwas gelehrt, nur war das nicht sein Wissen, denn er konnte ja noch immer kein Niederländisch, um ihnen die französische Sprache beizubringen. Er hatte ihnen vor allem nichts erklärt. Sie bekamen von ihm weder die Konjugationen noch die Deklinationen der französischen Sprache erklärt. Sie mussten selbst den Wortstamm von der Endung erkennen und selbst begreifen, nach welchen Regeln das Französische funktioniert.

Wenn die Erklärungen des Lehrers für den Schüler nicht notwendig sind, um beispielsweise eine Sprache erlernen zu können, dann stellt sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit der ganzen Unterrichtssituation. Doch was geschieht für gewöhnlich im Unterricht? Zunächst wird ein Wissensgebiet didaktisch so aufbereitet, dass es, aufbauend auf den Grundkenntnissen des betreffenden Gegenstandes und zu den komplexeren Teilgebieten hinführend, vermittelt werden kann. Der Lehrende, der für gewöhnlich selbst so unterrichtet wurde, beginnt mit dem Unterricht der einfachsten Elemente des Wissensgebietes, dann fährt er fort mit den Zusammenhängen dieser Teil-

kenntnisse und so weiter. Auf jeder Stufe der Lernsituation überprüft er, ob der Schüler schon das dazu notwendige Niveau erreicht hat. In der idealen Lernsituation kann erst dann im Stoff weitergegangen werden, wenn der Schüler zeigen konnte, dass er die Kenntnisse einer bestimmten Stufe verstanden hat. Wenn nicht, muss der Lehrer versuchen, das Stoffgebiet noch einmal oder auf neue Weise zu vermitteln, so lange bis der Schüler es verstanden hat. Das ist der Grund für die andauernden Diskussionen bezüglich der Didaktik innerhalb der Pädagogik, die unentwegte Suche nach der Verbesserung der Erklärungen für die Schüler. Wenn die Schüler mithilfe einer bestimmten Form von Erklärungen nicht gut und/oder schnell genug lernen können, dann haben die Erklärungen verbessert zu werden. Die Frage nach der Notwendigkeit von Erklärungen stellt sich aber nie. Wie sollte der Schüler auch sonst etwas lernen können? Die Wissenschaft selbst geht so vor, dass sie von den einfachsten zu den komplexeren Erkenntnissen aufbauend voranschreitet. Wie sollte nun ein Schüler das alles selbst, ohne Erklärungen, erlernen können? Nun, angenommen, die Beschreibung der Lernsituation Jacotots durch Rancière ist richtig, dann ist der Glaube an die Notwendigkeit von Erklärungen ein Irrglaube. Denn die Studenten Jacotots haben zwar etwas gelernt, sie bekamen jedoch keine Erklärungen. Dieser Mythos ist es also, den die Pädagogen nach Rancière nicht müde werden, sich immer aufs Neue zu erzählen. Wenn aber der Schüler keine Erklärungen braucht, damit er lernen kann, wem nützen sie dann? Die Antwort Rancières darauf lautet: dem Lehrer. Denn erst der Lehrer ist es, der die Distanz zwischen dem Lehrenden und dem Lernenden schafft, indem er dem Lernenden die Kompetenz abspricht, ohne die Hilfe des Lehrenden etwas zu lernen. Die Unterrichtssituation ist somit eine Form der Enteignung. Sie spricht dem Lernenden die Kompetenz ab, sich Wissen ohne die Hilfe eines Lehrers anzueignen.

„Das Geheimnis des Lehrmeisters ist es, die Distanz zwischen dem gelehrten Gegenstand und dem zu belehrenden Subjekt, die Distanz auch zwischen *lernen* und *verstehen*, erkennen zu können. Der Erklärende ist jener, der die Distanz einsetzt und abschafft, der sie inmitten seiner Rede entfaltet und auflöst“ (ebd., S. 15).

Lernen und Verstehen sind somit nicht dasselbe. Lernen ist jenes tastende und wiederholende Sich-Aneignen eines Wissens, das Rancière in der Tradition Jacotots am Beispiel der Muttersprache zu veranschaulichen versucht. Das Kleinkind hört die Laute der anderen und macht sie nach, zu Beginn fehlerhaft, doch mit der Zeit immer besser und eines Tages spricht es die Sprache seiner Mitmenschen, ohne dass man ihm je etwas erklärt hätte. Die ursprünglichste Form des Lernens kommt demnach ohne die Hilfe von Erklärungen aus. Doch nach dieser Entwicklungsphase beim Kind geht man dazu über, methodisch zu unterrichten. Es soll von nun an

verstehen. Warum es plötzlich diese Form der Führung zum Wissen braucht, hat seinen Grund zuallererst in der Erhaltung der Hierarchie in der Gesellschaft, die sich in Form einer Hierarchie der Formen der Aneignung von Wissen ausdrückt. Das selbstständige Lernen wird abgewertet als fehlerhaft und unsystematisch. Es führt zu keiner wirklichen Erkenntnis und verwirrt den Lernenden nur. Nur das durch methodischen Unterricht zustande gekommene Wissen genießt Ansehen, denn es erlaubt, die Wissensgegenstände wirklich zu verstehen. Doch was verstanden werden soll, ist immer das Wissen der anderen und dieses muss erklärt werden. Deshalb sind die Erklärungen in Wahrheit notwendig, nämlich um den Lernenden von der Möglichkeit zu trennen, sich selbst einen Weg zum Wissen zu bahnen.

„In der Erklärordnung ist allgemein eine mündliche Erklärung nötig, um die schriftliche Erklärung zu erklären. Das setzt voraus, dass die Gedankengänge, wenn sie durch die lebendige Rede des Lehrmeisters vermittelt sind, sich besser dem Geist des Schülers einprägen als die im Buch, wo sie immer in unauslöschlichen Buchstaben geschrieben stehen“ (ebd., S. 15).

Es ist diese verbale Form der Erklärungen, die die Distanz zwischen dem Schüler und seinem Wissensgegenstand schafft. Der Schüler kann ja sonst auch etwa irgendein Lehrbuch in die Hand nehmen und sich ein Wissensgebiet selbst aneignen. Die pädagogische Situation geht somit von einem Primat des Wortes über die Schrift aus. Wenn der Schüler etwas im Text nicht versteht, ist er nicht selbst in der Lage, es durch eigene Anstrengung zu verstehen. Es braucht die Worte des Lehrers, welche dem Schüler erklären, was im Text steht und was der Schüler nicht verstanden hat.

„Die Offenbarung, von der Joseph Jacotot erleuchtet wurde, fasst sich darin zusammen: Man muss die Logik der Erklärungen umdrehen. Die Erklärung ist nicht nötig, um einer Verständnisunfähigkeit abzuhelpen. Diese *Unfähigkeit* ist im Gegenteil die strukturierende Fiktion der erklärenden Auffassung der Welt. Der Erklärende braucht den Unfähigen, nicht umgekehrt. Er ist es, der den Unfähigen als solchen schafft. Jemandem etwas erklären heißt, ihm zuerst zu beweisen, dass er nicht von sich aus verstehen kann. Bevor die Erklärung ein Akt des Pädagogen ist, ist sie der Mythos der Pädagogik, das Gleichnis einer Welt, die in Wissende und Unwissende geteilt ist, in reife Geister und unreife Geister, fähige und unfähige, intelligente und dumme“ (ebd., S. 16 f.).

Hinter dem Prinzip der wohlmeinenden Erklärungen verbirgt sich somit insgeheim eine Form der Unterwerfung des Lernenden. Der Bruch, der aber dadurch innerhalb der Gesellschaft ein-

setzt, geht viel tiefer, als es zunächst aussieht. Denn die Annahme, dass der Lernende ohne die Hilfe des Erklärenden keinen Zugang zum Wissen hat, führt zur Anschauung, dass Unterschiede auf der Ebene der Quantität des Wissens in unterschiedlichen Intelligenzen zu suchen sind. Die gewöhnliche Unterrichtssituation, in der davon ausgegangen wird, dass Lernen nur durch fortschreitende Erklärungen vonseiten des Lehrers denkbar ist, vermittelt somit erst recht wieder das Bild unterschiedlicher Naturanlagen, gegen das die Aufklärung angetreten war.

„Der pädagogische Mythos teilt, so sagten wir, die Welt entzwei. Man muss genauer sagen, dass er die Intelligenz zweiteilt. Es gibt, sagt er, eine niedrigere und eine höhere Intelligenz. Die erste nimmt durch Zufall wahr, behält, interpretiert und wiederholt empirisch im engen Kreis der Gewohnheiten und Bedürfnisse. Das ist die Intelligenz des kleinen Kindes und des Mannes des Volkes. Die zweite kennt die Dinge durch Gründe, sie geht methodisch vor, vom Einfachen zum Komplexen, vom Teil zum Ganzen. Sie erlaubt es dem Lehrmeister, seine Kenntnisse zu übermitteln, indem er sie den intellektuellen Fähigkeiten des Schülers anpasst und überprüft, ob der Schüler wohl verstanden hat, was er gelernt hat. Das ist das Prinzip der Erklärung. Das wird für Jacotot das Prinzip der Verdummung sein“ (ebd., S. 17).

Mit Verdummung ist nicht das gemeint, was man für gewöhnlich darunter versteht; es ist weder die bekannte Situation gemeint, in der ein sadistischer Lehrer die Lust aufs Lernen zerstört, indem er die Schüler mit böartigen Kommentaren während der Prüfung zu brechen versucht. Noch weniger ist die so genannte Volksverblödung gemeint, der nach das Volk von der Einsicht in seine Situation abgehalten und mit allerlei dummer Unterhaltung von Wichtigerem abgelenkt wird. Die Verdummung ist der pädagogische Akt selbst, so wie er für gewöhnlich praktiziert wird. Sie ist das, was man den eigentlich politischen Akt der Pädagogik nennen könnte, der das Vertrauen in die eigene Intelligenz untergräbt und den Lernenden dazu bringt, Lernen sich nur in der Form des Gelehrtwerdens vorzustellen. Es lässt den Lernenden bei jedem Lernakt sich hilfesuchend an einen Lehrenden wenden, der ihm den Wissensgegenstand vermittelt.

„Das Kind, das unter der Drohung von Schlägen stottert, gehorcht der Rute, das ist alles, und es wird seine Intelligenz zu etwas andere[m] verwenden. Aber der Kleine, dem *erklärt* worden ist, wird seine ganze Intelligenz in diese Trauerarbeit investieren: zu verstehen, das heißt, zu verstehen, dass er nicht versteht, wenn man ihm nicht erklärt. Er unterwirft sich nicht mehr der Rute, sondern der Hierarchie der Intelligenzen“ (ebd., S. 18).

Das anerzogene Gefühl des permanenten Mangels bezüglich des Wissens wird bei gewünschtem Verhalten des Schülers von der gewöhnlichen Schulpädagogik ergänzt durch die Berechtigung zur Arroganz gegenüber denjenigen, die noch auf einer niedrigeren Stufe der Wissensvermittlung stehen. Nachdem dem Schüler erst einmal beigebracht wurde, dass er nichts verstehen kann, was ihm nicht gelehrt wurde, so erhält er im Fortgang des Schulbetriebs das Recht, den Stolz auf seinen höheren Bildungsstand als ein Gefühl seiner Überlegenheit zu interpretieren. Die Pädagogik des Lehrens ist von Anfang an eine Pädagogik der Hierarchie des Wissens, die die soziale Hierarchie nicht nur begleitet, sondern überhaupt erst möglich macht, wie wir in Kapitel 4.6. „Schuster, bleib bei deinem Leisten!“ noch deutlicher sehen werden.

„Das geordnete Fortschreiten des Wissens ist eine endlos wiederholte Verstümmelung [...] Fragen wir nicht, ob der belehrte Mann an dieser Verstümmelung leidet. Das Besondere des Systems ist, den Verlust in Profit umzuwandeln. Der kleine Mann *schreitet fort*. Man hat ihn gelehrt, also hat er gelernt, also kann er vergessen. Hinter ihm tut sich von neuem der Abgrund der Unwissenheit auf. Aber hier ist das Wunderbare der Sache: Diese Unwissenheit ist nunmehr die der anderen [...] Je mehr er vergisst, desto mehr wird er von oben herab auf jene blicken, die er überholt hat [...] Das ist der Geniestreich der Erklärenden: Das Wesen, das sie erniedrigt haben, binden sie an sich durch das festeste Band im Land der Verdummung, durch das Bewusstsein seiner Überlegenheit“ (ebd., S. 33 f.).

Man müsste, was die Unterrichtssituation betrifft, wieder zur ursprünglichen Form des Lernens zurückkehren, die diejenige des Kindes vor dem Einsetzen des methodischen Unterrichts ist. In Wirklichkeit ist dies aber gar keine Rückkehr, denn das autodidaktische Lernen des Kindes verschwindet ja nicht im Moment des erklärenden Unterrichts. Das Kind und später der Erwachsene lernen ja auch dann noch ständig in dieser Form weiter. Welcher Erwachsene hat sich nicht schon selbst etwas beigebracht, einfach durch beobachten, verstehen wollen, nachahmen, probieren, möglicherweise sich irren und wieder probieren? Das Problem ist also nicht, dass die ursprüngliche Methode des Lernens ab dem Zeitpunkt des Eintritts in die Schule verschwindet, sondern dass sie gesellschaftlich entwertet wird.

„Alle praktizieren diese Methode, wenn es nötig ist, aber niemand will sie anerkennen, niemand will sich der intellektuellen Revolution, die sie bedeutet, stellen. Der gesellschaftliche Zirkel, die Ordnung der Dinge, verbietet ihr, als das erkannt zu werden, was sie ist: die wahre Methode, durch die jeder lernt und durch die jeder seine Fähigkeit erproben kann. Man muss wagen, sie anzuerkennen und die *offene* Verifizierung ihrer Macht zu ver-

folgen. Andernfalls wird die Methode der Unfähigkeit, die Alte, solange dauern wie die Ordnung der Dinge“ (ebd., S. 27).

3.2.1. Exkurs

„Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“ (Aristoteles: *Metaphysik*, erster Satz)

Dieser Kleine im vorhin genannten Beispiel von Rancière, das könnte eines der Kinder sein, die Rousseau als Negativfolie benutzt, um den Gegensatz zur Erziehung seines Émile besser herauszustreichen. Rousseau vergleicht mehrmals in seinem Buch die Auswirkungen des gewöhnlichen Erziehungsstils seiner Zeitgenossen und des von ihm praktizierten, der „éducation naturelle“. Das Ziel der Erziehung soll nicht Gelehrigkeit sein, das heißt das bloße Erinnern von Wissen, sondern die eigenständige Entwicklung von Wissen durch Erfahrung an der Natur. Auch wenn eines der Ziele in der Erziehung Émiles in der Erhaltung beziehungsweise Schaffung des Vertrauens in die eigene Denkfähigkeit liegt, so sind die Erziehungsmittel von Rousseau sehr verschieden von denen Rancières. Der Grund dazu liegt in den unterschiedlichen Absichten, die sie mit Erziehung verfolgen. Das Ziel in der Erziehung nach Rancière ist die Schaffung des Bewusstseins der Gleichheit der Intelligenzen. Das heißt, dass sein Erziehungsprogramm von vornherein auf ein gesellschaftliches Ziel hin ausgerichtet ist. Rousseau dagegen geht es in seiner Erziehung in erster Linie um den Bezug zur Natur.

„Rendez votre élève attentif aux phénomènes de la nature, bientôt vous le rendrez curieux; mais pour nourrir sa curiosité, ne vous pressez jamais de la satisfaire. Mettez les questions à sa portée, et laissez-les lui résoudre. Qu’il ne sache rien parce que vous le lui avez dit, mais parce compris lui-même, qu’il n’apprenne pas la science, qu’il l’invente. Si jamais vous substituez dans son esprit l’autorité à la raison, il ne raisonnera plus; il ne sera plus que le jouet de l’opinion des autres“ (Rousseau 1966, S. 215).

„Lenkt die Aufmerksamkeit eures Zöglings auf die Naturphänomene, und bald macht ihr ihn wißbegierig. Um aber seine Wißbegier zu schüren, beeilt euch nicht, sie zu befriedigen. Stellt ihm Fragen, die seiner Fähigkeit entsprechen, und laßt sie ihn selbst lösen. Er soll nichts wissen, weil ihr es ihm gesagt habt, sondern weil er es selbst verstanden hat. Er soll die Naturwissenschaft nicht lernen, er soll sie finden. Setzt ihr jemals in seinen Kopf die

Autorität an die Stelle des Verstandes, wird er nicht mehr denken und nichts anderes mehr sein als das Spielzeug fremder Meinungen“ (Rousseau 1963, S. 356).

Die deutsche Übersetzung mindert das Neue in der Betrachtungsweise des französischen Originals, indem sie „inventer“ mit „finden“ statt mit „erfinden“ übersetzt, was aber meiner Meinung nach einen Unterschied macht. Im Originaltext soll nämlich der Zögling Rousseaus tatsächlich die Wissenschaft selbst entwickeln, während die Übersetzung das Bild vermittelt, er müsse sich nur auf die Suche machen, die schon von anderen entwickelte Wissenschaft zu finden, um sie anschließend am Beispiel der Naturerfahrung zu überprüfen.

Die Erziehung Émiles hat seine Autonomie gegenüber der Gesellschaft zum Ziel, diese hat aber eine Sichtweise zur Vorbedingung, in der der Mensch und die Natur in Harmonie stehen. Die Natur bildet somit die Grundlage, auf der Rousseau das Selbstbewusstsein seines Zöglings in seine eigenen Kapazitäten fördern möchte.

„[D]a kein Mensch einer anderen Gattung angehört als ich, so kann auch ich alles erkennen, was der Mensch von Natur aus erkennt, und ein anderer Mensch kann sich ebenso täuschen wie ich: wenn ich glaube, was er sagt, dann glaube ich es nicht, weil er es sagt, sondern weil er es beweist. Das Zeugnis der Menschen ist also im Grunde nur das meiner Vernunft selbst und trägt nichts zu den natürlichen, mir von Gott gegebenen Mitteln bei, die Wahrheit zu erkennen“ (ebd., S. 607).

In Rousseaus Beispielen lernt der Zögling an der Erfahrung mit Naturdingen. Er wird mit Aufgaben konfrontiert, die er in der Natur findet und nicht mit geistigen Erzeugnissen von Menschen, wie in den Beispielen von Jacotot. Das zu Lernende soll nicht vermittelt werden, der Zögling soll damit nur in Kontakt gebracht werden.

„Unbestreitbar erwirbt man viel klarere und sicherere Begriffe von den Dingen, die man sich auf diese Weise selbst beibringt, als von denen, deren Kenntnis man von anderen übernahm: außer der Tatsache, daß man seine Vernunft nicht daran gewöhnt, sich knechtisch der Autorität zu unterwerfen, wird man selbst viel scharfsichtiger im Entdecken von Beziehungen, von Ideen-Verbindungen, im Erfinden von Instrumenten – viel gewitzter, als wenn wir, alles akzeptierend, was man uns darbietet, unseren Geist in Sichgehenlassen erschlafen ließen“ (ebd., S. 373).

Es ist interessant zu sehen, dass Rousseau von einer natürlichen Neugierde beim Kind ausgeht. Die Aufgabe des Erziehers besteht darin, diese Neugierde durch gezieltes Fragen noch zu fördern und nicht durch Ausübung von Zwang zum Versiegen zu bringen. Zwang wird dabei als

Lernerfahrung nicht prinzipiell ausgeschlossen, jedoch soll jeder Zwang sich dem Kind als von der Natur selbst gegeben darstellen. Der Zwang vonseiten des Erziehers hingegen macht dem Kind die Beschäftigung mit den Dingen der Welt zur Pflicht und damit unangenehm. Rousseaus Erziehungsprogramm funktioniert aber nur, wenn lustvoll gelernt wird. Außerdem verliert der Erzieher die Liebe und das Vertrauen des Kindes und kann somit nicht mehr Einfluss auf es nehmen. Es entsteht so eine Situation, in der das Kind dem Erzieher etwas vorzuspielen beginnt. Da jedoch die natürlichen Antriebe des Kindes nach Rousseau niemals schlecht sein können, sondern nur ihre Pervertierung in Form einer falschen Erziehung durch den Menschen, so gilt, dass der vertrauensvolle Kontakt zwischen dem Kind und dem Erzieher erhalten bleiben muss.

3.3. Die Pädagogik des Ausnahmezustands

Dem für Rousseau schützenswerten Vertrauensverhältnis zwischen Schüler und Lehrer scheint in der Pädagogik Jacotots und Rancières keine besondere Bedeutung mehr zuzukommen. Es sieht auch so aus, als sei in ihrer Pädagogik das Vertrauen des Spätbarock in die natürlichen Antriebe des Menschen, sich erforschend und nachdenkend die Welt anzueignen, verloren gegangen. Doch wenn nach ihrer Ansicht durch die Erziehung der erklärenden Ordnung das Vertrauen des Kindes in seine eigenen Fähigkeiten abhanden gekommen ist, so spielt es keine Rolle mehr, ob sich das Kind seine Neugierde bewahren konnte oder nicht. Nach ihrem Verständnis wäre in diesem Fall auch ein neugieriges Kind nicht eher emanzipiert als ein abgestumpftes. Es hätte dann einfach die Lust verloren, um Erklärungen zu bitten, aber es würde deshalb nicht mehr Selbstvertrauen in seine intellektuellen Fähigkeiten haben.

Rousseaus Pädagogik bereitet aber auch noch in anderer Hinsicht Schwierigkeiten vom Standpunkt Jacotots/Rancières aus. Einerseits ist diese Form der Erziehung elitär, als sie einfach die Mittel voraussetzt, die notwendig sind, um das Kind nach der Weise der natürlichen Erziehung aufzuziehen. Allein schon die Tatsache, dass ein Hauslehrer bezahlt werden kann, der die Erziehung des Knaben vornimmt, ist wohl ein Luxus, den sich die Eltern von Arbeiterkindern kaum leisten können. Außerdem zielt sie darauf ab, eine neue Generation von emanzipierten Menschen zu erziehen. Damit stellt sich aber wieder das bei Bourdieu behandelte Problem: Wie kann Emanzipation gedacht werden, ohne sie als einen Zustand zu denken, der immer an Bedingungen geknüpft ist, die erst in der Zukunft erreicht werden können? Jacotot löst das Problem, indem er den Zwang als erzieherisches Mittel wieder einführt. Die Studenten Jacotots in Löwen wurden aufgefordert, in gewisser Weise sogar gezwungen, sich die französische Sprache selbst beizu-

bringen. Außerdem mussten sie sich einer Prüfung unterziehen, die feststellen sollte, wie weit sie schon im Erlernen der Materie fortgeschritten waren. Wie kann aber der Zwang in der pädagogischen Handlung gedacht werden, ohne dass das Vertrauen des Schülers in den Lehrer verloren geht? Denn Vertrauen ist ja auch in der Pädagogik Rancières/Jacotots notwendig. Wie soll sonst die Botschaft von der intellektuellen Emanzipation sich Gehör verschaffen und zur Anwendung kommen?

„Die Methode der *Gleichheit* war zu allererst eine Methode des *Willens*. Man konnte, wenn man es wollte, alleine und ohne erklärenden Lehrmeister durch die Spannung seines eigenen Begehrens oder durch den Zwang der Situation lernen. [...] Dieser Zwang war diesmal die von Jacotot gegebene Anweisung“ (Rancière 2009, S. 22 f.).

Rancière nennt zwei Möglichkeiten, damit es zum Lernakt kommt. In beiden Fällen soll dazu der Wille die Ursache sein, jener Begriff, der und den das 19. Jahrhundert geprägt hat. Im ersten Fall soll es der eigene Wille sein, sich mit dem Erlernen einer Sache zu beschäftigen. Diesen Willen beschreibt Rancière als „die Spannung des eigenen Begehrens“. Als zweite Form, den Lernakt in Gang zu setzen, nennt er einen Fremdwillen. Der Fremdwille ist im Beispiel repräsentiert in der Person des Lehrmeisters. Doch ist der Fremdwille laut Rancière ja nichts anderes als der „Zwang der Situation“. Die Instanz, die in der Lernsituation in der Person des Lehrmeisters dargestellt ist, ist somit in Wahrheit nichts anderes als der Zwang der Umstände.

Das Beispiel, das Rancière für eine Situation angibt, die den Lernenden zwingt, sich das zu Erlernende selbst beizubringen, stammt aus der Lebensgeschichte Jacotots. Es war der permanente Kriegszustand in Folge der Französischen Revolution, der das ganze Land mobilisiert hatte. Im Jahre 1792 während der Konventregierung zum Beispiel sah er sich gezwungen, in kurzer Zeit das Schießen in der Artillerie zu erlernen. Er soll ein sehr guter Artillerist geworden sein. Als er 1793 Chemielehrer wurde, um junge Männer in der Herstellung von Schießpulver zu unterrichten, machte er angeblich dieselbe Erfahrung, dass die Auszubildenden unter der Dringlichkeit der Situation überraschend schnell lernten.

Worauf es in diesen Beispielen ankommt, ist nicht die Frage, ob die spezifische Lernsituation es erlaubt hat, besser oder schneller zu lernen. Das Problematische ist die Annahme selbst, dass der Schüler in Rancières Denken sich ständig in einer Art Ausnahmezustand befindet, damit er den Willen zum Lernen entwickeln kann. Man darf sich gespannt fragen, zu welchen Druckmitteln der Lehrer in der von Rancière beschriebenen Lernsituation greifen muss, damit der „Zwang der Situation“ ausreichend für den Schüler spürbar ist, um den selbstständigen Lernakt in Gang zu setzen beziehungsweise beizubehalten.

„Zwischen dem Lehrmeister und dem Schüler hatte sich ein reines Verhältnis von Wille zu Wille etabliert: ein Verhältnis der Herrschaft des Lehrmeisters, das ein gänzlich freies Verhältnis der Intelligenz des Schülers zu jener des Buches zur Folge hatte – diese Intelligenz des Buches war auch das einzig Gemeinsame zwischen Lehrmeister und Schüler“ (ebd., S. 23).

Was die Distanz der beiden in der Lernsituation Beteiligten zum Wissensgegenstand betrifft, herrscht tatsächlich Gleichheit. Eine größere Gleichheit ist auch wirklich nicht vorstellbar, denn sie wissen ja beide, der Lehrer und der Schüler, zu Beginn des Lernakts einfach nichts von dem betreffenden Gegenstand, abgesehen von seiner Existenz, materialisiert in der Form des Buches.

„Die Schüler hatten ohne erklärenden Lehrmeister gelernt, aber deswegen noch nicht ohne Lehrmeister. Sie wussten vorher nicht und jetzt wussten sie. Also hatte sie Jacotot etwas gelehrt. Jedoch hatte er ihnen nichts von seiner Wissenschaft vermittelt. Es war also nicht das Wissen des Lehrmeisters, das der Schüler lernte“ (ebd., S. 23).

Was jedoch das Verhältnis der beiden Willen betrifft, könnte der Unterschied gar nicht größer sein. Rancière beschreibt das Verhältnis in der Lernsituation als „reines Verhältnis von Wille zu Wille“, doch das kann im bestmöglichen Fall nur für die Zeit angenommen werden, bevor der Lernakt einsetzt. Denn ab dem Moment, wenn gelernt wird, müsste sich ja der Schüler bedingungslos dem Willen des Lehrers unterwerfen, also seinen Willen aufgeben. Der vom Lehrer ausgeübte Zwang hat eine besondere Funktion, nämlich den Schüler auf dem Pfad seiner eigenen Erkenntnis zu halten. „[M]an weiß, wem er nicht entkommen wird – der Ausübung seiner Freiheit“ (ebd., S. 35).

Diese Freiheit des Schülers ist aber von Anfang an eine beschnittene Freiheit. Sie ist der freie Gebrauch seiner Intelligenz in den Grenzen, die durch die Materialität des Buches vorgegeben sind, aus dem er selbstständig lernen muss. „Das Buch, das ist die blockierte Flucht“ (ebd.).

Wie kann aber die Gleichzeitigkeit von Freiheit und Zwang in einer Lernsituation gedacht werden?

„Es gibt Verdummung da, wo eine Intelligenz einer anderen Intelligenz untergeordnet ist. Der Mensch – und besonders das Kind – 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 Intelligenz bindet. Im Lehr- und Lernakt gibt es zwei

Willen und zwei Intelligenzen. Man wird ihr Zusammenfallen *Verdummung* nennen“ (ebd., S. 23).

Der Schüler in Rancières Beispiel müsste entweder seinen eigenen Willen vollständig unterdrücken und sich ganz der Herrschaft des Lehrers zum Wohle seiner eigenen Emanzipation unterwerfen oder sein eigener Wille, „die Spannung seines eigenen Begehrens“, müsste schon von Anfang an vorhanden sein. Doch dann bräuchte es keinen emanzipatorischen Lernakt, denn der Schüler würde dann ja schon selbst das alles tun, was der Lernakt erst entwickeln soll. Er würde wollen, was er soll, nämlich im Glauben an die Kraft seiner intellektuellen Fähigkeiten, durch die Methode des wiederholten Beobachtens und Vergleichens, sich die Wissenschaft selbst zu erarbeiten. Doch kann „die Spannung des eigenen Begehrens“ auch anders gedacht werden, als durch einen Fremdwillen hervorgerufen?

Wahrscheinlich liegt das ganze Problem in Rancières Konstruktion des emanzipatorischen Lernakts darin begründet, dass dem Lernakt beim Schüler in Wahrheit kein – wie auch immer gearteter – Wille zugrunde liegt, sondern die Neugierde, wie schon Rousseau erkannt hat. Rancière liegt also zu Beginn seiner Argumentation gar nicht falsch, wenn er beim Schüler als Lernmotivation die „Spannung seines eigenen Begehrens“ anführt. Denn die Neugierde beim Kind oder beim Erwachsenen ist ja nichts anderes als die Spannung auf ein Verstehen-Wollen hin, also ein Begehren. Sollte jedoch die Neugierde, die ja den wirklichen Grund des Lernakts bildet, nachlassen oder gar nie in Gang kommen, so wird auch keine noch so große Unterwerfung unter einen Fremdwillen, der zum Lernen zwingt, diese hervorbringen können. Denn auch der Fremdwille, hervorgerufen durch den Ausnahmezustand, dargestellt in Form der Kriegssituation, hat ja in Wahrheit auch ein eigenes Begehren zur Grundlage, vielleicht sogar das stärkste überhaupt, nämlich dasjenige zu überleben.

Doch möchte ich vorerst die Kritik beiseite lassen. Sehen wir uns die gesamte Konstruktion des Menschenbildes nach Rancière/Jacotot an:

„*Der Mensch ist ein Wille, dem eine Intelligenz dient.* [...] Unter Wille verstehen wir diese Rückbesinnung des vernünftigen, sich als handelnd wissenden Wesens auf sich selbst. Es ist dieser Herd der Vernünftigkeit, dieses Bewusstsein und diese Selbsteinschätzung als vernünftig handelndes Wesen, die die Bewegung der Intelligenz nährt. Das vernünftige Wesen ist zuerst ein Wesen, das seine Fähigkeit kennt, das sich darüber nicht belügt. [...] Die Tätigkeit der Intelligenz ist sehen und vergleichen, was sie sieht. Sie sieht zuerst auf gut Glück. Sie muss versuchen, zu wiederholen und die Bedingungen zu schaffen, von neuem zu sehen, was sie gesehen hat, um ähnlich Tatsachen zu sehen, um Tatsachen zu

sehen, die der Grund davon sein könnten, was sie gesehen hat. Sie muss auch Wörter, Sätze und Redefiguren bilden, um den anderen zu sagen, was sie gesehen hat. Kurz, [...] die am meisten praktizierte Weise der Intelligenz ist die Wiederholung. [...] Und die Wiederholung langweilt. Das erste Laster ist die Faulheit. Es ist leichter, abwesend zu sein, halb zu sehen, zu sagen, was man nicht sieht, als zu sagen, was man zu sehen glaubt. Vielleicht genügt es, dass die Willen ungleich gebieterisch sind, um die Unterschiede der Aufmerksamkeit zu erklären, die vielleicht genügen, die Ungleichheit der intellektuellen Leistungen zu erklären“ (ebd., S. 66 ff.).

Das Grundübel der Ungleichheit ist somit nicht die ungleiche Intelligenz der Menschen, sondern deren jeweilige Faulheit, die jedoch letzten Endes nichts anderes als mangelnder Wille sein soll. Es wird zwar angenommen, dass alle Menschen gleich intelligent sind, aber man stellt sogleich fest, dass die Menschen ungleich daran interessiert sind, sich die Welt durch denkendes Tätigsein zu erschließen. Die ursprüngliche „Ungleichheit der intellektuellen Leistungen“ bleibt zwar als Feststellung der Erfahrung bestehen, aber ihr Grund wird anderswo gefunden. Sie ist von der unterschiedlichen Naturanlage der Denkfähigkeit zum Individuum zurückgekehrt, dem jetzt die Verantwortung obliegt, seine Gleichheit zu bestätigen. Zuerst war sie der Einwirkung des Individuums entzogen, denn es wurde ungleich geboren gedacht, jetzt soll es aber wieder selbst Herr über sein Schicksal werden: Es braucht ja nur seine Intelligenz auf die Welt anzuwenden, um seine Gleichheit zu realisieren. Wenn es nicht in vollem Umfang von seinen intellektuellen Kapazitäten Gebrauch macht, so deshalb weil es faul ist oder weil sein Wille zu schwach ist, was auf das Gleiche hinausläuft.

Deshalb findet sich in der Theorie von Jacotot bzw. Rancière der Gedanke des befreienden Zwangs (ein Widerspruch in sich) durch den Pädagogen, der die Unterschiedlichkeit der Willenskraft bei den Individuen der Gesellschaft wecken soll.

Dabei muss jedoch die Frage gestellt werden, wie eine antiemanzipatorische Lernform, in der ein Schüler auf Gedeih und Verderb einem als Lehrer fungierenden Individuum ausgeliefert gedacht wird, zu seiner Emanzipation führen soll. Wenn der Preis zur Erkenntnis der Gleichheit in der Ungleichheit seiner Erlangung zu finden ist, stellt sich die Frage nach seiner Sinnhaftigkeit. *Soll der Emanzipationsgedanke nicht aufgegeben werden, so kann nicht akzeptiert werden, dass die Gleichheit einer menschlichen Eigenschaft die Ungleichheit einer anderen Eigenschaft zur Bedingung hat.*

Der emanzipierte Lehrer ist somit in gewissem Sinne die Person, die den Schüler wieder, nur diesmal durch Zwang, mit der gewöhnlichen Lernform, die die des Autodidakten ist, vertraut

macht und ihn in seiner Ausübung darin bestärkt. Dabei wird klar, dass es in der Unterrichtssituation nicht um den Inhalt, sondern nur um die Form gehen kann.

„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“ (ebd., S. 29).

Rancières Darstellung der intellektuellen Emanzipation wird verständlich, wenn man sich klar wird, dass er in der Darstellung des pädagogischen Verhältnisses nach Jacotot die Problemstellung vom Schüler zum Lehrer hin verlagert. Denn solange der Schüler einen Beweis seiner Gleichheit zu erbringen hat, ist er zwangsläufig nicht gleich. In seinem Denken muss sich demnach tendenziell die Vorannahme der Gleichheit, also die angenommene Potenzialität, in konstatierte Realität verwandeln, will er nicht in die Logik der gewöhnlichen Pädagogik geraten, die eine der fortschreitenden Verringerung des ursprünglichen Abstands zwischen Schüler und Lehrer ist und die er ja auch im Denken Bourdieus erkennt und kritisiert. Daraus folgt, dass das Denken Rancières über Pädagogik eigentlich den Wissenden im Visier hat, der davon ausgeht, dass der Schüler seiner Pädagogik bedarf, um etwas zu wissen und nicht den Schüler, der zu emanzipieren ist.

„Das erste intellektuelle Übel ist nicht die Unwissenheit, sondern die Verachtung. Die Verachtung macht den Unwissenden, und nicht der Mangel an Wissen. Und die Verachtung lässt sich durch keine Wissenschaft heilen, sondern nur durch die Parteinahme für ihr Gegenteil, für die Wertschätzung“ (Rancière 2010, S. 302).

Jacotot und mit ihm Rancière haben erkannt, dass im gewöhnlichen pädagogischen Verhältnis Autorität vonseiten des Lehrers ausgeübt werden muss. Das Problem ist, dass sich die Autorität der lehrenden Person in zwei Formen ausdrückt. Erstens definiert der Lehrer für gewöhnlich, was gelernt wird, nämlich sein Wissen, und zweitens bestimmt er den Beginn dieser Wissensvermittlung als den Anfang des pädagogischen Verhältnisses. Indem nun der Lehrer darauf verzichtet, sein Wissen zu vermitteln, kann die Autorität, die im pädagogischen Verhältnis ausgeübt wird, endlich emanzipatorischen Zwecken dienen. Er setzt somit noch immer den Lernakt in Gang, jedoch vermittelt er nicht mehr sein Wissen.

„Somit waren die zwei Funktionen getrennt, die die Praxis des erklärenden Lehrmeisters zusammenbindet, die des Wissenden und die des Lehrmeisters. Somit waren gleichfalls die

zwei Vermögen getrennt und voneinander befreit, die im Akt des Lernens im Spiel sind: die Intelligenz und der Wille“ (Rancière 2009, S. 23).

Der Lehrer kann, ja soll sogar seine Autorität im pädagogischen Verhältnis beibehalten, denn sonst kann er ja den Schüler nicht emanzipieren. Denn emanzipieren heißt ja, beim Schüler ein Bewusstsein für seine eigenen Fähigkeiten schaffen. Er soll nur darauf verzichten, *sein* Wissen zu unterrichten, denn sonst arbeitet er der Emanzipation entgegen, unterrichtet somit verdummend. Wenn jedoch der Lehrer nicht mehr sein Wissen vermittelt, kann er genauso gut unwissend sein, was das Wissensgebiet des Unterrichts betrifft. Der Lehrer kann etwas unterrichten, was er gar nicht weiß. Mehr noch, es ist sogar von Vorteil, wenn der Lehrer das Wissensgebiet, das er „unterrichtet“, nicht kennt, denn so kommt er nicht in Versuchung, den Schüler durch sein Wissen in dessen Selbststudium zu beeinflussen.

„Es waren somit nicht zwei, sondern vier Begriffe im Spiel. Der Lernakt konnte nach vier verschiedenen kombinierten Bestimmungen vollzogen werden: durch einen emanzipierenden Lehrmeister oder durch einen verdummenden; durch einen wissenden Lehrmeister oder durch einen unwissenden Lehrmeister“ (ebd., S. 25).

Der Lehrer zwingt den Schüler, sich selbst einen Weg zum Wissen, in unserem Beispiel materialisiert in der Form des Buches, zu bahnen. Das Buch schafft dabei die ideale Äquidistanz der Individuen, die sich damit beschäftigen, zu seiner Materialität.

„Das Buch [...], das zwischen zwei Intelligenzen platziert ist, fasst diese ideale Gemeinschaft zusammen, die sich der Materialität der Dinge einschreibt. Das Buch ist die Gleichheit der Intelligenzen. [...] [Es] besiegelt das neue Verhältnis zwischen zwei Unwissenden, die sich als Intelligenzen wissen. Und dieses neue Verhältnis stößt das verdummende Verhältnis der intellektuellen Unterweisung und der moralischen Erziehung um. Anstelle der disziplinierenden Distanz der Erziehung tritt die der Emanzipation auf“ (ebd., S. 52).

Die im Buch manifestierte Gleichheit besteht darin, dass das Buch selbst nur eine Übersetzung darstellt. Der Autor eines Textes übersetzt seine Gedanken in Worte der Sprache seiner Mitmenschen, die auch irgendwann seine Sprache geworden ist. Jede intellektuelle Tätigkeit des Intellekts macht nichts anderes als zu übersetzen.

„Lernen und verstehen sind zwei Weisen, denselben Akt der Übersetzung auszudrücken. Es gibt nichts jenseits des Textes, außer den Willen sich auszudrücken, das heißt zu übersetzen“ (ebd., S. 20).

Die Pädagogik der Selbstermächtigung des Schülers im Beispiel von Rancière kann nur funktionieren, wenn die lehrende Person selbst an die Fähigkeit des Schülers glaubt, sich selbst einen Weg zum Wissen bahnen zu können. Ansonsten wäre ja die dieser besonderen pädagogischen Situation zugrunde liegende Vorannahme, die der Gleichheit der Intelligenzen, von vornherein untergraben. Deshalb muss der Lehrer selbst emanzipiert sein, das heißt an die Fähigkeit seines Schülers glauben, um die Annahme der Gleichheit wieder zu bestätigen.

„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, der homolog zum Zirkel der Unfähigkeit ist, der den Schüler an den Erklärenden der alten Methode bindet“ (ebd., S. 26).

Egal wann, egal wer, egal was: Das sind die Prinzipien, nach denen der universelle Unterricht vorgeht. Sie bilden aber auch die Voraussetzungen für Rancières Denken ganz allgemein. Der Erkenntnis der Willkürlichkeit jeder gesellschaftlichen Ordnung stellt er keine Notwendigkeit der Erklärung dieser Ordnung gegenüber, so wie das Bourdieu in seiner Theorie macht, sondern behandelt sie eben konsequent als willkürlich. Wie später zu sehen sein wird, werden diese Prinzipien im Falle der Politik und der Ästhetik noch erweitert um ein viertes, nämlich: egal wo.

„Die Dinge waren also klar: Es war keine Methode, um das Volk zu unterweisen, es war eine *Wohltat*, den Armen zu verkünden, dass sie alles konnten, was ein Mensch kann. Es genügte, es zu *verkünden*. Jacotot entschied, sich dem zu widmen. Er proklamierte, dass man das lehren kann, worin man unwissend sei, und dass ein Familienvater, arm und unwissend, wenn er emanzipiert ist, die Ausbildung seiner Kinder unternehmen kann, ohne Hilfe eines anderen erklärenden Lehrmeisters. Und er verwies auf die Methode des universellen Unterrichts: *etwas lernen und darauf den Rest zu beziehen nach dem Prinzip: Alle Menschen haben die gleiche Intelligenz*“ (ebd., S. 29).

Was zählt, ist allein die Ernsthaftigkeit, mit der der Schüler seine Suche nach Verbindungen durch Vergleich von schon Bekanntem und noch Unbekanntem betreibt. In jeder neuen Erkenntnis des Schülers wird dieser die Vorannahme der Gleichheit der Intelligenzen bestätigt finden.

„Es gibt einen Willen, der befiehlt und eine Intelligenz, die gehorcht. Nennen wir *Aufmerksamkeit* den Akt, der diese Intelligenz unter dem absoluten Zwang eines Willens schreiten lässt. Dieser Akt ist stets derselbe, ob er nun angewandt wird auf die Erkennung der Form

eines Buchstabens, auf das Merken eines Satzes, auf das Finden eines Verhältnisses zwischen zwei mathematischen Wesen oder auf das Zusammenstellen der Elemente einer Rede [...] Man wird nicht sagen, dass man die Wissenschaft erworben hat, dass man die Wahrheit kennt oder dass man ein Genie geworden ist. Aber man wird wissen, dass man auf intellektuellem Gebiet alles kann, was ein Mensch kann. Das bedeutet *Alles ist in allem*: die Tautologie der Fähigkeit“ (ebd., S. 37 f.).

Wenn die Gleichheit der Intelligenzen als Annahme vorausgesetzt wird, warum soll sie dann auch bei jedem Individuum der Gesellschaft und noch dazu ständig bestätigt werden? Halten wir zunächst noch einmal fest, dass die Pädagogik der Emanzipation ursprünglich der Einsicht der Unterdrückten in ihre Gleichheit dienen sollte. Diese Gleichheit der Intelligenzen, also der Bewusstwerdung desselben Potenzials an intellektuellen Fähigkeiten bei jedem Individuum der Gesellschaft und nicht nur bei denjenigen, die ihre Vorrechte in der Gesellschaft beanspruchen, muss aber in der Theorie Rancières real zur Erscheinung kommen. Die Vorannahme der Gleichheit reicht nach Jacotot/Rancière noch nicht. Es genügt nicht, dass man den Unterdrückten sagt, dass sie gleich allen anderen an der Gestaltung der Gesellschaft teilnehmen können, sie müssen es an sich selbst erfahren können, dass sie die Bedingungen zur Realisierung der Gleichheit besitzen. Die Gleichheit der Intelligenzen und die politische Gleichheit sind so gesehen eigentlich schon dasselbe. Der Zwang, der in der Pädagogik von Jacotot zur Anwendung kommen soll, dient anfänglich dazu, diese permanente Realisierung der Gleichheit in Gang zu bringen, das Bewusstsein für die Gleichheit zu schaffen. Der Zwang, der vom emanzipierenden Pädagogen auf den Schüler ausgeübt wird, soll den Willen, der als zu schwach vom Schüler angenommen wird, anfangs ersetzen. In weiterer Folge könnte aber das Individuum durch selbstständiges Tätigsein die Bestätigung der Gleichheit der Intelligenzen fortsetzen. Der Wille, sich mit seiner Umwelt denkend tätig zu beschäftigen, könnte dann so stark sein, dass der Schüler sich nicht mehr einem Fremdwillen unterwerfen müsste. Das Problem der Emanzipation erscheint von nun an auf der Seite der unterschiedlichen Willen und nicht mehr auf der Seite der unterschiedlichen Naturanlagen.

„Es gibt nicht zwei Arten des Verstandes. Es gibt Ungleichheit in den *Erscheinungen* der Intelligenz, je nach der größeren oder kleineren Energie, die der Wille der Intelligenz überträgt, um neue Beziehungen zu entdecken und zu kombinieren, aber es gibt keine Stufenordnung *intellektueller Fähigkeit*“ (ebd., S. 40).

Wurde das Individuum jedoch anfänglich von der Verantwortung für sein Handeln zumindest teilweise enthoben, da man ihm ja von Kindheit an beigebracht hat, dass es ohne Hilfe von Er-

klärungen nicht verstehen kann, so ändert sich nun der Schwerpunkt: Um es nur ja nicht aus seiner Verantwortung zu entlassen, wird die Passivität des Individuums von nun an als Gefühl seiner Überlegenheit gedeutet. Die ursprüngliche Feststellung des Grundes der Minderwertigkeit zählt nicht mehr und wird nun als Weigerung verstanden, sich dem Zirkel der permanenten Verifizierung der Gleichheit durch Passivität zu entziehen.

„Die vernünftige Kommunikation ist auf der Gleichheit zwischen der Selbsteinschätzung und der Schätzung der anderen gegründet. Sie arbeitet mit der fortlaufenden Verifizierung dieser Gleichheit. Die Faulheit, die die Intelligenzen der materiellen Schwerkraft überlässt, hat die Verachtung zum Prinzip. Diese Verachtung versucht, sich als Bescheidenheit auszugeben: *Ich kann nicht*, sagt der Unwissende, der sich bei der Aufgabe zu lernen entziehen will. Wir wissen aus Erfahrung, was diese Bescheidenheit bedeutet. Die Verachtung seiner selbst ist immer genauso Verachtung der anderen. *Ich kann nicht*, sagt der Schüler, der seine Improvisation nicht dem Urteil von seinesgleichen aussetzen will“ (ebd., S. 95 f.).

Die Passivität des Untätigen wird zu Tätigkeit uminterpretiert. Sie ist die Tätigkeit desjenigen, der sich der Verifizierung entzieht.

„Der Unaufmerksame *sieht nicht*, *wieso* er aufmerksam sein sollte. Die Unaufmerksamkeit ist zuallererst Faulheit, Verlangen, sich der Anstrengung zu entziehen. Aber die Faulheit selbst ist nicht die Trägheit des Fleisches, sondern sie ist die Tätigkeit eines Geistes, der seine eigene Macht verachtet“ (ebd., S. 95).

Mehr noch wird der Grund für das Gefühl der Minderwertigkeit beim Individuum nun ganz gelöscht und zu einer Leidenschaft der Ungleichheit hochstilisiert, wobei in den Worten Rancières schon Züge einer Kriminalisierung der Unbildung anklingen.

„Die Ungleichheit ist nicht Folge von etwas, sie ist eine ursprüngliche Leidenschaft; [...] sie ist der Taumel der Gleichheit, die Faulheit angesichts der unendlichen Aufgabe, die sie verlangt, die Furcht vor dem, was ein vernünftiges Wesen sich selbst schuldet“ (ebd., S. 97).

Ich meine, dass ein Individuum nur allein entscheiden kann, was es sich selbst schuldet, und es niemandem zusteht, es dafür zu kritisieren, wenn es sich dafür entscheidet, sein Dasein in Unwissen zu fristen, egal ob das nun die Bestätigung der Gleichheit der Intelligenzen ermöglicht oder auch nicht. Nach Rancière mache es keinen Unterschied, womit sich der Schüler beschäftige, da ja davon ausgegangen wird, dass sich die menschliche Intelligenz in allen Werken des menschlichen Geistes zeige. Sie unterscheide sich somit nur nach ihren Ausdrucksformen, nicht

aber nach ihrer Stärke. Das meint der Begriff der Gleichheit der Intelligenzen, die Joseph Jacotot formuliert hat und die Rancière nun rund einhundertfünfzig Jahre später wieder aufgreift.

Mit dem Begriff der Gleichheit der Intelligenzen wendet sich Jacques Rancière gegen zwei verschiedene Ansätze des Denkens des Verhältnisses von Individuen zum Wissen, deren Vermengung möglicherweise Verwirrung stiften kann. Ich werde sie kurz darstellen und zeigen, wie sie mit der Soziologie Pierre Bourdieus zusammenhängen.

Zum einen wendet sich der Begriff der Gleichheit der Intelligenzen gegen naturalistische oder physiologische Ansätze, die von einer irgendwie messbaren Darstellung der Intelligenz des Menschen ausgehen. Nach diesen Theorien ist die Intelligenz messbar, zwischen Individuen und auch zwischen Bevölkerungen oder Bevölkerungsteilen unterschiedlich verteilt und vererbt sich von Generation zu Generation.⁴

Bourdieu's Theorie wendet sich gegen solche Ansätze. In seiner Kritik an Begriffen wie Begabung oder Talent, die im naturalistischen Denken Anwendung finden, möchte er gerade zeigen, dass sogar bei Annahme unterschiedlicher Anlagen es unwahrscheinlich erscheint, warum die intellektuellen Fähigkeiten ungleich über die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen verteilt sein sollten.

„Wenn wir [...] die *ideologische Funktion* hervorheben, die unter bestimmten Bedingungen der Rekurs auf den Gedanken unterschiedlicher Begabungen erfüllt, dann liegt es doch nicht in unserer Absicht, die natürliche Verschiedenheit menschlicher Begabungen zu leugnen, wobei es allerdings keinen ersichtlichen Grund für die Annahme gibt, dass der genetische Zufall diese ungleichen Begabungen nicht gleichmäßig auf die verschiedenen sozialen Klassen verteilt. Aber diese Evidenz ist theoretischer Natur, weshalb die soziologische Forschung, weil sie auf »Natur« erst als allerletzte Ursache schließen darf, methodisch dem Anfangsverdacht nachzugehen hat, dass hinter den scheinbar natürlichen Ungleichheiten in Wirklichkeit soziale bedingte kulturelle Ungleichheiten stehen“ (Bourdieu 2007, S. 95, Anm. 1).

Der zweite Ansatz, den man als soziologischen bezeichnen kann, konstatiert Unterschiede der Erkenntnis von Individuen oder Gruppen, die er als sozial bedingt erkennt. Er spaltet sich bei Bourdieu nochmals in zwei Bereiche auf: zum einen das Wissen der Alltagserfahrung, das für Individuen ausreicht, um im Alltag handlungsfähig zu sein, zum anderen das methodische und institutionalisierte Wissen der wissenschaftlich Tätigen. Beide Formen sind voneinander getrennt und nur das durch wissenschaftliche Methode entwickelte Wissen kann – wenn auch nur zeitlich

⁴ Diese Annahme wurde erst kürzlich wieder, vor allem in Deutschland, im Rahmen der so genannten Sarrazin-Debatte ernsthaft diskutiert.

relativen – Wahrheitsanspruch für sich geltend machen. Das Wissen der Alltagserfahrung unterteilt sich aber nochmals entsprechend der verschiedenen sozialen Schichten einer Gesellschaft. Bourdieu unterscheidet in der Schrift *Die feinen Unterschiede* (1982) im Allgemeinen drei verschiedene soziale Schichten, denen unterschiedliche Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsformen entsprechen. Die unteren sozialen Gruppen weisen ein Verhalten auf, das von Notwendigkeit geprägt ist. Die oberen sozialen Gruppen ordnet er einer Einstellung der Distinktion zu. Die kleinbürgerlichen Schichten nehmen bezüglich der beiden anderen eine mittlere Position ein. Diese Schichten sind dadurch charakterisiert, dass sie gegenüber dem Bereich der Distinktion eine Einstellung der Präntention einzunehmen gezwungen sind. Präntention meint bei Bourdieu das Streben eines Gesellschaftsteils nach allen Eigenschaften, Fähigkeiten und Dingen des nächst höheren Gesellschaftsteils.

„Die Präntendenten gehen immer als geschlagene an den Start, da sie sich per definitionem das Ziel des Rennens vorgeben lassen und damit zugleich auch das Handicap akzeptieren, zu dessen Überwindung sie angetreten sind. [...] In Wirklichkeit findet hier eine Form von Kampf statt, die den Konsensus über die umkämpften Objekte impliziert und auf dem Terrain der Kultur besonders gut zu beobachten ist. Dieser Kampf, der die Form eines Verfolgungsrennens annimmt (was du hast, bekomme ich auch noch), ist integrativ; er ist Veränderung, die auf Fortbestand abzielt“ (Bourdieu 1993a, S. 191 f.).

Außerdem möchten sie sich von den unteren Schichten unterscheiden, die Bourdieu als Bereich der Notwendigkeit bezeichnet. Je weiter man seiner Theorie nach in der sozialen Stufenleiter nach oben geht, desto eher wird das allgemeine Interesse für die Beschäftigung mit unterschiedlichsten Bereichen der Kultur mit einer Einstellung einhergehen, sich über jene eine Meinung bilden zu können und diese auch auszusprechen. Diese Einstellung erklärt er durch die spezifischen Dispositionen, die sich – abgesehen vom Interesse an „Geistigem“ – im Vorhandensein zeitlicher und ökonomischer Ressourcen zeigen, welche diese Einstellung begünstigen. Die Einstellung der Benachteiligten zum Wissen sieht er als vom Mangel an Zeit und ökonomischen Ressourcen geprägt. Dieser Zustand des Mangels begünstigt bei den Benachteiligten eine Einstellung, sich in vielen Wissensbereichen als inkompetent zu erachten und deshalb die Bildung einer Meinung und ihre öffentliche Formulierung anderen Gesellschaftsmitgliedern zu überlassen, die als kompetenter erachtet werden. Diese Haltung bezeichnet Bourdieu als den Selbstabschluss der Benachteiligten.

Indem nun der soziologische Ansatz von Bourdieu nicht in der Natur, sondern in der Gesellschaft die Gründe findet, scheint er zunächst alle Möglichkeiten zu einer Veränderung der Un-

gleichheit in der Gesellschaft zu liefern. Die Benachteiligten könnten durch ökonomische Angleichung und durch Anpassung der intellektuellen Ungleichheiten in Form von Bildung an die herrschenden Schichten herangeführt werden. Für Jacques Rancière stellt die Zurückführung der Ungleichheiten der Gesellschaft auf reale mangelnde Fähigkeiten der Benachteiligten jedoch nur eine andere Form der naturalistischen Argumentationsweise dar. Die Auswirkungen frühkindlicher Sozialisation, die nach Bourdieus Theorie jene mangelnden Fähigkeiten erklären sollen, haben seiner Ansicht nach ähnliche Konsequenzen wie die naturalistische Argumentation. Politisch führt dieses Denken zu einer Pädagogisierung der ganzen Gesellschaft, zu der Platon im *Staat* (2004) das Modell geliefert hat. Er sieht also darin in Summe nur eine neue Form der philosophischen Begründung des Ausschlusses der Armen von der Teilhabe an der Macht in der Gegenwart. In den Schriften jener Arbeiter der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, die er in seinem Buch *La nuit des prolétaires* (Rancière 1981) analysiert hat, stieß er auf Zeugnisse einer Arbeiterbildung, die nach der Theorie Pierre Bourdieus eigentlich unmöglich sein müsste. Jene Arbeiter beschäftigten sich während der Nachtzeit mit den unterschiedlichsten geistigen und künstlerischen Dingen, anstatt zu schlafen, um für den nächsten Tag arbeitsfähig zu sein. In der ökonomischen Notlage und dem Mangel an freier Zeit wollten sie keine Gründe sehen, ihren Anspruch auf Gleichheit mit den bürgerlichen Schichten aufzugeben, dessen Realisierung über die Beschäftigung mit geistigen und künstlerischen Dingen bestand, die man als exklusiv bürgerliche betrachtete.

Des Weiteren kann die Gleichheit der Intelligenzen nur als Vorannahme formuliert werden. Sie zeigt sich an ihren Wirkungen, sobald man von ihr als Eigenschaft aller Menschen ausgeht. Es ist aber unmöglich, sie auf körperliche Eigenschaften des Menschen zurückzuführen und zwar aus einem bestimmten Grund: nämlich dem, dass das Denken qua definitione unstofflich ist.

„Physiker und Chemiker isolieren die physikalischen Erscheinungen, sie setzen sie in Beziehung zu anderen physikalischen Erscheinungen. Sie sind fähig, die bekannten Wirkungen zu reproduzieren, indem sie die Gründe reproduzieren, die sie voraussetzen. Ein derartiger Weg ist uns nicht erlaubt. Niemals werden wir sagen können: Nehmen wir zwei gleiche Intelligenzen und versetzen wir sie in diese oder jene Situation. Wir kennen die Intelligenz durch ihre Wirkungen, aber wir können sie nicht isolieren, nicht messen. Wir sind darauf beschränkt, die Experimente zu vervielfachen, die von dieser Meinung inspiriert sind. Aber niemals können wir sagen: Alle Intelligenzen sind gleich“ (Rancière 2009, S. 60).⁵

⁵ Es wäre im Übrigen interessant, die Thesen Rancières/Jacotots zur Gleichheit der Intelligenzen mit einem dieser modernen Physiologen, die man Hirnforscher nennt, zu diskutieren. Rancière beschreibt in seinem Buch sehr deut-

3.4. Der Autodidakt im Denken Pierre Bourdieus

Die emanzipierende Lernform in der Theorie Rancières ist die des Autodidakten. Die Sichtweise des Autodidakten bei Pierre Bourdieu ist der von Rancière diametral entgegengesetzt. Selbstständiges Lernen, das ist für Bourdieu hauptsächlich die Weise, die einer aufstrebenden Klasse in der Gesellschaft übrig bleibt, sich Wissen anzueignen, um Anschluss an die über ihr stehende Klasse zu finden. Im Prinzip kann sie dabei nur scheitern. Denn Wissen, das heißt Sammeln von Daten, mit Bildung, das heißt Verhältnis zu Kenntnissen, verwechselnd, scheitert die aufstrebende Klasse zwangsläufig an ihrer Verwechslung von Inhalt und Form.

„Bildung mit *Wissen* gleichsetzend‘, meinen die Kleinbürger, ‚ein Gebildeter sei, wer einen unermesslichen *Schatz* an Wissen besäße, und können es nicht fassen‘, verkündet der mit ihr Vertraute, ‚dass Bildung in ihrer einfachsten und erhabensten Form sich reduziere auf den Bezug zu ihr““ (Bourdieu 1982, S. 518).

Bourdieu beschreibt den Autodidakten am Beispiel des Kleinbürgertums, weil es seiner Meinung nach gegenwärtig jene Klasse darstellt, die versucht, Anschluss an die legitime Bildung zu erhalten, welche repräsentiert ist in den Formen des Schulwesens, also der Legitimationsinstanz von Bildung in der bürgerlichen Gesellschaft.

„Wir berühren hier gewiss die Ursache des Gegensatzes, der sich stets zwischen aufsteigenden Klassen – früher das Bürgertum, heute das Kleinbürgertum – und etablierten Klas-

lich, wie zumindest schon seit den Zeiten Jacotots von wissenschaftlicher Seite her versucht wird, die Ungleichheit in der Gesellschaft auf physiologische Mängel des Gehirns eines Teils der Gesellschaft zurückzuführen.

„Tatsächlich gibt es auf diesem Gebiet mittlerweile raue Gegner: die Physiologen. Die Eigenschaften des Geistes, sagen die radikalsten unter ihnen, sind tatsächlich Eigenschaften des menschlichen Gehirns. Der Unterschied und die Ungleichheit regieren dabei so wie bei der Gestaltung und beim Funktionieren aller anderen Organe des menschlichen Körpers [...] Man kann sich tatsächlich einen konsequenten Materialismus vorstellen. Er würde nur Gehirne kennen und könnte an ihnen alles anwenden, was er auf die materiellen Wesen anwendet [...] Bloß, wenn dem so wäre, würde niemand über die Ungleichheit der Intelligenzen diskutieren. Die höheren Gehirne gäben sich nicht die Mühe, den niedrigeren Gehirnen ihre Überlegenheit zu beweisen, welche unfähig wären, sie zu verstehen. Sie begnügten sich damit, sie zu beherrschen. Und sie würden dabei keinem Hindernis begegnen: Ihre intellektuelle Überlegenheit würde durch die Tat ausgeübt, so wie die physische Überlegenheit. Es bedürfte dann weder Gesetze, Versammlungen und Regierungen im Bereich der Politik, noch Unterricht, Erklärungen und Akademien im intellektuellen Bereich. Das ist nicht der Fall. Wir haben Regierungen und Gesetze. Wir haben höhere Geister, die versuchen, die niedrigeren Geister zu unterweisen und zu überzeugen“ (Rancière 2009, S. 61 f.).

sen – Aristokratie, Bürgertum – auftritt: Auf der einen Seite Erwerb, Akkumulation, Schatzbildung, kurz, ein Besitzhunger, der ständig mit ängstlicher Sorge um den Besitz verbunden ist, besonders um die Frau, diesen Gegenstand eifersüchtiger Tyrannei des Eigentümers, die aus Unsicherheit herrührt; auf der anderen Seite nicht nur Prunk, Verschwendung und Großzügigkeit, die zu den Reproduktionsbedingungen des sozialen Kapitals gehören, sondern auch Selbstgewissheit, die sich vor allem in höfischer Galanterie und der Eleganz freier Sitten zeigt und Eifersucht verbietet, die das Liebesobjekt als Besitz behandelt“ (ebd., S. 517).

Das Bürgertum bezieht demnach die Legitimität seiner Herrschaft auf dem Umweg über die Kultur, die in den von ihr geschaffenen Institutionen, zuallererst hier die Schule, erfolgt.

Da das Großbürgertum aufgrund seiner Geschichte Vorherrschaft auf Grundlage der Abstammung ablehnt, neigt es dazu, die statistisch belegbar höhere Erfolgsquote im Bildungswesen als Beleg seiner natürlichen Überlegenheit zu interpretieren.

Durch die vom Schulwesen verliehenen Diplome fühlt es sich aber auch im Besitz der Mittel, außerhalb der Schule erworbenes Wissen, welches nicht die Legitimation der Schule bekommen hat, als wertlos darzustellen. Darüber hinaus, meint Bourdieu, gelingt es den herrschenden Klassen, ihre Beurteilungskriterien von Wissen allen anderen sozialen Klassen aufzuzwingen. Die beherrschten Gruppen neigen selbst zu der Ansicht, dass ihre Bildung minderwertig ist.

„Weil der Autodidakt seine Bildung nicht in der vom Ausbildungssystem legitimierten Art und Weise erworben hat, ist er gerade in seinem ängstlichen Bemühen um richtige Zuordnungen immerzu genötigt, deren Willkürlichkeit und damit auch die seiner Kenntnisse zu verraten, dieser losen Perlen, die er bei seinem vereinzelteten Lernen ohne Kenntnis der institutionell genormten Etappen und Hindernisse, ohne deren Vorschriften und Fortschreiten angehäuft hat, und die aus der Schulbildung erst ein *hierarchisiertes* und *hierarchisierendes* Ensemble sich gegenseitig implizierender Kenntnisse machen [...] Vor allem aber kennt der Autodidakt, dieses Opfer seines Mangels an schulisch verbrieftem Wissen, nicht das von den Diplomen verliehene Recht, nicht Bescheid zu wissen: und nirgendwo anders als in der Art, wie dies sich behauptet oder verrät, ist der Unterschied aufzuspüren zwischen dem erzwungenen Eklektizismus dieser vom Zufall der Begegnung mit Menschen und Büchern gesteuerten Bildung und dem wählerischen Eklektizismus der Ästhetiker, dem es eine Freude ist, Gattungen durcheinanderzubringen und Hierarchien umzustürzen bloß, um die Allmacht seiner ästhetischen Disposition zu demonstrieren“ (ebd., S. 514 f.).

Der großbürgerliche Ästhet und der kleinbürgerliche Eklektiker tun somit eigentlich dasselbe, wenn sie Gattungen, Rangordnungen und Epochen vermischen. Doch dem einen wird dabei unterstellt, dass er sich in der Schaffung seiner Bezüge ausschließlich dem Zufall unterwerfen muss, der andere greift aber, geleitet durch die elterliche und die Schulbildung, auf Ordnungsprinzipien zurück, die dem aufstrebenden Eklektiker nicht zugänglich sind. Es stellt sich die Frage, warum Bourdieu gerade das Fehlen dieser Ordnungsstrukturen als Problem auffasst.

Weiter oben habe ich beschrieben, dass Rancière das unsystematische Lernen als Bedingung der universellen Methode vorgestellt hat: etwas, egal was, zu lernen und den Rest darauf zu beziehen nach der Annahme, dass alle Intelligenzen gleich seien. Bei ihm ist es gerade der Eklektizismus in der Lernsituation, der emanzipiert. Bei Bourdieu aber ist der Eklektizismus das Übel der verfehlten Bildung schlechthin. Da von keiner Institution kontrolliert, das heißt geleitet, ist der eklektisch vorgehende Autodidakt auch für Bourdieu und nicht nur für die Großbürger ein Ärgernis. Eigenartigerweise erkennt er den Eklektiker gerade in zwei Schriftstellern der Weltliteratur.

„Man denke hier nur an Camus’ *Menschen in der Revolte*, dieses philosophische Erbauungsbrevier, zusammengehalten von nichts anderem als der narzistischen Schwermut [...], oder an Malraux’ *Stimmen der Stille*, dieses Sammelsurium von Bildungsfetzen, in dem bedenkenlos die widersprüchlichsten ‚Intuitionen‘ sich mit hastigen Anleihen bei Schlosser und Worringer, rhetorisch aufgeblasene Plattitüden, litaneienartige Beschwörungen exotischer Namen und mit Aperçus verbinden, die als brilliant gelten, weil sie nicht einmal falsch sind – und das ganze badet auch noch in einer metaphysischen Sauce à la Spengler“ (ebd., S. 516).

Für die Großbürger stellen die Kleinbürger in erster Linie eine ökonomische Bedrohung dar, auf die sie mit einer Verschiebung des Konflikts auf eine andere, auf die symbolische Ebene, reagieren. Wenn man dem Denken Rancières folgt stellen sie auch für den Soziologen eine Bedrohung dar, da sie vielleicht eines Tages den Legitimitätsanspruch seiner Aussagen infrage stellen könnten. Bourdieu als Wissenschaftler der Gesellschaft will es nicht gutheißen, dass jeder X-Beliebige daherkommen kann und Aussagen über die Gesellschaft treffen darf. Aber durch diese Ablehnung des Autodidakten, der sich sein Wissen von keiner Institution absegnen hat lassen, macht er sich zum Handlanger der Mächtigen. Das ist im Prinzip die Kritik Rancières, auf die ich noch zu sprechen kommen werde.

In einem anderen Zitat des Buches scheint es jedoch so, als würde der Autodidakt in der Theorie Bourdieus rehabilitiert werden, denn sein Zugang zum Lernen ist ja Folge des Ausbildungssystems, das ihn zu seinem Dasein verurteilt.

„Es ist daher durchaus nicht paradox, im Verhältnis des Autodidakten zur Bildung und im Autodidakten selber *Produkte des Ausbildungssystems* zu erblicken, das allein ermächtigt ist, den hierarchisierten Korpus von Fähigkeiten und Wissen zu übertragen, aus dem die legitime Bildung besteht, und durch Examen und Titelverleihung das Erreichen einer bestimmten Initiationsstufe zu krönen“ (ebd., S. 514).

Die gesellschaftliche Abwertung des autodidaktischen Lernens durch die Institution Schule gehört demnach selbst zu den Strategien der herrschenden Klasse, ihre Herrschaft zu sichern.

„Wie sich die Produkte der Institution Schule einen Autodidakten vorstellen, ist ein schönes Beispiel für die partiellen und parteiischen Wahrheiten, welche die interessierte Klar-sicht der gewöhnlichen Wahrnehmung und der (unbewußten) Strategien hervorbringt, mit deren Hilfe jeder Lebensstil sich in der Abwertung anderer von der eigenen Vorzüglichkeit überzeugt“ (ebd., S. 514 f., Anm. 9).

Dieser scheinbare Relativismus verwirrt. Wie steht Bourdieu nun wirklich zum Schulwissen? Sind die Positionen Bourdieus und Rancières letzten Endes vielleicht gar nicht soweit voneinander entfernt? Doch was Bourdieu kritisiert, ist nicht die Form des Schulwissens an sich. Er stellt nicht die legitime Form der Wissensaneignung, mit seinen Stufen von Vermittlung und Überprüfung, also der Absicherung von Wissen durch die Institution Schule, infrage. Was er am Schulsystem kritisiert, ist ausschließlich die Tatsache, dass ein großer Teil der Bevölkerung darin von weiterführender Bildung ausgeschlossen bleibt. Das Individuum kann den Herrschaftsformen nicht entkommen, in dem es die Macht ihrer Institutionen zu ignorieren und einen Weg jenseits der Institutionen zu gehen versucht. Bourdieu fordert *Gleichheit vor der Institution*, nicht *Rancières Suche einer Existenz jenseits der Institution*. Das zieht zwar im Falle des Gelingens alle schon anfangs erwähnten Probleme nach sich, wie die Entwertung der Bildungstitel durch Inflation; oder die Tatsache, dass die Schule selbst nicht über die Mittel verfügt, jene Schaffung der Dispositionen zum Schulerfolg durch frühkindliches Einüben in die Kultur bereitzustellen und somit tendenziell zu spät kommt.

Bourdieu gibt kaum Hinweise darauf, wie er sich ein emanzipatorisches Schulsystem vorstellt. Die einzigen mir bekannten Stellen, in denen er seine Überlegungen eines Schulsystems formuliert, das nicht die vorhandenen sozialen Unterschiede noch verstärken soll, befinden sich in

seinem Werk *Die Erben* (2007). Dort nennt er rationale Pädagogik ein Bildungswesen, das die soziale Herkunft der Kinder bei der Beurteilung ihrer Leistungen berücksichtigen würde. Wie er aber deutlich macht, würde diese Berücksichtigung erst recht wieder die herrschenden Klassen begünstigen, da sie geradezu bestätigen würde, dass die benachteiligten Schichten tatsächlich geringere Leistungen hervorbringen. Außerdem würde ein solches Schulsystem, indem es die Leistungen entsprechend der sozialen Herkunft ihrer Schüler beurteilt, eine Art Selektion nach sozialen Klassen betreiben und damit dem eigenen Gleichheitsgrundsatz zuwiderlaufen.

„[D]ie Einschätzung des Nachteils der Angehörigen benachteiligter Klassen und ihre Bewertung entsprechend der Schwere des überwundenen Handicaps müsste dann – wenn das überhaupt möglich wäre – am Ende dazu führen, ungleiche Leistungen als gleich und gleiche Leistungen als ungleich einzustufen, also jene nach Kriterien des Bildungserfolges abgestufte Hierarchie der sozialen Stellung zu relativieren und damit die Vorteile zunichte zu machen, den die benachteiligten Studenten, derart künstlich begünstigt, von dieser bloß demagogischen Relativierung sozialer Hierarchien hätten“ (Bourdieu 2007, S. 96 f.).

Pierre Bourdieu behandelt den Autodidakten nur in zwei Formen. Entweder als legitimen Autodidakten, der als Teil der herrschenden Schicht sich selbst, das heißt seinem Stand es schuldet, sich auch außerhalb der Institution Schule, Wissen anzueignen, oder in den verschiedenen Formen des kleinbürgerlichen Prätendenten, der verzweifelt Anschluss an die herrschende Kultur sucht, in der er nicht aufgewachsen ist und die ihm deshalb fremd bleibt. Was zunächst einmal auffällt ist, dass Rancière und Bourdieu unterschiedliche Gesellschaftsschichten mit dem Autodidakten identifizieren. Der eine behandelt den Autodidakten am Beispiel des um Anerkennung als Gleicher sich bemühenden Arbeiters, für den anderen ist er der selbstständig, das heißt außerhalb der Schule lernende Emporkömmling. Die Wahl der untersuchten sozialen Gruppen kommt sicher nicht zufällig zustande. Rancière interessiert sich nicht für diejenigen, die ihren Wissenserwerb nur dafür verwenden, wieder die Hierarchisierung der Gesellschaft zu reproduzieren. Der autodidaktische Kleinbürger bildet für ihn keinen Untersuchungsgegenstand, weil er keinen Erkenntnisgewinn in der Suche nach Momenten der Gleichheit in der Gesellschaft darstellt. Um die Gleichheit zu erforschen, muss man sie seinem Denken gemäß dort untersuchen, wo sie als Ziel angestrebt wird und nicht dort, wo dies nicht der Fall ist. Rancière untersucht das selbstständige Lernen anhand der Geschichte der Arbeiter des frühen 19. Jahrhunderts, weil seiner Auffassung nach das Bestreben ihrer intellektuellen Tätigkeit die Emanzipation zum Ziel hatte. Bourdieu mag sicherlich auch die Emanzipation des Individuums als Anliegen in seinen Untersuchungen im Sinn haben, aber er glaubt sie nur dadurch erforschen zu können, dass er die

Spuren ihres Gegenteils in allen Facetten darstellt. Deshalb denkt er bei außerschulischer Bildung auch gezwungenermaßen an den kleinbürgerlichen Prätendenten, der – gefangen im Spiel der Hierarchien – im Wissenserwerb einen geeigneten Weg sieht, in der Gesellschaft Anschluss „nach oben“ zu finden. Doch mit seiner Fixierung auf die Spiele der Distinktion droht Bourdieu selbst fortwährend nur Erkenntnisgewinne in der Logik der Reproduktion der hierarchischen Gesellschaft zutage zu fördern anstatt Momente zu ihrer Überwindung. Schlimmer noch, droht sein Denken in der Beschreibung der Logik der Reproduktion der Herrschaftsformen selbst die Maßstäbe derjenigen zu reproduzieren, deren Willkürlichkeit doch sein Denken zu beweisen trachtet.

„Faktisch entzieht man sich nie ganz der Hierarchie des Legitimen. Da Bedeutung wie Stellenwert eines Bildungsgutes je nach System, in dem es fungiert, variieren, können Kenntnisse des Kriminalromans, des Comics oder Science-Fiction als Äußerungen von Beherrschung und Ungebundenheit in bestimmten Kreisen durchaus groß im Ansehen stehen – beim Vergleich aber mit den Experimenten der literarischen und musikalischen Avantgarde auf ihren gewöhnlichen Wert zurückfallen oder auch, unter sich, eine typisch ‚durchschnittliche‘ Geschmackskonstellation bilden und damit als das erscheinen, was sie sind: Surrogate der legitimen Vermögen“ (Bourdieu 1982, S. 155).

Dass man sich nie ganz der Hierarchie des Legitimen entziehen kann, mag noch stimmen. Solange ein Mensch in einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft lebt, ist er unweigerlich ihren Urteilen unterworfen, die sich in Formen der Beurteilung des Legitimen und des Illegitimen ausdrücken. Und die Fragestellung emanzipatorischen Denkens könne logischerweise dann nur lauten, welche Schlüsse man aus dieser Feststellung zieht. Der entscheidende Teil des Zitats und der Punkt, auf den ich hinaus will, ist aber jene Stelle, an der Bourdieu die Übereinstimmung seiner Beurteilungskriterien einfach mit den vorherrschenden ausdrückt. Bedeutung wie Stellenwert eines Bildungsgutes des Kleinbürgers *erscheinen als das, was sie sind*: Surrogate des Legitimen. Wiederholen wir zunächst noch einmal: Die Arbeiten Bourdieus haben als Ausgangspunkt, die verborgenen Mechanismen der Reproduktion der Herrschaft aufzudecken. Er erkennt, dass diese Reproduktion in Form von frühkindlich inkorporierten Beurteilungskriterien der Individuen erfolgt, die großteils unbewusst diese Kriterien an die Beurteilung der Welt anlegen und so der Tendenz nach diese Welt wieder entstehen lassen, die sie geprägt hat. Die Beurteilungskriterien müssen notwendigerweise willkürlich, also veränderbar sein, da sie sich ja mit der Veränderung der Hierarchie innerhalb der Gesellschaft als auch zwischen verschiedenen Gesellschaften bewiesenermaßen ändern. Die Entdeckung Bourdieus beruht gerade darauf, dass diese

Beurteilungskriterien nicht als das erscheinen, was sie objektiv sind, nämlich willkürlich. Sie mögen zwar in der Sichtweise der Soziologie notwendig insofern sein, als sie als Erklärungsmoment der Reproduktion der hierarchischen Gesellschaft dienen können. Es ist jedoch unmöglich, soll nicht der Gedanke der Erkenntnis ihrer verborgenen Grundlagen selbst verloren gehen, dass hinter ihrer Erscheinungsweise sich etwas anderes finden lassen kann als ihre verborgene Willkürlichkeit. Logischerweise kann der wahre Grund des Beurteilungskriteriums eines Individuums einer beliebigen Gesellschaft, der ja in seiner Willkürlichkeit liegt, niemals mit seiner Erscheinungsweise in der Gesellschaft identisch sein. Man könnte bei diesem Beispiel noch von einem Missverständnis ausgehen und argumentieren, dass in der Formulierung des Satzes Bourdieu nur nicht deutlich genug gemacht hat, dass er einfach nur die Sichtweise jener Teile der Bevölkerung ausdrückt, die ihr Verhältnis zur Kultur als das einzig Richtige durchzusetzen vermögen. Das könnte man, hätte man nicht auch jene vorhin zitierten Stellen in den *Feinen Unterschieden* gelesen, in denen uns Bourdieu am Beispiel Albert Camus' und André Malraux' seine eigene Sichtweise des Autodidakten verrät.

Es zeigt sich die Tendenz im Denken Bourdieus, den Gedanken der Willkürlichkeit jeder sozialen Ordnung nicht konsequent durchzuhalten und in der Beschreibung der Logik der gesellschaftlichen Reproduktion schlicht die Position des Bestehenden einzunehmen. Ich werde im Abschnitt zur Politik dieses Problem noch einmal aufgreifen und die Kritik Rancières daran vorstellen.

3.5. Die Sprache der Gleichen und die Sprache der Unterschiedenen

Auf keinem Gebiet werden die unterschiedlichen Theorien Rancières und Bourdieus wahrscheinlich so offensichtlich wie auf dem Gebiet der Sprache. Rancière behandelt die Sprache, im Sinne einer allen Menschen gemeinsamen Sprechfähigkeit, sowohl auf dem Gebiet der Ästhetik, damit zusammenhängend der Politik, als auch in der Pädagogik. Deshalb soll sie schon an dieser Stelle behandelt werden.

Die Sprache bildet zunächst einmal für Rancière die notwendige Bedingung, damit Menschen lernen können. Wie weiter oben schon ausgeführt, ist jeder Lernakt in erster Linie einmal eine Übersetzung. Die Materialität der Buchstaben im Buch bildet dabei die Voraussetzung, damit der Schüler sich der gleichen Denkfähigkeit bewusst wird. Denn diese können ja vom Schüler ohne die Erklärungen des Lehrers verstanden werden. Die Buchstaben im Text repräsentieren die Gedanken, die ein Autor in Sprache übersetzt hat und die sich in der Form der Schrift materialisiert

haben. Der Schüler macht beim Lernen aus dem Buch nichts anderes, als diese Materialisierung wieder zu entmaterialisieren und in Denken zu übersetzen. Die Buchstaben im Text von Fenelon sind wie eine Rede zu verstehen, die er an willkürliche Leser gerichtet hat⁶.

„Eine menschliche Rede ist an sie gerichtet worden, die sie erkennen wollen und auf die sie antworten wollen, nicht als Schüler oder Gelehrte, sondern als Menschen; wie man jemandem antwortet, der zu einem spricht und nicht jemandem, der einen prüft: unter dem Zeichen der Gleichheit“ (Rancière 2009, S. 21).

In der pädagogischen Situation nach Jacotot werden nun die Schüler immer wieder aufgefordert, über das, was sie im Text verstanden haben, zu sprechen, also über ihre Übersetzungen der Rede des Autors zu berichten.

„[V]on allem, was er sagt, soll der Lehrmeister die Materialität im Buch verifizieren können; [...] wird man ihn [den Schüler, Anm. W. H.] bitten zu sprechen, zu sagen, *was er sieht, was er denkt, was er damit macht*“ (ebd., S. 32).

Die Sprache, die die Schüler in schriftlicher Form materialisiert vorfinden, bildet somit eine Aufforderung an die lernenden Leser, zum Text Stellung zu beziehen. Der Lehrer mache eigentlich nichts anderes, als diese schon im Vorhandensein des Texts liegende, jedoch inexplizit gebliebene Aufforderung des Textes zu aktualisieren, indem er sie anweist, über ihre Lektüre zu sprechen. In der Aufforderung, zu einer in Buchform vorliegenden menschlichen Rede Stellung zu beziehen, soll der Schüler daran gewöhnt werden, jede Kommunikation zwischen Individuen prinzipiell unter der Bedingung zu sehen, dass keiner der Teilnehmer am Gespräch (einschließlich des Autors, dessen Text Gegenstand der Unterhaltung bildet) einer irgendwie schon vorhandenen ursprünglichen Bedeutung der Gedanken näherstehe. Da der Autor des Buchs, über das von zwei Unwissenden gesprochen wird, selbst gezwungen gewesen sei, seinen Gedanken eine sprachliche Form zu geben, die nun in Textform dargestellt vorliegt, soll er seinen Gedanken nicht näher stehen, als die Diskutanten. Denn auch er habe seine Gedanken übersetzen müssen, genauso wie seine Leser.

„Das Verhältnis zweier Unwissender zum Buch, das sie nicht zu lesen wissen, radikalisiert nur die Anstrengung in jedem Augenblick diese Gedanken in Wörter zu übersetzen und die Gedanken in Wörter rückzuübersetzen. Dieser Wille, der der Operation vorsteht, [...] ist

⁶ Bücher sind lange Briefe an entfernte und unbekannte Freunde, soll Jean Paul laut Peter Sloterdijk gesagt haben.

dieses Verlangen zu verstehen und sich verständlich zu machen, ohne welches niemals ein Mensch den Materialitäten der Sprache Sinn geben würde“ (ebd., S. 80).

Zu Beginn des Abschnitts habe ich den Gedanken Rancières vorgestellt, dass in der gewöhnlichen pädagogischen Situation dem Wort der Vorrang vor der Schrift gegeben wird. Die universelle Methode Jacotots gibt dagegen dem Buch den Vorrang vor der Sprache. Nun schreibt aber Rancière, dass alle sprachlichen Ausdrucksformen in gewisser Weise gleich sind, indem sie Übersetzungen von Gedanken darstellen. Zunächst scheint es sich hier also um eine Inkonsistenz vonseiten Rancières zu handeln. Doch ist daran zu erinnern, dass der Textform in der Pädagogik der Emanzipation von Jacotot nicht deshalb der Vorrang gegeben wird, weil der Text den ursprünglichen Gedanken des Autors näher steht, sondern weil die Materialität der Textform eine Interpretation durch einen Dritten überflüssig macht. Jeder Leser wird durch den Text getrennt aufgefordert, sich eine Übersetzung anzufertigen. Über den Umweg der Materialisierung der Sprache schafft der Text somit selbst einen demokratischen Zustand. Das Vorhandensein des Buches ist deshalb schon in gewisser Weise materialisierte Demokratie. Die Rede dagegen ist zu schnell und zu flüchtig und lässt deshalb den Zuhörern zu wenig Zeit, sich die lautlich ausgedrückten Gedanken in eigene Form zu übersetzen. Vor allem aber findet sie direkt zwischen zwei Individuen statt und birgt so die Gefahr, dass sich ein Individuum aus Bequemlichkeit den Gedanken eines anderen einfach anschließt. Vor allem erinnert Rancière daran, dass die Laute der Sprechenden nicht unvermitteltes Denken sind. Denn nach seiner Auffassung ist die Sprache selbst schon materialisiertes Denken. Folglich wird auch die Konversation zwischen zwei Menschen nach dieser Sichtweise als Materialisierung und Entmaterialisierung des Denkens aufgefasst.

„Der eine will sprechen, der andere will erraten, das ist alles. Aus diesem Wettstreit der Willen resultiert der Gedanke, der für zwei Menschen gleichzeitig sichtbar ist [...] Diese Schöpfungen oder, wenn man will, diese Metamorphosen sind der Effekt von zwei Willen, die sich gegenseitig helfen. So wird der Gedanke Rede, dann wird diese Rede oder dieses Wort wieder Gedanke; eine Idee wird zu Materie und diese Materie wird zu einer Idee; und das alles ist Wirkung des Willens“ (Jacotot 1836, zit. n. Rancière 2009, S. 79).

Alles dreht sich somit um die Frage, ob das Denken der Sprache äußerlich ist oder nicht. Das Denken des Menschen drückt sich nach Rancières Meinung in der Sprache aus, der Mensch ist aber deswegen der Ordnung der Sprache im Denken nicht unterworfen. Denken und Sprechen sind zwei unterschiedlichen Existenzweisen (materiell/immateriell) zugeordnet. Die gleiche Denkfähigkeit aller Menschen erklärt sich somit nicht aus ihrer gleichen angeborenen Sprech-

fähigkeit, sondern ist in seinem Denken eine voraussetzungslose Grundannahme der menschlichen Existenz. Er beschreibt dies in der Umkehrung der cartesianischen Aussage des „cogito ergo sum“.

„Der Mensch denkt nicht, *weil* er spricht – das wäre gerade die Unterwerfung des Denkens unter die existierende materielle Ordnung –, der Mensch denkt, weil er existiert. Es bleibt bestehen, dass das Denken sich sagen, sich in Werken zeigen, sich anderen denkenden Wesen mitteilen muss. Es muss dies mittels Sprachen mit willkürlichen Bedeutungen vollbringen“ (ebd., S. 78).

Der Grund dieser Trennung des Denkens vom Sprechen folgt notwendigerweise aus der Argumentationslogik Rancières. Die Gleichheit aller Sprecher kann nämlich nur gewahrt werden, wenn das Denken aus der sprachlichen Logik, die ja Teil der gesellschaftlichen Ordnung ist, herausgenommen wird.

„[D]ie Vernunft vergewissert sich nicht, bereits in den Konstruktionen der Sprache und in den Gesetzen der Gemeinschaft eingeschrieben zu sein. Die Gesetze der Sprache haben nichts mit der Vernunft zu tun und die Gesetze der Gemeinschaft haben sehr viel mit der Unvernunft zu tun“ (ebd.).

Würde Rancière davon ausgehen, das Denken selbst als eine der Sprache unterworfenen Tätigkeit aufzufassen, dann wäre eine Metasprache notwendig, die die Sprache von den gesellschaftlichen „Verunreinigungen“ erst befreien müsse, die sie im Denken stiftet. Das würde heißen, dass manche, zum Beispiel die Wissenschaftler, über den sprachlich vermittelten Täuschungen, stehen könnten. Soll aber die Vorannahme der Gleichheit der Intelligenzen gelten, so muss die Distanz jedes Individuums zur Sprache als Denkansatz gewahrt bleiben und jeder Sprecher gleichfähig sein, sich mittels willkürlicher Sprachen auszudrücken. Es geht also nicht darum, eine Sprache zu suchen, die der Vernunft näher steht, noch weniger darum, die Übereinstimmung „der Gesetze des Denkens mit den Gesetzen der Sprache und denen der Gesellschaft“ (ebd.) zu formulieren, sondern Momente innerhalb der in den Sprachen repräsentierten hierarchischen Ordnungen zu definieren, die diese Ordnungen überschreiten.

„Man muss ‚verstehen‘ in seinem wahren Sinn begreifen: nicht die lächerliche Macht, den Schleier der Dinge zu lüften, sondern die Fähigkeit der Übersetzung, die einen Sprecher mit einem anderen Sprecher konfrontiert. Es ist genau diese Fähigkeit, die dem ‚Unwissenden‘ erlaubt, dem Buch sein ‚stummes‘ Geheimnis zu entreißen [...] Jede Rede, ob gesagt oder geschrieben, ist eine Übersetzung, die nur Sinn annimmt in der Rückübersetzung [...]:

Wille, zu erraten, der alle Hinweise aufgreift, um zu erfahren was ihm ein vernünftiges Lebewesen zu sagen hat, das ihn als Seele eines anderen vernünftigen Lebewesens ansieht“ (ebd., S. 80).

Das zieht auch eine Redefinition des Verständnisses von Wahrheit nach sich. Wahrheit, oder Wahrhaftigkeit, wie sie Rancière nennt, wird dann jener kommunikative Prozess genannt, durch den das Denken eines Menschen sich immer für jeden anderen mittels der Sprache darstellen lässt. Wahrheit ist somit keine mögliche Definition dieses oder jenes Sachverhalts, bestimmt durch eine Gruppe von Individuen der Gesellschaft, die die dafür notwendigen Eigenschaften erworben haben, sondern die allgemeine und andauernde Übersetzung und Rückübersetzung durch willkürliche Sprecher und Zuhörer.

„Das Denken sagt sich nicht *in der Wahrheit* aus, es drückt sich *in der Wahrhaftigkeit* aus. Es lässt sich teilen, es lässt sich erzählen, es übersetzt sich für andere, die daraus eine andere Erzählung, eine andere Übersetzung machen, unter einer einzigen Voraussetzung, nämlich mitteilen zu wollen, raten zu wollen, was der andere gedacht hat, und dass nichts außerhalb seiner Erzählung garantiert, kein universales Wörterbuch sagt, was man verstehen muss. Der Wille errät den Willen“ (ebd., S. 78 f.).

Damit weitet Rancière den Bereich der Sprecher, die an den Diskursen teilnehmen können und sollen, radikal aus. Da den Einzelnen nach dem Prinzip der Gleichheit der Intelligenzen nichts vom Verständnis beliebiger Dinge und Zusammenhänge trennt, kann auch jeder darüber sprechen. Dieser Gedanke bildet die Grundlage von Rancières Kritik der modernen Demokratien, die er als Epistemokratien bezeichnet. In der Trennung der gewöhnlichen Meinung des Volkes von den wissenschaftlichen Diskursen der Experten sieht er die alte Trennung der Erkenntnisweisen bei Platon, die aktuell die Rechtfertigung des Ausschlusses weiter Teile der Bevölkerung von der Mitsprache liefert.

Bourdieu dagegen besteht auf der Möglichkeit für die nach wissenschaftlichen Kriterien Arbeitenden, zeitlich relative wahre Aussagen formulieren und bestimmen zu können. Das Zustandekommen von Wahrheit ist zwar auch für ihn nur denkbar als kommunikativer Prozess, jedoch soll dieser, will man nicht den Täuschungen der Alltagserfahrung erliegen, von einer qualifizierten Schicht institutionell Legitimierter geführt werden. Die Qualifikationen dieser wissenschaftlich Tätigen bestehen einerseits in spezifischen, institutionell legitimierten Kompetenzen, andererseits in einer Form von Muße, nämlich der Tatsache des wissenschaftlich Tätigen, handlungsentlastet von den Zwängen des erforschten Gegenstandes zu sein. Er fordert von den Wissenschaftlern jedoch, die Bedingungen der spezifischen Situation, in der sie Erkenntnisse produzie-

ren, stärker zu reflektieren und in ihren Erkenntnisprozess einfließen zu lassen. Die Qualifikation der wissenschaftlichen Elite kann aber nach seiner Sichtweise nicht dadurch relativiert werden, dass man die Möglichkeit der Bedingungen ihrer Erkenntnisse willkürlich allen Teilen der Gesellschaft zuspricht. Wie wir weiter oben anhand seiner Darstellung des Autodidakten gesehen haben, laufen jenseits der Bildungsinstitutionen entstandene Erkenntnisse immer Gefahr, eklektisch angehäuften Durcheinander zu sein. Der Autodidakt neigt zum Beispiel dazu, assoziativ zu argumentieren. Er stellt also leicht Bezüge her, die auf dem Gefühl für Ähnlichkeiten basieren, welche die Alltagserfahrung leiten, ohne die Hintergründe für seine Assoziationen zu kennen.

Die Sprache stellt für Bourdieu keine menschliche Fähigkeit dar, die Distanz zwischen einem wissenschaftlichen und einem Laiendiskurs zu überschreiten. Was sie trennt, sind nämlich die sozialen Bedingungen ihrer jeweiligen Produktion. Was die Form wissenschaftlicher Aussagen betrifft, liegt der Unterschied zum Laiendiskurs eben im gesellschaftlichen Wirken der wissenschaftlichen Institutionen selbst, welcher sich in einem anderen Sprachgebrauch manifestiert.

Ganz allgemein kann man also sagen, dass Pierre Bourdieu bezüglich der Sprache die genau gegenteilige Position zu derjenigen von Jacques Rancière vertritt. Ihn interessiert an der Sprache nicht die prinzipiell universelle Sprechfähigkeit des Menschen, sondern die Tatsache, dass die Sprache fast immer innerhalb von sozialen Machtverhältnissen praktiziert wird, die in ihr zum Ausdruck kommen und von denen die wissenschaftliche Sprechweise nur eine unter vielen darstellt. Die Sprache ist zwar ein übergeordnetes Universelles, doch kommt dieses in der Praxis des Sprechens nicht zu Bewusstsein. Die Sprache ist nicht nur einfach Mittel der Kommunikation, sondern auch Moment sozialer Distinktion, durch die sich die Sprechweisen als soziale Herrschaftsweisen herausstellen.

„[U]m jenes Artefakt konstruieren zu können, das die „gemeinsame“ Sprache heißt [...], tut man so, als wäre die – nahezu universelle – Sprechfähigkeit mit der *gesellschaftlich bedingten Art und Weise der Realisierung dieser Fähigkeit* gleichzusetzen, die ebenso viele Spielarten aufweist, wie es soziale Bedingungen des Spracherwerbs gibt“ (Bourdieu 2005, S. 60).

Wenn man aber den sozialen Gebrauchsweisen des Sprechvermögens keine Aufmerksamkeit schenkt, dann macht man sich zum Komplizen der Machtausübung der Herrschenden. Denn deren Macht drückt sich auch darin aus, dass sie ihre Sprechweise als die einzig legitime durchzusetzen vermögen.

„Wer [...] von *der* Sprache spricht, ohne sie näher zu bestimmen, übernimmt unausgesprochen die *offizielle* Definition der *offiziellen* Sprache einer bestimmten politischen Einheit:

diejenige Sprache nämlich, die innerhalb der territorialen Grenzen dieser Einheit allen Staatsangehörigen als die einzig legitime vorgeschrieben ist, und zwar um so zwingender, je offizieller [...] die Sprechsituation ist“ (ebd., S. 49 f.).

Der Begriff der Sprachgemeinschaft, der für gewöhnlich die innerhalb der Grenzen eines Territorialstaats sprechenden Bürger umfasst, ist darum irreführend, weil er an ein allen Bürgern eines Landes Gemeinsames⁷ denken lässt, das allen gleich als Werkzeug der Kommunikation zur Verfügung steht. Tatsächlich wird aber das Vorhandensein von Landessprachen politischer Einheiten und ihre Anwendung in der Rede jedes Staatsbürgers selbst nur verständlich, wenn man die symbolische Gewalt aufdeckt, die die Schaffung und Aufrechterhaltung von Sprachgemeinschaften herbeiführt.

„Die Integration in ein- und derselben ‚Sprachgemeinschaft‘, die ein Produkt politischer Herrschaft ist, ständig reproduziert von Institutionen, die imstande sind, die allgemeine Anerkennung der herrschenden Sprache durchzusetzen, ist die Voraussetzung für die Entstehung sprachlicher Herrschaftsverhältnisse“ (ebd., S. 50).

Die Existenz von Sprachgemeinschaften ist somit selbst schon Erzeugnis politischen Willens und deshalb von Herrschaftsformen durchzogen. Das Bildungswesen trägt als Institution die Hauptlast bei der Zusammenfassung sozialer Gruppen in Gemeinschaften der gleichen Sprache. Es bildet dabei aber nur eine von zwei Säulen der Kontrolle über sprachliche Erzeugnisse.

„Diese für offizielle Räume (Bildungswesen, öffentliche Verwaltungen, politische Institutionen usw.) obligatorische Staatssprache wird zur theoretischen Norm, an der objektiv alle Sprachpraxen gemessen werden. Unkenntnis schützt auch hier vor Strafe nicht, bei einem Sprachgesetz, das seine Juristen hat, die Grammatiker, und seine Vollzugs- und Kontrollbeamten, die Schulmeister, belehnt mit der Macht, die sprachliche Leistung der sprechenden Subjekte allgemein der Prüfung zu unterziehen und durch Bildungstitel rechtlich abzusegen“ (ebd., S. 50).

Das Bildungswesen funktioniert also wie ein gigantischer Legitimationsapparat. Einerseits gegenüber den Schriftstellern, über deren Spracherzeugnisse es die Legitimationsmacht besitzt, sie in den Kanon der für den Unterricht zugelassenen Texte aufzunehmen oder nicht. Andererseits gegenüber den Schülern, deren Ausdrucksformen es in der Landessprache gestaltet und sank-

⁷ Bourdieu verweist dabei auf den Begriff „Schatz“ in der Diktion von Ferdinand de Saussure.

tioniert.⁸ Den Schriftstellern komme dabei aber nur die Aufgabe zu, durch ihren Gebrauch von sprachlichen Ausdrucksweisen die Legitimationsgrundlage für die Entscheidungen der Grammatiker zu liefern. Ich würde daraus folgern, dass sie, speziell was die französischen Wörterbücher betrifft, die bei vielen Wörtern die Wortverwendungen bei Schriftstellern angeben, ihre Beweismittel in gewisser Weise selbst wählen. Denn indem sie entscheiden, ob das Zitat eines Autors als Beispiel für eine zugelassene Ausdrucksweise dienen kann, haben sie zuvor schon den Autor als würdig eingestuft, beispielgebend zu sein.

„Produziert von Autoren, die Schreibautorität haben, festgeschrieben und kodifiziert von Grammatikern und Lehrern, zu deren Aufgaben auch das Einüben von Sprachbeherrschung gehört, ist die Sprache ein Code im Sinne einer Chiffre zur Herstellung von Äquivalenzen zwischen Lauten und Bedeutungen, aber auch im Sinne eines Systems von Normen, die die Sprachpraxen regeln“ (ebd., S. 50).

Das Wörterbuch funktioniert also laut Bourdieu quasi wie ein rechtlicher Kodex, der die zugelassenen sprachlichen Gebrauchsformen regelt.

„Das exemplarische Ergebnis dieser Kodifizierungs- und Normierungsarbeit ist das Wörterbuch, das, sachlich protokollierend, sämtliche im Laufe der Zeit akkumulierten *sprachlichen Ressourcen*, insbesondere alle möglichen Verwendungen desselben Wortes (oder alle möglichen Ausdrücke für dieselbe Bedeutung) zusammenträgt und dabei Verwendungen nebeneinanderstellt, die sich sozial fremd sind oder sogar ausschließen (weshalb dann diejenigen, die nicht mehr im Bereich des allgemein Anerkannten liegen, mit einem Zeichen der Ausgrenzung versehen werden müssen: *ungebr.*, *vulg.*, *gaunerspr.* usw.)“ (ebd., S. 53).

Die Schule hat nun als zweite Legitimationsinstanz die Aufgabe, dafür zu sorgen, dass dieser Kodex, auch ganz allgemein und nicht nur im eigentlichen Sprachunterricht, zur Anwendung kommt. Sie geht dabei genauso vor, wie wir es auch schon von der Vermittlung und Beurteilung der anderen kulturellen Leistungen durch die Schule kennen. Die Sprache, als normalerweise außerhalb der Schule erworbene Kompetenz, wird von der Schule in erster Linie sanktioniert. Als Messlatte eignet sich dafür der Gebrauch der Hochsprache, der idealerweise die Kenntnis aller sprachlichen Mittel und die Anlässe ihres Gebrauchs umfasst.

⁸ Und neuerdings manchmal erst erzeugt, wie ich bezugnehmend auf die gegenwärtigen Debatten in Österreich, die das Erlernen der deutschen Sprache bei Kindern von Immigranten zum Thema haben, hinzufügen würde.

„Die Eigenschaften, die die perfekte Sprachbeherrschung ausmachen, lassen sich mit zwei Wörtern zusammenfassen: Distinktion und Korrektheit“ (ebd., S. 66).

Da der Spracherwerb ganz offensichtlich das Ergebnis frühkindlicher Einprägung ist, sind die Ausgangsbedingungen für die Schüler, sich sprachlich auszudrücken, höchst unterschiedlich. Vor allem geschieht der erste Spracherwerb, genauso wie die Entwicklung der anderen Bezüge zum Körper, jenseits einer bewussten Aneignung und ist deshalb besonders prägend.

„Das umfassende und unmerklich vor sich gehende, bereits in frühester Kindheit im Schoß der Familie einsetzende Lernen, das als eine der Voraussetzungen schulischen Lernens in diesem sich zugleich vollendet, unterscheidet sich vom später einsetzenden methodischen Lernen im Schnellverfahren weniger [...] durch die Tiefe und Dauerhaftigkeit seiner Wirkungen als durch die Modalität des Bezugs zu Sprache und Kultur, die es zusätzlich vermittelt“ (Bourdieu 1982, S. 120 f.).

Deshalb führen die sprachlichen Äußerungen einer anderen Person, neben anderen Erscheinungsweisen ihres Körpers, so leicht zu Gesamtbeurteilungen, denn noch vor dem Inhalt einer sprachlichen Äußerung wird schon ihre Form beurteilt. Jedes Individuum entwickelt somit ein Gefühl für die richtige Anwendung der sprachlichen Ausdrucksformen, auch wenn sie in seinem eigenen Sprachgebrauch nicht zur Anwendung kommen. Ich würde dem hinzufügen, dass die jeweilige Übereinstimmung der legitimen sprachlichen Form mit den Mitteilungen der Sprecher, wie auch andere äußerliche Wahrnehmungen, praktisch körperlich vom Hörer empfunden werden. Ähnliches gilt auch für die Musik.

„Der ‚richtige‘ Sprachgebrauch ist das Produkt einer Sprachkompetenz, die *inkorporierte Grammatik* ist: Das Wort Grammatik wird hier bewusst in seiner wahren Bedeutung als System von Bildungsregeln genommen, die *ex post* aus dem fertigen Diskurs abgeleitet und dem zukünftigen Diskurs als verbindliche Norm vorgesetzt werden“ (Bourdieu 2005, S. 68).

Bourdieu zufolge muss bei der theoretischen Behandlung der Sprache wieder daran erinnert werden, dass die Sprache an ein Organ gebunden ist, den Mund, der Teil einer größeren Form körperlicher Ausdrucksweisen ist.

„Die Sprache ist eine Technik des Körpers, und die eigentliche sprachliche, ganz besonders die phonologische Kompetenz ist eine Dimension der Hexis, der physischen Erscheinung, in der sich das ganze Verhältnis zur sozialen Welt und das ganze sozial geprägte Weltver-

hältnis ausdrücken [...] Wie die gesamte Hexis, macht auch dieser ‚artikulatorische Stil‘, dieser Körper gewordene Lebensstil aus den phonologischen Merkmalen [...] ein unteilbares und nur als solches zu erfassendes Ganzes“ (ebd., S. 94).

Indem das Schulwesen, aber auch alle anderen Institutionen des Staats, die legitime Sprache, die Hochsprache, als die einzig autorisierte definieren, stufen sie alle anderen sprachlichen Ausdrucksformen herab; und das heißt natürlich in Wirklichkeit alle körperlichen Ausdrucksweisen, die nicht der Vorstellung von Korrektheit entsprechen und von denen die sprachlichen eben nur einen Teil darstellen. Das Argument Bourdieus für die symbolische Gewalt, der vor allem die Sprecher aus den benachteiligten Schichten in verschiedenen offiziellen Situationen ausgeliefert sind, folgt dabei der gleichen Logik, wie ich das schon am Beispiel der Bildung dargestellt habe. Erst die *rein formale Gleichheit* in der allgemeinen Vorannahme der gleichen Beherrschung der Hochsprache macht jene Distinktionsgewinne (in der Diktion Bourdieus) durch die Herrschenden möglich und gestattet es ihnen, selbst ohne ausdrückliche Mittel der Gewalt, Macht auszuüben.

„Die *normierte* Sprache kann ihre Funktion ohne Zwang oder Unterstützung durch die Sprechsituation erfüllen und von beliebigen, einander gänzlich unbekannten Sendern und Empfängern gesendet und dechiffriert werden, ganz im Sinne der Erfordernisse bürokratischer Vorhersehbarkeit und Kalkulierbarkeit“ (ebd., S. 53).

Die Kinder aus den benachteiligten Schichten, die für gewöhnlich im Elternhaus nicht daran gewöhnt werden, in Hochsprache zu sprechen, müssen sich im Schulbetrieb der Disziplinierung durch diese Sprachpraxis unterziehen und sind deshalb gezwungen, praktisch eine für sie künstliche Sprache im Schulbetrieb zu sprechen. Damit sind sie gegenüber den Kindern aus den bürgerlichen Schichten benachteiligt, für die die Schulsprache auch die Alltagssprache ist. Jene profitieren also von dem Vorteil, den sie laut Bourdieu aus der Gesamtheit der legitimen Kulturleistungen ziehen können, nämlich der Entspannung in der Anspannung, jener Übereinstimmung der inkorporierten Verhaltensweisen der Herrschenden mit den legitimen Verhaltensweisen.

Bei allen Unterschieden in der Sichtweise der menschlichen Sprache in den Theorien Rancières und Bourdieus scheinen sie jedoch in einem Punkt übereinzustimmen. Nämlich darin, dass es eine Sprechweise gibt, die Lyrik, die sich den herkömmlichen Beurteilungsschemata entzieht. Es ist interessant zu sehen, dass sie jedoch aus dieser Feststellung völlig unterschiedliche theoretische Schlüsse ziehen.

Es verwundert eigentlich, dass Bourdieu die lyrische Sprechweise von den Formen des sprachlichen Gebrauchs, die er untersucht, ausnimmt. Denn wenn man seiner Theorie konsequent folgt,

müsste auch die Lyrik den Formen distinktiven Sprachgebrauchs unterworfen sein. Nach dieser Logik wäre die Lyrik sogar die distinktive Sprechweise schlechthin, reserviert für diejenigen, die es sich erlauben können, einen Sprachgebrauch zu praktizieren, der den Zwängen der Alltagsanwendungen entzogen ist: eine Kunstsprache, die das Vorhandensein überschüssiger Zeit voraussetzt, die sich nur diejenigen erlauben können, die sich die Stilisierung des Lebens zur Hauptaufgabe machen. Doch eigenartigerweise argumentiert Bourdieu genau umgekehrt: Die Lyrik ist die Sprechweise, in der zwar auch die Form ihrer Übermittlung zählt, jedoch steht nicht der Distinktionsgewinn des Sprechers im Vordergrund, sondern die Mitteilung.

„Schon außerhalb des literarischen – und speziell des lyrischen – Sprachgebrauchs, im Alltagsleben, dient die Sprache selten als reines Kommunikationsmittel: Die Maximierung des Informationsprofits ist nur in Ausnahmefällen der ausschließlich angestrebte Zweck der sprachlichen Produktion, und der hierbei implizierte rein instrumentelle Gebrauch der Sprache steht gewöhnlich im Widerspruch zum – oft unbewussten – Streben nach symbolischem Profit“ (ebd., S. 73).

Worauf es in der Lyrik ankommt, ist das Wachrufen von Gefühlen und Erinnerungen im Zuhörer durch den Sprecher. Die Lyrik ist somit eine Mitteilungsform, die wortwörtlich zwar geteilt, also Sprecher und Hörer getrennt, empfinden lässt, jedoch gleichwertig beide im Wachrufen der Empfindung vereint.

„Es ist das Paradox der Kommunikation, dass sie ein gemeinsames Medium voraussetzt, aber ihr Ziel nur erreicht, wenn sie – wie an dem Grenzfall gut zu sehen ist, bei dem es, wie oft bei der Lyrik, um die Vermittlung von Gefühlen geht – einmalige, das heißt sozial geprägte Erfahrungen erzeugt oder wiederaufleben lässt“ (ebd., S. 43).

Auch Rancière bezieht sich in seinen Überlegungen zur Sprache auf die Lyrik. Das Übersetzen und Rückübersetzen der Gedanken durch willkürliche Sprecher kommt der Dichtung gleich. Das Dichten ist nicht nur das Erzeugen von Gefühlen beim Zuhörer, sondern das Erzeugen von Gedanken durch Sprache ist bereits Dichten.

„Unsere Unmöglichkeit, die Wahrheit zu *sagen*, selbst dann, wenn wir sie *fühlen*, lässt uns als Dichter sprechen, Abenteuer unseres Geistes erzählen und verifizieren, dass sie von anderen Abenteurern verstanden werden, unser Gefühl mitteilen und es von anderen fühlenden Wesen geteilt sehen“ (Rancière 2009, S. 81).

Die Dichtung ist also nicht eine besondere Sprechweise unter anderen, sondern jedes Sprechen ist Dichten. Es kommt nicht auf den Unterschied an, ob der Zuhörer Gedanken oder Gefühle aus den sprachlichen Botschaften entwickeln muss. Die Gedanken in sprachlicher Form, die bei der Mitteilung eines Sprechers ausgesendet werden, zwingen den Zuhörer nicht weniger, sie wieder in eigene Gedanken umzuformen. Kurz: Denken und Sprechen stehen in keinem näheren Verhältnis als Gefühl und Sprechen. Indem jede sprachliche Äußerung den Sprecher zwingt, nach Möglichkeiten zu suchen, sich beim Gegenüber verständlich zu machen, muss er – einem Handwerker gleich – lernen, sprachliche Werkzeuge zu benutzen.

„Im Sprechakt übermittelt der Mensch nicht sein Wissen, er dichtet, er übersetzt und lädt die anderen dazu ein, es ihm gleichzutun. Er kommuniziert als *Handwerker*, als Benutzer von Wörtern wie von Werkzeugen. Der Mensch kommuniziert mit dem Menschen durch die Werke seiner Hände wie mit den Wörtern seines Diskurses [...] Und die Emanzipation des Handwerkers ist zuerst die Wiederaneignung dieser Geschichte, das Bewusstsein, das seine materielle Tätigkeit die Natur des Diskurses ist. Er kommuniziert als *Dichter*, als Wesen, das sein Denken mitteilbar, seine Emotion teilbar glaubt“ (ebd., S. 81 f.).

Die Emanzipation des Handwerkers ist also seine Bewusstwerdung, dass er schon spricht, auch wenn er „nur“ seine Hände benutzt und nicht seinen Mund. Sie ist somit die Veranlassung eines Emanzipierten (das heißt eines Menschen, der sein Gegenüber ihm prinzipiell gleich denkt), den Handwerker an seine Sprechfähigkeit zu erinnern. Damit bedeutet Emanzipation, dass sich der Handwerker seine Tätigkeit auch in der sprachlichen Form aneignet.

„Gut denken ist die Eigentümlichkeit des vernünftigen Menschen. Gut aussprechen ist ein Werk eines Handwerkers, das die Übung der Werkzeuge der Sprache voraussetzt. Es stimmt, dass der vernünftige Mensch alles tun kann. Aber er muss noch die Sprache lernen, die jedem der Dinge eigen ist, die er tun will: Schuh, Maschine oder Gedicht“ (ebd., S. 84).

Deshalb fängt die Emanzipation der Handwerker in den Beispielen durch Jacotot auch damit an, dass sie dazu aufgefordert werden, über die Tätigkeit ihrer Hände zu sprechen. Wir werden im Kapitel 4.3. sehen, dass Rancière ganz allgemein mit Emanzipation die Rückbesinnung der Unterdrückten auf ihre Sprechfähigkeit meint.

„Die materielle Idealität der Sprache [...] weist jede Hierarchie – und sei sie auch auf den Kopf gestellt – zwischen den Menschen, die zum Handwerk, und jenen, die zur Ausübung des Denkens bestimmt sind, zurück. Jedes Werk der Sprache lässt sich in derselben Weise verstehen und erklären“ (ebd., S. 51).

Wahrscheinlich würde Bourdieu zustimmen, dass die Emanzipation der Unterdrückten die Wiederaneignung ihrer Sprechfähigkeit zur Bedingung hat. Aber wie soll man sich nach seiner Sichtweise einen Handwerker vorstellen, der beginnt, über seine manuelle Tätigkeit zu sprechen? Jener Werktätige, der von vornherein seine mangelnden sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten buchstäblich verkörpert und deshalb zur Selbstzensur gezwungen ist.

„Der bearnesische Bauer, der sagt, er »kann nicht reden«, um damit zu erklären, warum er nicht daran denkt, in seinem Ort Bürgermeister zu werden, obwohl er die meisten Stimmen bekommen hat, hat eine völlig realistische, völlig soziologische Definition der legitimen Kompetenz: Die herrschende Definition der legitimen Kompetenz ist in der Tat so beschaffen, daß seine reale Kompetenz illegitim ist. [...] Ich kann nicht reden; er meint damit: Ich kann nicht so reden, wie man in offiziellen Situationen reden muß; als Bürgermeister wäre ich eine offizielle Person, müßte offizielle Reden halten, also würden für mich die offiziellen Gesetze des offiziellen Französisch gelten. Da ich nicht imstande bin, wie Giscard zu reden, kann ich gar nicht reden“ (Bourdieu 1993a, S. 121 ff.).

Seine Theorie will plausibel erklären, warum sich die Stimme des Volkes so selten Gehör verschafft, aber sie findet die Gründe dazu hauptsächlich bei den Sprechern, die durch die Wirkung der symbolischen Gewalt zum Schweigen gebracht werden. Wir werden sehen, dass Rancière, der Logik seiner Argumentation folgend, umgekehrt vorgeht. Der Grund für die nicht wahrgenommene Sprache der Unterdrückten liegt für ihn im Unvernehmen durch die Mächtigen.

4. Politik oder Wer handelt, weiß nicht, was er/sie tut

4.1. Das „Unvernehmen“ in der Theorie Jacques Rancières

Mit dem Begriff des Unvernehmens (*mésentente*) beschreibt Jacques Rancière ein Verhältnis zwischen Sprache und Politik, das demjenigen Pierre Bourdieus zunächst genau entgegengesetzt zu sein scheint. Ich schreibe bewusst, dass es so scheint, denn wie ich im Lauf des Kapitels zu zeigen versuchen werde, gibt es auch Ähnlichkeiten zwischen dem Begriff des Unvernehmens bei Rancière und dem Verhältnis von Sprache und Politik bei Bourdieu. Am Ende des letzten Abschnitts habe ich beschrieben, wie Bourdieu die Sprache als Ausdruck einer symbolischen Ordnung auffasst, welche die Sprecher in ein Verhältnis der Unterordnung zur Herrschaft bringt. Die Sprecher aus den benachteiligten Schichten werden nach dieser Auffassung schon allein durch ihren Sprachgebrauch von der Macht ferngehalten.

„Die Sprachkompetenz, die ausreicht, um Sätze zu bilden, kann völlig unzureichend sein, um Sätze zu bilden, *auf die gehört wird*, Sätze, die in allen Situationen, in denen gesprochen wird, als *rezipierbar* anerkannt werden können [...] Sprecher ohne legitime Sprachkompetenz sind in Wirklichkeit von sozialen Welten, in denen diese Kompetenz vorausgesetzt wird, ausgeschlossen oder zum Schweigen verurteilt“ (Bourdieu 2005, S. 60).

Indem sie, wenn auch unbewusst, die legitime Form des Sprachgebrauchs kennen, diese jedoch im Alltag nicht anwenden und möglicherweise gar nicht anzuwenden wissen, ist ihr Sprechen selbst Ausdruck der Unterlegenheit im Verhältnis zum Sprachgebrauch der Herrschenden. Die sprachliche Ordnung vermittelt den Unterdrückten ein Gefühl der Minderwertigkeit ihrer sprachlichen Ausdrucksmittel und verurteilt sie im Extremfall zum Schweigen. Wenn es eine Form der Überwindung dieses ursprünglichen Nachteils, den die Benachteiligten beim Sprechen erfahren, geben kann, so besteht sie für Bourdieu in der Vermittlung der legitimen Sprache durch die Schule. Bourdieu denkt also das Verhältnis der sprachlichen Ausdrucksmittel der Unterdrückten zur Politik, aufgefasst als Ergreifen des Wortes, als ein Verhältnis eines ursprünglichen Mangels, welcher zuerst behoben werden müsste, damit sich die Unterdrückten überhaupt Gehör verschaffen können. Damit die Unterdrückten gehört werden, müssten sie also zuerst gelehrt werden, die legitime Sprache gebrauchen zu können. Nur so könnten sie ihr Gefühl der Minderwertigkeit loswerden, welches ihnen jene sprachliche Ordnung, die Abbild der gesellschaftlichen Ordnung ist, vermittelt und welche sie am Ergreifen des Wortes hindert.

Im Gegensatz dazu fasst Rancière das Verhältnis der Sprache der Unterdrückten zur Macht als ein Verhalten der Ignoranz vonseiten der Herrschenden auf. Der erste Unterschied zur Position Bourdieus besteht schon darin, dass Rancière davon ausgeht, dass die Unterdrückten ihre Anliegen ausdrücken. Doch wenn sie dies auch nicht in der legitimen Form der Sprachproduktion tun sollten, so ist das mögliche Scheitern der Kommunikation nicht aufseiten der Benachteiligten zu suchen. Wenn auf die Rede der Unterdrückten nicht gehört wird, so liegt das seiner Meinung nach häufig an einem Verhalten des Unvernehmens vonseiten der Herrschenden.

„Es gibt Politik, weil der *Logos* niemals einfach die Rede ist, weil er immer untrennbar die *Rechnung* ist, die von dieser Rede gemacht wird: die Rechnung, wodurch eine lautliche Aussendung als Rede verstanden wird, fähig, das Rechte auszusprechen, während eine andere nur als Lärm wahrgenommen wird, der Freude oder Schmerz, Zustimmung und Revolte signalisiert“ (Rancière 2002, S. 34).⁹

Mit dem Begriff des Unvernehmens beschreibt Rancière eine Haltung seitens der Herrschenden, die die sprachlichen Mitteilungen der Armen nicht als Formen einer menschlichen Rede auffasst und ihnen das Argument liefert, den Armen die Teilhabe an der gesellschaftlichen Mitsprache zu verweigern.

„Unter Unvernehmen wird man einen bestimmten Typus einer Sprechsituation verstehen: jene, bei der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt. Das Unvernehmen ist nicht der Konflikt zwischen dem, der weiß und jenem der schwarz sagt. Es ist der Konflikt zwischen dem, der ‚weiß‘ sagt und jenem, der auch ‚weiß‘ sagt, aber keineswegs dasselbe darunter versteht bzw. nicht versteht, dass der andere dasselbe unter dem Namen der Weiße sagt“ (Rancière 2002, S. 10 f.).

Wenn die Worte der Armen von den Reichen nicht als Rede von Gleichen verstanden werden, so soll der Grund dafür nicht wie bei Bourdieu in ihrer – wenn auch unverschuldeten – Inkompetenz liegen, die legitimen Sprachpraxen zu beherrschen, sondern in der Leugnung vonseiten der Herrschenden, jene Sprecher als Gleiche anzusehen.

„Will man jemanden nicht als politisches Wesen erkennen, beginnt man damit, ihn nicht als Träger politischen Seins [politicalité] zu sehen, nicht zu verstehen, was er sagt, nicht zu hören, dass es eine Rede ist, die aus seinem Mund kommt“ (Rancière 2008a, S. 34).

⁹ Die Ähnlichkeit dieser Worte zum letzten Zitat von Pierre Bourdieu überrascht zunächst. Wie sie zusammenhängen und was sie möglicherweise trennt, wird hoffentlich am Ende dieses Kapitels verständlich werden.

Nach Rancière haben die Philosophen das kommunikative Unverhältnis, das im Nichtzustandekommen eines sprachlichen Austausches zwischen verschiedenen Individuen oder sozialen Gruppen bestehen kann, häufig in den Begriffen des Verkennens und des Missverständnisses zu fassen versucht. Von beiden will er den Begriff des Unvernehmens unterschieden wissen.

„Das Argument des Verkennens wie das des Missverständnisses rufen nach zwei Arten einer Medizin der Sprache, die gleichermaßen darin bestünden, zu lernen, was sprechen heißt. Man sieht leicht ihre Grenzen. Die erste Medizin muss ständig das Verkennen voraussetzen, von dem sie die Rückseite, das reservierte Wissen ist. Die zweite spricht zu vielen Bereichen die Rationalität ab. Zahlreiche Sprechsituationen, bei denen die Vernunft am Werk ist, können in einer spezifischen Struktur des Unvernehmens gedacht werden, die nicht eine des Verkennens, die eines Zusatzes an Wissen noch des Missverständnisses ist, die einer Verminderung der Wörter bedürfte“ (Rancière 2002, S. 10).

Die erste Form, jene des Verkennens, ist wohl jene, zur deren Gruppe man auch die Sprachtheorie Bourdieus zählen kann, auch wenn Rancière ihn nicht explizit nennt.

„Der Begriff des Verkennens setzt voraus, dass der eine oder der andere der Gesprächspartner, oder beide – aufgrund einer einfachen Unwissenheit, einer abgekarteten Verschleierung oder einer grundlegenden Illusion – nicht weiß, was er oder was der andere sagt“ (ebd.).

Jener Begriff in dieser Aufzählung, der auf die Theorie Bourdieus passt, ist der der Illusion. Die Kommunikation zwischen Individuen ist demnach ähnlich dem Eintritt in ein Sprachspiel, dessen soziale Grundlagen die Sprecher verkennen. Die Soziologie, die die gesellschaftlichen Hintergründe der Sprechakte aufdeckt, kann so zu einem Verständnis der Wirkungen von sprachlichen Produkten auf einem ideal gedachten Markt beitragen. Bourdieus Argument ist, dass erstens die Anerkennung des legitimen Sprachgebrauchs durch jene Sprecher, denen die Kompetenz des legitimen Sprachgebrauchs fehlt, es möglich macht, dass die kompetenten Sprecher, ohne offensichtlichen Einsatz von Druckmitteln, Gewinne aus Kommunikationssituationen mit inkompetenten Sprechern ziehen können. Außerdem wirkt zweitens die symbolische Gewalt, der die inkompetenten Sprecher in einer Vielzahl von Sprechsituationen diskret ausgesetzt sind, durch die allgemein geltende Vorannahme gleich kompetenter Sprecher. Die Kompetenz aber zur Anwendung formal korrekter Sprechweisen ist Produkt der Sozialisation der herrschenden Schichten.

„Die Sprachenkämpfe [...] setzen [...] Sprecher voraus, deren Anerkenntnis des autorisierten Sprachgebrauchs (annähernd) gleich, deren Kenntnis dieses Sprachgebrauchs jedoch ungleich ist“ (Bourdieu 2005, S. 69).

Diese Anerkennung des legitimen Sprachgebrauchs durch die inkompetenten Sprecher, gemeinsam mit ihrer Zustimmung zur Vorannahme prinzipiell gleich kompetenter Sprecher, bildet somit die Verkennung der Sprechsituationen mit kompetenten Sprechern. Warum aber sollte die Abhilfe gegen diese Verkennung, die die Anerkennung der legitimen Sprache durch die inkompetenten Sprecher darstellt, gerade darin liegen, dass sie durch Schulbildung zu noch größerer Anerkennung der legitimen Sprache erzogen werden? Jene Schulbildung, die laut Bourdieu die selbstgestellte Aufgabe hat, die legitime Sprachkompetenz zu unterrichten.

Die zweite Form der Bearbeitung jenes Kommunikationsproblems durch die Philosophie erinnert an die analytische Philosophie und ihre Absicht, eine wissenschaftliche Sprache zu entwickeln, die die Missverständnisse des Alltagslebens auszuschließen versucht. Man könnte in diesem Zusammenhang zum Beispiel die Programmschrift des Wiener Kreises nennen, in der das Projekt einer von Missverständnissen gereinigten Sprache formuliert wurde. Dieses Denken geht jedoch von der Absicht aller an der Kommunikation beteiligten Personen aus, einander verstehen zu wollen. Das Missverständnis hat also zur Voraussetzung, dass die Sprecher sich schon als gleichwertig an der Kommunikation Beteiligte anerkannt haben. Probleme der Verständigung erscheinen so als Ungenauigkeit der sprachlichen Ausdrucksmittel, unabhängig von der sozialen Herkunft der am Gespräch beteiligten Personen.

„Das Unvernehmen ist auch nicht das Missverständnis, das auf der Ungenauigkeit der Wörter beruhte. Eine alte Weisheit [...] bedauert, dass man sich schlecht versteht, weil die ausgetauschten Wörter missverständlich sind. Und sie fordert, dass man doch zumindest, wo immer das Wahre, Gute und das Gerechte auf dem Spiel steht, jedem der Worte einen genau definierten Sinn beilegen sollte, der es von den anderen trennt, indem man die Wörter beiseite lassen sollte, die keine bestimmte Eigenschaft bezeichnen, oder jene, die nicht einer homonymen Verwechslung entgehen können“ (Rancière 2002, S. 10).

Der Begriff des Unvernehmens teilt zwar mit dem Denken der Verkennung die Bezugnahme auf die gesellschaftlichen Grundlagen der Kommunikation, er verwirft aber dessen Annahme der sozialen Bedingtheit unterschiedlich kompetenter Sprecher. Die Erfahrung, die die Benachteiligten machen, wenn die Herrschenden ihnen die Gemeinsamkeit allgemein menschlicher Eigenschaften absprechen, erleben diese nicht als einen verborgenen sozialen Mechanismus, den sie nicht verstehen, sondern als offen ausgesprochenen Ausschluss.

„Die Fälle des Unvernehmens sind jene, bei denen der Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechsituation selbst ausmacht. Die Gesprächspartner verstehen und verstehen nicht dasselbe mit denselben Wörtern [...] Das Unvernehmen betrifft weniger die Argumentation als das Argumentierbare, die An- oder Abwesenheit eines gemeinsamen Gegenstandes zwischen einem X und einem Y. Es betrifft das sinnliche Darstellen dieses Gemeinsamen, die Eigenschaft der Gesprächspartner selbst, es darzustellen. Die Extremsituation des Unvernehmens ist jene, bei der X nicht den gemeinsamen Gegenstand sieht, den ihm Y präsentiert, weil er nicht vernimmt, dass die von Y ausgesendeten Töne Wörter bilden und Verknüpfungen von Wörtern, die den seinen ähnlich wären. Wie man sehen wird, betrifft diese Extremsituation in erster Linie die Politik [...] Die Strukturen des Unvernehmens sind jene, bei denen die Diskussion eines Arguments auf den Streit verweist, der über den Gegenstand der Diskussion und über die Eigenschaft derer, die daraus einen Gegenstand machen, besteht“ (ebd., S. 10 ff.).

Rancières Begriff des Unvernehmens beschreibt also eine andere Form der Ausübung sprachlich vermittelter Herrschaft. Diese Herrschaft wirkt nicht im Verborgenen, wie bei Bourdieu, sondern ist den Beherrschten in der Kommunikationssituation bewusst. Und dieses Bewusstsein bildet die Möglichkeit für politische Interventionen seitens der Beherrschten, dieses Herrschaftsverhältnis durch Aufzeigen der gleichen Fähigkeit zur sprachlichen Kommunikation zu beenden.

4.2. Der Begriff der Politik in der Philosophie Jacques Rancières

Die *Politik* besteht für Rancière im Streit darüber, wer in einer Kommunikationssituation überhaupt als Sprecher gezählt wird und wer nicht. Im Zentrum des Nachdenkens über Politik steht also für ihn die Frage nach der Gleichheit der Menschen, die die politische Gemeinschaft bilden. Seiner Meinung nach hat schon Aristoteles in der Schrift *Politik* (1990) die Frage nach der Gleichheit als diejenige bestimmt, wodurch die Politik ein Bereich für die Philosophie wird.

„Denn sie sagen, daß das Gerechte eine Zuteilung von Sachen und an Personen in sich schließt, und daß gleiche gleiches haben müssen. Aber man muß dabei nicht vergessen, zu untersuchen, was für Personen die Gleichheit und was für Personen die Ungleichheit eig-

net. Denn darin liegt Aporie und der staatsphilosophische Vorwurf“ (Aristoteles 1990, S. 102/1282b21).¹⁰

Die Übersetzung Rancières dieser Stelle aus der Politik macht das vielleicht noch deutlicher.

„Wovon es Gleichheit und wovon es Ungleichheit gibt, die Sache führt zu Aporie und politischer Philosophie“ (Rancière 2002, S. 9).

Aristoteles stellt also ins Zentrum der Politik, wenn sie eine Fragestellung für die Philosophie wird, die Frage nach der Gerechtigkeit. Als gerecht definiert er, wenn Gleichen Gleiches zukommt. Das setzt voraus, dass in der politischen Gemeinschaft keine Gleichheit herrscht und dass die Aufgabe für den Philosophen darin besteht, zu bestimmen, wie die politische Gemeinschaft als eine Zusammenkunft von Gleichen und Ungleichen gedacht werden kann. Rancière übernimmt zwar die Feststellung Aristoteles', dass es in der Politik um Fragestellungen geht, die sich aus der Feststellung ergeben, dass es in der Gesellschaft Gleichheit und Ungleichheit zugleich gibt. Er verändert aber die Fragestellung, die sich daraus für die Philosophie ergibt. Die Frage für die Philosophie soll nicht lauten, wie das Zusammensein von Gleichen und Ungleichen gerecht geregelt werden kann, sondern wie gerade im Erkennen und in der Zuteilung von Gleichen und Ungleichen Macht in der politischen Gemeinschaft ausgeübt wird.

„Die Politik [...] ist die Aktivität, die als Prinzip die Gleichheit hat, und das Prinzip der Gleichheit transformiert sich in die Verteilung der Teile der Gemeinschaft im Modus einer Verlegenheit: von welchen Teilen gibt es Gleichheit und von welchen nicht, zwischen wem und wem? Was sind diese ‚welche‘ und wer sind diese ‚wer‘? Wie besteht die Gleichheit aus Gleichheit *und* Ungleichheit? Dies ist die Verlegenheit, die der Politik eigen ist, durch welche die Politik eine Verlegenheit für die Philosophie, ein Gegenstand der Philosophie wird“ (ebd.).

Für Rancière ist die Politik die Aktivität der politisch Handelnden, welche die Gleichheit innerhalb der politischen Gemeinschaft zum Thema machen. Sie stellt für ihn die Tatsache der um die Anerkennung als Gleiche Kämpfenden dar und steht dadurch in Gegensatz zur Politik als Thema für die Philosophie, verstanden als das Nachdenken über die gerechte, damit auch die beste Form des Zusammenlebens. Die Philosophie findet sich seit der Antike mit der Tatsache konfrontiert,

¹⁰ Meines Wissens nach verwendet Jacques Rancière bei Bearbeitungen von Texten auf Altgriechisch normalerweise seine eigenen Übersetzungen. Bei der Behandlung der Schriften Aristoteles' dürfte das nicht anders sein. Des Weiteren werde ich bei den besprochenen Textstellen aus meiner deutschen Ausgabe des Meiner-Verlags (Übersetzung: Eugen Rolfes) zitieren.

dass es von Zeit zu Zeit zu Manifestationen der Gleichheit durch das Volk kommt, die die scheinbar natürlichen Grundlagen, auf denen die Herrschaft beruhen soll, durcheinanderbringen. Das ist seiner Meinung nach der Grund, warum die Politik für die Philosophie eine Verlegenheit darstellt. Der athenische Demos beispielsweise, der durch nichts zur Teilnahme an den politischen Beratungen qualifiziert zu sein scheint, stellt solch eine Manifestation der Gleichheit dar, die Platon und Aristoteles dazu dient, dem Nachdenken über diese Existenz des Volks und seiner rechtlichen Gleichstellung in der athenischen Demokratie eine bestimmte Form zu geben. Die Vorgabe der antiken Philosophie bestand laut Rancière darin, die Unordnung, welche durch die Teilnahme der unqualifizierten Menge an den politischen Beratungen möglich geworden ist, wieder unter ein ordnendes Prinzip zu stellen.

„Das Kernprojekt der Philosophie, so wie sie sich bei Platon zusammenfasst, ist, die arithmetische Ordnung, die Ordnung des Mehr oder Weniger, die den Tausch der verderblichen Güter und menschlichen Übel regelt, durch die göttliche Ordnung der geometrischen Proportion zu ersetzen, die das wahre Gut regelt, das Gemeinwohl, das virtuell der Vorteil aller ist und der Nachteil von niemandem. [...] Die Philosophie will im Gemeinwesen und in der Seele, wie in der Wissenschaft von den Flächen, von den Volumen und von den Sternen die arithmetische durch die geometrische Gleichheit ersetzen. Nur, was die leere Freiheit der Athener ihr vor Augen führt, ist die Wirkung einer anderen Gleichheit, die die einfache arithmetische aufhebt, ohne irgendeine geometrische zu begründen. Diese Gleichheit ist einfach die Gleichheit zwischen Beliebigen, das heißt letztlich das Fehlen einer *Arche*, die reine Kontingenz jeder sozialen Ordnung (ebd., S. 27 f.).

Indem Platon nach der Definition sucht, die politische Gemeinschaft als gerechte zu ordnen, die das gute Leben aller zum Ziel hat, umgeht er Rancières Ansicht nach genau die Tatsache, dass die politische Gemeinschaft als Streit über die Gleichheit überhaupt erst zur Erscheinung kommt. Dieser Streit um Gleichheit ist ein Streit um politische Teilhabe: Er dreht sich um die Frage, wer aufgrund welcher menschlicher Qualitäten und in welcher Form an der politischen Gemeinschaft teilhaben soll.

„Sofern das Eigene der politischen Philosophie darin besteht, das politische Handeln in einer eigenen Seinsweise zu begründen, ist es das Eigene der politischen Philosophie, den konstitutiven Streit der Politik auszulöschen. [...] Was sich hinter dem harmlosen Ausdruck »politische Philosophie« verbirgt, ist die gewaltsame Begegnung der Philosophie mit der politischen Ausnahme vom Gesetz der *arche* und der Versuch der Philosophie, die Politik wieder unter dieses Gesetz zu stellen“ (Rancière 2008a, S. 39).

Bevor es nämlich die politische Gemeinschaft in Form der Beratung über das Gerechte und das Ungerechte geben kann, muss schon Einigkeit darüber herrschen, welche Teile der Bevölkerung es gibt und welche für fähig angesehen werden, an den Beratungen teilzunehmen. Die Politik besteht somit in der Konfrontation des bestehenden Rechts, das die Teile am Gemeinsamen nennt und sie bestimmten Aufgaben und Rechten zuordnet, mit dem Unrecht, das dann entsteht, wenn eine Gruppe von Individuen ihren Ausschluss vom Gemeinsamen zum Thema macht.

„Man spart die Politik von vornherein aus, wenn man sie mit der Ausübung der Macht und dem Kampf um deren Besitz gleichsetzt. Man spart aber auch ihr Denken aus, wenn man sie als eine Theorie der Macht oder als eine Suche nach der Grundlage ihrer Legitimität gleichsetzt. [...] Die traditionelle Frage: »Aus welchem Grund kommen die Menschen in politischen Gemeinschaften zusammen?« ist immer schon eine Antwort, und zwar eine Antwort, die den Gegenstand, den sie zu klären oder zu begründen behauptet, verschwinden lässt, das heißt des politischen Teilhabens, die dann im Spiel der Elemente oder Atome der Soziabilität verschwindet“ (ebd., S. 7 ff.).

Politik ist für Rancière nicht der Zustand, in dem sich anerkannte Gesellschaftsteile über ihre jeweiligen Interessen einigen, sondern der Moment, in dem ein Gesellschaftsteil, dem bislang die Anerkennung als Teil in einem Konflikt abgesprochen wurde, nun um diese Anerkennung kämpft. Dieser fordert, als Konfliktpartner in einem Streit, der weit über Interessenkonflikte hinausweist, gezählt zu werden. Unter Politik versteht Rancière also Momente in der Zeit, in denen der Zustand der offensichtlichen Legitimation der zur Gemeinschaft Gezählten strittig ist. Sie ereignet sich wie ein „stets provisorischer Unfall in der Geschichte der Formen der Herrschaftsgewalt“ (Rancière 2008a, S. 27).

„Es gibt zwei Arten, die Teile der Gemeinschaft zu zählen. Die erste zählt nur die wirklichen Teile, [...] die den Gesellschaftskörper bilden unter Ausschluss jedes Supplements. [...] Die Gesellschaft besteht dabei aus Gruppen, die Weisen spezifischen Tuns verschrieben sind, aus Plätzen, wo diese Tätigkeiten ausgeübt werden, aus Seinsweisen, die diesen Tätigkeiten und diesen Plätzen entsprechen. In dieser völligen Übereinstimmung der Funktionen, Plätze und Seinsweisen ist kein Platz für irgendeine Leere. [...] Die zweite zählt »zusätzlich« einen Anteil der Anteillosen. Man nenne die erste Polizei, die zweite Politik“ (ebd., S. 28 ff.).

Das Wesen der Politik besteht für ihn im Überschuss (*excès*), den jene Bevölkerungsteile in die eigentlich politische Diskussion bringen, wenn sie ihre Eigenschaften in Form einer Erweiterung

mit denen der ganzen Gesellschaft gleichsetzen. Dieser Überschuss stört die harmonische Sichtweise, nach der die Gesellschaft aus einer bestimmten Anzahl an Gruppen besteht, denen Eigenschaften entsprechen und folgedessen Rechte zukommen. Die herkömmliche Evidenz der jeweiligen Eigenschaften der Individuen und Gruppen nennt Rancière Identifizierung. Ihr gegenüber stellt er die politische Subjektivierung. Sie ist das öffentliche Erscheinen einer gesellschaftlichen Gruppe, die sich selbst Eigenschaften zuweist, die auch allen anderen vorhandenen Gruppen eigen sind, die ihr also in Wirklichkeit gar nicht eigen sind. Diese nun im politischen Streit erscheinende Gruppe stört die Zählung der vorhandenen Gruppen, sie ist im wahrsten Sinne des Wortes überzählig. Nicht nur passen die Gruppen nun in keine rechnerische Aufteilung mehr, die man von der Gesellschaft machen könnte, sondern die neue Gruppe ist darüber hinaus auch noch häufig in der Überzahl. Das bisherige Übereinkommen wirkt auf einmal überkommen.

„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 einer Neuordnung des Erfahrungsfeldes einhergeht. [...] Eine Subjektivierungsweise erschafft nicht Subjekte *ex nihilo*. Sie erschafft diese, indem sie Identitäten, die durch die natürliche Ordnung der Verteilung der Funktionen und Plätze bestimmt sind, in Einrichtungen einer Streiterfahrung umformt“ (Rancière 2002, S. 47).

Die neue Gruppe des politischen Streits schafft in der Gesellschaft Dissens. Der Dissens ist nicht einfach der Zwist zwischen verschiedenen Gruppen der Gesellschaft. Diese würden ja schon als Teile der Gesellschaft gelten. Er ist das Brüchigwerden der Evidenz, die überhaupt die jeweiligen Teile erkennt und benennt. Der Dissens stört die Wahrnehmung, auf deren Grundlage man einem beherrschten Gesellschaftsteil Fähigkeiten abspricht und ihm deshalb bestimmte Funktionen in der Gesellschaft zuweist.

„Das Wesentliche der Politik liegt in den auf Dissens beruhenden Subjektivierungsweisen, welche die Differenz der Gesellschaft zu sich selbst bekunden. *Dissens* ist nicht die Konfrontation der Interessen oder Meinungen. Er ist die Demonstration des Sinnlichen zu sich selbst“ (Rancière 2008a, S. 35 ff.).

Die Zeiten zwischen dem Aufbrechen des Streits über die Neuzählung der Teile der Gemeinschaft bezeichnet Rancière als *Polizei*. Damit meint er nicht den Polizeistaat, so wie wir ihn für gewöhnlich verstehen. Die *polizeiliche Ordnung* hat im Prinzip nichts mit einer Einschränkung der bürgerlichen Freiheiten und einer Politik des Gummiknüppels zu tun, auch wenn sie diese

Form annehmen kann. Rancière macht indes deutlich, dass auch im Modus der *polizeilichen Logik* die Form der Rechtsstaatlichkeit der Gewaltherrschaft vorzuziehen ist. Mit Polizei bezeichnet er kurz gesagt einfach alles das, was wir für gewöhnlich als Politik bezeichnen.

„Allgemein benennt man mit dem Namen der Politik 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 vollziehen. [...] Ich schlage vor, dieser Verteilung und dem System dieser Legitimierungen einen anderen Namen zu geben. Ich schlage vor, sie *Polizei* zu nennen“ (Rancière 2002, S. 39 f.).

Polizei ist für ihn also jener relativ stabile Zustand des Konsenses über die Zählung der Bevölkerungsteile und der scheinbaren Evidenz ihrer Eigenschaften, die die Verteilung der gesellschaftlichen Gruppen aufgrund ihrer Eigenschaften regelt. Konsens meint bei Rancière nicht nur einfach die Übereinkunft zwischen Partnern, sondern auch die Überzeugung, dass jene Übereinkunft auf allgemein wahrnehmbaren Grundlagen basiert.

„Das Wesentliche des Konsens ist nicht die friedliche Diskussion und die vernünftige Einigung, die sich Konflikt und Gewalt entgegenstellen. Das Wesentliche des Konsens ist die Annullierung des Dissens, als des Abstandes des Sinnlichen zu sich selbst, die Annullierung der überschüssigen Subjekte, die Reduktion des Volkes auf die Summe der Teile des Gesellschaftskörpers und die Reduktion der politischen Gemeinschaft auf die Beziehungen von Interessen und Bestrebungen dieser Teile. Der Konsens ist die Reduktion der Politik auf die Polizei. Er ist »das Ende der Politik«“ (Rancière 2008a, S. 45).

Der Zustand der polizeilichen Ordnung ist somit das Gegenteil der Momente der Politik. Politik geschieht, wenn die bis dahin Anteillosen an der die Gemeinschaft betreffenden Angelegenheit ihren Anteil in Form eines Streits fordern und so die bestehende Ordnung stören. Politik existiert somit, wenn das bis dahin als gerecht Geltende mit dem neuen Ungerechten in Form eines Streits konfrontiert wird. Es sind also jene zuvor Ungerechneten zum Gemeinsamen, die das Ungerechte als Verzählung (*mécompte*) zum Thema machen, indem sie sich als Teil der Gesellschaft in die Zählung der Teile und ihrer Zuschreibungen einbringen und so die bisherige Übereinkunft ins Wanken bringen.

„[D]urch das Dasein dieses Anteils der Anteillosen [la part des sans part], dieses Nichts, das Alles ist, existiert die Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, dass heißt als eine von einem grundlegenden Streit geteilte, durch einen Streit, der sich auf die Zählung seiner

Teile bezieht, selbst noch bevor er sich auf ihre ‚Rechte‘ bezieht. Das Volk ist nicht eine Klasse unter anderen. Es ist die Klasse des Unrechts, das der Gemeinschaft Unrecht zufügt und sie als ‚Gemeinschaft‘ des Gerechten und des Ungerechten einrichtet“ (Rancière 2002, S. 22).

Diesen Streit um einen Anteil der Anteillosen führten in der Antike das Volk von Athen, während des Ancien régime der dritte Stand und seit dem Industriezeitalter das Proletariat, wie Rancières Beispiele zeigen. Im Verlauf der Geschichte waren es also durchwegs diejenigen, die nach den jeweils geltenden Rechtsvorstellungen keinen legitimen Anspruch auf Teilhabe an der Macht stellen konnten, die den Streit um ihren Anteil geführt haben.

„Der Kampf zwischen Reichen und Armen ist nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit der die Politik rechnen müsste. Er ist identisch mit ihrer Einrichtung. [...] Es gibt nicht einfach deshalb Politik, weil die Armen den Reichen gegenüberreten und sich ihnen widersetzen. Man muss eher sagen, dass es die Politik ist – das heißt die Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen –, die die Armen als Entität zum Dasein bringt. [Diese Einrichtung] definiert das Gemeinsame der Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, das heißt als geteilte, auf einem Unrecht gegründet, das der Arithmetik des Tausches und der Verteilungen entwischt. Außerhalb gibt es keine Politik, nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte“ (ebd., S. 24).

Worum es Rancière in der Aufzählung jener sozialen Gruppen jedoch geht, ist nicht eine etwaige wirtschaftliche Schlechterstellung jeder dieser Gruppen, sondern die ihnen gemeinsame Eigenschaft, dass sie alle zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt ihren Ausschluss aus der Bestimmung des Gemeinsamen zum eigentlich politischen Thema gemacht haben.

„[G]enaugenommen bezeichnet »die Armen« nicht den wirtschaftlich benachteiligten Anteil der Bevölkerung, sondern einfach nur die Leute, die nicht zählen, jene, die keinen Anspruch zur Ausübung der Macht der *arche* haben, keinen Anspruch, gezählt zu werden“ (Rancière 2008a, S. 20).

Auch ist die Politik nicht einfach gleichzusetzen mit dem Klassenkampf; er ist ein spezifisches Moment innerhalb dieses. Rancière schreibt zwar:

„Die Einrichtung der Politik geht in eins mit der Einrichtung des Klassenkampfes. Der Klassenkampf ist nicht der geheime Motor der Politik oder die Wahrheit, die hinter den Erscheinungen versteckt wäre“ (Rancière 2002, S. 30 f.).

In der Schilderung einer Erzählung Herodots präzisiert er jedoch, dass er unter Klassenkampf anderes versteht als eine rein gewalttätige Auseinandersetzung.

Rancière erzählt die Lehrfabel Herodots von den Skythen, die die grausame Angewohnheit hatten, ihren Sklaven, die sie zum Hüten ihrer Viehherden einsetzten, die Augen auszureißen. Als die Krieger der Skythen bei einer ihrer Expeditionen einmal längere Zeit in der Ferne aufgehalten wurden, wuchs eine neue Generation von Sklaven auf, die sehen konnten. Aus dieser Tatsache schlossen sie, dass sie ihren Herren gleich seien, was ihnen auch die im Lager zurückgebliebenen Frauen der Skythen bestätigten. Sie bewaffneten sich und warteten auf die Rückkehr ihrer Herren. Als diese jene Gruppe von bewaffneten Viehhirten sahen, dachten sie zuerst, leichtes Spiel zu haben. Doch die Skythenkrieger verloren den Kampf. Da rief einer jener Krieger seine Kampfgenossen zu sich und unterbreitete ihnen eine Idee: Sie sollten die Waffen beiseite legen und sich stattdessen ihren Sklaven nur mit der Peitsche nähern. In Waffen würden die Sklaven sich ihnen gleich fühlen, aber beim Anblick der Peitschen würden sie erkennen, dass sie ihre Sklaven seien. So gingen sie auf die Sklaven zu, die überwältigt von diesem Spektakel, die Flucht ergriffen.

In der Darstellung jener Erzählung Herodots macht Rancière klar, dass für ihn Klassenkampf mehr sein muss, als eine rein physische Konfrontation zwischen Armen und Reichen. Er muss auch die Form einer symbolischen Konfrontation annehmen, welche ich den Ausdruck des Klassenbewusstseins bei den Unterdrückten nennen würde. Der Kampf um die Erlangung der Macht ist also für Rancière nicht an sich schon politisch.

Der Klassenkampf wird erst politisch, wenn die politischen Handlungen die Grundlagen der vormaligen Herrschaft beseitigen, die in der Aufteilung der Gesellschaft auf verschiedene Erfahrungswelten bestanden. Dies geschieht, wenn es dem vormals von der Herrschaft ausgeschlossenen Teil gelingt, seine Eigenschaften als Eigenschaften der ganzen Gesellschaft zu definieren.

„Das Paradigma des Sklavenkriegs ist das einer rein kriegerischen Gleichheit zwischen Beherrschern und Beherrschten [...] Die Demonstration der Gleichheit verstört zuerst diejenigen, die sich für ihre natürlichen Herren hielten. Aber als diese von neuem die Insignien des Wesensunterschieds vorweisen, haben die Aufständischen nichts mehr zu erwidern. Wozu sie nicht fähig sind, ist die kriegerische Gleichheit in politische Freiheit umzuwandeln“ (ebd., S. 25 f.).

Rancière spricht meines Wissens nicht von Klassenbewusstsein. Der Begriff könnte, bezogen auf seine Theorie, zu Missverständnissen führen; leicht könnte man ihn nämlich als Einsicht der Unterdrückten in ihre essenziellen Eigenschaften verstehen.

„Ein politisches Subjekt ist keine Gruppe, die sich ihrer selbst »bewusst wird«, sich eine Stimme gibt, ihr Gewicht in der Gesellschaft einsetzt“ (ebd., S. 52).

Rancière geht es eben darum, zu zeigen, dass die Emanzipation der Unterdrückten nicht in der *Beschränkung* bestehen kann, welche die Selbstzuschreibung von Eigenschaften bedeuten würde, sondern umgekehrt in der *Erweiterung*, die der Anspruch auf Eigenschaften aller, auch der Herrschenden, darstellt.

„Es ist nicht der arbeitende und leidende Pöbel, der den Boden des politischen Handelns besetzt, und seinen Namen mit dem der Gemeinschaft gleichsetzt. Was durch die Demokratie mit dem ganzen der Gemeinschaft gleichgesetzt wird, ist ein leerer, supplementärer Teil, der die Gemeinschaft von der Summe der Teile des Gesellschaftskörpers trennt. Diese ursprüngliche Trennung begründet die Politik als Handlung supplementärer Subjekte, die sich als Überschuss in Bezug auf jede Zählung der Teile der Gesellschaft einschreiben“ (Rancière 2008a, S. 24).

Seiner Meinung nach sagte Marx im Grunde genommen das Gleiche wie er.

„Das Proletariat ist nicht eine Klasse unter anderen, sondern die Auflösung aller Klassen, und darin, wird Marx sagen, besteht ihre Universalität. Man muss dieser Aussage ihre ganze Universalität geben. Die Politik ist die Einrichtung eines Streits zwischen Klassen, die nicht wirklich Klassen sind: die »wirklichen« Klassen, das heißt – bzw. das würde heißen – die wirklichen Teile der Gesellschaft, die Kategorien, die ihren Funktionen entsprechen“ (Rancière 2002, S. 31).

Die Politik bildet somit jene Momente eines Streits, welche die Kontingenz jeglicher Zuschreibung offensichtlich werden lassen; in welchen den gesellschaftlichen Teilen der Gesellschaft nichts mehr entspricht. Man kann das ganz wortwörtlich verstehen: Die Körper jener Personen, welche nun erscheinen, sprechen nicht mehr ihre jeweilige Wahrheit aus. Der gewöhnliche Schluss von der physischen Erscheinung eines Körpers auf seine Eigenschaften funktioniert nicht mehr.

„Es gibt Politik nur [unter der] Voraussetzung der Gleichheit zwischen Beliebigen, oder, alles in allem, [durch] die paradoxe Wirksamkeit der reinen Kontingenz jeder gesellschaftlichen Ordnung“ (ebd., S. 29).

Häufig beginnen jene Momente des Streits damit, dass die vormalis Ungezählten sich nicht mehr an ihrem ursprünglichen Ort befinden. Daran schließt sich meist eine Form der Rede. Diese

Reden verweisen auf Sprecher, die nunmehr offensichtlich die Fähigkeit besitzen, Anliegen zu formulieren und nicht nur Lust und Leid auszudrücken. Das Ganze geschieht zu Zeitpunkten, die nicht dafür vorgesehen sind.

Politik geschieht somit, wenn die Armen und die Reichen im Zeichen der Gleichheit Orte – sowohl reale als auch im übertragenen Sinn – finden, an denen sie sich als Gleiche zu verständigen beginnen. Rancière kommt hier auf die Frage zurück, welche Konsequenzen sich aus der allgemein menschlichen Sprachfähigkeit für die politische Gemeinschaft ergeben.

„Die Politik ist zuerst der Konflikt einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaften derer, die auf ihr gegenwärtig sind. Man muss zuerst feststellen, dass die Bühne für den Gebrauch eines Gesprächspartners da ist, der sie nicht sieht und keinen Grund hat, sie zu sehen, *weil* sie nicht existieren“ (ebd., S. 38).

Diese Begegnung ist die einer geteilten Gemeinschaft, welche zwei Bewegungen voraussetzt, von jeder der zwei Seiten in diesem Spannungsverhältnis. Aufseiten der Unterdrückten ist es die intellektuelle Emanzipation, die ich anhand Rancières Bildungstheorie im Kapitel zur Pädagogik vorgestellt habe. Die Emanzipation geht einher mit der Gewinnung des Selbstvertrauens der Armen in ihre sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten. Aufseiten der Reichen entspricht es dem Ende des Unvernehmens, welches die Leugnung der Wahrnehmung gleicher menschlicher Eigenschaften beim politischen Gegenüber voraussetzt.

Als Beispiel für seine Überlegungen zur Politik greift Jacques Rancière auf einen Text eines Autors aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück, auf den ich nun näher eingehen möchte.

4.3. Der Auszug der Plebejer und der Dialog mit den Patriziern

Dieser Autor, Pierre-Simon Ballanche, hat 1829 in der *Revue de Paris* eine Reihe von Artikeln mit dem Titel „Allgemeine Formel der Geschichte aller Völker auf die Geschichte des römischen Volks angewandt“ veröffentlicht. Darin bezieht sich Ballanche auf die Legende, überliefert durch Titus Livius, die vom Auszug der Plebejer Roms und der Überredung zu ihrer Rückkehr durch den Konsul Menenius Agrippa handelt. Der Legende nach konnte dieser sie zur Rückkehr an ihren gewohnten Ort überreden, indem er ihnen ein Gleichnis erzählte. Dieses handelt vom Körper und seinen Gliedern und von der Revolte einiger Glieder gegen den Magen, den sie für untätig halten und den sie deshalb nicht mehr ernähren möchten. Doch als die gegen den Magen revoltierenden anderen Glieder des Körpers die Nahrungsaufnahme verweigern, werden auch sie

selbst schwach und erkennen, dass der Magen zu etwas nütze ist und beenden ihren Streik. Ballanche wirft, Rancière zufolge, dem römischen Historiker vor, das Ereignis ausschließlich „als eine Revolte, als einen Aufstand des Elends und des Zornes“ (ebd., S. 34 f.) zu deuten. Deshalb schreibt Ballanche eine eigene Version der Lehrfabel, in deren Zentrum die Frage steht, „ob es eine gemeinsame Szene gibt, wo Plebejer und Patrizier über etwas debattieren könnten“ (ebd., S. 35). In der Tatsache, dass der Patrizier Menenius Agrippa mit den Plebejern gesprochen hat, erkennt Ballanche den Beweis, dass die Sichtweise der Patrizier unsicher geworden ist. Ihre offizielle Haltung gegenüber den Plebejern lässt er durch einen anderen Abgeordneten, Appius Claudius, vertreten. Er fasst sie so zusammen:

„[E]s gibt keinen Ort, um mit den Plebejern zu diskutieren, aus dem einfachen Grund, weil diese nicht sprechen. Und sie sprechen nicht, weil sie Wesen ohne Namen sind, ohne *Logos*, das heißt ohne symbolische Einschreibung im Gemeinwesen. Sie leben ein rein individuelles Leben, das nichts überträgt, außer das Leben selbst, reduziert auf seine Reproduktionsfähigkeit. Derjenige, der ohne Namen ist, *kann* nicht sprechen. Es ist ein fataler Irrtum, dass der Abgeordnete Menenius sich eingebildet hat, es kämen Worte aus dem Mund der Plebejer, während logischerweise doch nur Lärm herauskommen kann“ (ebd.).

Was Rancière mittels der Neufassung der Rede auf dem Aventin durch Ballanche zeigen möchte, ist, dass die Logik der Ungleichheit, die die Menschen in Gleiche und Ungleiche teilt, ein Kennzeichen aller Gesellschaften ist; und dass die Evidenz ihres Urteils zu allen Zeiten deshalb so unumstößlich scheint, weil die menschliche Gleichheit, die seiner Meinung nach die Voraussetzung darstellt, dass die Argumente zur Beibehaltung der Ungleichheit überhaupt verstanden werden können, nicht gesehen wird.

Für die Patrizier in der Fabel kann es kein Gespräch zwischen ihnen und den Plebejern geben, weil sie die Worte der Plebejer überhaupt nicht als Manifestationen einer menschlichen Rede deuten. Die sprachlichen Ausdrucksformen der Plebejer mögen Ausdruck von Gefühlen sein, aber sie verweisen für die Patrizier auf keine den Lauten zugrunde liegende Vernunft, auf keinen *Logos*. Es verhält sich dabei ganz so wie in der berühmten Stelle aus der *Politik* des Aristoteles (1990), auf die Rancière an anderer Stelle verweist und in der die Frage behandelt wird, wer gerechter Weise jemandes anderen Sklave ist.

„Denn der ist von Natur ein Sklave, der eines anderen sein kann – weshalb er auch eines anderen ist – und der an der Vernunft nur insoweit teil hat, daß er sie an anderen vernimmt, sie aber nicht selbst hat“ (Aristoteles 1990, S. 10/1254b20).

Für Aristoteles bildet die daraus folgende Gleichstellung des Sklaven mit einem Haustier den Grund des Ausschlusses des Sklaven aus der Gemeinschaft derjenigen, die er für fähig bestimmt hat, die politische Gemeinschaft zu bilden. Denn eine politische Gemeinschaft kann es nur zwischen Individuen geben, deren Stimme Ausdruck einer sie leitenden Intelligenz ist.

„Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt. Die Stimme ist das Zeichen für Schmerz und Lust und darum auch den anderen Sinneswesen verliehen, indem ihre Natur so weit gelangt ist, daß sie Schmerz und Lust empfinden und beides einander zu erkennen geben. Das Wort aber oder die Sprache ist dafür da, das Nützliche und das Schädliche und so denn auch das Gerechte und das Ungerechte anzuzeigen. Denn das ist den Menschen vor den anderen Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerecht und Ungerecht und was dem ähnlich ist. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat“ (ebd., S. 4 f./1253a9–18).

In der Definition des Sklaven gibt Aristoteles das Muster vor, wie sich im politischen Konflikt die Ablehnung der Grundlage gleicher Voraussetzungen zum Beginn eines Gesprächs argumentieren lässt. Da der Sklave auf die Befehle, die man ihm gibt, gehorcht, wird umgekehrt geschlossen, dass seine Sprachfähigkeit nur passiv vorhanden ist.

„»Habt ihr mich verstanden?« ist [...] ein Performativ, dem der performative Widerspruch gleichgültig ist, weil seine eigene Performanz, seine Weise, sich verständlich zu machen, darin besteht, eine Trennungslinie zwischen zwei Bedeutungen desselben Worts und zwei Kategorien von sprechenden Wesen zu ziehen. Dieses Performativ macht denen, an die es sich richtet, verständlich, dass es Leute gibt, die die Probleme verstehen, und Leute, die die Befehle zu verstehen haben, die Erstere ihnen geben. Es ist ein Indikator der Aufteilung des Sinnlichen, ohne dabei die aristotelische Unterscheidung zwischen denen, die nur die *Aisthesis* des *Logos* und jenen, die von ihm die *Hexis* haben, begrifflich fassen zu müssen“ (Rancière 2002, S. 57).

Rancière möchte aber zeigen, dass sogar in so einer beschränkten Form des sprachlichen Austausches, wie ihn der Befehl darstellt, sich noch immer Argumente der gleichheitlichen Logik finden lassen.

„Davon, dass ein Befehl von einem Untergeordneten verstanden wird, kann man einfach ableiten, dass dieser Befehl richtig gegeben worden ist [...]. Aber es lässt sich auch eine gänzlich umwerfende Konsequenz ableiten: da der Untergeordnete den Befehl verstanden hat, hat er an derselben Gemeinschaft der sprechenden Wesen teil, ist ihm darin gleich.

Kurz gesagt leitet sich davon ab, dass die Ungleichheit der gesellschaftlichen Ränge nur auf Grund der Gleichheit selbst der sprechenden Wesen funktioniert“ (ebd., S. 60 f.).

Das gleiche Urteil also, das Aristoteles dient, den Sklaven aus der politischen Gemeinschaft auszuschließen, ist auch dasjenige in der Fabel von Ballanche, welches den Patriziern die Argumente liefert, den Plebejern das Gespräch zu verweigern, welches die erste Form eines politischen Dialogs darstellen würde. Und sie haben mit den Plebejern nichts zu besprechen, weil diese nicht sprechen. Sie mögen alles Mögliche stimmlich ausdrücken, aber dieser Ausdruck verweist auf keine Rede, die vernunftgeleitet ist.

„Zwischen den Worten jener, die einen Namen haben und dem Brüllen der Wesen ohne Namen gibt es keine Situation eines sprachlichen Austausches, die geschaffen werden könnte, weder Regeln noch Code für die Diskussion. Dieses Verdikt spiegelt nicht einfach die Starrköpfigkeit der Herrschenden oder ihre ideologische Verblendung wider. Es drückt genau die Ordnung des Sinnlichen aus, die ihre Herrschaft organisiert, die diese Herrschaft selbst ist. Bevor der Abgeordnete Menenius, der glaubt, die Plebejer sprechen gehört zu haben, ein Verräter seiner Klasse ist, ist er das Opfer einer Sinnestäuschung“ (ebd., S. 35 f.).

Indem sich also Menenius Agrippa redend und argumentierend an die Plebejer gewandt hat, um ihnen zu erklären, dass in der Gesellschaft jeder seinen Platz hat und zwar aufgrund seiner Natur, hat er dieser natürlichen Ordnung selbst widersprochen. Denn die Rede und das Argument sind Anzeichen einer sprachlich vermittelten Vernunft, die das Nützliche und Schädliche und damit das Gerechte vom Ungerechten unterscheiden kann, und wenn sie verstanden werden können, muss das Argument von Aristoteles falsch sein, dass es Menschen gibt, die die Vernunft, deren Ausdruck die Rede und das Argument bilden, nur passiv haben und nicht aktiv. Die Tatsache, dass die Plebejer selbst in der Version von Titus Livius die Argumente verstanden haben, die sie zur Rückkehr veranlasst haben sollen, müsste also Beweis genug sein, dass Menenius Agrippa sich nicht geirrt haben kann, als er sie sprechen gehört hat.

„In der Lehrfabel des Aventins [muss] die gleichheitliche Voraussetzung auch noch in der Rede erkannt werden, die die Schicksalhafterkeit der Ungleichheit ausspricht. Menenius Agrippa erklärt den Plebejern, dass sie nur die dummen Glieder eines Staates sind, dessen Herz die Patrizier sind. Aber um ihnen so ihren Platz zu lehren, muss er voraussetzen, dass die Plebejer seine Rede verstehen. Er muss die Gleichheit der sprechenden Wesen voraussetzen, die der polizeilichen Logik der Körper, die an ihren Platz gestellt und an ihre Funktionen verwiesen sind, widerspricht“ (ebd., S. 45).

Doch folgt daraus noch keine Veränderung der Herrschaft; sie hat sich nur selbst die Argumente entzogen, gerade in der Tatsache, dass sie argumentiert. Die Neuinterpretation der Legende durch Ballanche geht also einen Schritt weiter und lässt die Plebejer selbst das Wort ergreifen.

„[Die Plebejer] errichten eine andere Ordnung, eine andere Aufteilung des Sinnlichen, indem sie sich [...] als sprechende Wesen konstituieren, die dieselben Eigentümlichkeiten haben wie diejenigen, die sie ihnen absprechen. Sie führen somit eine Reihe von Sprechakten aus, die jene der Patrizier mimen: sie sprechen Verwünschungen und Vergötterungen aus; sie wählen einen unter ihnen aus, um *ihre* Orakel zu befragen; sie geben sich Repräsentanten, indem sie ihnen neue Namen geben. [...] Sie entdecken sich in der Weise einer Überschreitung, als sprechende Wesen, mit einer Sprache begabt, die nicht einfach Bedürfnisse, Leiden und Zorn ausdrückt, sondern Intelligenz beweist [...]“ (ebd., S. 36).

Die Plebejer beginnen also nun so zu sprechen wie die Patrizier. Hatten sie zuvor etwa nicht gesprochen? Wahrscheinlich schon, doch in der Sichtweise Rancières erhebt sich die Bühne, die die Politik als Streit über die Verteilung der Teile und Anteile der Gesellschaft schafft, auf dem Fundament der sprachlichen Imitation durch die Plebejer, die die Gleichheit der sprechenden Wesen anzeigt. Diese Nachahmung der sprachlichen Ausdrucksformen der Patrizier bildet die eigentliche Emanzipation der Plebejer.

In der Version von Ballanche beginnt nun eine allgemeine Diskussion unter den Patriziern, was zu geschehen hat, sollten die Plebejer doch gesprochen haben. Sie endet darin, dass die Patrizier die Plebejer in den Kreis der sprechenden Wesen einschließen.

„[A]us den Sterblichen, die sie waren, [sind] »Menschen« geworden, das heißt Wesen, die Wörter auf ein kollektives Schicksal verpflichten. Sie sind zu Wesen geworden, die fähig sind, Versprechen zu geben und Verträge zu schließen. Die Folge davon ist, dass sie höflich zuhören, als Menenius Agrippa seine Fabel erzählt und ihm danken, ihn aber gleich darauf um einen Vertrag bitten. Er schreit freilich auf, dass die Sache logisch unmöglich ist. [...] Leider, sagt uns Ballanche, ist seine Fabel während eines einzigen Tages »um eine Ära gealtert«“ (ebd., S. 36 f.).

Denn der römische Senat, der aus einem geheimen Rat weiser Alter besteht, hat beschlossen, dass

„da die Plebejer Wesen der Sprache geworden sind, es nichts anderes zu tun gibt, als mit ihnen zu sprechen [...] Der Übergang von einem Zeitalter der Sprache zu einem anderen ist keine Angelegenheit des Aufstands, den man unterdrücken könnte, er ist Sache einer fort-

schreitenden Offenbarung, die sich an ihren Zeichen erkennen lässt, und gegen die man nicht ankämpft“ (ebd.).

Die Gleichheit aller Menschen lässt sich laut Rancière also auch noch im Argument finden, welches sie verneint. Diese Erkenntnis kann aber nur denen dienen, die sich nicht fähig fühlen, diese menschliche Gleichheit auch allgemein unter Beweis zu stellen. Um die Gegner der Gleichheit überzeugen zu können, braucht es den Beweis der gleichen Kompetenz. Es gibt somit zwei Formen der Gleichheit. Eine, die in der Erkenntnis der Beherrschten liegt und ihre Emanzipation überhaupt erst in Gang bringt, und eine weitere, die in der bestmöglichen Nachahmung der Herrschenden besteht.

Das Problem ist aber, dass Rancière in den Texten, die von der Politik handeln, durchwegs den Begriff Gleichheit ohne Zusatz verwendet, so als gäbe es keine Unterscheidung zwischen dieser potenziellen und der realisierten/imitierten Gleichheit, und das, obwohl seine eigenen Beispiele das genaue Gegenteil zeigen. Im Beispiel der Fabel geschieht die Aufnahme der Plebejer in die politische Ordnung noch nicht aufgrund der Einsicht der Plebejer in die allgemein menschliche Sprechfähigkeit, sondern erst in der Nachahmung der Sprechweise der Patrizier. Sie werden somit erst dadurch zu Menschen, verstanden im Sinne der Worte von Aristoteles, die fähig sind einen Staat zu bilden, wenn sie dazu in der Lage sind, Sprechweisen zu imitieren, die jene praktizieren, die sich als die einzigen vorhandenen Teile des Staates verstehen. Im Denken Rancières steht also am Anfang der Emanzipation die Gleichheit, verstanden als Postulat oder Vorannahme gleicher Fähigkeiten aller Menschen. Doch diese Gleichheit, verstanden als Potenzialität, reicht noch nicht: Sie muss erst realisiert werden. Und diese Realisierung geschieht durch Imitation jener menschlichen Fähigkeiten, die die herrschende Schicht der Gesellschaft praktiziert. Erst diese Imitation bildet die Grundlage des Streits in Form der Politik, die nach Rancière zur realen Gleichheit führen soll. Denn Rancière teilt die Ansicht von Ballanche, dass die Emanzipation/Imitation der Unterdrückten die Herrschenden erkennen lassen wird, dass ihre Herrschaft auf keinen natürlichen Grundlagen beruht und deshalb früher oder später die Unterdrückten in die Herrschaft mit einschließen werden. In der Version von Ballanche passiert etwas sehr Interessantes: Die Plebejer ahmen die Sprechweisen der Patrizier nach, welche, überwältigt von den Fähigkeiten der Plebejer, denen sie sich gegenüber immer als Höherstehende gefühlt haben, sogar dazu bereit sind, mit den Plebejern Verhandlungen zu beginnen, die in der Ausstellung eines Vertrags enden. Die Bühne der Politik erhebt sich somit auf einem anderen Fundament als die natürliche Herrschaft. Indem gerade die Patrizier ihre Herrschaft zu argumentieren beginnen, haben sie aufgehört, aufgrund natürlicher Eigenschaften zu herrschen. Für Rancière bildet dieser Schritt der Patrizier in der Fabel den ersten Schritt zum Ende ihrer Herrschaft. Es braucht aber

noch den zweiten Schritt vonseiten der Plebejer. Und dieser besteht in der Nachahmung der Sprechakte der Patrizier. Der zweite Auftritt der Plebejer (wenn man, so wie ich, in ihrem Auszug schon einen Auftritt sehen will), der für Rancière das Ende der Herrschaft der Patrizier besiegelt, birgt aber auch eine Falle. Denn die Plebejer erscheinen meiner Meinung nach wie Rollenanwärter bei einer Sprechprobe und müssen erst vor den Patriziern unter Beweis stellen, dass sie ihren Text gelernt haben. Warum sollten aber diese zustimmen, die Zahl der Darsteller zu erhöhen? Ich frage mich, ob die Patrizier, konfrontiert mit den Manifestationen der Gleichheit durch die Imitationen der Handlungs-, Sprech- und Denkweisen der Plebejer, freiwillig auf ihre Vorrechte verzichten würden.

Das Internetlexikon Wikipedia vermerkt zum Thema der drei Auszüge der Plebejer, die in der weitgehenden rechtlichen Gleichstellung der Plebejer mit den Patriziern in Form des Zwölftafelgesetzes geendet haben, dass die Mehrzahl der Historiker heute davon ausgeht, dass es militärische Veränderungen waren, die den Plebejern mehr Macht gaben. Die Umstellung der römischen Armee von einer relativ kleinen berittenen Truppe, die großteils aus Männern der adeligen Familien bestand, auf ein Massenheer aus Phalanxeinheiten, in dem jeder Legionär sich selbst ausrüsten musste und militärisch geschult war, hätte einen Aufstand der Plebejer zu einer realen militärischen Bedrohung für die Patrizier gemacht. Diese Lesart der Geschichte im Modus des historischen Materialismus ist nicht diejenige von Rancière. Gesellschaftliche Veränderung wird gemäß dieser Geschichtsauffassung nicht nur als Folge des technologischen Fortschritts im Zuge der Entwicklung der Produktivkräfte aufgefasst, doch wird den materiellen Bedingungen zur gesellschaftlichen Veränderung mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Rancière sieht dagegen gesellschaftliche Veränderung eher als Folge einer ästhetischen Revolution, die die sinnliche Gleichheit aller Menschen noch vor den materiellen Veränderungen vorwegnimmt. (Dazu später im Kapitel 5.1. „Der Begriff der *Aufteilung des Sinnlichen* bei Jacques Rancière“.)

Aus der Zustimmung Rancières zu den Konsequenzen am Schluss der Lehrfabel von Ballanche folgt für mich die Frage, welches spezifische Moment in der Konfrontation hinzutreten muss, damit das Unvernehmen der Stimme der Armen durch die Reichen ein Ende nimmt und der Klassenkampf nicht einfach in Revolte oder Bürgerkrieg mündet. Die Einsicht des Ältestenrats der Patrizier erscheint als logische Folge der mimetischen Sprechakte der Plebejer. Die Emanzipation, die sich in einer Reihe performativer Sprechakte ausdrückt, welche die Beherrschten nachahmen und so die eigentliche politische Konfrontation bilden, scheint aus sich heraus die Kraft zu haben, die Einsicht der Herrschenden in die zugrunde liegende Gleichheit der Plebejer bewirken zu können und damit das Unvernehmen zu beenden. Doch könnte für die Patrizier aus dieser Situation der Gleichheit genauso gut auch nichts folgen. Rancière sagt selber:

„Jede Gesprächs- und Argumentationssituation ist von Anfang an gespalten von der – ungelöst und konfliktuell – strittigen Frage, was sich vom Vernehmen der Sprache ableitet. Von diesem Vernehmen kann sich tatsächlich etwas ableiten oder auch nichts“ (ebd., S. 60).

Die Emanzipation, die zur Gleichheit führen soll, stellt sich bei Rancière durchwegs als *Angleichung* zu den in der Hierarchie Höherstehenden dar. Doch damit sind es auch nur jene, die schon die Autorität in der Gesellschaft innehaben, auf denen in der Fabel die Hoffnung ruht, dass sie durch die Manifestationen der Gleichheit der Beherrschten zu einer Änderung ihrer Sichtweise gelangen werden. Er stellt also die Frage, was sich vom Vernehmen ableiten lässt, nur aus dem Blickwinkel der Herrschenden. So wie Rancière auch das Unvernehmen nur als Zurückweisung der Gleichheit der sprachlichen Ausdrucksformen vonseiten der Herrschenden beschreibt. Was wäre aber, sollten auch die Beherrschten beschließen, die Stimme ihrer Herren nicht vernehmen zu wollen? Für Bourdieu haben die Herrschenden keinen Grund, ihre Wahrnehmung zu ändern. Er drückt jenen Sachverhalt auf folgende Weise aus:

„Es sind die aus dem Blickwinkel der herrschenden Wahrnehmungskategorien Sichtbaren, die durch Änderung der Wahrnehmungskategorien eine veränderte Sicht herbeiführen könnten. Wären es nicht, mit Ausnahme weniger, dieselben, die am wenigsten dazu geneigt sind“ (Bourdieu 1985, S. 23).

Für Bourdieu wäre es wahrscheinlich widersinnig zu fragen, ob nicht auch die Plebejer die Macht besitzen, Anerkennung auszusprechen oder zu entziehen. Denn als Beherrschte sind ihre eigenen Maßstäbe, die Welt und damit die sprachlichen Erzeugnisse zu klassifizieren, immer der Konfrontation mit den legitimen, das heißt einfach mit den herrschenden Formen der Klassifikation ausgesetzt, an denen kein Weg vorbeiführt. Und sie tendieren seiner Ansicht nach dazu, die herrschenden Beurteilungskriterien als ihre eigenen zu übernehmen, wodurch diese erst legitim werden.

„Die symbolische Macht der Akteure – Macht, sichtbar zu machen (*theorein*) und glauben zu machen, darüber hinaus auch die Macht, das legitime oder legale Ordnungssystem zu schaffen und durchzusetzen – hängt [...] von der jeweils eingenommenen Stellung im Raum (sowie innerhalb der ihm eingeschriebenen virtuellen Klassifikationsordnungen) ab“ (ebd., S. 30).

Indem Bourdieu die Machtkämpfe innerhalb der Gesellschaft mit dem Begriff der Legitimität zu fassen versucht, legt er sich meiner Meinung nach selber eine Falle. In der Wechselwirkung mit

der symbolischen Gewalt, der die Beherrschten in seiner Theorie ausgesetzt sind, folgt aus der Legitimität der Herrschaft, dass derjenige, der herrscht, auf die weitgehende Zustimmung derjenigen zählen kann, über die er herrscht. Diese Zustimmung bezeichnet er als notwendige Verknennung. Indem er aber die Beherrschten in die Legitimierung ihrer Herrschaft einbezieht, verliert er aus dem Blickfeld, dass seiner eigenen Definition nach die Gesellschaft von Anfang an im Streit über genau diese Legitimität der Herrschaft der Herrschenden steht.

Diese Gedanken können vielleicht besser anhand eines Beispiels in Bourdieus Werk gezeigt werden. In dem Band *Sozialer Raum und „Klassen“* (1985) zählt er eine Reihe von Sprechakten als eminent politische auf, die denen aus der Fabel von Ballanche ähnlich sind.

„Die Fähigkeit, etwas explizit, öffentlich zu machen, zu veröffentlichen, gegenständlich, sichtbar, in Worten faßbar, ja offiziell werden zu lassen, was bislang wegen fehlender objektiver oder kollektiver Existenz auf der Ebene individueller bzw. serieller Erfahrung verblieb [...], stellt eine außergewöhnliche gesellschaftliche Macht dar: die eine Gruppe zu schaffen durch Schaffung des *common sense*, des ausdrücklichen Konsens der ganzen Gruppe. Tatsächlich vollzieht sich diese Kategorisierungs-, diese Explizierungs- und Klassifizierungsarbeit unausgesetzt, in jedem Augenblick der Alltagsexistenz, wann immer die sozialen Akteure untereinander um den Sinn der sozialen Welt, ihre Stellung in ihr und um ihre gesellschaftliche Identität ringen – vermittelt der unterschiedlichen Weisen, positive oder negative Urteile zu fällen, Lob und Tadel, Segen und Fluch zu verteilen durch Belobigung, Glückwunsch, Kompliment oder aber Beleidigung, Beschimpfung, Kritik, Anklage, Verleumdung, usw. [...] Verständlich, warum in vielen archaischen Gesellschaften eine der grundlegenden Formen politischer Macht im gleichsam magischen Vermögen der Benennung bestand, darin, kraft Namensgebung etwas existent werden zu lassen“ (ebd., S. 19).

Könnte ich also möglicherweise bei Bourdieu die Antwort auf meine Frage finden, wie die politischen Sprechakte der Unterdrückten zu einer Meinungsänderung bei den Herrschenden über die natürlichen Grundlagen ihrer Herrschaft führen können? Wie wir sehen werden, wird man sich eher fragen müssen, wie es überhaupt soweit kommen kann, dass es zu politischen Manifestationen durch eigene Benennungen bei den sozial Deklassierten kommen kann.

„[D]as Moment an Unbestimmtheit und Unschärfe, das den Objekten der sozialen Welt anhaftet, gemeinsam mit dem praktischen, vorreflexiven und impliziten Charakter der ihnen angewandten Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata, [stellt] gleichsam den archimedischen Punkt dar, an dem genuin politisches Handeln objektiv ansetzen kann. [...] Denn Erkenntnis von sozialer Welt und genauer, die sie ermöglichenden Kategorien: darum geht

es letztlich im politischen Kampf, einem untrennbar theoretisch und praktisch geführten Kampf um die Macht zum Erhalt oder zur Veränderung der herrschenden sozialen Welt durch Erhalt oder Veränderung der herrschenden Kategorien zur Wahrnehmung dieser Welt“ (ebd., S. 18).

Die verschiedenen Teile einer Gesellschaft interpretieren die Welt also unterschiedlich nach „praktischen, vorreflexiven Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata“ und die Politik bildet den Streit um die Durchsetzung der jeweiligen Interpretationsweisen als allgemein gültige. In diesen Worten erscheint also wieder der Streit als Streit um die unterschiedliche Interpretation der Welt und logischerweise ist nicht mehr die Rede von der herrschenden Legitimierung in den Köpfen der Beherrschten. Für die Beherrschten öffnet sich der Raum, Kritik zu formulieren. Doch gleich darauf kippt die Argumentation wieder zur Frage nach der Legitimation.

„[I]n jenem Kampf, in dem es um die Wahrheit der sozialen Welt geht, sind die Kontrahenten tatsächlich ungleich ausgerüstet, um zur absoluten, das heißt sich selbst verifizierenden Sicht und Voraussicht zu gelangen“ (ebd., S. 25).

Was soll mit „absoluter, verifizierender Sicht und Voraussicht“ denn anderes gemeint sein als einfach allgemeine Zustimmung zu nur *einer* Interpretationsweise der sozialen Welt? Was wiederum nichts anderes heißt als einfach allgemein gültige Legitimation.

„Im Kampf um die Produktion des *common sense* oder, genauer, um das Monopol auf legitime *Benennung* als offizielle – das heißt explizite und öffentliche – Durchsetzung einer legitimen Sicht von Welt, setzen die Akteure jeweils [...] nicht zuletzt ihre Verfügungsmacht über die in den Köpfen der Menschen bzw. in der Objektivität festgeschriebenen, institutionalisierten Taxinomien [ein]. Die symbolischen Strategien, mit denen die Akteure ihre Auffassung von der Gliederung der sozialen Welt und ihrer Stellung darin aufzuzwingen suchen, bewegen sich demgemäß zwischen zwei Extremen: der Beleidigung oder Beschimpfung (*idios logos*), durch die eine Einzelperson ihren spezifischen Standpunkt geltend machen will [...]; der *offiziellen Benennung* oder Nomination, ein Akt symbolischer Durchsetzung, der – weil von einem Mandatsträger des Staates, Inhaber des *Monopols über die legitime symbolische Gewalt*, vollzogen – auf die ganze Stärke des Kollektivs, des Konsens, des *common sense* bauen kann“ (ebd., S. 23 f.).

Die vorreflexiven und praktischen Wahrnehmungs- und Interpretationsweisen der Welt, die drei Zitate weiter oben noch den Grund unterschiedlicher Weltsicht erklären sollten, sind nun der Grund, dass nur eine Interpretation übrig bleibt. Im Grunde kommt Bourdieu mit diesem

Schwenk in seiner Argumentation nur wieder zurück zum Kern seiner Soziologie. Denn „praktisch“ meint bei Bourdieu eben vorreflexiv, kurz gesagt: unverstanden, unbewusst und damit zustimmend, legitimierend. „Legitimität bedeutet Verkennung“ (Bourdieu 1993a, S. 243).

Das gilt dem Prinzip nach zwar für alle Bevölkerungsschichten, doch gilt genauso, dass die benachteiligten Teile der Gesellschaft seiner Meinung nach weniger gut vorbereitet, zum Teil sogar unvorbereitet für den Dialog mit den Herrschenden sind. Bourdieu sagt es zwar im letzten Zitat nicht ausdrücklich, aber man kann sich denken, welcher Teil der Gesellschaft seiner Meinung nach im Kampf um die legitime Benennung darauf beschränkt bleibt, sich mittels Beleidigungen und Beschimpfungen auszudrücken und welcher andere Teil der Gesellschaft mittels seiner korrekten Sprechweise darauf zählen kann, gehört zu werden. Vielleicht fällt jetzt auch der Bezug zur Beschreibung der Fabel von Ballanche und zur Definition des Sklaven bei Aristoteles auf. Solange die Patrizier die Worte der Plebejer als bloßen Ausdruck von Gefühlen der Zustimmung oder des Missmuts qualifizieren können, gibt es keine Möglichkeit zum Dialog. Bezogen auf das Beispiel Bourdieus heißt das: Derjenige, dessen Rede sich darauf beschränkt, sich nur mittels Beleidigung oder Beschimpfung mitzuteilen, darf nicht darauf hoffen, dass seine Laute als Ausdruck einer menschlichen Rede gewertet werden.

Was in Bourdieus Argumentationsweise somit verloren gegangen ist, ist die Möglichkeit der gleichwertigen argumentativen Auseinandersetzung unterschiedlicher Weltsicht. Doch die Argumentation hört hier noch nicht auf.

„Die Wahrnehmungskategorien resultieren wesentlich aus der Inkorporierung der objektiven Strukturen des sozialen Raums. Sie sind es folglich, die die Akteure dazu bringen, die soziale Welt so wie sie ist hinzunehmen, als fraglos gegebene, statt sich gegen sie aufzulehnen und ihr andere, wenn nicht sogar vollkommen konträre Möglichkeiten entgegenzusetzen [...]. Reproduzieren sich die objektiven Kräfteverhältnisse in den diversen Sichten von sozialer Welt, die zugleich zur Permanenz dieser Verhältnisse beitragen, so also deshalb, weil die Strukturprinzipien der Weltsicht in den objektiven Strukturen der sozialen Welt wurzeln und die Kräfteverhältnisse auch im Bewußtsein der Akteure stecken in Form von Kategorien zur Wahrnehmung dieser Verhältnisse“ (Bourdieu 1985, S. 18).

Der Streit ist vorbei. Gab es eigentlich überhaupt jemals Hoffnung, dass er bestehen könnte? Denn hatten wir zuvor noch gelesen, dass es die vorreflexiven Bewertungsschemata sind, die den Ausgangspunkt der Politik als Streit über die Interpretation der Welt darstellen, so sind nun die objektiven Strukturen, die nichts anderes sind als die herrschenden Strukturen, ohne Umweg über den Kopf einfach direkt in die Körper der Beherrschten eingedrungen. Stellten also die un-

terschiedlichen Wahrnehmungskategorien zunächst noch den Grund des Streits dar, bei dem unterschiedliche Sichtweisen aufeinandertrafen, so bleibt am Ende nur mehr die herrschende Sichtweise übrig. Die Herrschenden brauchen dabei eigentlich nicht einmal auf allgemeine Zustimmung durch die Beherrschten hoffen, da die Legitimität ihrer Herrschaft sich einfach aus der Unkenntnis der Beherrschten ergibt, dass sie die herrschenden Bewertungsschemata anwenden. Gleichzeitig sind die Beherrschten nicht in der Lage, diesen Bewertungsschemata, die zu ihren eigenen geworden sind, Genüge zu tun.

„Noch die Anerkennung umfassender Legitimität ist nichts weiter als die aus dem quasi perfekten Zusammenfallen von objektiven und inkorporierten Strukturen erwachsende Auffassung der alltäglichen Welt als fraglos gegebene“ (ebd., S. 21 f.).

Dieser allgemeine Commonsense ist es, den Rancière mit seinem Politikbegriff infrage stellen will. Die bei ihm Konsens genannte ordnende Interpretation der Welt existiert zwar auch in seiner Theorie, doch steht sie immer im Spannungsverhältnis mit dem Dissens derjenigen, die in der Gesellschaft von der Zählung als Gleiche ausgeschlossen bleiben. In seiner politischen Theorie beschreibt Rancière den Konsens als die Interpretationsweise der Herrschenden, er erstreckt sich nicht bis zu den Beherrschten. Doch gilt das nur für die Momente der Politik. Auch Rancière kennt konsensuelle Zeiten, das sind bei ihm einfach die langen Zeiten der polizeilichen Ordnung. Es gibt somit ebenso in der Theorie Rancières zumindest eine Form von Passivität der Beherrschten gegenüber der herrschenden Ordnung. Und wie bei Bourdieu leiden die Beherrschten an dieser Ordnung, auch wenn er das sicher so nicht verstanden wissen will. Erinnern wir uns an den Knaben in Rancières Pädagogik, der wegen seiner Erziehung zur geistigen Unselbstständigkeit, weil er nie gelernt hat, intellektuell auf eigenen Beinen zu stehen, sich ein Leben lang – oder zumindest bis zum Zeitpunkt seiner intellektuellen Emanzipation – an eine erklärende Instanz wenden wird; dessen „Trauerarbeit“ darin besteht, dass er mangelndes Selbstvertrauen in seine intellektuellen Fähigkeiten hat. In Rancières Erziehungsphilosophie leidet somit der Knabe an seiner fehlenden intellektuellen Unabhängigkeit. Und es muss davon ausgegangen werden, dass sie ihm gar nicht bewusst ist, denn sonst würde er sie ja ändern wollen. Die Trauerarbeit, die Rancière beschreibt, ähnelt stark der Beschreibung des Leidens der Benachteiligten in der Theorie Bourdieus. Das Elend der Welt, an dem die Benachteiligten bei Bourdieu leiden, entsteht vor allem aufgrund deren unbewussten Anwendung der herrschenden Beurteilungskriterien auf sich selbst und der dadurch entstehenden Minderwertigkeitsgefühle. Bourdieu schließt daraus, dass es die Aufgabe des Intellektuellen sei, die Leidenden über die ihnen unbewussten Gründe ihres Leidens aufzuklären, um ihnen zumindest das Leiden an ihren Minderwertigkeits-

gefühlen zu ersparen. Rancière sieht darin nur eine weitere Unterwerfung unter eine fremde Intelligenz und plädiert dafür, dass die Intellektuellen eher den Blick auf die schon vorhandenen Fähigkeiten der Beherrschten richten sollten. Sie sollten die Beherrschten daran erinnern, was sie in Wirklichkeit schon alles können, wenn sie sich als unfähig empfinden. Er lehnt es offiziell ab, die Beherrschten als Leidende zu betrachten.

„Das erste Leiden ist genau das, als Leidender behandelt zu werden. Und wenn der Soziologe eine gewisse Linderung bringen kann, dann nicht dadurch, dass er die Ursachen des Leidens erhellt, sondern indem er seinen Gründen zuhört und indem er sie als Gründe zu lesen gibt und nicht als Ausdrücke eines Unglücks. Das erste Heilmittel gegen das ‚Elend der Welt‘ ist die Offenlegung des Reichtums, den es in sich trägt“ (Rancière 2010, S. 302).

In Rancières Rückgriff auf die Fabel von Ballanche zeigt sich letzten Endes, dass er die gleiche Notwendigkeit wie Bourdieu sieht, dass die unerlässliche Vorbedingung für die Beherrschten, als Konfliktpartner anerkannt zu werden, in deren Angleichung an die Kulturleistungen der Herrschenden besteht. Bei Bourdieu soll der Weg dahin über rationale Pädagogik erfolgen, bei Rancière aus Eigeninitiative.¹¹ Rancière scheint zwar mit dem Begriff des Unvernehmens die Problemstellung von den Beherrschten – das ist der Fall bei Bourdieu – zu den Herrschenden zu verschieben, aber er tut dies nur unter der Vorannahme, dass die Beherrschten schon begonnen haben, die gleichen Dinge zu tun wie die Herrschenden. Sie haben sich somit einfach an die höhere Kulturstufe der Herrschenden angepasst. In einem Sammelband verschiedener Aufsätze Rancières zur Politik, die auf sein Buch *Das Unvernehmen* (2002) Bezug nehmen und der leider noch nicht auf Deutsch erschienen ist, bringt es Rancière auf den Punkt:

„Ce n’est pas parce qu’on est utile aux égaux qu’on entre dans leur communauté, c’est parce qu’on leur est semblable. Il n’y a rien à faire pour être compté en leur nombre que de leur renvoyer leur image. L’égal est celui qui porte l’image de l’égal“ (Rancière 2004, S. 141).¹²

Beide Autoren verstehen also unter *Gleichheit Angleichung*. Bei Bourdieu erscheint den Beherrschten diese Arbeit zur Angleichung aufgrund der Wirkungen der symbolischen Gewalt frühzeitig als aussichtslos und kann im Extremfall bis zum Selbstausschluss führen, während bei

¹¹ Rancière kritisiert die Philosophie für ihre Auffassung von Politik. Er würde sicher ablehnen, sein Denken als Hilfestellung für die Benachteiligten zu betrachten, wie das bei Bourdieu der Fall ist.

¹² Übersetzung W. H.: „Man nimmt nicht an der Gemeinschaft der Gleichen teil, weil man ihnen nützlich ist, sondern weil man ihnen ähnlich ist. Um zu ihnen dazu gezählt zu werden, gibt es nichts anderes zu tun, als ihnen ebenbildlich zu sein. Der Gleiche ist derjenige, der die Zeichen der Gleichheit trägt.“

Rancière die Angleichung der Beherrschten aus eigener Kraft möglich scheint und die seltenen Fälle der Politik bilden, die die Konsequenz aus dieser Angleichung sind.

Der entscheidende Unterschied der beiden Theorien liegt offensichtlich in der Bedeutung, die sie den ökonomischen und damit verbunden den sozialen Bedingungen der Gleichheit zuerkennen. In der Sichtweise Bourdieus sind die unterschiedlichen kulturellen Leistungen der Gesellschaftsmitglieder zwar letztlich begründet durch die realen ökonomischen Unterschiede, die ihnen nicht die gleichen Vorbedingungen geben, um sich mit Kulturdingen zu beschäftigen. Andererseits scheint in seiner Theorie die symbolische Gewalt, der nur die Schlechtergestellten (die Herrschenden sind nur beherrscht durch ihre Herrschaft) ausgesetzt zu sein scheinen, ein gewisses Eigenleben zu haben: Denn gerade in der theoretischen Angleichung der ökonomischen Vorbedingungen sieht er eine Falle, solange nicht auch die Wirkungen der unterschiedlichen Sozialisation durch rationale Pädagogik ausgeglichen werden. In der Sichtweise Rancières dagegen werden zwar die ökonomischen Unterschiede nicht negiert, aber für die unterschiedlichen kulturellen Leistungen der Gesellschaftsmitglieder für bedeutungslos erklärt. Die Muße, die in der Theorie Bourdieus das Privileg der Herrschenden bildet, sich mit Kultur zu beschäftigen, wird bei Rancière zu einem Zusatz, keiner Vorbedingung. Rancière schwankt zwischen einer Sichtweise, nach der die Unterdrückten tatsächlich geringere kulturelle Leistungen hervorbringen, aber einzig aufgrund des mangelnden Selbstvertrauens in ihre Fähigkeiten, und einer anderen Sichtweise, nach der es keine minderen Leistungen der Unterdrückten gibt, sondern nur Unvernehmen vonseiten der Herrschenden. Die erste Sichtweise entspricht eher derjenigen, die ich im Kapitel zur Pädagogik anhand der Bildungstheorie von Rancière vorgestellt habe, die zweite ist diejenige, die uns in *Das Unvernehmen* (2002) begegnet. Bei allen Unterschieden bei Bourdieu und Rancière, was die Vorannahmen zur und die Konsequenzen aus der Angleichung betrifft, kann man meiner Ansicht nach behaupten, dass die Handlungen der Nachahmung, die Rancière im Begriff der Emanzipation der Unterdrückten fasst, die gleichen sind, die Bourdieu mit dem Begriff Präntention beschreibt. Präntention meint bei Bourdieu das Streben eines Gesellschaftsteils nach allen Eigenschaften, Fähigkeiten und Dingen des nächst höheren Gesellschaftsteils.

Präntention = Imitation = Emanzipation

Die Unterschiede natürlich, die beide Autoren aus dieser Angleichung ziehen, könnten kaum größer sein. Bourdieu beschreibt den Versuch der Angleichung mit dem Begriff der Präntention. Wenn aber die Beherrschten als Präntendenten in Konkurrenz mit der Distinktion der Herrschenden treten wollen, haben sie akzeptiert, dass die Bereiche, in denen sie den Herrschenden gleich sein wollen, anzustrebende Ziele darstellen. Bourdieu nennt diese Zustimmung der Beherrschten

zu den Distinktionen der Herrschenden die Besetzung (*investissement*) der Streitfrage. Mit dieser Besetzung lassen sie sich aber auf die Regeln ein, nach denen der Streit um die Frage der Gleichheit stattfinden soll. Die Zustimmung zur Streitfrage, bei Bourdieu *illusio* genannt, ist die Falle, in die die Beherrschten tappen, sobald sie beginnen, sich mit den Herrschenden über ihre jeweiligen Fähigkeiten messen zu wollen, ohne alle zuvor notwendigen Vorbedingungen erfüllt zu haben, die die Fähigkeiten der Herrschenden seiner Meinung nach erst möglich machen.

„Mit ihrer Teilnahme lassen sie sich auf das ein, um was es bei diesem Spiel geht (also die *illusio* im Sinne von Spieleinsatz, Spielergebnis, Spielinteresse, Anerkennung der Spielvoraussetzungen – *doxa*)“ (Bourdieu 1993b, S. 122).

Das Ansinnen der Beherrschten, zu den über ihnen Stehenden aufzuschließen, bildet dabei den Köder, der – sobald einmal zugebissen – den Konflikt auf die symbolische Seite zieht, dort, wo letzten Endes auf die Prätendenten nur die Enttäuschung der illusionären Hoffnung auf Verbesserung ihrer Lage wartet. Weder mit den materiellen Vorbedingungen aufgewachsen, noch die häusliche Erziehung genossen, die gemeinsam erklären sollen, wie die Herrschenden zur Muße und ihrer Leichtigkeit (*aisance*) im Umgang mit Kulturdingen gekommen sind, können die Beherrschten diesen Wettstreit meistens nur als Verlierer beenden.

Wie sieht es jedoch mit den Möglichkeiten zur realen Veränderung des zuvor bestehenden Konsenses in der Theorie Rancières aus? Das Aufzeigen der Gleichheit der Sprechfähigkeit als auch die Nachahmung der besonderen Sprechweisen der Herrschenden durch die Beherrschten mögen zwar den Beherrschten die Argumente entziehen, auf natürliche Unterschiede verweisen zu können, die ihre Herrschaft legitimieren, doch lässt sich daraus nicht notwendig ableiten, dass die Herrschenden tatsächlich aufhören werden, die sprachlichen oder andere Manifestationen der Beherrschten als gleichwertig anzusehen. Um zu zeigen, wie die Nachahmung der Kulturleistungen der Herrschenden durch die Beherrschten tatsächlich die Kraft hat, deren Herrschaft zu destabilisieren, ändert Rancière den Schauplatz, die Zeit und ziemlich unauffällig auch die Argumentation. Er führt uns in die Zeit, als Ballanche seine Lehrfabel geschrieben hat, also in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts, und erinnert uns an eine Reihe politischer Ereignisse, die alle eine Sache gemeinsam haben. Seit der Julirevolution 1830 in Paris ist nämlich die allgemeine Gleichheit vor dem Gesetz aller französischen Bürger wieder Teil der Verfassung. Die Beispiele des Kampfs um die Anerkennung der Gleichheit, auf die Rancière nun verweist, haben alle gemeinsam, dass für alle Staatsbürger auf dem Papier formale Gleichheit gilt, sie aber in der Realität ungleich behandelt werden. Diese formale Gleichheit als gleichberechtigte Staatsbürger fehlt den Plebejern der Fabel. Die nun folgenden Beispiele Rancières aus der Zeit der ersten

Arbeiter- und Frauenkämpfe unterscheiden sich also meiner Ansicht nach insofern vom Kampf der Plebejer Roms, als die Arbeiter und Frauen jener Zeit einen Kampf um Umsetzung jener formalen Gleichheit auf dem Papier führen konnten, den die Plebejer der Fabel vermissen.¹³ Jene sind ganz im aristotelischen Sinn gezwungen, erst unter Beweis zu stellen, dass sie fähig sind, über das Gerechte und Ungerechte zu beraten.

„Für die Patrizier gibt es keine politische Szene, *weil* es keine Teile gibt. Es gibt keine Teile, weil die Plebejer, da sie keinen *Logos* haben, nicht *sind*“ (Rancière 2002, S. 38).

Im einen Fall handelt es sich also im weitesten Sinn um einen Rechtsstreit, der die formale Gleichheit des Rechts mit der Ungleichheit der Realität vergleichen möchte, im anderen Fall beinahe um eine Frage der Biologie. Für Rancière aber stellen die Rechtsstreitigkeiten jener frühen Frauen- und Arbeiterproteste genauso Anlässe der infrage stehenden Humanität der Aufbegehrenden dar. Ihre politischen Aktionen sieht Rancière als Kampf um Anerkennung jener von den Herrschenden verweigerten Humanität, die den herrschenden bürgerlichen Schichten die Argumente lieferte, aus der formal rechtlichen Gleichstellung weiter Teile der Bevölkerung kaum reale Konsequenzen folgen zu lassen.

Sehen wir uns das nun ein wenig genauer an. Denn Rancière und Bourdieu haben bezüglich jener formalen bürgerlichen Gleichheit, mit der sie die Realität vergleichen, tatsächlich unterschiedliche Positionen.

4.4. Formale und reale Gleichheit

Rancière nennt das Beispiel der Jeanne Deroin, die sich 1849 bei der Wahl zur gesetzgebenden Versammlung präsentiert hatte, obwohl die Frauen zu diesem Zeitpunkt in Frankreich noch gar nicht das Wahlrecht besaßen. Sie wurde natürlich nicht zur Wahl zugelassen, aber darum geht es hier nicht. Die Politik definiert sich bei Rancière nicht notwendig über den Erfolg zur Erlangung ihrer Ziele. Ihre Darstellung zeigt aber den Widerspruch auf zwischen der Tatsache des seit 1848 wieder bestehenden allgemeinen Wahlrechts und einer anderen Tatsache, dass nämlich von dieser Allgemeinheit ein Teil, die Frauen, nicht berücksichtigt wird. Ihre politische Aktion konfron-

¹³ Der Grund, warum Rancière die Kämpfe um politische Teilnahme anhand der Ereignisse der 1830er bis 1840er Jahre darstellt und nicht beispielsweise anhand der Französischen Revolution von 1789, erklärt sich wahrscheinlich damit, dass er sich dieser Zeitspanne in seinen Studien über die Arbeiterintellektuellen ausführlich gewidmet hat.

tiert somit eine schon vorhandene Formulierung der Gleichheit in den Menschen- und Bürgerrechten mit der Nichtzählung der Frauen als zumindest nicht zur Kategorie Bürger Gehörenden.

„Die Demonstration der Jeanne Deroin ist nicht politisch in dem Sinne, dass sie sagen würde, der Herd und der Haushalt seien auch »politisch«. [...] Ihre Demonstration ist politisch, weil sie die außerordentliche Verwicklung beleuchtet, die das republikanische Verhältnis zwischen dem Anteil der Frauen und der Definition selbst des Gemeinsamen der Gemeinschaft kennzeichnet. [...] Sie zeigt sich und zeigt das Subjekt »die Frauen« als notwendigerweise eingeschlossen in und gleichzeitig als gründlich ausgeschlossen aus dem souveränen französischen Volk, das sich des universellen Wahlrechts und der Gleichheit aller vor dem Gesetz erfreut“ (ebd., S. 53).

Genauso spricht Rancière auch von manchen Arbeiterstreiks dieser Zeit, genauer vom öffentlichen Briefwechsel der Streikenden mit den Arbeitgebern, in denen sie jene so ansprechen, als wären sie schon anerkannte Teile in einem Arbeitskonflikt, so wie es heute der Fall ist zwischen anerkannten Sozialpartnern. Indem die Arbeitgeber diese Streiks als Manifestationen von Gewalt darstellen, versuchen sie den Arbeitnehmern abzusprechen, logisch argumentierende Kontrahenten in einem Konflikt um Arbeitsrechte zu sein. Die Streikenden sprechen also so, als ob sie schon Teil in einem Dialog wären, der ihnen aber noch von der Arbeitgeberseite verweigert wird. Die Form, in der die Streikenden das Wort ergreifen, um ihre Anliegen zu formulieren, stellt dabei selbst schon ein Argument innerhalb des politischen Gesprächs dar, das genau diese Fähigkeit zum argumentativen Dialog der Arbeiter unter Beweis stellen soll.

„[Die Logik der politischen Diskussion] ist niemals ein einfacher Dialog. [...] Denn es ist immer in der Form des Monologs, in dem sich der Streit, der Abstand des *Logos* zu sich selbst, erklärt. [...] Das Subjekt Arbeiter, das sich [...] als Sprecher zählen lässt, muss so tun, als ob die Szene existierte, als ob es eine gemeinsame Welt der Argumentation gäbe, was [...] höchst weise und entschieden untergrabend ist, denn diese Welt existiert nicht“ (ebd., S. 60 ff.).

Alle diese Manifestationen der Gleichheit der logisch argumentierenden Arbeiter sind insofern politisch, als sie eine Kluft aufzeigen, nämlich zwischen der Gleichheit aller Staatsbürger auf dem Papier der Verfassungstexte und der Realität des Arbeitsplatzes, die von dieser Gleichheit nicht berücksichtigt zu sein scheint. Der Abstand, der aufgezeigt wird, betrifft zwar immer das gleiche politische Subjekt Arbeiter: Im einen Fall betrifft der Abstand jedoch direkt den Unterschied zwischen Arbeiter und Staatsbürger, im anderen Fall den Abstand, den die bürgerliche

Gesellschaft zwischen privat und öffentlich zieht, indem sie den Bereich der Arbeitswelt als nicht betroffen von der Welt der politischen Repräsentanz erklärt.

„Die proletarische Zugehörigkeitserklärung [...] erklärt den Abstand zwischen zwei Völkern: demjenigen der erklärten politischen Gemeinschaft und dem, das sich als von dieser ausgeschlossen definiert“ (ebd., S. 50).

Die Politik als Demonstration des Unrechts bringt diesen Widerspruch zur Anschauung, indem sie so tut, als ob es den Ausschluss der Arbeitnehmer nicht mehr gäbe. Sie ist also von Anfang an ästhetisch in dem Sinne, als sie etwas anschaulich machen will, in diesem Fall die gleiche Fähigkeit des Verständnisses der Argumente sowohl beim Sender als auch beim Empfänger der politischen Botschaft.

„[D]ie Formen des sozialen Gesprächs, die Wirkung haben, sind gleichzeitig Argumente in einer Situation und Metaphern dieser Situation [...], wo einer der Gesprächspartner eines seiner Elemente (seinen Ort, sein Objekt, seine Subjekte ...) anzuerkennen verweigert. [...] Die Argumentation, die zwei Ideen aufeinander folgen, und die Metapher, die eine Sache in einer anderen sehen lässt, haben immer eine Gemeinsamkeit gehabt. Nur ist diese Gemeinsamkeit einfach mehr oder weniger stark, je nach den Gebieten der Rationalität und den Gesprächssituationen. [...] Es gibt Gebiete, in denen diese Gemeinsamkeit ihr Maximum erreicht [...], wo man gleichzeitig die Argumentation und die Szene, in der sie gehört werden muss, das Objekt der Diskussion und die Welt, in der es figuriert, produziert werden müssen. Das politische Gespräch ist in ausgezeichneter Weise ein solches Gebiet. Indem es den Knoten selbst des Logos und seines *In-Rechnung-Stellens* mit der *Aisthesis* – der Aufteilung des Sinnlichen – betrifft, ist seine Logik der *Beweisführung* unauflöslich eine Ästhetik des *Sichtbarmachens der Demonstration*“ (ebd., S. 68 f.).

Die Beispiele, die Rancière vom politischen Kampf Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich gibt, haben somit gemeinsam, dass sie jeweils Streitfälle um Nichtberücksichtigung der formalen Gleichheit in der Realität beschreiben. Und die Formen des Streits sind so gehalten, dass genau die Richtigkeit und Gültigkeit des Textes anschaulich gemacht werden soll. Es geht um eine ständige Erweiterung der schon vorhandenen Einschreibungen der Gleichheit, ausgehend vom Punkt der Menschenrechte auf neue Felder, die von dieser Gleichheit noch nicht betroffen zu sein scheinen.

„Das Unvernehmen, das dazu bestimmt ist, das (Ein-)Vernehmen in die Tat umzusetzen, besteht darin: zu bejahen, dass die Einschreibung der Gleichheit in der Form der »Gleich-

heit der Menschen und Bürger« vor dem Gesetz eine Sphäre der Gemeinschaft der Öffentlichkeit definiert, die die »Angelegenheiten« der Arbeit mit einschließt, und den Raum ihrer Ausübung als für die öffentliche Diskussion zwischen spezifischen Subjekten relevant bestimmt. [...] Die Namen der Handelnden, des Dekors und der Requisiten mögen sich ändern. Aber die Formel ist dieselbe. Sie besteht darin, um jeden einzelnen Konflikt eine Szene zu schaffen, auf der sich die Gleichheit oder die Ungleichheit der Konfliktpartner als sprechende Wesen ins Spiel bringt“ (ebd., S. 63).

Die Gleichheit auf dem Papier erscheint so gesehen als Chance der Unterdrückten, ihr einen immer weiteren Bedeutungshorizont zu geben. Doch wurden die Menschenrechte nicht deshalb verfasst, weil ein paar Intellektuelle Mitte des 18. Jahrhunderts festgestellt hatten, dass alle Menschen die gleiche Sprechfähigkeit besitzen; sie waren Teil einer ökonomischen Entwicklung als auch Folge von sozialen und vor allem politischen Revolutionen, die der Überwindung der ständischen Ordnung durch den Vertrag zwischen formalrechtlich freien und gleichen Tauschpartnern Ausdruck gaben. Erst wenn sich Verkäufer und Käufer einer Ware als formal Gleiche auf einem Markt begegnen können und formal frei von Zwängen ihren Handel eingehen können, sind die Grundbedingungen gegeben, dass das Kapital formal jenseits eines Zwangsverhältnisses Mehrwert aus dem Warentausch ziehen kann. Darauf weist Karl Marx hin, wenn er die formale Gleichheit und Freiheit der Staatsbürger als Falle für die Besitzer der Ware Arbeitskraft beschreibt.

„Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. [...] Beim Scheiden von dieser Sphäre [...] verwandelt sich, so scheint es, schon in etwas die Physiognomie unsrer dramatis personae. Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter; der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei“ (Marx 1993, S. 189 ff.).

Der Rechtsstaat garantiert auf der Grundlage der allgemeinen Menschenrechte diese formalen Rechte, den Schutz der Freiheit seiner Staatsbürger, ihre Gleichheit als Rechtspersonen und den Schutz ihres Eigentums. Sie betreffen jedoch nicht die Ebene der gesellschaftlichen Produktion der materiellen Bedürfnisse der Menschen. Solange jedoch diese Ebene von der Politik geschieden bleibt, solange dienen die Menschenrechte als rein formale Rechte der Ausbeutung der Ware Arbeitskraft. Für Marx sind deshalb die Menschenrechte als formale Rechte trügerisch.

„[Der egoistische Mensch], das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist [...] die Basis, die Voraussetzung des *politischen Staats*. Er ist von ihm als solche anerkannt in den Menschenrechten. [...] Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das *egoistische unabhängige Individuum*, anderseits auf den *Staatsbürger*, auf die moralische Person. Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt [...], erst wenn der Mensch seine »forces propres« als *gesellschaftliche Kräfte* erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen Kraft* von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“ (Marx 1964, S. 369 f.).

Marx stellt somit fest, dass in kapitalistischen Gesellschaften die Sphäre der Produktion von der Sphäre der Politik getrennt bleibt, wobei die bürgerliche Demokratie die notwendige Vergesellschaftungsform des Menschen im Zeitalter der kapitalistischen Produktionsweise darstellt. Damit nach kapitalistischen Prinzipien gewirtschaftet werden kann, muss es bürgerliche Demokratie geben. Für Marx ist also die formale Gleichheit die Vorbedingung der Beibehaltung, sogar Verschärfung der Ungleichheit. Rancière dagegen besteht auf der Gültigkeit der Inhalte der Menschenrechte und lehnt es ab, sie nur als Scheinbarkeiten anzusehen, die die zugrunde liegende kapitalistische Produktionsweise verschleiern sollen.

„Im modernen Dispositiv der »politischen Philosophie« ist die Wahrheit der Politik nicht mehr über ihr angesiedelt, in ihrem Wesen oder in ihrer Idee. Sie befindet sich unter oder hinter ihr, in dem, was sie verdeckt und was sie nur verdecken kann. [...] Die Wahrheit der Politik ist die Demonstration ihrer Falschheit. Sie ist der Abstand jeder politischen Benennung und Einschreibung zu den Realitäten, die sie unterstützen“ (Rancière 2002, S. 93).

Der Politik als Streit um die Frage der Gültigkeit der Gleichheit wird seiner Ansicht nach durch die Realität der kapitalistischen Produktionsweise nicht nur nicht widersprochen, sie wird sogar noch verstärkt. Es gilt eben, die Wirksamkeit ihrer Wörter auch auf den Bereich der Produktion auszuweiten.

4.5. Die Ausweitung der Kampfzone

Ich möchte diese Erweiterung der Wirkungen der Gleichheit mit dem Titel eines Romans von Michel Houellebecq bezeichnen, nämlich als *Ausweitung der Kampfzone* (auch wenn mir bewusst ist, dass Houellebecq in diesem Roman das Gegenmodell Bourdieus beschreibt, auf das ich später zu sprechen kommen werde).

„Vom politischen Standpunkt aus sind [...] die Einschreibungen der Gleichheit, die in den Erklärungen der Menschenrechte oder in den Präambeln der Gesetzbücher und Verfassungen, die diese oder jene Institution materialisieren, zu finden sind oder die auf den Frontwänden ihrer Gebäude eingemeißelt sind, keine von ihrem Inhalt widersprochenen »Formen« oder »Scheinbarkeiten«, die nur dazu da wären, die Wirklichkeit zu verdecken. Sie sind eine wirksame Weise der Erscheinung des Volks, das Mindestmaß an Gleichheit, das sich in das Feld der gemeinsamen Erfahrung einschreibt. [Dies]em Erscheinen ist nicht zu widersprechen, sondern im Gegenteil zuzustimmen. Da, wo der Anteil der Anteillosen eingeschrieben ist, so zerbrechlich und flüchtig diese Einschreibungen auch seien, ist eine Erscheinungssphäre [Tippfehler: Erscheinungssphäre, im Original: une sphère d'apparaître] des *Demos* geschaffen, existiert ein Element des *Kratos*, der Macht des Volkes. Es geht also darum, die Sphäre dieses Erscheinens auszubreiten, diese Macht zu erweitern [...] das] heißt, Streitfälle und Gemeinschaftswelten des Streits durch die Demonstration, unter dieser oder jener Spezifikation, der Unterscheidung des Volks von sich selbst zu schaffen. [...] Es gilt daher, einen sichtbaren Bezug mit dem Nicht-Bezug herzustellen, eine Wirkung einer Macht, die keine Wirkung haben sollte [...], den Abstand zwischen einem Ort, an dem der *Demos* existiert und einem Ort, an dem er nicht existiert, an dem es nur Populationen, Individuen, Dienstgeber und Angestellte, Familienoberhäupter und Ehefrauen etc. gibt, im theatralischen Sinne des Wortes zu interpretieren“ (ebd., S. 99 f.).

Bourdieu wendet nun in seiner Theorie das Marx'sche Modell an, er erweitert aber dessen Wirksamkeit auf praktisch alle gesellschaftlichen Bereiche. Er geht davon aus, dass überall, wo Menschen miteinander in Kontakt treten, Verhältnisse des Wertvergleichs herrschen, ähnlich denen im Bereich der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Dementsprechend beschreibt er alle Begegnungsorte, wo Menschen in einer Gesellschaft aufeinandertreffen als *Märkte* (oder *Felder*) und die Tauschmittel, die auf diesen zusätzlichen Märkten gehandelt werden, als *Kapitalien*. Mit den vier Kapitalarten – ökonomisches, soziales, kulturelles und symbolisches Kapital – versucht er, alle Bereiche abzudecken, in denen Menschen einer Gesellschaft sich vergleichen können. Ge-

nauso aber, wie im Marx'schen Modell die formale Gleichheit der ökonomischen Tauschpartner die Bedingung ist, damit die Kapitalbesitzer formal ohne Betrug ihre ökonomische Macht vergrößern können, genauso ist die proklamierte oder stillschweigend vorausgesetzte Gleichheit der Handelspartner auf den neuen Märkten des erweiterten Boudieu'schen Modells die trügerische Voraussetzung, die seine Soziologie aufdecken will. Der Wert, den die verschiedenen Marktteilnehmer dabei für ihre Kapitalien erhalten können, bestimmt über die Macht auf dem jeweiligen Markt.¹⁴

Den Bildungsmarkt, auf dem *offiziell* alle Teilnehmer die gleichen Chancen zur Erreichung von Schulabschlüssen finden sollen und wo nur Talent und Leistung über den Schulerfolg bestimmen sollen und der in der bürgerlichen Gesellschaft die Legitimationsgrundlage der beruflichen Funktion eines Großteils seiner Bürger darstellt, entlarvt Bourdieu so als Betrug an den Kindern aus den Unterschichten, wie wir im Kapitel 3.1. „Die zwei Seiten der Schule bei Pierre Bourdieu“ gesehen haben. Dagegen funktioniert der Bereich der Kommunikation, also des sprachlichen Austauschs zwischen Menschen, wie ein *stillschweigender* Markt, auf dem es allgemein so scheint, als ob alle Sprecher über das gleiche Kapital zur Kommunikation verfügen würden (Sprachkommunismus), in Wirklichkeit aber die Fähigkeit dazu, die legitime (oder offizielle, „korrekte“) Sprache anwenden zu können, über den Wert der sprachlichen Tauschmittel und damit ihrer Sprecher bestimmt.

„Dieser Markt [der sprachlichen Produkte, Anm. W. H.], der nur die reine, vollkommene Konkurrenz zwischen Akteuren kennt – austauschbar, wie die Produkte, die sie tauschen,

¹⁴ Genau genommen streben nach Bourdieus Theorie die benachteiligten Gesellschaftsteile nicht politische Gleichheit an, sondern die Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Position. Bourdieu untersucht die Gesellschaften nicht nach Momenten der Gleichheit, sondern nach Machtformen, die es den herrschenden Gesellschaftsteilen erlauben, ihre Herrschaft in den Augen eines Großteils der Bevölkerung als legitim erscheinen zu lassen. Die Herrschaft erkennt er als durch Distinktionsunterschiede legitimiert, die den beherrschten Gesellschaftsteilen fehlen. Gerade in der formal geltenden Gleichheit aller Individuen einer Gesellschaft erkennt er die Logik des Machterhalts der Herrschenden. Die Präntention der Beherrschten, nach der sie die Distinktionsunterschiede zu den Herrschenden ausgleichen wollen, beschreibt er zwar als Versuch einer Angleichung an Verhaltensformen der Herrschenden, doch ist dabei Gleichheit nicht das tatsächlich angestrebte Ziel, sondern nur die unabdingbare Voraussetzung jeder Verbesserung ihrer gesellschaftlichen Position. Sie stellt für die Beherrschten einfach den unumgänglichen Schritt im Kampf um die Macht in der Gesellschaft dar, an dessen Bewältigung sie nicht vorbeikommen. Auch wenn Bourdieu Gleichheit weder als Vorannahme allgemein geltender natürlicher Eigenschaften menschlicher Individuen noch als zu erreichendes politisches Ziel infrage stellt, so beschreibt seine Theorie doch nur Machtkonstellationen der Individuen und Gesellschaftsteile. Gleichheit als politische Teilhabe sowie auch Ebenbürtigkeit der Kompetenzen bildet nicht den eigentlichen Untersuchungsgegenstand seiner Theorie, außer eben negativ, als trügerisches Versprechen an die Beherrschten.

und die ‚Verhältnisse‘, in denen sie tauschen, und alle gleichermaßen dem Prinzip der Maximierung des Informationsprofits unterworfen (wie anderweitig der Maximierung des Nutzwertes) – ist, [...] vom wirklichen Sprachmarkt ebenso weit entfernt wie der ‚reine‘ Markt vom wirklichen Markt mit seinen Monopolen und Oligopolen“ (Bourdieu 2005, S. 62).

Auch in Bourdieus Theorie gibt es also eine „Ausweitung der Kampfzone“, doch besteht diese genau umgekehrt darin, das Marx’sche Modell des Markts, auf dem sich die kapitalistischen Tauschpartner als formal Gleiche begegnen, auf alle gesellschaftlichen Bereiche auszuweiten. Von nun an besteht der Unterschied zwischen Kapitalbesitzern und Arbeitern (die nichts anderes zu investieren haben als ihre Arbeitskraft) nicht nur im ökonomischen Bereich, sondern auch im Bereich der Kultur. Auch im Denken, im Fühlen und im Handeln sind die Individuen einer Gesellschaft Kapitalisten, die ihre Einsätze investieren und auf Gewinn hoffen. Nur gibt es auch auf diesen zusätzlichen Märkten wieder Besitzlose und das sind die gleichen Besitzlosen des Marx’schen Modells: die Arbeiter, die Unterschichten, die Armen – wie auch immer man will. Diese allgemein Besitzlosen haben wieder nichts zu investieren: außer ihrer Arbeitskraft, doch das war auch bisher schon so. Denn bezogen auf die anderen Kapitalien des Modells des erweiterten Markts bei Bourdieu – also kulturelles, soziales und symbolisches – besitzen sie nichts, was auf diesen Märkten Profit abwerfen könnte. Das einzige nichtökonomische Kapital, das Bourdieu ihnen zugesteht, ist ihre kümmerliche Praxis, ein großteils intuitiv bleibendes Gespür für Marktsituationen und die Wertlosigkeit ihrer eigenen Produkte auf diesen Märkten. Diese Erfahrung der Wertlosigkeit ihrer Eigenschaften – deren Summe sie sind – soll auch ihre Minderwertigkeitsgefühle erklären, die sie angeblich so oft in offiziellen Momenten empfinden, wenn unterschiedliche Investoren öffentlich ihre jeweilige Ware präsentieren. Bezogen auf alles Offizielle, Öffentliche und Legitime erscheinen die Besitzlosen so gesehen als entwertete Kapitalisten, die aber noch immer an die Segnungen des Markts glauben. Und dieser Glaube, diese Anerkennung der Notwendigkeit des Vergleichens zwischen fundamental – wenn auch nicht naturbedingt – Ungleichen bildet die Verkennung ihres wahren Status als ungleiche Marktteilnehmer. Die kulturelle und symbolische Rekapitalisierung der Besitzlosen durch Schulbildung ist für Bourdieu die notwendige Vorbedingung dafür, dass der erweiterte Betrug der bürgerlichen Demokratie beendet werden kann. Der Betrug liegt nämlich nicht mehr nur im Abstand zwischen der formalen Existenz der Gleichheit der Staatsbürger in Demokratien und der Realität der Ungleichheit in der Produktion. Die Demokratie betrügt nicht nur dadurch, dass sie ihre ökonomischen Absichten verbirgt. Der Betrug geht viel weiter: Die Demokratie betrügt ihre Bürger selbst noch, indem sie sie formal als gleich kompetente Staatsbürger voraussetzt. Die Besitzlosen

sind nämlich aufgrund ihres Mangels an Kulturfähigkeiten inkompetent, ihre Interessen über das demokratische System wahrzunehmen. Die bürgerliche Demokratie setzt, soll sie nicht zu Unrecht gelten, mehr oder weniger gleich kompetente Staatsbürger voraus. Doch im Modell Bourdieus fehlt den Besitzlosen die Kompetenz, Politik praktizieren zu können.

„[Die] politische Kompetenz ist nicht universell verbreitet. Sie variiert im großen und ganzen wie das Bildungsniveau. [...] Die erste Bedingung, daß man auf eine politische Frage angemessen antworten kann, ist [...] die Fähigkeit, sie als politische wahrzunehmen; hat sich die Frage als politische ausgewiesen, ist die zweite dann die Fähigkeit, politische Kategorien im eigentlichen Sinne auf sie anzuwenden“ (Bourdieu 1993a, S. 216 f.).

Die Demokratie, so wie wir sie kennen, funktioniert wie ein Markt, auf dem unterschiedlich kompetente Käufer agieren. Ein Teil der Käufer jedoch kauft für seine Interessen politische Waren, deren Wert sie nicht beurteilen können, schlimmer noch, deren Politizität sie oft gar nicht erkennen können.

„Man kann die Politik in Analogie zu einem Marktphänomen beschreiben, nämlich zu Angebot und Nachfrage: Eine Zunft von Polit-Profis, definiert als Inhaber des *De-facto*-Monopols auf die Produktion von Diskursen, die Leuten mit politischem Geschmack angeboten werden, das heißt Leuten mit sehr ungleich entwickelten Fähigkeiten, zwischen den angebotenen Diskursen zu unterscheiden. Diese Diskurse werden rezipiert, verstanden, wahrgenommen, sortiert, gewählt, akzeptiert, in Abhängigkeit von der Sachkompetenz oder, genauer gesagt, in Abhängigkeit von einem Klassifizierungssystem, dessen Trennschärfe oder Feineinstellung von jenen Variablen abhängig ist, die die soziale Kompetenz bestimmen“ (ebd., S. 233).

Indem aber die repräsentative Demokratie alle politischen Subjekte als formal gleiche Träger politischer Kompetenz behandelt, verbirgt sie die Herrschaft über die diejenigen, die diese politische Kompetenz nicht haben. Die repräsentative Demokratie als Form gesellschaftlicher Vereinigung verbirgt die reale Herrschaft der Herrschenden (also der politisch Kompetenten) gerade dadurch, dass sie alle zu formal gleich kompetenten Bürgern erklärt.

„[D]as Zensus-System, das wir erleben, ist verborgen. [...] Die Leute, die sich ausschalten, tun das größtenteils deswegen, weil sie sich die Kompetenz für Politik nicht zuerkennen. [...] Diejenigen, die sich ausschalten, arbeiten gewissermaßen an ihrer eigenen Ausschaltung mit, die von denen, die ihr zum Opfer fallen, stillschweigend als legitim anerkannt wird“ (ebd., S. 230).

Welche Schlüsse soll man aus diesen Gedanken Bourdieus ziehen: Etwa, dass die bürgerliche Demokratie eine falsche Form gesellschaftlicher Vereinigung darstellt, weil sie gleich kompetente Bürger voraussetzt, während doch ein nicht unbeträchtlicher Teil der Bevölkerung nicht einmal als kompetent erachtet wird, überhaupt eine politische Fragestellung als solche erfassen zu können? Nicht einmal Rancière geht so weit, Bourdieu diese Haltung zu unterstellen. Bourdieus Kritik der repräsentativen Demokratie kann man aber mit der Kritik am Fortschrittsglauben in Beziehung bringen, die Rancière am Schluss von *Der unwissende Lehrmeister* (2009) als kennzeichnend für das emanzipatorische Denken der Volkserzieher des 19. Jahrhunderts anführt.

„[E]in Mensch des Fortschritts ist [...] ein Mensch, der von der Annahme des Fortschritts aus denkt, der diese Annahme in den Rang einer beherrschenden Erklärung der gesellschaftlichen Erklärung erhebt. [...] Die Erklärung [ist] nicht nur die verdummende Waffe der Pädagogen [...], sondern auch das zusammenhaltende Band der gesellschaftlichen Ordnung selbst. 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“ (Rancière 2009, S. 137).

Rancières Beispiel, angewandt auf Bourdieus Demokratieverständnis, würde Folgendes besagen: Die Bürger in demokratischen Systemen sind ungleich kompetent, von ihrer Mitsprache richtigen Gebrauch zu machen. Deshalb werden in der Realität diejenigen, die aufgrund ihrer mangelnden Kompetenz ihre Rechte nicht in der vorgesehenen Weise wahrnehmen können, von den kompetenten Teilen der Gesellschaft beherrscht. Wirkliche Demokratie gäbe es erst, wenn die Kompetenz über alle Bevölkerungsteile gleichmäßig verteilt wäre, und dafür bräuchte es Unterricht in Form rationaler Pädagogik, einer Pädagogik also, die die ursprünglichen Unterschiede beim Unterricht berücksichtigen würde. Es handelt sich also in erster Linie um ein Problem der ursprünglichen Aufteilung der Kompetenzen. Das Kennzeichen dieses Denkens ist, wie Rancière richtig bemerkt, der daraus erwachsende zeitliche Aufschub, als der Frage nach der Dauer der Verminderung des ursprünglichen Unterschieds. Woran sich somit auch wieder alle Probleme bezüglich der traditionellen Pädagogik knüpfen, wie ich sie im ersten Kapitel anhand der Kritik daran durch Rancière/Jacotot dargestellt habe, vor allem die Frage: Wer hat das Recht und zu welchem Zeitpunkt zu bestimmen, dass der Mangel beseitigt wird?

„Die Prämisse der Fortschrittler ist die gesellschaftliche Verabsolutierung der Vorannahmen der Pädagogik: [...] Der Kern der pädagogischen Fiktion ist die Vorstellung der Un-

gleichheit als Rückstand: Die Inferiorität lässt sich damit in ihrer Unschuld verstehen; sie ist weder Lüge noch Gewalt, sie ist ein Rückstand, den man feststellt, um sich gleich daran zu machen, ihn zu beheben. [...] Der Führer zeigt auf den Schleier, der über allen Dingen liegt, und beginnt ihn zu lüften – [...] fortschreitend. [...] Weder wird der Schüler jemals den Lehrmeister erreichen noch das Volk seine aufgeklärte Elite. [...] Das Jahrhundert des Fortschritts ist das der triumphierenden Erklärenden, der pädagogisierten Menschheit“ (ebd., S. 140).

In *Der Philosoph und seine Armen* (2010), dem einzigen Buch Rancières, in dem er auf die Soziologie Bourdieus ausführlich Bezug nimmt, kritisiert er unter anderem, dass dieses Modell Beherrschten und Herrschenden keinen Ort lässt, an dem es zu einem Dialog auf gleicher Augenhöhe kommen könnte. Was die Rede vom Aventin und den Protest der Frauen und Arbeiter in den Beispielen Rancières verbindet, ist, dass sie Momente beschreiben, in denen die Herrschenden und die Beherrschten sich als menschlich Gleichartige begegnen können und zwar noch bevor politische Gleichheit als Ausdruck veränderter gesellschaftlicher Produktionsverhältnisse verwirklicht wurde.

„Eingekreist von der Wissenschaft und der Philosophie hat die Soziologie mit der Vergrößerung des Raumes der *doxa* geantwortet, um das Spiel umzudrehen: Die Besonderheit des historischen Materialismus wurde in die Allgemeinheit der Entzauberung der bürgerlichen Welt eingeschrieben; die Ökonomie der Produktion wurde zu einem besonderen Fall der Wirtschaft der symbolischen Praktiken gemacht [...], wo die Subjekte, die sich Illusionen machen über ihre Freiheit, alles zu jedem beliebigen Preis zu verkaufen oder zu kaufen, schnell an die Grenzen dieser Freiheit stoßen. [...] Was diesen verallgemeinerten Kapitalismus auszeichnet, ist also sein marxistisches Unbewusstes: ein ‚Klassenkampf‘, der nur funktioniert, wenn er den Klassen keinen Punkt lässt, an dem sie sich begegnen können“ (Rancière 2010, S. 229 ff.).

Die Politik im Sinne Rancières als das Aufzeigen der schon vorhandenen Gleichartigkeit der Beherrschten mit den Herrschenden, bei der die Beherrschten durch die Imitation der Eigenschaften der Herrschenden ihre Fähigkeit zur Teilnahme an der politischen Gemeinschaft beweisen wollen, erscheint in der Theorie Bourdieus tatsächlich als unmöglich. Denn diese menschlichen Fähigkeiten der Herrschenden sind eben für Bourdieu in letzter Instanz Ausdruck ihrer Stellung in der Produktionsweise. Ihre kulturellen Praktiken, ausgedrückt in Form ihres symbolischen Kapitals, haben bei den Beherrschten in weiten Teilen entwertete kulturelle Praktiken als Gegenstück. Die Beherrschten sind so gesehen zum Beispiel diejenigen, die nicht die Hochspra-

che sprechen können, sondern nur ihre Soziolekte, welche in allen offiziellen Situationen unpassend, also entwertet sind. Bezogen aber auf die Frage Bourdieus nach dem Wert dieser Praktiken in offiziellen Situationen sind die Praktiken der Beherrschten nicht einfach nur entwertet, sondern sie fehlen schlicht, sie erscheinen als Mangel. Das ist der Grund, warum Rancière am Bourdieu'schen Modell kritisiert, dass es die beherrschten Teile der Gesellschaft, bezogen auf die Kulturtechniken der Herrschenden, als inkompetent darstellt.

„[Es] setzt sich [...] die Wahrheit durch, dass das symbolische Spiel für die Reichen reserviert ist, dass es nur eine *Euphemisierung* der Herrschaft ist. Die Armen spielen nicht. Ihr Habitus lässt sie nämlich nur einen Anschein von Spiel erkennen, wo die vorweggenommene Zukunft nicht die der Möglichkeiten, sondern nur der Unmöglichkeiten ist [...]. Das symbolische Universum wird sich ausgehend von dieser Zweiteilung der Welt ordnen: hier die, die Kapital auf dem symbolischen Markt einzusetzen haben, da jene, die nur ihre Arbeitskraft haben, um sich zu reproduzieren; hier die, deren Notwendigkeit mit den illusorischen Spielen des freien Willens gleichzusetzen ist; dort jene, deren Freiheit sich darauf reduziert, die Notwendigkeit in *amor fati* zu verinnerlichen“ (ebd., S. 249 f.).

Rancière lehnt es also ab, materielle Vorbedingungen vorauszusetzen, die die Kulturleistungen der Herrschenden erklären könnten; die Beherrschten sind in seiner Sichtweise einfach nicht inkompetent. Wie wir im Kapitel 3.5. (S. 51) gesehen haben, können sie immer schon eine Menge Sachen, von denen ausgehend sie zu weiteren Fähigkeiten fortschreiten können. Das Problem liegt also im Maßstab zur Beurteilung ihrer Fähigkeiten. Legt man den Maßstab der Soziologie Bourdieus an, dann erscheinen die Beherrschten tatsächlich als inkompetent, denn ihre praktischen Fähigkeiten zählen nicht, gemessen an den symbolischen Spielen der Distinguierten. Doch liegen die Dinge bei Rancière anders? Was nützt den Plebejern ihr Auszug und ihr Protest, solange sie nicht die Ausdrucksweisen der Patrizier zu praktizieren gelernt haben? Wie wir am Beispiel der Fabel vom Auszug der Plebejer gesehen haben, reicht deren Fähigkeit zu sprechen nicht, um die Patrizier von der Richtigkeit ihrer Teilnahme an der Herrschaft zu überzeugen. Sie müssen erst gelernt haben, die Sprechakte der Patrizier zu imitieren. Die Vorbedingung für die Beherrschten zur Teilnahme an der Herrschaft ist, dass sie sich, genauso wie bei Bourdieu, an die Kulturtechniken der Herrschenden angleichen müssen. Durch sein Beharren auf den schon vorhandenen Fähigkeiten der Beherrschten ergibt sich in Rancières Theorie aber etwas anderes: Er macht mit seinem Konzept den Weg frei für die Emanzipation der Beherrschten, und zwar *ohne* die Hilfe der Intellektuellen. Wozu auch, wenn sie schon selber welche sind. Die Unterdrückten brauchen die Philosophen weder, um ihre Unterdrückung erklärt zu bekommen, die

ihnen sonst verborgen bliebe; noch brauchen sie die Philosophen, damit ihnen der Weg aus ihrer Unterdrückung aufgezeigt wird. Das Aufzeigen der schon vorhandenen Fähigkeiten der Unterdrückten durch Rancière ist das Versprechen, dass sie sich aus eigener Kraft emanzipieren können. Das ist die einzige wirkliche Konsequenz, die sich aus dem Vergleich der beiden Theorien ziehen lässt.

„Die Ausgebeuteten haben es selten nötig gehabt, dass man ihnen die Gesetze der Ausbeutung erklärt. Denn es ist nicht das Unverständnis des Zustands der existierenden Dinge, der die Unterwerfung bei den Beherrschten nährt, sondern ihr Mangel an Vertrauen in ihre eigene Fähigkeit, ihn zu verändern. Bloß setzt das Gefühl für eine solche Fähigkeit voraus, dass sie bereits im politischen Prozess engagiert sind, der die Konfiguration der sinnlichen Gegebenheiten ändert und die Formen einer zukünftigen Welt innerhalb der existierenden Welt aufbaut“ (Rancière 2007, S. 57).

Rancière kritisiert am Modell Bourdieus, dass es der seit den Anfängen der Philosophie am weitesten entwickelte theoretische Ansatz ist, mit dem sich die Intellektuellen am Ausschluss des Volks von der Teilnahme an der Herrschaft beteiligen. Die Soziologie Bourdieus kehre dabei zurück zu den Ursprüngen der Beschäftigung der Intellektuellen mit dem Volk, die er in der platonischen Philosophie sieht und der Rolle, die Platon dem Schuster in der Republik zuweist. Sehen wir uns das näher an.

4.6. „Schuster, bleib bei deinem Leisten!“

In der Beantwortung seiner Frage nach der Bestimmung des gerechten Staats beginnt Platon mit der Feststellung, dass der entwickelte Staat der Arbeitsteilung der verschiedenen Aufgaben bedürfe. Die Erwartungshaltung seiner Bürger, eine Menge an Dingen zu besitzen und eine Vielzahl von Diensten in Anspruch nehmen zu können, mache es notwendig, dass arbeitsteilig produziert werde. Die Produktivität ist aber seiner Definition nach am höchsten, wenn jeder Bürger nur einer einzigen Tätigkeit nachkommt. Der Fachmann sollte im Staat permanent zur Verfügung stehen, da die benötigten Aufgaben sofort erledigt werden müssen.

„Nun gestatten wir doch dem Schuhmacher nicht sich zu unterfangen zugleich auch Landwirt zu sein oder Weber oder Baumeister, sondern eben nur Schuhmacher, auf daß die Aufgabe des Schuhmachers mit gutem Erfolge erfüllt werde, und ebenso wiesen wir allen

anderen ja nur ein Geschäft zu, für das er durch seine natürliche Anlage besonders befähigt war, und bei dem er unter Verzicht auf alles andere sein Lebtage ausharren sollte, um durch diesen Betrieb unter richtiger Benutzung der gelegenen Zeiten seine Aufgabe gut zu erfüllen“ (Platon 2004, S. 71, 374 St.).

Die Dringlichkeit der zu leistenden Dienste macht es notwendig, dass nicht unnötig Kraft und Zeit verschwendet werde. Wenn jedoch feststeht, dass jeder nur eine Aufgabe bestens erfüllen kann, was die Qualität der ausgeführten Arbeit und den Aufwand an Kraft und Zeit betrifft, dann sind die gleichen Aufgaben, ausgeführt von Spezialisten auf anderen Gebieten, nur minderwertige Nachahmungen. Der Spezialist für seinen Bereich soll sich deshalb nicht mit den Aufgaben der anderen beschäftigen.

„Schwerlich also kann einer ein wirklich ernstes Geschäft betreiben und dabei zugleich vielerlei nachahmen und als Nachahmer leistungsfähig sein, da nicht einmal für zwei nahe miteinander verwandt scheinende Formen der Nachahmung ein und dieselben mit gutem Erfolge zugleich als Nachahmer auftreten können, wie z. B. im Dichten von Komödien und Tragödien“ (ebd., S. 99, 395 St.).

Die Bürger sollen anhand ihrer natürlichen Anlagen den verschiedenen Aufgaben zugewiesen werden. Da aber der Staat aus drei Ständen bestehen soll, einem Stand der Bauern und Handwerker, einem Stand der Abwehr innerer und äußerer Feinde und einem Stand der Philosophen, müssen auch die natürlichen Anlagen bestimmt werden, die für die Verteilung auf die jeweiligen Stände ausschlaggebend sein sollen. Die Philosophen haben als Regenten des Staats die Aufgabe, diese natürlichen Anlagen zu bestimmen. Da diese aber nicht mit Sicherheit zu bestimmen sind, sollen die Regierenden auf eine Staatslüge zurückgreifen, die dann im Laufe der Zeit und für die Mehrzahl der Fälle anhand der vererbten Eigenschaften reale Gültigkeit bekommen wird. Bei dieser Lüge werden den drei zuvor bestimmten Ständen drei Metalle zugeordnet, die den jeweiligen Ständen bei ihrer Geburt beigegeben worden sein soll.

„Ihr seid nämlich – so werden wir als Märchenerzähler zu ihnen sagen – nun zwar alle, ihr Bürger unserer Stadt, Brüder untereinander, aber der Gott, der euch bildete, hat denen unter euch, die zum Herrschen berufen sind, bei ihrer Geburt Gold beigegeben, daher sind sie die gediegensten; den Beihelfern aber Silber, und den Ackerbauern und sonstigen Handarbeitern Eisen und Erz. Da ihr nun alle eines Stammes seid, so kann es, wenn auch in der Regel eure Nachkommen euch selbst gleichen werden, doch vorkommen, daß aus Gold ein silberner Nachkomme und aus Silber ein goldener Nachkomme erstehen, und so auch die

übrigen Fälle von Gegenseitigkeit sich finden. Den Regierenden nun gebietet die Gottheit zuerst und vor allem, sich für nichts als schärfere Wächter zu bewähren und auf nichts so eifrig zu achten wie darauf, was von diesen Stoffen den Seelen ihrer Nachkommen beigemischt ist; und wenn irgendeiner ihrer Nachkommen eine Beimischung von Erz oder Eisen hat, so dürfen sie nicht das geringste Mitleid zeigen, sondern müssen ihn dem seiner Natur entsprechenden Stand zuweisen und ihn in die Klasse der Handwerker oder der Ackerbauer verweisen und umgekehrt, wenn aus diesen letzteren einer geboren wird, der eine Beimischung von Gold oder Silber aufweist, so werden sie ihm die Ehre aufzun, ihn je nachdem in den Stand der Wächter oder der Beihelfer zu erheben, da einem Orakelspruch zufolge die Stadt untergehen werde, wenn das Eisen oder das Erz über sie die Obhut führe“ (ebd., S. 129 f., 415 St.).

Rancière sieht in dem Verbot für die Produzenten, sich auch mit anderen Dingen zu beschäftigen, eine Konsequenz aus dem Verbot, um das es Platon seiner Meinung nach wirklich geht: die Vermischung der Stände. Weder sei andauernd die Dringlichkeit nach der Verfügbarkeit der benötigten Waren und Dienste gegeben, noch weniger könnten jemals glaubhaft die natürlichen Anlagen bestimmt werden, die beispielsweise einen Staatsbürger zum Schuhmacher berufen und einen anderen zum Schneider. Wenn die Schuster also bei ihrem Leisten bleiben sollen, dann in erster Linie deshalb, weil sie sich nicht auch um die Staatsangelegenheiten kümmern sollen. Die Konzeption des gerechten Staats durch Platon folge aus dem Skandal, den die athenische Demokratie in den Augen jener darstellt, die sich selbst das natürliche Recht auf die Herrschaft im Staat zusprechen.

„Das Übel liegt darin, dass bei der Volksversammlung jeder Schuster oder Schmied aufstehen kann, um seine Meinung darüber abzugeben, wie diese Schiffe zu steuern oder wie diese Befestigungen zu bauen sind, und mehr noch über die gerechte oder ungerechte Weise, diese für das Gemeinwohl zu nützen. Das Übel ist [...] das *jeder Beliebige*, die brutale Offenbarung der äußersten *Anarchie*, auf der jede Konvention ruht. [...] Die Grundlage der Politik ist [...] die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. [...] Wer die Politik von ihren Übeln heilen wollte, hätte nur einen Ausweg: die Lüge, die die gesellschaftliche Natur erfindet, um der Gemeinschaft eine *Arche* zu geben“ (Rancière 2002, S. 28 f.).

Die notwendige Lüge von den drei Metallen, auf die Platon zurückgreifen muss, um die Wahrheit des Verbots der Vermischung der Stände kaschieren zu können, ist aber für Rancière auch der Schlüssel zum Verständnis der Soziologie Bourdieus. Er polemisiert gegen Bourdieu,

dass seine Soziologie indirekt die Handwerker genauso auffordert, sich nur um ihre eigenen Angelegenheiten zu kümmern. Wenn nämlich auf den Märkten, wo das symbolische und das kulturelle Kapital verglichen werden, die Handwerker keine passenden Fähigkeiten vorweisen können, da ihre eigenen Fähigkeiten – wenn auch aufgrund der Notlage ihrer ökonomischen Situation – auf diesen Märkten nichts zählen, dann folgt für Rancière daraus, dass diese Theorie die Arbeiter indirekt dazu auffordert, bei dem Einzigen zu bleiben, was sie wirklich können, nämlich arbeiten.

Die Aufforderung aus dem Titel dieses Abschnitts fasst die Kritik Rancières an der Soziologie Bourdieus somit in Kurzform zusammen. Sie sagt im Großen und Ganzen Folgendes:

- Die Philosophen wenden sich mit diesen Worten schon seit Platon an die Armen und die Soziologie Bourdieus ist nur die letzte und am weitesten entwickelte Form davon. Bei Platon hat die Aufforderung zum Ziel, die Handwerker von der Mitsprache in der Polis auszuschließen. Bei Bourdieu ist es die indirekte Folge aus seiner soziologischen Forschung.
- Wenn die Philosophie oder die Soziologie durch ihre Forschung feststellt, dass die Handwerker zu nichts anderem fähig sind, als ihre Arbeit zu verrichten, dann benutzen sie sie dazu, sich selbst die alleinige Aufgabe zuzusprechen, wahre Aussagen über die Gesellschaft machen zu können.

„Indem die Philosophie die Handwerker dem Festen zuordnete und die Schattenmacher herabstufte, reservierte sie sich eher das Recht auf den Luxus der Erscheinungen, welches das Privileg des Denkens regiert. Dieses Privileg drängte sich mit seiner ganzen Brutalität auf, indem es einen Wesensunterschied geltend machte, der selbst zugab, eine Fabel zu sein. Die Philosophie verknüpfte ihr Schicksal mit einer Hierarchie, die einzig die Lüge in ihrem Wesen gründen sollte“ (Rancière 2010, S. 273).

- Die Forschung, auf welcher der Ausschluss der Handwerker beruht, war aber immer schon eine Notlüge. Für seine Zwecke griff Platon auf die Lüge von den drei Metallen zurück, die den drei Ständen des Gemeinwesens entsprechen sollen. Die Lüge sollte das Mittel sein, durch Anwendung seine eigene Wahrheit zu werden. Was Bourdieu betrifft, so erkennt Rancière in dessen soziologischer Forschung – die in der allgemeinen Feststellung der Inkompetenz der Arbeiter bezüglich der symbolischen Ordnung den Grund ihrer verkannten Unterdrückung aufzudecken behauptet – die Lüge, welche aber nun einen anderen Zweck verfolgt. Die Lüge der Verkennung, die die soziologische Forschung andauernd begleitet, dient seiner Meinung nach vielmehr einzig dazu, die Soziologie als Wissenschaft überhaupt erst möglich zu machen.

Das Problem, das sich der Soziologie nämlich laut Rancière stellt, ist ein epistemologisches. Damit die Soziologie als Wissenschaft gelten kann, muss sie nicht nur wissenschaftliche Prinzipien und Methoden anwenden. Sie muss vor allem etwas entdecken können. In seiner Polemik gegen Bourdieu in *Der Philosoph und seine Armen* (Rancière 2010) bezeichnet er als Problem der Soziologie, dass sie den Individuen die Verknennung ihrer Situation unterstellen muss, da sie sonst nichts zu entdecken habe. Ihr Gegenstand erkläre sich immer schon von alleine. Sehen wir uns das genauer an.

Die Soziologie Bourdieus besteht auf der Grundlage zweier Arten von Informationen über die Gesellschaft, die sie miteinander in Beziehung bringt. Die eigentliche soziologische Theorie sucht dann nach möglichen Erklärungen auf Basis dieser Beziehung von Daten. Einerseits gibt es also in seinem Modell objektive Verhältnisse der Welt, die in Zahlen darstellbar sind und großteils von den staatlichen statistischen Einrichtungen erfasst werden. Andererseits gibt es das Wissen der Individuen in Form von Meinungen über die Welt und ihre Stellung in ihr. Diese Meinungen, die der Soziologie in Form der Aussagen der Interviewpartner und der Antworten aus den Fragebögen zugänglich sind, können dann vom Wissenschaftler mithilfe der Statistik ausgewertet werden. Die Meinungen der Individuen erklärt Bourdieu durch die Wirkung der praktischen Vernunft, die auf der Grundlage sozialisierter Interpretationsmuster dem Individuum Eindrücke von der Welt gibt und damit – als Wissen der Alltagserfahrung – beschränkte Einsicht in sie und seine Stellung in ihr. Laut Bourdieu sind die Einsichten der Individuen in ihre jeweilige Situation deshalb beschränkt, weil ihnen die Distanz zu der sie umgebenden gesellschaftlichen Umwelt fehlt, die die Wissenschaft vom Sozialen zu ihrem Forschungsgegenstand aufbauen kann. Die Individuen besitzen Kenntnis von der Gesellschaft und ihrer Situation in ihr nur in Form unbewusster, praktischer Handlungsgewohnheiten, die an ihre jeweilige gesellschaftliche Situation – welche in letzter Instanz ökonomisch determiniert ist – angepasst sind. Der Sozialwissenschaftler kann deshalb die praktische Kenntnis der Individuen als beschränkte Kenntnis qualifizieren, da er – auf Distanz zu den konkreten Umständen, in denen sich seine untersuchten Personen befinden – handlungsentlastet ist. Die Wissenschaft von der Gesellschaft besitzt deshalb Kenntnis von den Machtformen der Gesellschaft, welche den Individuen verschlossen bleiben. Die in Statistiken zusammengefassten Antworten der Befragten geben dann über die Häufigkeit von bestimmten Meinungen für zuvor bestimmte Bevölkerungsteile Auskunft. Die eigentliche Leistung der soziologischen Forschung ergibt sich dann aus den Erklärungsansätzen für die Spannung zwischen reinen Sachverhalten in Form von Statistiken und der mehr oder weniger großen Häufigkeit der Aussagen, die die Befragten bezüglich Fragestellungen abgegeben haben, die in Bezug zu den erstgenannten Statistiken stehen. Auch diese sind in Form

von Statistiken darstellbar. Die eine Statistik gibt somit Auskunft über Bezüge, bei denen die Meinungen der Bevölkerung überhaupt nichts zur Sache tun: wie zum Beispiel die Häufigkeit zwischen dem Einkommen des männlichen Elternteils und dem Besuch einer Universität seiner Kinder. Die andere Statistik jedoch fasst in Zahlenverhältnissen die Aussagen der Befragten zusammen, die sie in Bezug zur Fragestellung der erstgenannten Statistik ermittelt. Daraus ergibt sich eine Spannung von Zahlenverhältnissen, die Zahlen aus zwei unterschiedlichen Bereichen in Beziehung setzt: einerseits den objektiven Verhältnissen, andererseits den Meinungen der Individuen bezüglich dieser Verhältnisse. Für den Abstand zwischen diesen beiden Bereichen sucht die Soziologie nach Erklärungen. Der Lösungsvorschlag Bourdieus darauf lautet: Die Spannung entsteht aufgrund der Verkennung der Individuen. Mit dem Begriff der Verkennung versucht also Bourdieu genau genommen nichts anderes als dem Abstand, der zwischen der Praxis der Individuen, die in ihre Verhältnisse eingebettet sind, und der Distanznahme, die der wissenschaftlichen Weltsicht eigen ist, einen Begriff zu geben.¹⁵

Rancière bezweifelt nun die Existenz dieser Spannung zwischen den in Zahlen darstellbaren objektiven Verhältnissen der Welt und den Ansichten der Individuen über diese Verhältnisse. Er behauptet, dass die Erkenntnisse aus den Zahlenreihen der statistischen Zentralämter ohnehin allgemein Bekanntes nur in anderer Form darstellen würden. Eine Statistik, die etwa zeige, dass die Kinder von Arbeitern seltener an einer Universität studieren, würde keinen neuen Sachverhalt zutage fördern: Das wüsste ohnehin jeder. Hier bestehe also kein Erklärungsbedarf durch die Soziologie. Damit bleibt Rancière seiner Argumentationsweise treu, die die Annahme von Vorbedingungen zur Erkenntnis ablehnt. Die Fähigkeit zur Distanz, die laut Bourdieu wissenschaftliche Erkenntnisse erst möglich mache, ist Rancières Ansicht nach kein Privileg der Wissenschaft. Die von der Soziologie für sich behauptete Fähigkeit zur Distanznahme wäre folglich gar nicht notwendig, damit das Individuum sich ein richtiges Bild von der sozialen Welt und seiner Stellung in ihr machen kann. Somit bleiben nur noch die Statistiken zur Häufigkeit von Aussagen. In den Aussagen werde laut Bourdieu deutlich, dass sich die Befragten zwar ein subjektiv kohärentes, jedoch objektiv falsches Bild von der Welt und ihrer Situation in ihr machen. In dem Band von Interviews und Reden mit dem Titel *Soziologische Fragen* drückt er das so aus:

„Der Soziologe hat es mit Leuten zu tun, die das, was er herausbekommen will, besser wissen als er, aber im Modus der Praxis [...], das heißt, ohne sie wirklich zu wissen“ (Bourdieu 1993a, S. 232).

¹⁵ Mir ist bewusst, dass diese Darstellung nur die quantitative Sozialforschung beschreibt. Es ist aber die Einzige, auf die sich Rancière bezieht.

Bourdieu macht die Gründe der Herrschaft im sozialisierten Unbewussten der Individuen fest. Dieses Unbewusste lasse sich mittels der soziologischen Forschungsmethoden aufdecken. Sie bestehen in Form des Fragebogens, seiner statistischen Auswertung und des Interviews. Was die Soziologie aber mittels dieser Forschung erhalte, sind nichts anderes als Aussagen, also Meinungen. Die Meinung von etwas ist aber das Gegenteil der Wissenschaft. Deshalb stellt sie die Soziologie in Bezug zu den Statistiken der staatlichen Forschungseinrichtungen. Rancière bezweifelt aber eine bestehende Diskrepanz zwischen den in Zahlen darstellbaren objektiven Verhältnissen der Welt und den Ansichten der Individuen über diese Verhältnisse. Er bestreitet, dass die Erkenntnisse aus den Sachverhalten weitgehend Unbekanntes zutage fördern würden. Damit ist aber sowohl die Fragestellung für die Soziologie als auch ein behaupteter Erkenntnisgewinn bereits unmöglich geworden. Die Soziologie ist seiner Ansicht nach deshalb gezwungen, die Objektivität rein aus der Interpretation der Aussagen der Befragten folgen zu lassen. Damit das Sammeln von Meinungen überhaupt zu wissenschaftlichen Erkenntnissen führen kann, werden die Meinungen, die die Befragten von sich geben, von der Soziologie als Aussagen der Verkennung bewertet, um sie im Anschluss daran als wissenschaftliche Erkenntnis anscheinend neu entdecken zu können. Er stützt sich bei seiner Kritik auf folgendes Zitat aus *Soziologische Fragen*:

„Die besondere Schwierigkeit der Soziologie liegt ja gerade darin, daß sie Dinge lehrt, die jeder irgendwie weiß, aber nicht wissen will, oder nicht wissen kann, weil es das Gesetz des Systems ist, sie zu kaschieren“ (ebd., S. 189).

Die Soziologie kann sich somit laut Rancière selbst nur zur Wissenschaft erklären, indem sie die Aussagen der Individuen als bloße Meinungen abwertet. Damit die Wissenschaft von der Gesellschaft Erkenntnisse über die Gesellschaft gewinnen kann, muss sie aufseite der Individuen als des untersuchten Gegenstandes davon ausgehen, dass deren Kenntnisse von der Welt und ihrer Stellung in ihr aufgrund mangelhafter Einsicht in die wahren Grundlagen der Bedingungen ihres Zustandekommens entstehen.

„Der Gelehrte muss gegen die Offensichtlichkeit denken“, denn „Wissenschaft gibt es nur vom Versteckten“. [...] Was ist denn nun verschleiert in diesem Geheimnis, das jeder kennt? Die Antwort springt ins Auge: *seine Verschleierung*! Die allen bekannte Wahrheit ist eine Wahrheit, die verschleiert, dass sie verschleiert. [...] Dazu verdammt, in der sichtbaren Bewegung der *doxa* zu wohnen, daran gehindert, auf eine reale Bewegung zu verweisen, die nicht mehr in seinem Gebiet liegen würde, hat er *die sichtbare Bewegung verdoppelt*. Er hat aus der Flachheit der *doxa* die Dimension des Paradoxes ausgegraben: Eben

weil es alle wissen, kann es niemand wissen. [...] Jedes Erkennen ist ein Verkennen, jede Entschleierung eine Verschleierung. [...] Das einzige ‚Versteckte‘, das der Soziologie eigen sein kann, ist das *Verkennen*. [...] Die dermaßen eingestellte Gesellschaftsmaschine ist immer nur die entwickelte Form des Axioms, das der Soziologie erlaubt, als Wissenschaft zu existieren, indem sie sicherstellt, dass ihr Gegenstand sich nicht von alleine erklärt“ (Rancière 2010, S. 232 ff.).

Das Problem steckt also in der ursprünglichen Trennung zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und bloßer Meinung. Nach Rancières Ansicht ist die Soziologie einerseits gezwungen, die vorherrschenden Meinungen in der Bevölkerung als Verkennung zu werten, um sich überhaupt als Wissenschaft definieren zu können. Andererseits ist sie aber auch bei der Formulierung ihrer wissenschaftlichen Fragestellungen immer gezwungen, diese vorherrschenden Meinungen zum Ausgangspunkt ihrer Forschung zu nehmen, deren innewohnende Verkennung sie irgendwo aufdecken muss.

Es folgt daraus die Frage, was sich aus den Erkenntnissen schließen lässt, die die Wissenschaft von der Gesellschaft exklusiv ermitteln kann. Kann die Sozialwissenschaft dank ihrer Methoden die verkannten Regeln freilegen und so die bestehende Herrschaft als veränderbare begreifen helfen oder vermittelt das System ihrer Begriffe ein Bild, in dem die bestehende Ordnung unveränderbar erscheint? Rancière erkennt in der Soziologie Bourdieus nur die zweite Interpretationsmöglichkeit.

„Alles hängt an diesem Begriff der Willkür. [...] Die Willkür ist [...] nicht mehr nur die aufzeigbare Wirkung der Herrschaft. [...] Der Soziologe [...] verkündet, dass die Illusion ihrer Freiheit die Handwerker an ihren Platz fesselt. Die zugegebene Willkür wird nun wissenschaftliche Notwendigkeit, die Neuverteilung der Karten wird absolute Illusion. [...] Er hat die Willkür rationalisiert, verabsolutiert. [...] Es ist also unmöglich, das Reich der Willkür nicht immer anzuerkennen (also zu verkennen) und zu verkennen (also anzuerkennen)“ (ebd., S. 241 ff.).

Welche mögliche Freiheit können die Beherrschten also aus der Erkenntnis gewinnen, dass jede gesellschaftliche Ordnung willkürlich (*arbitraire*) ist, wenn diese gleichzeitig auch aufgrund ihrer Verkennung/Legitimation notwendig (*nécessaire*) bleibt? Die Frage erscheint wie ein Missverständnis. Für Bourdieu ist schon die Tatsache, dass der Sozialwissenschaftler die Notwendigkeit der bestehenden Ordnung aufzeigt, Beweis genug, dass sie in Wahrheit nicht notwendig ist. Sie bleibt jedoch notwendig, wenn die Erkenntnisse des Sozialwissenschaftlers von den Beherrschten nicht angenommen werden.

„Jeder Fortschritt in der Erkenntnis der Notwendigkeit ist ein Fortschritt in der *möglichen* Freiheit. Wohingegen das Nicht-Erkennen, das Verkennen der Notwendigkeit eine Form der Anerkennung der Notwendigkeit beinhaltet, und vermutlich die absoluteste, die totalste, weil sie von sich selbst absieht. Die Erkenntnis der Notwendigkeit impliziert dagegen keineswegs die Notwendigkeit dieser Anerkennung. Im Gegenteil: Sie macht die Möglichkeit von Wahlentscheidungen sichtbar“ (Bourdieu 1993a, S. 44).

Wenn aber die Beherrschten in der Sichtweise des Sozialwissenschaftlers nur Schatten der Wirklichkeit erkennen können, er aber der Einzige bleibt, der einen Blick auf die wahren Ursachen der Schattenbilder werfen kann, dann kommt das für Rancière einer Entmündigung gleich. Das ursprüngliche Problem für Rancière ist also, wie in seiner Pädagogik, die Frage nach der möglichen intellektuellen Autonomie der Beherrschten. Das Individuum muss Herr seiner Lage bleiben bzw. werden. Keine Verkennung, keine Täuschung, kein Unbewusstes darf seinen klaren Blick in die Gründe seiner Beherrschung trüben. Alle Gründe seiner Beherrschung müssen ihm bewusst sein und nur die direkten Wirkungen der Herrschaft sollen für seine Beherrschung ausschlaggebend sein. Für mich aber stellt sich das Problem der Notwendigkeit beziehungsweise Willkürlichkeit der Ordnung von einer anderen Seite: weniger bezüglich der Frage nach der möglichen umfassenden und selbstständigen Einsicht jedes Einzelnen in die Zusammenhänge seiner Beherrschung, sondern bezüglich der Kontinuität der Verkennung selbst in den Erkenntnissen des Wissenschaftlers. Dabei scheint doch gerade Bourdieu sich der Gefahren der Annahme exklusiver Einsichten des Wissenschaftlers bewusst zu sein.

„Soll Sozialwissenschaft mehr sein als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln, muß der Wissenschaftler jene Intention, die anderen in Klassen einzuordnen, um ihnen auf diese Weise verstehen zu geben, was sie sind und was sie zu sein haben (darin steckt die ganze Zwiespältigkeit der Prognose), analysieren; dann muß er – nicht zuletzt, um es abzuweisen – jenes Verlangen nach schöpferischer Weltanschauung aufdecken, diese Art *intuitus originarius*, der die Dinge seiner Sicht gemäß erzeugen möchte“ (Bourdieu 1985, S. 29).

Das Problem, welches sich aus der Trennung zwischen Wissen und Meinen durch die Soziologie Bourdieus ergibt, betrifft nämlich nicht nur die „falsche“ Meinung der Meinenden, sie betrifft auch das vermeintliche Wissen des Forschers. Er muss einerseits das Meinen als beschränktes Wissen abwerten; andererseits aber bleibt die Meinung immer Teil des Ausgangspunkts seiner Forschung. Wie ich das an der Unterscheidung zwischen formaler und realer Gleichheit gezeigt habe, muss sie beispielsweise die allgemein behauptete formale Gleichheit zum Ausgangspunkt nehmen, um dann anschließend diese Behauptung als verkannte Ursache der Wirksamkeit ihres

Gegenteils in der Realität aufzeigen zu können. Rancière formuliert das auf seine polemische Art folgendermaßen:

„[W]as eine Garantie für die Meinung ist, ist auch ein Fluch für die Wissenschaft. Indem der Soziologe auf der Straße herumläuft und die Meinungen, die bereits von alleine geläufig sind, an der Leine hält, läuft er immer seiner eigenen Karikatur hinterher, eingeschlossen im Teufelskreis seiner Wahrscheinlichkeiten, die nur zwingend sind, wenn sie die Wahrheit auf Distanz halten, der sie in jedem Punkt ähneln, außer in dem entscheidenden, dass die Wahrheit per Definition nicht auf der Straße herumläuft“ (Rancière 2010, S. 231).

Die Notwendigkeit, an die Meinung gebunden zu bleiben, führt im Denken Bourdieus zeitweise zu einer ablehnenden Haltung bezüglich emanzipatorischen Verhaltens. Ich nenne sie das Problem der rein immanenten Kritik in der Soziologie Bourdieus. Ich möchte dafür ein Beispiel aus *Die Erben* (Bourdieu 2007) geben. Am Ende dieser Untersuchung über das studentische Milieu in den sechziger Jahren vergleicht er Studenten aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten und unterschiedlichen Regionen Frankreichs. Er geht dabei von der geläufigen Definition des Zwecks eines Studiums aus.

„Ebenso wie jeder der Definition zustimmt, dass ein Student jemand ist, der studiert, [...] kommt man auch mühelos darin überein, dass das Studium auf eine berufliche Zukunft vorbereitet. [Das heißt, ...] dass Studieren ein Mittel zu einem ihm selbst äußerlichen Zweck ist, weiterhin, dass es als gegenwärtiges Tun nur sinnvoll bezogen ist auf eine Zukunft, die von der Gegenwart in Form der Arbeit an seiner eigenen Abschaffung vorbereitet werden muss. Daraus folgt, dass eine vorläufige und vorübergehende Situation ihre Ernsthaftigkeit nur durch eine berufliche Situation, auf die sie vorbereitet, gewinnt, oder, mit anderen Worten, dass die Gegenwart nur als Stellvertretung und Vorwegnahme Realität beanspruchen kann. Vorausgesetzt, dass man dieser Logik konsequent folgt, bestünde die rationalste Art des Studiums darin, alle gegenwärtige Arbeit auf die Erfordernisse der beruflichen Zukunft abzustimmen und alle rationalen Mittel in Bewegung zu setzen, damit dieses ausdrücklich gesetzte Ziel so schnell und vollständig wie möglich erreicht werden kann“ (Bourdieu 2007, S. 79 f.).

Das ist die klassische Definition, die unter Bildung Ausbildung versteht. Ihr könnten wahrscheinlich wirklich die meisten Menschen zustimmen; vor allem aber alle Vertreter konservativer politischer Strömungen: Studieren dient so betrachtet dazu, sich Diplome zu verschaffen, die schnellstmöglich zu qualifizierten Stellen im Berufsleben berechtigen. Das Problem ist aber, dass

Bourdieu bei seiner Untersuchung des Bildungswesens von dieser verbreiteten Definition ausgehen muss, soll an irgendeinem Punkt die Verknennung der Individuen bewiesen werden. Der Zwang aber, von den verbreiteten Meinungen auszugehen, lässt Bourdieu anscheinend alle Einwände, die er selbst am Bildungswesen als Selektionsapparat gemacht hat, vergessen. Die Zwänge seiner Wissenschaft, die ihn nicht auf außerhalb des Bestehenden verweisen lässt, zwingen ihn, anstatt Kritik *an der Selektion* des Schulwesens zu üben, die Kritik rein als Problem der Ungleichheit *innerhalb der Selektion* zu formulieren. Deshalb wird seine Kritik am Schulwesen, die man – so wie ich – vielleicht fälschlicherweise als Kritik an der Notwendigkeit der Selektion durch die Institution Schule missverstanden hat, jetzt erst verständlich: Bourdieu kritisiert nicht die Tatsache der Selektion, sondern nur die Illusion der Chancengleichheit. Die Schule ist nicht schlecht, weil sie selektiert, sondern weil sie nicht fair (also nicht richtig) selektiert. Rancière würde die Parallelen diesbezüglich zu Platon vielleicht so beschreiben: Die Gesellschaft beraubt sich selbst der Möglichkeit, die fähigsten Kinder der Familien aus Erz (also aus Arbeiter- oder Zuwandererfamilien) in den Wächterstand zu heben, indem sie die falschen Leistungen beurteilt. Anstatt die Leistung relativ zu ermitteln (nämlich bezogen auf das Niveau bei Schuleintritt), misst sie die Fähigkeiten absolut (nämlich an der distinktierten Sprech- und Schreibweise der Kinder aus bürgerlichen Familien).

„Das Bildungswesen muss, neben anderen Funktionen, Menschen hervorbringen, die ein für alle Mal und für ihr ganzes Leben gesellschaftlich ausgesiebt und dementsprechend gesellschaftlich eingestuft worden sind“ (ebd., S. 96).

Muss es das? Oder muss es das nur in der Meinung der Mehrheit, die anscheinend auch die Meinung des Forschers geworden ist? Kann man noch einwenden, dass Bourdieu nur das Bildungswesen beschreibt, so wie es existiert, dass er aber hier nicht seine eigene Haltung wiedergibt? Denn nur aufgrund der Zustimmung zur Selektion als Aufgabe des Bildungswesens wird seine nun folgende Kritik an der Lässigkeit und Frechheit der Studenten aus den bürgerlichen Schichten in Paris verständlich.

„Wenn der Mythos des Selbststudiums, jene aristokratische Utopie kleiner Kreise von Erwählten, die allein den Zweck ihres Handelns bestimmen wollen, in jüngster Zeit einen solchen Erfolg hatte, dann vielleicht deshalb, weil diese Ideologie, die die tiefsten und geheimsten Wünsche der bürgerlichen Studenten an den geisteswissenschaftlichen Fakultäten in Paris erfüllt, ein ständiges Fest verspricht: Die Gruppe kann mit dieser Steigerung des symbolischen Austauschs ihren Zusammenhalt unter Beweis stellen und die Vorteile, die aus der Gruppenbildung erwachsen, voll auskosten, indem sie sich als Gruppe zur Schau

stellt, auch wenn dieses Spiel des Zusammenhalts keinen anderen Zweck hat, als den Zusammenhalt zu stärken“ (ebd., S. 70).

Das Verhalten dieser Studenten, die sich dem Universitätsapparat entziehen wollen und beginnen, sich ihre Bildung selbstbestimmt zu organisieren, erscheint unter den zuvor gestellten Prämissen als Streben nach Distinktionsgewinn, der darüber hinaus noch vor sich selbst verleugnet, dass er die dazu nötigen ökonomischen Voraussetzungen besitzt. Der bürgerliche Student, der andere Regeln ins Spiel bringt als die bei der Selektion angewandten, gilt Bourdieu als Spiel-Verderber, weil er die Annahme Bourdieus, das Schulwesen könnte theoretisch gerecht selektieren, durcheinanderbringt, indem er andere Unterscheidungsmerkmale ins Rennen einführt als diejenigen, welche der Selektionsapparat gelten lassen kann. Bourdieu hegt den Verdacht, dass das abweichende Verhalten der Studenten aus bürgerlichen Kreisen nur den – wenn auch unbewussten – Zweck verfolgt, sich Distinktionsgewinne sichern zu wollen. Mein Problem ist aber, dass dieser Verdacht im Prinzip auf alle Formen abweichenden Verhaltens anwendbar ist und der Soziologe der Einzige ist, dem es erlaubt ist, zu ermessen, wann das von den herrschenden Regeln abweichende Verhalten gerechtfertigt ist und wann nicht. Dass Gustave Flaubert und Charles Baudelaire in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts andere Regeln in das literarische Feld einführten, beschreibt Bourdieu in *Die Regeln der Kunst* (1999) als mutigen Schritt, der die Ausdrucksmöglichkeiten in der Literatur erweitert hat. Sobald aber der Verdacht des – mehr oder weniger unbeabsichtigten – Distinktionsgewinns einmal in die Praxis der Handelnden eingeführt wird, kann prinzipiell jede Handlung, die die gesellschaftliche Definition des Zulässigen und Unzulässigen zu verändern trachtet, als bloß unbewusste Taktik zum Machterhalt bzw. -erwerb verstanden werden.

„Wenn sich [...] die Pariser Studenten [...] gegen herrschende Strömungen engagieren und engagieren wollen, dann deshalb, weil die von den bürgerlichen Studenten in das Studentenmilieu eingeführten, dem gesamten Studentenmilieu [...] regelrecht auferlegten Werte von Dilettantismus und Lässigkeit in enger Verbindung zu den Werten stehen, die im intellektuellen Ideal der bindings- und wurzellosen Intelligenz enthalten sind. Und deshalb neigen sie auch mehr als alle anderen dazu, die symbolische Revolte der Heranwachsenden mit intellektueller Selbstverwirklichung zu verwechseln“ (ebd., S. 65).

Von diesem Blickpunkt aus betrachtet ist dann vom Mainstream abweichendes Verhalten eine – wenn auch unbewusste – List, sich symbolischen Profit zu sichern. Die Gruppe der Studenten, die alternative Formen des Bildungserwerbs ausprobiert, wird zu verurteilenswerten „Freischär-

lern“, die sich nur nicht der Konkurrenz der Studenten aus den benachteiligten Schichten auf dem gleichen Terrain stellen wollen.

„Studenten aus den unteren Klassen, die zu einer realistischeren Berufsplanung gezwungen sind, können sich niemals völlig dem Dilettantismus hingeben oder vom gelegentlichen Prestige eines Studiums täuschen lassen, das für sie vor allem Gelegenheit zum Aufstieg in der gesellschaftlichen Hierarchie ist. Dem Gesetz der Notwendigkeit gehorchend, haben sie eine genauere Vorstellung von dem Beruf, auf den sie sich vorbereiten, und können sich eher die Tatsache eingestehen, dass sie sich auf einen Beruf vorbereiten“ (ebd., S. 87).

Damit redet aber Bourdieu einfach der Eingliederung unter die bestehende Ordnung das Wort. Wenn der Versuch des Austritts aus den Zwängen der Institution zum Trick stigmatisiert wird, die Institution umgehen zu wollen, um sich weiterhin die Vorteile zu sichern, die die Institution ehemals versprochen hat, erübrigt sich jeder Versuch abweichenden Verhaltens. Die Botschaft an das Individuum lautet dann einfach: Füge dich in die Institution, solange sie Bestand hat, und verlange nur gerechte Behandlung von ihr! Schüler, bleibe auf deiner Schulbank!

„Die vorgeblich unkonventionellsten Verhaltensweisen sind oft genug nichts anderes als blinder Gehorsam gegenüber traditionellen Vorbildern jenseits ihres traditionellen Anwendungsbereichs und die kulturellen Freischärler Musterschüler, die die Schule schwänzen [...] So ist die Revolte gegen den äußeren Zwang der Regel einer der Wege zur Verinnerlichung der Werte, die die Regel vorschreibt – so, wie im freudschen Mythos mit dem Vaternord die Herrschaft des verinnerlichten Vaters beginnt“ (ebd., S. 64).

Bourdieu hält also an der Notwendigkeit der selektiven Ordnung durch das Schulsystem fest und setzt seine Hoffnungen einzig auf eine Pädagogik, welche Selektion unter rationalen Bedingungen gewährleisten soll. Der einfachste und logischste Schluss aus der Erkenntnis der schulischen Selektion wäre aber sicher, in dieser selbst den Grund der Ungerechtigkeit zu erkennen, welche den Individuen ungleiche gesellschaftliche Positionen zuweist und nicht in der Tatsache, dass die Schüler eben unter unterschiedlichen Vorbedingungen in die Schule eintreten. Warum hält Bourdieu also am Aussonderungssystem fest? Die Erklärung dazu steckt im Problem des Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit selbst: Die Soziologie kann, solange sie als Wissenschaft gelten will, nicht auf außerhalb des Bestehenden verweisen, sie kann keine Utopie formulieren. Doch, wie Friedrich Schiller richtig sagt, „wer sich nicht über die Wirklichkeit hinauswagt, der wird nie die Wahrheit erobern“ (Schiller 2000, S. 43).

Sie kann die Ungerechtigkeit eines gesellschaftlichen Systems nur innerhalb der selbst aufgestellten Prinzipien dieser Gesellschaft formulieren. Die Suche nach den Ursachen der Ungerechtigkeit in einem Gesellschaftssystem, in dem Chancengleichheit als Leitprinzip für alle Bürger gelten soll, führt Bourdieu deshalb zur Falschheit des Prinzips selbst der Gleichheit. Die Verken- nung, die den Individuen eigen ist, besteht auf Basis der proklamierten Gleichheit der Konditio- nen, die aber real nicht existiert.

Bei Bourdieu sind es nicht nur die Beherrschten, die die wahren Gründe ihrer Beherrschung ver- kennen. Auch die Herrschenden täuschen sich über die Gründe, die sie als Rechtfertigung für ihre Herrschaft finden. Der Konsens über die in Wahrheit falschen Gründe der Herrschaft er- streckt sich über die ganze Gesellschaft; und in eingeschränkten Maßen auch auf Bourdieu selbst. Deshalb soll auch die sozialwissenschaftliche Forschung von der kritischen Hinterfragung des Verhältnisses begleitet werden, welches der Soziologe zu seinem Forschungsgegenstand un- terhält. Vonseiten der Herrschenden ist kein Anlass gegeben, die soziale Welt zu verändern. Falls auch sie unter den Bedingungen ihrer Herrschaft leiden sollten, dann zumindest weniger als die Beherrschten. Das Leiden unter der Herrschaft erscheint so gesehen als Grund, das Leiden zu beenden. Es braucht aber immer die Aufklärung und Leitung durch die Intellektuellen.

„Ist die soziale Welt auch weitgehend von den Menschen gemacht, so haben diese doch nur eine Chance, sie in ihrer alten Form niederzureißen, um sie dann neu aufbauen zu können, sofern sie über ein realistisches Wissen darüber verfügen, was sie ist und wie weit sie auf sie einwirken können – eingedenk ihrer Stellung in ihr“ (Bourdieu 1985, S. 28).

Gleichzeitig erkennt aber Bourdieu in den gesellschaftlichen Zuständen, die das Leiden an der Gesellschaft verursachen, die Gründe, warum die unter ihnen Leidenden die Hilfe der Intellektu- ellen nicht annehmen können beziehungsweise wollen. Denn sowohl Form als auch Inhalt der sozialwissenschaftlichen Forschung, die gezwungen ist, die Komplexität der gesellschaftlichen Zusammenhänge zu erfassen, lasse die Beherrschten zurückschrecken, sich mit ihren Erkenntnis- sen auseinanderzusetzen. Die Angelegenheit scheint so gesehen einigermaßen aussichtslos.

Für Rancière stellt sich nicht die Frage, wie weit oder wie eng man die Verkennung als Grund- lage der Herrschaftsstrukturen einer Gesellschaft fasst. Die Herrschenden mögen sich auch selbst über die Legitimation ihrer Herrschaft täuschen; das ändert nichts daran, dass die Beherrschten nach dieser Sichtweise keine Möglichkeit haben, sich aus eigener Kraft zu befreien.

„[D]iese Wissenschaft [hat] ganz besondere Eigenschaften. Die anderen verlangen im All- gemeinen die Anerkennung ihrer *Notwendigkeit*, und versprechen, sie in den Dienst irgend- einer Befreiung zu stellen. Doch diese Wissenschaft bietet als Gegenstand ein Verkennen

ohne Widerruf an. Was macht man mit einer Wissenschaft von der Schule, welche die Pädagogik für unmöglich erklärt? Mit einer Wissenschaft der Kräfteverhältnisse, die diese für unveränderbar erklärt? Sobald die Position des Pädagogen und die des Politikers annulliert sind, bleibt nur noch die des Psychoanalytikers. Der Soziologe wäre der Gelehrte und Arzt der Selbstverleugnung im Allgemeinen“ (Rancière 2010, S. 244 f.).

Die Kritik, die Rancière an allen Formen von Theorie übt, die die Aufgabe der Intellektuellen in der Aufklärung der Beherrschten über die Gründe ihrer Beherrschung sieht, beruht auf der unterschiedlichen Auffassung, was unter Emanzipation der Beherrschten zu verstehen sei. Für gewöhnlich verstehen die in der marxistischen Tradition Stehenden unter „Emanzipation des Volks“ die von den Intellektuellen geleitete Aufklärung des Volks über die wahren Gründe seiner Unterdrückung und dem Aufzeigen des Wegs zu einer Veränderung. Sie wird im Begriff des falschen Bewusstseins des Volks und seiner Aufklärung durch die Intellektuellen zusammengefasst. Sie gilt auch für Bourdieu.

„[E]s ist nicht zu sehen, wie sonst sie an die zur Darstellung ihrer ureigensten Perspektive auf die soziale Welt notwendigen symbolischen Produktionsmittel kommen sollten, würde nicht ein Teil der mit Kultur und Bildung professionell Beschäftigten [...] den Beherrschten Mittel an die Hand geben, die mit den Repräsentationen zu brechen helfen, die, aus dem unmittelbaren Zusammenfallen von sozialen und mentalen Strukturen erwachsend, die fortlaufende Reproduktion der Verteilungsstruktur des symbolischen Kapitals gewährleisten“ (Bourdieu 1985, S. 30 f.).

Rancières Ansicht nach muss aber wirkliche Emanzipation heißen, dass die Beherrschten von den Intellektuellen nicht zu hilflosen Opfern ihrer Beherrschung degradiert werden. Er besteht darauf, dass wirklich aufklärerisches Denken aufhören müsste, in dem Bild, das sich die Beherrschten von der Welt machen, Scheinwahrheiten oder falsches Bewusstsein zu sehen. Die Beherrschten brauchen keine Wissenschaft, die ihnen die mehr oder weniger vorhandene Möglichkeit oder selbst Unmöglichkeit ihrer Emanzipation aufdeckt. Rancière sieht die einzige Form emanzipatorischen Denkens darin, den Exklusivitätsanspruch der Philosophie zu beenden und allen Individuen die Fähigkeit zuzusprechen, Philosophen zu sein – und zwar in der Gegenwart, nicht in einer näher oder ferner liegenden Zukunft.

„Die Kenntnis der Gründe der Herrschaft hat keine Macht, die Herrschaft zu stürzen. Man muss immer schon begonnen haben, sie umzustürzen. Man muss mit der Entscheidung be-

gonnen haben, sie zu ignorieren, ihr nicht Recht zu geben. Die Gleichheit ist eine Vorannahme, ein Ausgangsaxiom, oder sie ist nichts“ (Rancière 2010, S. 301).

Das heißt, das jeder etwas weiß und nicht bloß etwas meint. Die Meinung, bei Bourdieu als beschränktes Wissen Ausdruck der Handlungsgewohnheiten, ist das Gleiche, das Rancière als Kennzeichen des Unvernehmens im Begriff Konsens bestimmt hat.

„Das Verborgenste ist das, worüber sich alle Welt einig ist, so einig, daß nicht einmal darüber gesprochen wird, ist das, was außer Frage steht, was selbstverständlich ist. [...] Es gilt die sozialen Bedingungen des Irrtums herauszufinden, der als Produkt historischer Bedingungen, von Determinationen notwendig ist“ (Bourdieu 1993a, S. 80 f.).

Auch was das Vorhandensein der Sprechfähigkeit bei den Plebejern betrifft, war man sich einig. Wenn wir uns erinnern, war dieser Konsens der Grund des Unvernehmens: Für die Patrizier gibt es keinen Grund, die Mitteilungen der Plebejer als Rede zu verstehen, weil sie der Ansicht sind, dass Plebejer einfach nicht reden, zumindest nicht vernünftig reden. Warum aber haben die Plebejer diesem Konsens zuvor zugestimmt und eines Tages begonnen zu widersprechen? Was war der Grund, dass sie eines Tages an ihre Sprechfähigkeit glaubten und begannen, die Sprechweise der Patrizier zu imitieren? Diese Fragen beantwortet Rancière nicht. Der Irrtum, den die falsche Meinung darstellt, betrifft also unterschiedliche Bevölkerungsgruppen. Im Falle Bourdieus ist sie das falsche Bewusstsein bei den Beherrschten wie bei den Herrschenden, dem nur die Aufklärung durch die Wissenschaft Abhilfe verschaffen kann; Rancière dagegen will sie als Vorurteil der Herrschenden verstanden wissen, über das sie durch die Wirkungen der Emanzipation der Beherrschten aufgeklärt werden. Während also bei Rancière der Konsens als Vorurteil der Herrschenden besteht, ist er bei Bourdieu die Geisel der Beherrschten, welche auf die Verheißungen des Versprechens der bedingungslosen Gleichheit reinfallen.

Daraus folgt die unterschiedliche Rolle, die Rancière und Bourdieu den Intellektuellen zuweisen: Im Falle Bourdieus ist es ihre Aufgabe, die Beherrschten über die verborgenen Gründe der Herrschaft aufzuklären; im Falle Rancières sind es aber zuallererst die Intellektuellen selbst, die sich darüber aufklären sollten, dass die Voraussetzung zur Erlangung von Wissen das Vertrauen jedes Einzelnen in seine intellektuellen Fähigkeiten ist. Die einzige Form an der Emanzipation der Beherrschten mitzuhelfen, ist, an ihre Fähigkeit zu glauben, sich ein ebenso rationales Bild ihrer gesellschaftlichen Situation zu machen wie die Soziologen. Bevor sich also die Intellektuellen daran machen, die anderen zu emanzipieren, sollten sie schon einmal bei sich selbst anfangen.

5. Ästhetik oder Wer sieht, erkennt nicht

Bevor ich auf die Hoffnungen zu sprechen kommen kann, die Rancière in die Ästhetik als Möglichkeit zur Veränderung der Herrschaftsbeziehungen legt, muss zunächst geklärt werden, was Rancière überhaupt unter Ästhetik versteht. Er versteht darunter nämlich weder eine allgemeine Theorie der Kunst noch eine Theorie der Wahrnehmung. Der Bereich der Ästhetik umspannt bei ihm eigentlich das gesamte Gebiet menschlicher Eigenschaften und der Begriff, den er zur Darstellung seiner ästhetischen Theorie einführt, lautet in der deutschen Übersetzung die *Aufteilung des Sinnlichen*.

5.1. Der Begriff der *Aufteilung des Sinnlichen* bei Jacques Rancière

Dieser Begriff ist nur scheinbar neu. In Wirklichkeit war er schon während des gesamten Textes anwesend, ich habe es nur vorgezogen, ihn erst am Schluss als Begriff einzuführen, wenn das Thema des Textes auf die Ästhetik zu sprechen kommt. Er war sowohl schon vorhanden, wenn von der allgemeinen Sprechfähigkeit der Individuen die Rede war, als auch bei Einführung in Rancières Begriff der Gleichheit der Intelligenzen, welcher meint, dass alles von Menschen Hervorgebrachte von anderen Menschen ohne Hilfe von Erklärungen verstanden werden kann. Der Begriff der Aufteilung des Sinnlichen kann also leicht zu Missverständnissen führen, sollte man ihn auf die Darstellung der Überlegungen Rancières zu einer allgemeinen Theorie der menschlichen Wahrnehmung beschränken, oder wenn man meint, es handle sich dabei um eine Kunsttheorie. Das meint er zwar auch, aber nicht nur. Wahrscheinlich war es aus diesem Grund besser, zuerst Beispiele möglicher Anwendungsgebiete zu geben, als gleich zu Beginn mit einer Definition zu beginnen, denn das hätte bedeutet, von allem auf einmal sprechen zu müssen. Worauf es beim Begriff der Aufteilung des Sinnlichen ankommt und was in der deutschen Übersetzung des Begriffs „*le partage du sensible*“ verloren geht, ist die doppelte Bedeutung von Aufteilung und Teilhabe im französischen Wort „partage“. Das veranlasst die deutschen Übersetzer der Werke Rancières, auf diese doppelte Bedeutung in einem Nebensatz hinzuweisen.

„[D]ie *Aisthesis*, die sich in [der] Sprache an den Tag legt, ist der Streit selbst über die Verfassung der *Aisthesis*, über die Aufteilung des Sinnlichen, durch welche die Körper sich in Gemeinschaft befinden. Man verstehe Aufteilung im doppelten Sinne des Wortes: Ge-

meinschaft und Trennung. Es ist das Verhältnis der einen zur anderen, das die Aufteilung des Sinnlichen bestimmt“ (Rancière 2002, S. 38).

Das erste Missverständnis, zu welchem der Begriff also verleitet, kann vermieden werden, wenn man sich immer gegenwärtig hält, dass Rancière damit eine jeder Gesellschaft zugrunde liegende Teilhabe jedes einzelnen Individuums an allgemein menschlichen Fähigkeiten meint. Diese Teilhabe bleibt aber in der Gesellschaft durch die Zuschreibung bestimmter Eigenschaften auf bestimmte Individuen und Gruppen meistens unerkannt. Sie kommt aber zumindest dann zu Bewusstsein, wenn das Individuum beginnt, sich zu emanzipieren, also Vertrauen in seine Fähigkeiten gewinnt. Aber die Frage erscheint sogleich, was die Individuen laut Rancière dazu veranlasst, mit diesem Emanzipationsprozess zu beginnen. Rancière gibt dafür nur das Beispiel der schon zugestandenen formalen Gleichheit in den Menschen- und Bürgerrechten, die die Individuen zum Anlass nehmen, sie auf ihre Gültigkeit hin zu prüfen. Denn die Sprachfähigkeit des Menschen kann meiner Meinung nach kein Anlass zur Emanzipation sein, weil sie immer gegeben ist. In diesem Fall müssten die Beherrschten immer schon begonnen haben, sich zu emanzipieren, was aber nicht der Fall ist.

Ein zweites mögliches Missverständnis bezüglich des Begriffs der Aufteilung des Sinnlichen betrifft die Bedeutung des Wortes des Sinnlichen selbst, welches Rancière nicht auf den Bereich der Wahrnehmung, der Geschmacksurteile und des Kunstverständnisses beschränkt versteht. Wie wir gesehen haben, betrifft er auch die Sprechweisen, oder besser, die allgemeine Sprachfähigkeit.

Rancière verwendet den Begriff genauso in Zusammenhang mit der Gleichheit der Intelligenzen, kommt aber insbesondere auf ihn zurück bei der Behandlung von Fragen zum Verhältnis zwischen Politik und Kunst.

„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 Tätigkeit legt somit fest, wer fähig oder unfähig zum Gemeinsamen ist. Sie definiert die Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit in einem gemeinsamen Raum und bestimmt, wer Zugang zu einer gemeinsamen Sprache hat und wer nicht, etc. Der Politik liegt mithin eine Ästhetik zugrunde [...]. Die Unterteilung der Zeiten und Räume, des Sichtbaren und Unsichtbaren, der Rede und des Lärms geben zugleich den Ort und den Gegenstand der Politik als Form der Erfahrung vor. Die Politik bestimmt, was man sieht und was man darüber sagen kann, sie legt fest, wer fähig ist, etwas zu sehen und wer qualifiziert ist, etwas zu sagen, sie

wirkt sich auf die Eigenschaften der Räume und die der Zeit innewohnenden Möglichkeiten aus“ (Rancière 2008c, S. 26 f.).

Meiner Ansicht nach kann man die Bedeutung des Begriffs der Aufteilung des Sinnlichen am besten fassen, wenn man ihn als ein Verhältnis von Wahrnehmungs- und Tätigkeitsformen zur Politik denkt, das auch den Weg über die Kunst nehmen kann; denn Kunst ist für Rancière nur eine Tätigkeitsform unter anderen.

Im Kapitel zur Politik haben wir gesehen, dass Rancière Politik als eine Praxis begreift, die in einer geteilten sozialen Welt – in der die Zuordnung der Individuen und Gruppen aufgrund der ihnen zugeschriebenen Fähigkeiten beruht – die Gleichheit zum Gegenstand eines Streits macht. Die Politik ist somit, vereinfacht gesagt, der Moment eines Verhältnisses zwischen Ordnung und Unordnung. Die Politik ist nun für Rancière insofern ästhetisch, als sie die *Sichtbarmachung* einer Teilhabe (an der Sprache, am Kunstgenuss, was auch immer) durch die Beherrschten ist, welche zuvor bestimmten Gesellschaftsteilen vorbehalten war und insofern aufgeteilt war.

„Es hat [...] im Zeitalter der Moderne keine »Ästhetisierung« der Politik gegeben, denn diese ist ihrem Prinzip nach ästhetisch“ (Rancière 2002, S. 69).

Im Zustand der Ordnung (oder des Konsenses) gilt immer, dass sich nicht alle für alles eignen, der Zustand der Unordnung (oder des Dissens) versucht vom Gegenteil zu überzeugen. Für Rancière sind deshalb alle Gesellschaftstheorien, die von Unterschieden bezüglich menschlicher Fähigkeiten ausgehen und egal, wie sie zur Emanzipation der Unterdrückten stehen, insofern herrschaftserhaltend, als sie den schon bestehenden Merkmalen der Gleichheit zu wenig Aufmerksamkeit schenken und Emanzipation nur als Vermittlung von Fähigkeiten bzw. Einsichten an die Unterdrückten begreifen.

Politik bezieht sich somit für Rancière auf Zeitpunkte, an denen die Gleichheit der Menschen ästhetisch (also hör-, seh- und fühlbar) wird. Dieses Aufzeigen einer Teilhabe an gesellschaftlich Geteiltem kann auch in den Formen der Kunst ausgedrückt werden und zwar nicht unbedingt in Form eines Klassenkampfes, also nur von denjenigen, die auf untergeordnete Positionen in der Gesellschaft verwiesen wurden.

„Erst auf Basis dieser primären Ästhetik lässt sich die Frage nach ‚ästhetischen Praktiken‘ im üblichen Sinne stellen, das heißt nach den Formen der Sichtbarkeit künstlerischer Praktiken, nach dem Ort, den sie einnehmen, und danach, was sie im Hinblick auf das Gemeinsame ‚tun‘. Bei den künstlerischen Praktiken handelt es sich um ‚Tätigkeitsformen‘, die in

die allgemeine Verteilung der Tätigkeiten sowie deren Beziehung zu den Seinsweisen und den Formen der Sichtbarkeit eingreifen“ (Rancière 2008c, S. 27).

Die Kunstproduktion hat nach Rancières Sichtweise die Möglichkeit, die Gleichheit menschlicher Fähigkeiten anschaulich zu machen, und zwar unabhängig von der Intention des Künstlers. Dazu muss sie sich aber gegenüber den Ansprüchen, die man von verschiedenen Seiten an sie stellen mag, neutral verhalten. In der Gleich-Gültigkeit gegenüber dem Inhalt ihrer Aussage, genauso wie gegenüber den möglichen Adressaten ihrer Erzeugnisse erkennt Rancière die spezifische Politizität der Kunst. In Rancières Sichtweise verhält sich diese Form von Kunst gegenüber ihren Rezipienten so neutral wie die bedruckte Seite eines Buches, also unabhängig vom Inhalt des gedruckten Textes darin und von den möglichen Lesern dieses Textes.

„Die Kunst macht Politik, bevor die Künstler Politik machen. Vor allem aber macht sie auf eine Weise Politik, die dem erklärten Willen der Künstler, mit ihrer Kunst Politik zu machen – oder nicht zu machen – zu widersprechen scheint. [...] Die Politik der Kunst, die dem ästhetischen Regime der Kunst eigen ist, zeichnet sich durch die Auflösung der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung aus“ (ebd., S. 86).

Diese Form der Gleich-Gültigkeit gegenüber dem Inhalt und den möglichen Rezipienten ihrer Kunst, welche sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert entwickelt hat, bezeichnet Rancière als ästhetisches Regime der Künste.

5.2. Das ästhetische Regime der Kunst bei Jacques Rancière

Das neuartige, das dieser Form der Produktion wie auch Konsumtion von Kunst eigen ist, erkennt Rancière in der Gleichwertigkeit, die im Prinzip für alle Personen gilt, die mit ihr zu tun haben, als auch der Objekte und Praktiken, über die sie miteinander in Kontakt treten. Im Gegensatz zum repräsentativen Regime der Künste, für welches der Kunstgegenstand, sein Inhalt und die Personen, für die er gemacht wird, in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen, soll von nun an keine notwendige Beziehung mehr zwischen diesen Bereichen bestehen.

„Das ästhetische Regime der Künste bedeutet zunächst einmal die Zerstörung des Systems der Repräsentation, das heißt eines Systems, in dem die Würde der Gegenstände die Würde der Gattungen bestimmt (Tragödie für die Darstellung von Adligen, Komödie für die von einfachen Leuten; Historienmalerei vs. Genremalerei etc.). Das System der Repräsentation

definierte zugleich mit den Genres die Situationen und Ausdrucksformen, die der Niedrigkeit oder der Höhe des jeweiligen Gegenstands entsprachen. Das ästhetische Regime der Künste löst diese Verknüpfung von Gegenstand und Darstellungsweise auf“ (ebd., S. 52).

Als augenscheinlichstes Symbol dieser Neuheit kann das Kunstmuseum gelten, in dem die Objekte gleichwertig nebeneinander ausgestellt sind und willkürliche Besucher sie betrachten können. Die Objekte, die zuvor ihre Besitzer repräsentiert haben (wenn auch nicht unbedingt durch ihre Darstellung), werden nun der Bevölkerung zugänglich gemacht; damit meint aber Rancière nicht das Volk als undifferenzierte Masse, sondern die Vereinigung von Einzelnen. Die gleiche Tendenz zur gleichwertigen Darstellung betrifft auch die Literatur, deren größten Neuerer Rancière in Gustave Flaubert erkennt. In dessen Aufwertung der Form gegenüber dem Inhalt in der Literatur als auch seiner Weigerung zu belehren erkennt Rancière eine neue Form der Gleichgültigkeit, die aber positiv verstanden wird. Er versteht gleichgültig wörtlich als *gleich gültig*, also als Vorwegnahme einer gesellschaftlichen Gleichheit, die zuerst in der Kunst Form gewinnt.

„Flauberts Weigerung, der Literatur eine Botschaft mitzugeben, wird als Zeugnis für demokratische Gleichheit aufgefasst. Seine Gegner nennen ihn einen Demokraten, da er lieber beschreibt als belehrt. Die Gleichheit der Gleichgültigkeit ist die Konsequenz einer dichterischen Parteinahme. Denn die Gleichheit aller Gegenstände verneint jegliche notwendige Beziehung zwischen einer bestimmten Form und einem bestimmten Inhalt. Doch diese Gleichheit ist letztlich nichts anderes als die Gleichheit all dessen, was auf einer gedruckten, allen zugänglichen Seite geschieht. Sie zerstört sämtliche Hierarchien der Repräsentation und etabliert die Gemeinschaft der Leser als illegitime Gemeinschaft, die durch die Zufälligkeit der Anordnung der Buchstaben vorgezeichnet wird“ (ebd., S. 28 f.).

Rancière erkennt in dieser neuen Form der Produktion und Wahrnehmung von Kunst – was aber nicht heißt, dass deshalb das repräsentative Modell verschwunden wäre – eine Form der Vorwegnahme einer gesellschaftlichen Gleichheit, die in der Eröffnung eines Raums des Möglichen liegt. Kunst solcherart verstanden schafft ein Als-ob im Sinne einer Gesellschaft, in der beliebige Menschen Beliebiges tun beziehungsweise denken können. Sie wendet sich an jeden, unabhängig von seiner Vorgeschichte. Sie ist dargestellter Dissens im Sinne, wie ich ihn im Kapitel zur Politik erläutert habe: ein Bruch mit der übernommenen beziehungsweise überkommenen Selbstverständlichkeit der gewohnten Weltsicht. Das gilt gerade für den Rezipienten: Denn dieser ist gezwungen, seine gewöhnliche Tätigkeit zumindest für einen Augenblick ruhen zu lassen, um sich mit anderem zu beschäftigen.

„In diesem Sinne haben Kunst und Politik gemeinsam, dass sie *Fiktionen* produzieren, was nicht bedeutet, erfundene Geschichten zu erzählen. Fiktion meint vielmehr, einen neuen Bezug zwischen Schein und Wirklichkeit, zwischen Sichtbarem und seiner Bedeutung, Einzelem und Gemeinsamen zu stiften. [...] Kunst stellt Fiktionen oder Dissense her, indem sie jene Formen für sich beansprucht, die den gemeinsamen sinnlichen Raum aufteilen und die die Bezüge zwischen dem Aktiven und Passiven, dem Einzelnen und dem Gemeinsamen, Schein und Wirklichkeit, also die Zeit-Räume des Theaters, des Films, des Museums oder der gelesenen Seite, neu anordnen“ (ebd., S. 89 f.).

Kunst produziert so gesehen also nicht Fiktionen im Sinne falscher Imitationen (wie bei Platon), sondern wahre Fiktionen, weil diese die Wahrheit jeder gesellschaftlichen Ordnung zugrunde liegenden Gleichheit zwischen Beliebigen vorwegnehmen können. Es ist nun interessant zu sehen, mit welchen Beispielen Rancière diese Gedanken anschaulich machen will.

5.3. Der Palast und der Kolossalkopf

Rancière kommt in den meisten Texten, wenn er Beispiele dafür geben möchte, was er unter dem ästhetischen Regime der Kunst versteht, auf drei Autoren zurück. Die ersten beiden stehen in enger Verbindung und ich werde sie deshalb zuerst behandeln, auf das dritte Beispiel jedoch, das mir einer anderen Ordnung anzugehören scheint, komme ich später noch zu sprechen.

Der erste Text, auf den Rancière als Beispiel zurückgreift, ist die *Kritik der Urteilskraft* von Immanuel Kant (1997). Schon in der Einleitung, wenn Kant das Thema des Buches darlegt, gibt er das Beispiel der Betrachtung eines Palastes und legt dar, unter welchen Gesichtspunkten man beantworten kann, ob er schön ist oder nicht. Er nennt dann ein paar Beispiele für typische Antworten, wenn man danach gefragt wird, ob einem ein solches Gebäude gefällt. Die Gründe in diesen Antworten verweisen auf die Funktion des Gebäudes, seine Bewohner, den großen Aufwand zu seiner Errichtung und noch anderes. Diese Antworten sind aber nach Kants Ansicht deshalb keine reinen Geschmacksurteile, weil zur Beurteilung des betreffenden Gegenstands immer auf Bezüge außerhalb seiner bloßen Vorstellung verwiesen wird.

„Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf dem, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf dem, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhängе,

ankomme, um zu sagen, er sei *schön*, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen“ (Kant 1997, S. 117/B 7).

Wenn es aber möglich wäre, dass bei Abzug all dieser zusätzlichen Bezüge, also bei maximaler Reduktion von den Inhalten des Gegenstands, Einverständnis hergestellt werden könnte, dann wäre das für Kant die Grundlage zu einer ästhetischen Gemeinschaft. Rancière nimmt diesen Gedanken Kants auf und sieht darin die Formulierung derselben Vorwegnahme einer sinnlichen Gemeinschaft, in der jeder Einzelne für fähig angesehen wird, beliebige von Menschen hergestellte Dinge wertschätzen zu können. Diese Wertschätzung durch Beliebige wäre somit eine neue Gemeinschaft, in der die Trennung in jene, die erkennen, und jene anderen, die nicht erkennen können, durch gleich fähige Individuen aufgelöst wäre.

„Die Ästhetik ist [...] das, was die getrennten Ausdrucksregime in Kommunikation setzt. [...] Dass ein Palast Gegenstand einer Wertschätzung sein könne, die weder auf der Annehmlichkeit des Wohnens noch auf den Privilegien einer Funktion oder den Hoheitsinsignien beruht, stellt für Kant die ästhetische Gemeinschaft und den ihr eigenen Anspruch auf Universalität dar. Die derart autonomisierte Ästhetik ist erstens eine Befreiung in Bezug auf die Normen der Repräsentation, zweitens die Errichtung eines Typs sinnlicher Gemeinschaft, der in der Welt der Mutmaßung, des *Als-ob* funktioniert, die diejenigen einschließt, die nicht eingeschlossen sind, indem sie eine Existenzweise des Sinnlichen sichtbar macht, die der Verteilung der Teile und Anteile entzogen ist“ (Rancière 2002, S. 69).

Das zweite Beispiel, auf das sich Rancière bezieht, sind die „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“ von Friedrich Schiller (2000). Schiller überlegt darin, unter welchen Bedingungen es möglich wäre, dass in einer Zeit (der Zeit der Französischen Revolution zur Zeit des Terrorregimes), in der seiner Ansicht nach die in die Vernunft gesetzten Hoffnungen enttäuscht worden sind, eine neue Gesellschaft auf Grundlage einer alle gleich betreffenden Ästhetik entworfen werden könnte. Die Ästhetik erscheint ihm als das vermittelnde Glied zwischen der Vernunft und der Natur des Menschen, die er beide als notwendig für dessen Vollkommenheit sieht, die aber bei Dominanz einer der beiden Glieder sich negativ auf ihn auswirken. Diesen ästhetischen Zustand des Menschen erkennt Schiller im Spiel. Der Spieltrieb ist bei Schiller im Grunde genommen nichts anderes als die Beschäftigung des Menschen mit Kunst.

Schiller gibt dafür das Beispiel seiner Empfindungen beim Betrachten eines antiken Kolossalkopfes, den man der Göttin Juno zugeordnet hat.

„[D]er Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und *er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt*. [...] Dieser Satz ist [...] nur in der Wissenschaft unerwartet; längst schon lebte und wirkte er in der Kunst, und in dem Gefühle der Griechen, ihrer vornehmsten Meister; nur daß sie in den Olympus versetzten, was auf der Erde sollte ausgeführt werden. [...] Sie] gaben die ewig zufriedenen von den Fesseln jedes Zweckes, jeder Pflicht frey, und machten den *Müssiggang* und die *Gleichgültigkeit* zum beneideten Loose des Götterstandes: ein bloß menschlicherer Name für das freyeste und erhabenste Seyn. [...] Es ist weder Anmuth noch ist es Würde, was aus dem herrlichen Antlitz einer *Juno Ludovisi* zu uns spricht; es ist keines von beyden, weil es beydes zugleich ist. [...] Wir befinden uns zugleich in dem Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, und es entsteht jene wunderbare Rührung, für welche der Verstand keinen Begriff und die Sprache keinen Namen hat“ (Schiller 2000, S. 62 ff.).

Das Entscheidende, worauf es Rancière bei dieser Beschreibung Schillers ankommt, ist die Tatsache, dass Schiller seine Ergriffenheit beim Betrachten des Kunstobjekts gerade damit argumentiert, dass dieser Kopf Gleichgültigkeit ausdrücke. Das Kunstwerk, das Schiller beschreibt, sei kein Träger mehr irgendeiner Botschaft an den Betrachter. Der Kopf der Göttin Juno sei gerade aufgrund seines schlechten Zustands der ideale Kunstgegenstand, allen Betrachtern gegenüber die gleiche Nähe beziehungsweise Distanz entgegenzubringen. Er repräsentiere tatsächlich nichts mehr. Schiller beschreibe insofern genau Eigenschaften des ästhetischen Regimes der Künste.

„Im Hinblick auf die kantische Definition des ästhetischen Urteils als Urteil ohne Begriff, das heißt ohne die Unterordnung der Intuition unter die begriffliche Bestimmung, legt Schiller die politische Aufteilung frei, vor deren Hintergrund Kant operiert: die Aufteilung zwischen denjenigen, die handeln, und denjenigen, die erleiden; zwischen den kultivierten Klassen, die Zugang haben zur Totalität des Lebens, und den wilden Klassen, die in der Zerstückelung der Arbeit und der sinnlichen Erfahrung versinken. Schillers ‚ästhetischer‘ Zustand will mit einer bestimmten Vorstellung von Kunst die Vorstellung von einer Gemeinschaft zerstören, die auf dem Gegensatz zwischen denen beruht, die denken und entscheiden, und denen, die zur materiellen Arbeit bestimmt sind, indem er den Gegensatz zwischen aktivem Verstand und passiver Sinnlichkeit aussetzt“ (Rancière 2008c, S. 68).

Rancière beruft sich auf Kant und Schiller quasi als Zeugen einer bei diesen Autoren anzutreffenden Hoffnung, die Gegensätze in der Gesellschaft könnten vor ihrem Ausgleich durch die Politik auf der Ebene der Empfindungen überwunden werden. Doch geht Rancière bei seiner Vorannahme weit über die beiden anderen Autoren hinaus: Während Kant und Schiller die Ästhetik im Bereich der Kunstwahrnehmung untersuchen, betrifft sie bei ihm praktisch alle Eigenschaften des Menschen.¹⁶

5.4. Der Blick des Ästheten und die Blindheit der Armen

Dieser Hoffnung, die sich bei Kant und Schiller finden lässt und die Rancière ins Zentrum seiner ästhetischen Theorie stellt, erklärt Bourdieu in *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 1982) – jedoch ausschließlich in Bezugnahme auf die ästhetische Theorie Kants – eine Absage. Ästhetik, bei ihm allgemein gefasst als der Sinn für Stilisierung des Lebens, ist ihm gerade nicht jene menschliche Eigenschaft, die die getrennten menschlichen Existenzen in Kommunikation bringt. Vom Standpunkt der benachteiligten Klassen aus betrachtet, bedeutet die Fähigkeit zur Stilisierung des Lebens, einfach unnötige Dinge (ebenfalls wörtlich zu verstehen als nicht aus Not heraus entstanden) zu tun. Jene Klassen hätten jedoch weder die ökonomischen Mittel noch die Zeit oder gar die notwendige Bildung, um sich mit Dingen zu beschäftigen, die über das Maß der Bereitstellung des Notwendigen hinausgehen. Außerdem entwickle sich aus der lange andauernden Erfahrung des Mangels an Notwendigem ein Ethos der Ablehnung zur Beschäftigung mit jenen zusätzlichen Dingen wie zum Beispiel Kunst. Dieses Ethos, das Bourdieu als *amor fati* bezeichnet, ist Zustimmung, also psychische Anpassung des Individuums an eine Situation, die wie ein Schicksal empfunden wird.

Bourdieu begreift also Ästhetik, genauso wie Rancière, zwar als einen Bereich, der weit über die Beschäftigung mit Fragen der Kunst hinausgeht. Beiden gilt die für gewöhnlich vorgenommene Trennung zwischen Urteilen zur Empfindung von Kunstgegenständen und Erfahrungen, die der Mensch bei der Schaffung elementarer Bezüge zu seiner Umwelt macht – wie zum Beispiel Schmecken oder Hören –, als falsch. Ihr Ziel ist es, in ihren Theorien diese Trennung zu überwinden und somit beide Bereiche als den gleichen Ordnungsstrukturen angehörend zu betrachten. Sowohl Rancière als auch Bordieu sehen also die Produktion und Erfahrung von Kunst als

¹⁶ Für Rancière gehören politische Handlungen wie Streiks oder Demonstrationen der Ästhetik an. Dem hätten meiner Meinung nach Kant und Schiller nicht zugestimmt.

Teil allgemein menschlicher Dispositionen. Doch unterscheidet Rancière diese Formen der Beurteilung rein historisch und tendiert dazu, die Zwänge des Lebens der Freiheit der Kunst unterzuordnen. Bourdieu dagegen untersucht Kunsterfahrung zwar auch unter historischen Gesichtspunkten, fasst sie aber vor allem als sozial abgegrenzten Bereich, der für die Oberschichten reserviert ist. Die Unterschichten sind dagegen gezwungen, die Freiheit, welche die Kunsterfahrung bereithält, den Lebenszwängen unterzuordnen.

Für die Soziologie ist die Untersuchung der historischen Formen, die die Stilisierung des Lebens – wobei die Beschäftigung mit Kunst einen Teil dieser Stilisierung darstellt – bei den Mächtigen angenommen hat, weniger von Bedeutung als die Frage nach den Auswirkungen auf die anderen Gesellschaftsteile. Die Wirkung dieser Stilisierung – ob bewusst oder implizit – ist aber in erster Linie, Distanz zu den anderen Gesellschaftsteilen zu erzeugen, also Distinktion.

„Nichts unterscheidet die Klassen mithin strenger voneinander als die zur legitimen Konsumtion legitimer Werke objektiv geforderte Einstellung, die Fähigkeit also, gegenüber bereits ästhetisch konstituierten Objekten – für die Bewunderung bestimmt, die die Insignien des Bewunderungswürdigen zu erkennen wissen – eine rein ästhetische Betrachtungsweise einzunehmen, und, noch seltener vertreten, das Vermögen, beliebige oder gar »vulgäre« – weil vom »Vulgären« unter ästhetischen oder nicht-ästhetischen Aspekten angeeignete – Gegenstände zu ästhetischen zu stilisieren oder auch in den allergewöhnlichsten Fragen des Alltagslebens (Kleidung, Küche, Wohnungseinrichtung) Prinzipien einer »reinen« Ästhetik walten zu lassen“ (Bourdieu 1982, S. 80).

Die Beschäftigung mit Fragen des Geschmacks und des Stils kann Bourdieus Ansicht nach erst dann einsetzen, wenn die alltäglichen Bedürfnisse erfüllt sind. Sie geht dabei einher mit Fähigkeiten, die großteils durch frühkindliche Erziehung vermittelt werden und die deshalb die Lebensstilisierung als die natürlichste Form des Zugangs zur Welt erscheinen lassen. Sie nimmt deshalb erst ab den oberen Gesellschaftsschichten zunehmend Form an, wo die Befreiung vom Mangel gleichzeitig mit der Zunahme an Kompetenzen einhergeht, welche sowohl durch die Schule als auch durch das Elternhaus vermittelt werden.

„[D]er reine Blick [beinhaltet] einen Bruch mit der alltäglichen Einstellung zur Welt, und bezeichnet darin gerade auch einen Bruch mit der Gesellschaft. [...] Das »Menschliche« verwerfen, das heißt offensichtlich verwerfen, was allgemein, will heißen, gemein, »leicht« und unmittelbar zugänglich ist, in erster Linie all das, wodurch das ästhetische Tier auf pure Sinnenslust und sinnliche Begierde erniedrigt wird; bedeutet dem Interesse für das Inhaltliche der Darstellung, das dazu verleitet, schön die Darstellung von schönen Dingen

und zumal solchen zu nennen, die unmittelbar die Sinne und Empfindungsvermögen ansprechen, Indifferenz und Distanz gegenüberstellen, die verbieten, das Urteil über die Darstellung von der Natur des Dargestellten abhängig zu machen“ (ebd., S. 63).

Die beherrschten Schichten, die aufgrund ihrer Bindung an die Notwendigkeiten des Alltagslebens die ästhetische Weltabkehr der herrschenden Schichten nicht mitvollziehen können, sind deshalb von der Welt dieser allgemein wirkenden Ästhetik der Oberschichten ausgeschlossen. Es mangelt dabei so ziemlich an allem: beginnend bei den materiellen Voraussetzungen über den Mangel an freier Zeit bis zu den fehlenden sozialisierten Kompetenzen, jene anwenden zu können beziehungsweise den gesellschaftlichen Wert selbst der Lebensstilisierung erkennen zu können. Sind also die Oberschichten laut Bourdieu in der Lage, das Verhältnis von Kunst zu Leben so zu gestalten, dass den Notwendigkeiten des Lebens mit derselben Einstellung begegnet wird, die für die Beschäftigung mit Kunst kennzeichnend ist, so sind umgekehrt die Unterschichten gezwungen, ihre Hemmung, den Zwängen des Lebens mit der Distanznahme der ästhetischen Einstellung zu begegnen, in ein positives Ethos umzuwandeln.

„[D]ie Strategien zur Umwandlung der grundlegenden Dispositionen eines Lebensstils in ein System ästhetischer Prinzipien, der objektiven Unterschiede in auf Wahl beruhenden Unterscheidungen [sind] faktisch den Angehörigen der herrschenden Klasse vorbehalten, letztlich sogar nur den höchsten Kreisen der Bourgeoisie sowie den Künstlern, den Erfindern und Professionellen der »Lebensstilisierung«. Sie allein sind in der Lage, ihre Lebensform zu einer Kunstform zu erheben. [...] Die Unterschichten [...] spielen in diesem System ästhetischer Positionen wohl kaum eine andere Rolle als die einer Art Kontrastfolie, eines negativen Bezugspunkts, von dem sich alle Ästhetiken in fortschreitender Negation absetzen. Manier und Stil ignorierend oder schlicht ablehnend, vollzieht die »Ästhetik« (an sich) der unteren und kulturell benachteiligten Schichten der Mittelklassen nur nach, was in dieser Form bereits in der »Ästhetik« der illustrierten Monatskalender und Postkarten Eingang gefunden hat [...]. Absicht und Wille zur Distinktion, zur Absetzung taucht erst auf mit dem kleinbürgerlichen Ästhetizismus“ (ebd., S. 107 f.).

Die Fähigkeit zum Vergleich und damit zur Prätention auf die ästhetischen Verhaltensweisen der Oberschichten fängt also erst ab den Mittelklassen an. Die Unterschichten sind, bezogen auf die Täuschungen der *illusio*, jenes Glaubens an die Bedeutung des Einsatzes in die Spiele der Distinktion, auf welche die Mittelschichten mit einer Einstellung der Prätention reagieren, ausgeschlossen. Sie spielen nicht. Ihre Notlage erlaubt ihnen in der Sichtweise Bourdieus nicht, selbst den Sinn des Einsatzes in Überflüssiges zu erkennen. Wobei nicht klar wird, ob Investitionen in

die Lebensstilisierung von den beherrschten Schichten deshalb als Verschwendung an Aufwand und Geld angesehen werden, weil sie erkennen, dass ihre Versuche zur Teilnahme daran von Misserfolgen begleitet werden, ob sie den Schritt zur Distanznahme zu den Lebenszwängen aufgrund sozialisierter Einstellungen nicht nachvollziehen können oder ob beides gilt.

Wie dem auch sei, entscheidend ist, dass die Dialektik von Präention und Distinktion bei Bourdieu nicht für die Unterschichten gilt. Sie sind von der Fähigkeit zur Distanznahme von ihren Lebensumständen genauso ausgeschlossen wie zur Wertschätzung von Kunst. Dabei geht Bourdieu – wie üblich – von den Bewertungskriterien aufseiten der Herrschenden aus und beschränkt so die Definition von Kunst einzig auf Produktionen, die im Bereich der so genannten Hochkultur Anerkennung finden. Als die wichtigste Eigenschaft der legitimen Beschäftigung mit Kunst gilt ihm der Primat der Form über den Inhalt. Die fortschreitende Tendenz in der darstellenden Kunst zur Abstraktion, zur Aufwertung der Referenzen auf frühere Werke und zur Abkehr von der Bedeutung des Inhalts ist Teil der Errungenschaft weitgehender Autonomie des künstlerischen Feldes.

„Der »reine« Blick ist eine geschichtliche Erfindung; sie korreliert mit dem Auftreten eines autonomen künstlerischen Produktionsfeldes, dem es gelingt, in der Produktion wie Konsumtion seiner Erzeugnisse die eigenen Normen durchzusetzen. Eine Kunst, die wie z. B. alle postimpressionistische Malerei aus einer den Primat der Darstellung über das Dargestellte künstlerischen Intention hervorgeht, fordert kategorisch, was Kunst früherer Zeiten nur bedingt forderte: die ausschließliche Aufmerksamkeit für die Form“ (ebd., S. 21).

Diese kunstgeschichtliche Wende hin zur Aufwertung der Form beziehungsweise Abwertung des Inhalts können die benachteiligten Schichten laut Bourdieu nicht mitvollziehen. Die Unterschichten verfügen somit auch über keine Ästhetik, wenn Bourdieu diese als Fähigkeit zur Distanznahme von den Zwängen der Lebensumstände definiert. Die den unteren Schichten eigene Ästhetik beschreibt er als eine, die an die Funktion des Gegenstands verhaftet bleibt. Gemessen an den Ansprüchen der reinen Ästhetik erscheint diese nicht mehr als Frage von Vorlieben, sondern als radikal anderes zur ästhetischen Einstellung der Oberschichten. Wir können hier meiner Meinung nach den Vergleich mit der Fabel von Pierre-Simon Ballanche aus dem letzten Kapitel heranziehen: Genauso wie die Sprechweisen der Plebejer, die von den Patriziern nicht als menschliche Rede verstanden werden, stellen die ästhetischen Praktiken und Vorlieben der Unterschichten nicht eine andere Form künstlerischer Praxis dar, sondern verweisen sie in den Augen der Oberschichten auf eine andere Stufe menschlicher Existenz.

„[D]ie »populäre« Ästhetik (die Anführungszeichen sollen zum Ausdruck bringen, daß es sich hier um eine Ästhetik an-sich und nicht für-sich handelt) [gründet] auf dem Postulat eines bruchlosen Zusammenhangs von Kunst und Leben [...], das die Unterordnung der Form unter die Funktion beinhaltet. [...] Indem er auf die legitimen Werke die Schemata des Ethos anwendet, die auch in den Alltagssituationen und den normalen Umständen des Daseins zur Geltung kommen, damit eine systematische Reduktion der Dinge der Kunst auf die Dinge des Lebens vollzieht, bezeichnet der populäre Geschmack – nicht zuletzt durch die Ernsthaftigkeit (oder Naivität), die er in die Fiktion und die Repräsentation einführt – gewissermaßen *a contrario* die Tendenz des reinen Geschmacks, die »naive« Verhaftung ans Gegebene zu suspendieren, um damit ein gleichsam spielerisches Verhältnis zu den elementaren Zwängen des Daseins zu gewinnen“ (ebd., S. 23 f.).

Dieser vom Betrachter geforderte Blick, dem Kant (und mit ihm auch Schiller) geschichtlich vorwegnehmend die einzige Legitimation zur Beurteilung der Bestimmung von Kunst zugehen, ist eben für Bourdieu das Ergebnis eines Bildungsprozesses. Die Fähigkeit zum „Genuss“ künstlerischer Produktionen, in denen augenscheinlich kaum etwas dargestellt ist, dafür aber die Form der Darstellung den Wert des Kunstwerks ausmacht, verlangt vom Rezipienten zweierlei: sowohl Kenntnisse als auch deren Anwendungsmodi, welche gemeinsam zur „Entzifferung“ des Kunstwerks notwendig sind. Das heißt aber nicht, dass diese Kompetenzen, die bei der Dechiffrierung des Kunstwerks angewendet werden und die den „Genuss“ des Kunstwerks in erster Linie darstellen, der jeweiligen Person auch bewusst sind. Wie immer jedoch bei Bourdieu entsprechen den Unterschieden betreffend der Aneignungsmodi dieser Kompetenzen (implizit durch Sozialisation beim Großbürgertum beziehungsweise explizit durch Schulbildung beim Kleinbürgertum) Unterschiede zwischen distinktiven und präventiven Verhaltensweisen der jeweiligen Gruppen.

„Die ästhetische Einstellung, die Produktionen eines zu hoher Autonomie gelangten künstlerischen Feldes erheischen, ist nicht zu trennen von einer besonderen kulturellen Kompetenz. [...] Wesentlich erworben im bloßen Umgang mit Werken, d. h. vermittelt eines impliziten Lernens analog jenem, das ohne Zugrundelegung ausdrücklicher Regeln oder Kriterien vertraute Gesichter wiedererkennen läßt, ermöglicht dieses zumeist auf der praktischen Ebene verbleibende Können Stile zu identifizieren, charakteristische Ausdrucksmodi einer Epoche, Kultur oder Schule, ohne daß deren jeweilige eigentümliche Merkmale klar unterschieden und formuliert werden müßten“ (ebd., S. 22).

Kants Gemeinsinn entpuppt sich so als die Anwendung legitimer Beurteilungskriterien an Kunst, die aber nur von einer beschränkten Gruppe von Personen angewendet werden können; und Schillers Spieltrieb muss indirekt mit der soziologischen Feststellung rechnen, dass das Volk von der Spielteilnahme ausgeschlossen bleibt.

„Wer den Spielen der Bildung und Kultur jenen Charakter des spielerisch Ernstes konzediert [...], der muß einer von denen sein, die aus ihrem Leben wenn nicht wie der Künstler eine Art Kinderspiel zu machen vermochten, so doch die Beziehung zur Welt der Kindheit lange, bisweilen sogar ihr ganzes Leben über aufrechterhalten konnten (jedes Kind beginnt sein Leben wie ein Bourgeois: in einem Verhältnis magischer Gewalt über die anderen und vermittelt ihrer über die Welt, tritt dann aber, mehr oder minder früh, aus dem Stadium der Kindheit heraus)“ (ebd., S. 101).

Indem Bourdieu in seiner Theorie von den Beurteilungskriterien der Herrschenden ausgeht, verfällt er bei der Beschreibung der ästhetischen Praktiken der Unterschichten in die gleiche Ausschlusslogik, die seiner Meinung nach der Grund des Erfolgs der Distinktion schaffenden Praktiken der Oberschichten ist (und das obwohl er behauptet, sich etwaiger Gefahren durch die Übernahme beziehungsweise Zurückweisung der herrschenden Einstellung bewusst zu sein). Gefangen in der Ästhetik ihrer Wochenkalender, wie er sich ausdrückt, begegnen die benachteiligten Klassen den Gegenständen ihrer Umgebung mit einer Erwartungshaltung, die eine Mischung aus Ethik und Funktion darstellt. Dabei tut Bourdieu so, als sei umgekehrt das bürgerliche Ethos ausschließlich Distanznahme von den Zwängen des Alltags. Tatsächlich gestaltet sich aber die Fähigkeit zur Distanznahme bei den besitzenden Klassen doch eher als ein abgetrennter Bereich zur Welt des Zählens und Aufrechnens. Die Ästhetik ist somit nicht die allgemeine Form bürgerlicher Weltbegegnung, als die sie Bourdieu darstellt, sondern eher ein Komplementärbereich zur bürgerlichen Nüchternheit. Die Fähigkeit zur Distanznahme von den Lebenszwängen, welche Bourdieus Ansicht nach das Kunstwerk von seinem Rezipienten fordert und durch welches es ausschließlich den bürgerlichen Schichten vorbehalten sein soll, stellt somit auch für diese Klasse nicht die allgemeine Form des Weltzugangs dar. Sollte Bourdieus Grundannahme bezüglich der sozialen Funktionen des Kunstwerks noch immer gültig sein, dann wäre also zu fragen, ob nicht auch die Unterschichten zum zeitweiligen Aufschub von den Zwängen ihrer Lebenssituation fähig sind und ob sie nicht dabei nur andere Formen wählen. Stellen nicht etwa alle die Arten der Zerstreuung und des Genusses, die die Unterschichten in allen Ländern praktizieren, genauso Formen des einstweiligen Aufschubs der Lebenszwänge dar? Und ist nicht umgekehrt der Genuss des Kunstwerks nur eine besondere soziale Spielart der Freude an der Freiheit, die es dem

Rezipienten für einen Moment lang bereit? Das würde aber bedeuten, dass die soziale Trennung, die Bourdieu in Kants *Kritik der Urteilskraft* erkennt, indem er feststellt, dass die Welt der Kunst, der Stilisierung und der Beurteilungsfähigkeit des Schönen einzig dem Großbürgertum vorbehalten sind, ihren Grund anderswo finden muss.

Auch die Annahme umfassender Legitimität der ästhetischen Einstellung der Herrschenden durch die Beherrschten spielt ihm wieder so manchen Streich. Wenn es nämlich stimmen sollte, dass – wie von ihm behauptet – die Beherrschten allgemein den Wert der herrschenden ästhetischen Einstellung übernehmen (ohne sie jedoch selbst anwenden zu können), dann geben die Beispiele aus den *Feinen Unterscheiden*, in denen Personen mit niedrigem Bildungsgrad bestimmte Fotos mit Kommentaren wie „nichts für mich“ oder „bourgeois“ usw. ablehnen, keinen Sinn.¹⁷ Bestätigt Bourdieu das nicht indirekt wenig später selbst, wenn er zu dem Schluss kommt, dass Fragen des Geschmacks und der Kunst Teil von Klassenkämpfen darstellen?

„Die Legitimität der reinen Einstellung zur Kunst wird so umfassend anerkannt, daß darüber völlig vergessen wird, daß die Definition von Kunst und damit auch die der Lebensart Gegenstand der Klassenauseinandersetzungen ist. Die Lebensweise der Beherrschten, die bislang praktisch noch nie systematischen Ausdruck und Darstellung erfahren hat, wird nahezu immer – und selbst noch von ihren Verteidigern – aus der zerstörerischen oder reduktionistischen Perspektive der herrschenden Ästhetik begriffen. Ihnen verbleibt nurmehr die Alternative zwischen Herabsetzung und selbstzerstörerischer Rehabilitierung (»Volkskunst«)“ (ebd., S. 91 f.).

Den Grund des Verkennens der ästhetischen Praktiken der Unterschichten erkennt er also in der fehlenden Ausformulierung eines eigenen Schönheitsideals. Solange dieser Versuch von professionell mit Kunst Beschäftigten unternommen wird, besteht immer das Risiko der Parteilichkeit. Besteht aber nicht die Vorherrschaft der ästhetischen Einstellung der Oberschichten nur zu einem kleinen Teil auf Grundlage der systematischen Erfassung durch Spezialisten der Kunstgeschichte als vielmehr einfach aufgrund der ökonomischen Macht, mit der sie sich in Szene setzen kann? Folgt nicht außerdem die von der Kunstgeschichte betriebene Systematisierung der ästhetischen Praktiken der Oberschichten großteils auf die künstlerische Praxis und ist umgekehrt nur in begrenztem Maße Anlass zu Bezugnahmen darauf durch die Künstler? Könnte es somit nicht sein, dass die Unterschichten beim Betrachten der Seiten ihrer Wochenkalender und ihrer Fototapeten der siebziger Jahre mehr verraten als einfach den aus der Sichtweise der Ober-

¹⁷ Aus den zitierten Aussagen der Befragten lässt sich für mich nicht die implizite Anerkennung der Hochkultur ableiten.

schichten schlagenden Beweis ihrer Unfähigkeit zu ästhetischen Urteilen? Besteht nicht auch in diesen Formen der Ästhetik eine Tendenz zur Fiktion, zum Aufschub von Zwängen, die als gesellschaftliche erkannt werden können, auch wenn sie meistens einfach „dem Leben“ angelastet werden.

5.5. Die Kunst einer Fotografie und die Stille des Titels eines musikalischen Werks

Diese von mir aufgeworfenen Fragen spiegeln jedoch nicht die Kritik Rancières an Bourdieus Soziologie der Ästhetik. Rancières Kritik der Theorien Bourdieus bezüglich der sozialen Wirkungen der Erfahrung von Kunst bezieht sich auf zwei Vorgehensweisen Bourdieus: einerseits Personen nach ästhetischen Urteilen zu fragen, ohne ihnen etwas zu hören oder zu sehen vorzulegen, andererseits ihre Urteile als ästhetische Urteile zu werten, wenn diese sich für die Befragten gar nicht als Kunstobjekte darstellen.

Bourdieu befragt etwa die Probanden bei seinen Forschungen nicht über Kunsterfahrung, sondern über Kenntnisse der Titel von künstlerischen Werken. Mehrmals in *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 1982) erklärt er, diese Vorgehensweise in seiner Soziologie der Ästhetik bewusst gewählt zu haben. Ein wichtiger Teil der Schlussfolgerungen dieses Werks bezieht sich auf Befragungen der Probanden bezüglich der Kenntnis von Titeln musikalischer Werke. Damit nimmt die Form der soziologischen Untersuchung aber unweigerlich die Form einer schulischen Befragung an. Die Befragten werden nicht gebeten, zur Empfindung beim Klang dieses oder jenes musikalischen Werks Stellung zu beziehen, sondern es wird geprüft, welche Titel musikalischer Werke sie als ihre bevorzugten angeben. Aus den Antworten, in denen die Unterschichten mehrheitlich Titel auswählen, die vom Standpunkt der Oberschichten als entwertet gelten, schließt Bourdieu, dass die Unterschichten den Geschmacksäußerungen der Oberschichten nicht folgen können. Doch hat Rancière völlig Recht damit, wenn er kritisiert, dass dieser Test in Wirklichkeit gar nichts bezüglich der ursprünglichen These aussagt. Erinnern wir uns: Die These Bourdieus war, dass die Unterschichten der Präferenz der Form über den Inhalt nicht folgen können. Die Antworten aber auf die Fragen nach den bevorzugten Musiktiteln können zur Untermauerung dieser These seriöser Weise nicht herangezogen werden. Erstens geben die Antworten keine Auskunft über Musikvorlieben, sondern über Kenntnisse von Titeln musikalischer Werke, zweitens ist die Frage nach der Fähigkeit, die Form über den Inhalt stellen zu können, gleich ganz verloren gegangen.

„[D]er ‚kommunistische‘ Betrug der Musik liegt an diesem Übel, das bei Platon das Kennzeichen der Schrift war: an ihrer *Schweigsamkeit*, das heißt ihrer Fähigkeit, auf einen Kommentar verzichten zu können, ja sogar dem Kommentar widerstehen zu können. Einerseits lässt sie sich [...] mit jedem ein und vergisst, kenntlich zu machen, welchem Habitus sie geeignet ist und welchem nicht. Andererseits ist sie die Kunst, die sich am hartnäckigsten dem Reich des Kommentars widersetzt. [...] Der Soziologe wird also nicht die Entführung erlauben, die das legitime kulturelle Eigentum verschleiert. [...] Er wird Musikgeschmack beurteilen, *ohne Musik hören zu lassen*. [...] Er hat die Fähigkeit getestet, auf einen Test zur Musikgeschichte zu antworten, das heißt in letzter Instanz die Fähigkeit, die Richtung der Umfrage zu beurteilen und dementsprechend zu antworten“ (Rancière 2010, S. 252 ff.).

Dementsprechend kritisiert Rancière, dass bei diesem Test natürlich diejenigen am besten abschneiden, die in schulischen Befragungssituationen geübt sind; die also wissen, was man zu antworten hat, damit man gut beurteilt wird. Die Geschmacksäußerungen in Bourdieus Fragebögen zeigen somit keine wie auch immer gearteten Unterschiede bezüglich der Fähigkeit oder Unfähigkeit an, musikalische Werke wertschätzen zu können, sondern einzig die Unkenntnis der Unterschichten zu wissen, was man zum jeweiligen Zeitpunkt der Befragung auf solch eine Art von Test zu antworten hat. Um musikalische Vorlieben testen zu können, hätte Bourdieu den Probanden Musik vorspielen lassen müssen. Dann hätte sich vielleicht gezeigt, warum die Produktwerbung in Radio und Fernsehen, wenn sie zur Untermauerung ihrer Botschaft auf Ohrwürmer klassischer Musik setzt, selten auf taube Ohren stößt.

„Wer wissen will, ob die unterschiedlichen gesellschaftlichen Klassen mehr oder weniger für klassische Musik empfänglich sind, wird ganz natürlich auf die Methode kommen, sie ihren Mitgliedern vorzuspielen. [...] Für die Wissenschaft des Soziologen zeugt diese Art der Praxis von einer ganz bestimmten Illusion, der des ‚Kulturkommunismus‘. [...] Die Illusion, diejenigen, die nicht den Habitus erworben haben, der notwendig ist, um die legitimen Werke wertzuschätzen, glauben zu lassen, dass sie sie wertschätzen könnten“ (ebd., S. 251).

Der zweite Kritikpunkt Rancières bezieht sich auf die Vorgehensweise und die Schlussfolgerungen einer anderen Studie Bourdieus, die in *Die feinen Unterschiede* seine Thesen untermauern sollen. Dabei nannte er seinen Probanden die Namen verschiedener Objekte beziehungsweise Szenen und bat sie zu wählen, welche ihrer Meinung nach am geeignetsten für ein schönes Foto wären. Der Test ergab, dass die Unterschichten mehrheitlich Namen von Darstellungen nannten wie etwa die Szene einer Erstkommunion, während die Oberschichten eher zu Worten wie Kohl-

kopf oder Baumrinde tendierten. Das sieht Bourdieu als Beweis seiner These, dass die Unterschichten bei ihrer Wahl ästhetischer Darstellungen auf ethische und funktionalistische Interpretationsschemata zurückgreifen und den Vorrang, den die Oberschichten der Form der Abbildung geben, nicht mitvollziehen können. Denn damit man sich vorstellen kann, dass Darstellungen von Dingen oder Personen, die inhaltsarm oder gar hässlich sind, trotzdem ein schönes Foto ergeben können, muss der Wert der Abbildung in der Darstellungsform liegen und nicht im Inhalt der Darstellung.

„Populäre Urteile über Photographie wie Malerei gründen in einer der Kantischen diametral entgegengesetzten »Ästhetik« (die letzten Endes ein Ethos ist). Sucht Kant in seinem Bemühen, die Besonderheit des ästhetischen Urteils begrifflich zu fassen, akribisch zwischen dem, was »gefällt«, und dem, was »vergnügt«, zu trennen, und allgemeiner zwischen dem Interesselosen als dem einzigen Bürgen für die eigentliche ästhetische Beschaffenheit der Anschauung und dem Interesse der Vernunft, das das Gute definiert, so bekundet sich in den Urteilen derer, [...] die von jedem Bild erwarten, daß es eine Funktion erfüllt, sei es nur die eines Zeichens, der häufig noch ausdrückliche Bezug auf die Normen der Moral oder des Vergnügens. Ob Tadel oder Lob: ihre Wertung greift stets auf ein ethisch fundiertes Normensystem zurück“ (Bourdieu 1982, S. 23 f.).

Rancière kritisiert daran, dass Bourdieus Studie zwei Fragestellungen vermengt, die den Wert des Beweises, den er darin erkennen möchte, zunichte machen. Damit nämlich die Wahl der Unterschichten, die eine Präferenz für Namen von Darstellungen mit Erinnerungswert zeigen, als Beweis ihrer Unfähigkeit gewertet werden kann, bei Fotografien zuerst auf die Art der Darstellung zu achten als auf das Dargestellte, hätten sie wissen müssen, dass bei möglichen Abbildungen überhaupt die Absicht bestehen könnte, der Darstellungsform der Abbildung Bedeutung zu geben. Da Bourdieu ihnen aber keine Darstellungen zeigte, sondern die Namen möglicher Fotomotive nannte, konnten sie gar nicht wissen, dass der Darstellungsform Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Hätte ihnen Bourdieu dagegen tatsächliche Abbildungen gezeigt, hätten sie vielleicht die Bildabsicht erkannt und sich anders entschieden.

„Um die *Distanzierung* zu zeigen, die dem Geschmack des Ästheten eigen ist, wird der Soziologe selbst die Distanz erzeugen müssen, indem er nicht über die Bilder Fragen stellt, sondern über die Bildabsichten. [...] Tatsächlich bestätigt der Befragte, der die Erstkommunion vorzieht, keine ‚funktionalistische‘ Ästhetik. Aus dem einfachen Grund, weil das Foto für ihn keine Kunst ist und nicht nach den Kriterien der Kunst zu beurteilen ist. [Der Soziologe] hat so getan, als würde er sich an ein Subjekt wenden, das den Sinn der Frage

versteht, um schließen zu können, dass ihm an den Voraussetzungen mangelt, welche der Frage Sinn verleihen. Er heuchelt Kompetenz, um ihre Abwesenheit zu beweisen. Die Umfrage bringt nur zu Tage, was der Soziologe bereits ‚wusste‘, als er die Frage ausarbeitete: Die ‚Volksästhetik‘ ist einfach das Fehlen von Ästhetik. Oder umgekehrt: Das ästhetische Urteil ist reine Distanznahme zum Volksethos“ (Rancière 2010, S. 255 f.).

Rancières Vorwurf scheint mir zwar formal richtig zu sein, aber trotzdem ins Leere zu gehen. Er ist richtig, weil Bourdieu keine Umfrage über ästhetische Vorlieben gemacht hat, sondern sein Test einzig bestätigt hat, was er zuvor schon wusste, dass nämlich die Oberschichten im Umgang mit Kunstfotografie geübt sind und sich deshalb eher vorstellen können, dass man auch aus einem unbedeutenden oder gar hässlichen Sujet ein schönes Foto machen kann. Rancières Ansicht nach hätte Bourdieu allgemein bekannt geben müssen, dass die Fotos auch oder sogar ausschließlich unter dem Aspekt eines Kunstwerks betrachtet werden sollen. Doch was hätte das geändert bezüglich der ursprünglichen These Bourdieus? Das ursprüngliche Ziel der Befragung durch Bourdieu war doch, die These zu belegen, dass die Unterschichten die Distanznahme nicht schaffen, die es den Oberschichten erlaubt, sich mit Kunst zu beschäftigen. Es ging also um klassenspezifische Tendenzen in der Wahrnehmung der Welt. Er versuchte seine These durch eine Befragung zu belegen, welche ergab, dass die Oberschichten tatsächlich die Angewohnheit haben, auch Gegenstände, die nicht in ausdrücklich künstlerischer Absicht hergestellt werden, als solche aufzufassen. Die Unterschichten sehen in der Fotografie in erster Linie ein Werkzeug zur Speicherung von erinnerungswürdigen Lebensmomenten anstatt ein Werkzeug zur Herstellung besonderer Formen der Darstellung von Beliebigem. Das mag vielleicht stimmen, sagt aber nichts darüber aus, ob es ihnen möglich ist, zu ihrer Umwelt auf Distanz gehen zu können. Mag sein, dass sie diese Distanznahme zur Welt nicht unbedingt in den Formen der Hochkultur vornehmen. Aber was ist mit allen Formen des Humors, der Karikatur, der politischen Illustration und Satire, des Kabarett usw., die von den Unterschichten sehr geschätzt werden: Sind das etwa keine Formen, dem Druck des Alltags mit einer ironischen Distanznahme zu begegnen? Mögliche Unterschiede also in der Form, wie dem Druck der Lebensumstände begegnet wird, sagen nichts darüber aus, ob jemand prinzipiell zu seiner Umwelt auf Distanz gehen kann oder nicht. Man muss sein Leben nicht unbedingt als Kunstwerk auffassen, um ihm in spielerischer Distanz begegnen zu können. Da Rancières Theorie aber Unterschieden der ästhetischen Praxis der verschiedenen Klassen keinen Raum geben kann, weil dann seine These einer prinzipiellen Gleichheit der Fähigkeiten und des Verständnisses beliebiger Kunstproduktionen zusammenbrechen würde, ist ihm jeder Versuch des Beweises des Gegenteils verdächtig.

„Es genügt jedes Mal den zureichenden Grund aufzuzeigen, der das Universum der Urteile organisiert: die einfache Distinktion. Es genügt, den Abstand zu erweitern. Die Fragen zur Musik ohne Musik, die fiktiven ästhetischen Fragen zu den Fotografien, die nicht als ästhetisch wahrgenommen werden, erzeugen sicherlich, was der Soziologe braucht, nämlich die Unterdrückung der Zwischenstufen, der Punkte der Begegnung und das Austausches zwischen dem Volk der Reproduktion und der Elite der Distinktion. [...] Die Subjekte dieser Wissenschaft müssen wie die Krieger der *Politeia* unfähig sein, etwas anderes ‚nachzunehmen‘ als ihre eigene Färbung. Alles muss nach der *rechten Meinung* funktionieren. [...] Es genügt dazu, die ästhetische Leidenschaft auf den Umgang mit legitimen Werken zu reduzieren, der von der ‚bürgerlichen Distanz zur Welt‘ begleitet wird. [...] Im ästhetischen Universum darf es *nichts als Distanz* geben“ (ebd., S. 256 f.).

Während Bourdieu also das Kunstwerk ausschließlich als Form der sozialen Trennung fasst, tendiert Rancière in seiner Theorie umgekehrt dazu, es als Garanten der Vermittlung zu sehen. Das Problem liegt aber meiner Meinung nach nicht dort, wo es Rancière ortet und wo Bourdieu den Gegenbeweis antreten möchte. Es liegt in der Hoffnung klassenübergreifender Verständigung gerade durch bürgerliche Kunstpraxis. Dazu mehr im nächsten Abschnitt.

5.6. Der Blick des Parkettlegers in den Garten

Ähnlich wie in seiner Bildungstheorie konzentriert sich Rancière auch in seiner Kritik der Ästhetik ausschließlich auf die Formen der Produktion und nicht auf die der Rezeption. War in Rancières Bildungstheorie das ursprüngliche Problem jener Wissensabstand, dem der Lehrende mit der schrittweisen Verringerung durch systematischen Unterricht abhelfen möchte, so sieht Rancière das Problem bezüglich der Kunst in jeder Form der Produktion von Kunst, welche den Rezipienten aus einer Form von Unkenntnis und Passivität herausreißen möchte. Die spezifische Politizität des ästhetischen Regimes der Kunst besteht gegenüber dem repräsentativen Regime gerade darin, bei allen Rezipienten die gleiche Urteilsfähigkeit vorauszusetzen.

Dementsprechend gelten Rancière auch solche Kunstwerke als besonders „politisch“ (also die Gleichheit betreffend), welche gleiche Fähigkeiten bei allen Rezipienten vorauszusetzen scheinen. In der Literatur Flauberts oder in Schillers Beispiel der Statue einer griechischen Göttin erkennt er eine neue Form der Erwartung an Produktionen von Kunst. Die politische Botschaft dieser Kunstwerke liegt gerade darin, die zuvor geltenden Trennungen jeglicher Art der Rezep-

tion von Kunst aufzuheben. Die erste besteht darin, zu bestimmen, welchen Gesellschaftsteilen Kunstwerke zugänglich sind beziehungsweise wem die Fiktionen, die Kunstwerke darstellen, verschlossen bleiben. Das ist der Gegensatz, der Bourdieu und Rancière trennt. Aber auch innerhalb der verschiedenen Kunstgattungen sieht Rancière bestehende Trennungen, die durch Kunstwerke des ästhetischen Regimes überwunden werden: beim Film etwa die Trennung in verschiedene Genres (der Dokumentarfilm für die Beherrschten und der Spielfilm für die Herrschenden).¹⁸

Je mehr offensichtliche Botschaften somit ein Kunstwerk trägt, desto weniger ist es Rancières Ansicht nach Träger einer emanzipatorischen Botschaft. Wie in seiner Bildungstheorie, in der nicht der Inhalt des Textes das Buch zum Lernmittel macht, sondern die Materialität der Zeichen im Buch, erkennt er auch die Botschaft des Kunstwerks im Zeitalter des ästhetischen Regimes der Künste in der scheinbaren Inhaltslosigkeit des Gegenstandes, den es darstellt.

In dieser Weise versteht er auch die Beschreibung der Empfindungen Schillers beim Betrachten des Kopfs der Statue einer griechischen Göttin. Dieser Kopf drückt anscheinend nichts aus und gerade darin machen Schiller und mit ihm Rancière den besonderen Wert der Beurteilung von Kunst im heranbrechenden Zeitalter des ästhetischen Regimes der Kunst fest.

„Das in der verstümmelten griechischen Statue beinhaltetete Versprechen kann auf zwei Weisen interpretiert werden. Denn die Statue verspricht aus zwei gegensätzlichen Gründen eine Zukunft der Freiheit und Gleichheit. Zum einen, weil sie Kunst ist, weil sie ein ‚un-nützer, sehr zerbrechlicher und unproduktiver‘ Gegenstand ist, der in die Raum- und Zeitdimension des Museums gehört und eine Form der sinnlichen Erfahrung definiert, die von den normalen Bedingungen der sinnlichen Erfahrung und den sie strukturierenden Hierarchien losgelöst ist. Zum anderen verspricht sie diese Zukunft aus dem genau entgegengesetzten Grund, weil sie nicht als Kunstwerk für ein Museum hergestellt wurde, sondern als Manifestation des kollektiven Lebens, für das Kunst nicht als getrennte Kategorie existiert und in dem Kunst nicht vom öffentlichen Leben und das öffentliche Leben der Gemeinschaft nicht vom konkreten Leben eines jeden Einzelnen zu trennen ist“ (Rancière 2008c, S. 83 f.).

Mit dieser Definition des emanzipatorischen Kunstwerks scheint mir aber Rancière genau das Gegenteil dessen zu beweisen, was er beabsichtigt. Denn damit man in dem Kopf einer Statue all die Versprechen erkennen kann, welche Rancière aufzählt, bedarf man doch wohl wirklich einer

¹⁸ Was die Filmkunst betrifft, scheint es ja tatsächlich so zu sein, dass nur das Bürgertum für würdig angesehen wird, in der Form des Dramas dargestellt zu werden.

Menge an Vorkenntnissen. Damit dieser Rest einer Statue beim Betrachter alles das auslösen kann, was Schiller beschreibt und was Rancière als Beispiel der Politizität des Kunstwerks auffasst, muss der Inhalt von der Seite des Kunstwerks zum Rezipienten gewechselt sein. Die Kunst, deren Träger solch ein Gegenstand ist, steckt dann in dessen Eigenschaft als Symbol, also als Referent von Bedeutungen, die der Kunstgegenstand selbst nicht ausdrückt. Wer aber keine Bedeutungen in solch einen Gegenstand, der selbst arm an Inhalten ist, legen kann, dem erscheint er tatsächlich nichtssagend. Insofern hat Bourdieu völlig Recht, wenn er in der Beschreibung von Kunstwerken – und die die gleichen Eigenschaften haben wie das Kunstwerk im ästhetischen Regime bei Rancière – diese als Träger eines Inhalts versteht, dessen Sinn nur derjenige entschlüsseln kann, der über den entsprechenden Code verfügt.

„Von der ersten Schicht, der »primärer oder natürlicher Bedeutungen«, zu deren Verständnis wohl eine bestimmte Sensibilität gehört, die jedoch »immer noch ein Teil meiner praktischen Erfahrung« ist, zur zweiten, jener der »sekundär(en) oder konventional(en) Bedeutung« fortzuschreiten vermag nur, wer über die Begriffe verfügt, die über die sinnlichen Formen hinaus die eigentlichen stilistischen Merkmale des Werkes erfassen“ (Bourdieu 1982, S.19 f.).

Dieser Sinn ist aber natürlich nicht die Intention des jeweiligen Künstlers, den er in den Kunstgegenstand gelegt hat, sondern das Spiel, so wie es oben Rancière beschreibt, als sowohl individuelles als auch gesellschaftliches Interesse an möglichen Assoziationen, denen der Kunstgegenstand als Referent dient. So wie die Zeichen in einem Buch bei unterschiedlichen Lesern verschiedene Assoziationen wachrufen (siehe die entsprechende Stelle im Kapitel 3.3., S. 27) und für Rancière nicht einmal der Autor selbst Träger der Autorität über die verschiedenen Übersetzungen seiner Anordnung geborgter Zeichen ist, so wird das Kunstwerk im Zeitalter des ästhetischen Regimes Träger relativ freier Bedeutungen für seine Rezipienten. Die Gleich-Gültigkeit des inhaltsarmen Kunstgegenstands zu schätzen weiß aber nur, wer den Kunstgegenstand als Anlass zu einer bestimmten Form von Kommunikation versteht (zwischen Produzent und Rezipient als auch zwischen den einzelnen Rezipienten) und welche das Spiel im eigentlichen Sinne darstellt.

„Die emanzipatorische Lektion des Künstlers [...] ist diese: Jeder von uns ist Künstler in dem Maße, als er eine zweifache Vorgangsweise wählt; er begnügt sich nicht damit, Mensch eines Berufes zu sein, sondern er will aus jeder Arbeit ein Ausdrucksmittel machen; er begnügt sich nicht damit zu fühlen, sondern er versucht, das Gefühlte mit anderen zu teilen. Der Künstler braucht die Gleichheit, wie der Erklärende die Ungleichheit braucht. Und

er zeichnet so ein Bild einer vernünftigen Gesellschaft, wo selbst das, was außerhalb der Vernunft ist – die Materie, die Zeichen der Sprache – von einem vernünftigen Willen erfüllt wird: zu erzählen und den anderen mitfühlbar zu machen, worin man ihnen ähnlich ist“ (Rancière 2009, S. 88).

Das solcherart verstandene Spiel ist die einzige Form möglicher Distanznahme, wenn man es so versteht wie Schiller, Bourdieu und Rancière. Denn die Fähigkeit zur Distanznahme zu den gewöhnlichen Abläufen der Welt, welche eine gewisse Freiheit gegenüber diesen verschafft, muss sich aber meiner Meinung nach nicht unbedingt nur in den Formen der Kunst ausdrücken. Das scheint mir das dritte Beispiel auszudrücken, auf das Rancière zur Darstellung seiner ästhetischen Theorie zurückgreift. Es ist dies eine Stelle aus einer Zusammenstellung von Texten aus den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts, verfasst von dem Parkettleger und Philosophen Gabriel Gauny, dessen Schriften Jacques Rancière unter dem Titel *Le philosophe plèbeien* herausgegeben hat. Er berichtet in der folgenden Stelle von den Eindrücken, die ihm manchmal seine Arbeit erlaubt, wenn er in den Herrschaftshäusern der Reichen beschäftigt ist.

„Solange er das Zimmer nicht fertiggestellt hat, glaubt er sich bei sich zuhause und liebt die Anordnung. Wenn das Fenster offen auf einen Garten hinausgeht oder den Blick auf einen pittoresken Horizont freigibt, halten seine Hände für einen Moment inne und er schwebt in Gedanken zur großräumigen Perspektive, um sie mehr als die Besitzer der Nebenwohnungen zu genießen“ (Gabriel Gauny zit. n. Rancière 2010, S. 269).

Rancière erkennt in diesem Text ein Beispiel des Gemeinsinns im Sinne der *Kritik der Urteilskraft*: eine Ebene möglicher Verständigung auf Basis der allgemein menschlichen Empfänglichkeit für Schönheit.

„Der ‚verleugnende‘ ästhetische Blick kann bei den Intellektuellen des Proletariats die ganze Kraft eines anderen Blicks auf das Eigentum des anderen werden, der ein anderer Blick auf seine eigene Enteignung wird. [...] Sonderbarerweise scheint der Schreiner Gauny die Kritik der Urteilskraft zu kommentieren, als er vom Zimmer, in dem er einen Parkettboden verlegt, einen Ästhetenblick auf das Dekor seiner Knechtschaft wirft [...] Der Erwerb dieses Ästhetenblicks, die paradoxe Philosophie der Askese, die dieser Enteignete aus ihm zieht, diese Verdrehung des Habitus, die er sich auferlegt und vornimmt, ist ebenso die Forderung des Menschenrechts auf das Glück, das die Rhetorik von Proletariern, den Kampf zwischen den Hütten und den Palästen übersteigt“ (ebd.).

Der Text Gaunys gehört aber meiner Ansicht nach einer anderen Art Ästhetik an als die Beispiele bei Kant und Schiller, auf die Rancière zur Veranschaulichung seiner Überlegungen zur Eigenschaft von Kunst als Öffnung eines Raums des Möglichen zurückgreift und die ich weiter oben zitiert habe. Denn der Genuss, den Gauny aus den flüchtigen Eindrücken seiner Arbeitspause zieht, besteht nicht in der Abstraktion von dem Raum, in dem er sich aufhält. Die Eindrücke, die er beschreibt, beziehen sich zwar auf Erfahrungen im Sinne des ästhetischen Regimes der Kunst, aber nur, wenn man darunter die allgemein menschliche Sensibilität für die den Menschen umgebende Welt versteht. Gauny beschreibt seine Empfindungen in einem Raum, der durch Architektur geformt wurde; doch diese Architektur ist nicht abstrakt, keine reine Form, kein nutzloser Raum, der mit Bedeutungen aufgeladen werden muss, sondern von Menschen bewohnter Raum, geschaffen zum Genuss seiner Bewohner. Die Wohn- und Gartenarchitektur in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat noch nichts von der heutzutage bestehenden Beziehung zum Skulpturalen. Die Räume, die sich Gauny darbieten, der Blick aus dem Zimmer eines herrschaftlichen Hauses in einen Garten, ist zwar tatsächlich ein Raum, der Platz lässt für spielerische Interpretationen, doch scheint mir dieser Raum des Möglichen nichts mit den Fiktionen beim Anblick der Ausdruckslosigkeit einer griechischen Statue gemein zu haben. Dieser Blick verlangt kein Vorwissen, wahrscheinlich nicht einmal Gewöhnung, also Sozialisation als Vorbedingung möglicher Wertschätzung. Was Gauny wahrnimmt, ist reich an Inhalten und seine daraus folgenden Überlegungen sind nicht wie in den anderen Beispielen Rancières begründet in der Abstraktion des besonderen Gegenstands, sondern in der Eigenschaft prinzipieller Gleich-Gültigkeit jeder Art von Architektur gegenüber ihren potenziellen Nutzern. Dabei ist Architektur im zweifachen Sinne gleich-gültig: sowohl gegenüber ihren möglichen Nutzern, denn jeder Mensch kann einen Palast bewohnen, aber auch bezüglich ihrer Funktion, denn aus einem königlichen Palais kann ein Museum werden, aus einem Kloster ein Studentenheim oder ein Gefängnis und königliche Gärten können ohne Probleme zu Volksgärten werden.¹⁹ Damit man jene Eigenschaften von Architektur (Formen, Proportionen), die Kant zufolge die Möglichkeit zu gesellschaftlicher Verständigung schaffen, bewusst wahrnehmen kann, bedarf es der Konzentration darauf und einer gewissen Vorbildung. Die Gleich-Gültigkeit der Architektur, so wie ich sie hier beschrieben habe, hat also nichts gemein mit der Gleich-Gültigkeit durch Abstraktion, die Rancière am Beispiel Kants aufgreift.

¹⁹ Bourdieu übertreibt wohl, wenn er ein Foto von einem Treffen zwischen Gewerkschaftsvertretern und dem französischen Staatspräsidenten dahingehend interpretiert, dass die scheinbare Unsicherheit der Ersteren, wie sie auf den Louis-XV-Stühlen in der Residenz des Präsidenten sitzen, auf ein notwendiges Verhältnis eines Möbelstücks zu seinen Benutzern schließen lässt.

Jeder Mensch kann also prinzipiell in einem Palast wohnen und einen Garten zu schätzen wissen; doch damit man aus dem gleichgültigen Blick einer Götterstatue auf die Freiheit seiner Schöpfer schließen kann, dafür braucht es eine Menge an Vorwissen. Die Ästhetik scheint mir somit zwar auch der Ausgangspunkt der Schaffung möglicher Freiräume für Fiktionen im Sinne Rancières zu sein, kaum jedoch in der Reduktion auf jene Formen der Kunst, deren Wertschätzung ausschließlich auf Bildung begründet zu sein scheinen.

6. Schlussbemerkungen

Ich habe am Anfang dieser Arbeit eine Bezugsebene gesucht, auf der sich die Theorien Bourdieus und Rancières zur Erziehung vergleichen lassen, und ich meinte, dass sie als unterschiedliche Theorien der Macht vergleichbar wären. Nun, am Ende dieses Textes angelangt, kann ich meine Annahme präzisieren. Rancière lehnt es zwar ab, beim Nachdenken über die Möglichkeiten zur Emanzipation von der Frage nach der Macht in der Gesellschaft auszugehen, das heißt aber nicht, dass seine Theorie diese Frage außer Acht lässt. „Die Politik ist nicht aus Machtverhältnissen, sie ist aus Weltverhältnissen gemacht“ (Rancière 2002, S. 54).

Denn Rancière erkennt gerade in den Gründen, die Bourdieu für die Kontinuität der Machtverhältnisse gibt, dieselbe Logik, die seiner Meinung nach der wahre Grund dieser Kontinuität ist: die Annahme unterschiedlicher Fähigkeiten bei den Individuen. „L’ordre social est une certaine disposition du sensible“ (Rancière 2011b).²⁰

Die Machtverhältnisse bestehen also in Wirklichkeit gerade in den Weltverhältnissen, die Rancières Meinung nach die Soziologie Bourdieus insofern bestätigen, als sie sie zum Grund der Beibehaltung genau dieser Machtverhältnisse nehmen.

In diesem Sinne ist nun klar, warum Jacques Rancière die Soziologie Pierre Bourdieus zur Antithese seiner Philosophie erklären konnte. Es ist kein Missverständnis, wie ich zu Beginn meiner Lektüre vermutet habe, sondern ein unterschiedlicher Ansatz, wie die Verhältnisse, die beide Autoren als unerträglich empfinden, verändert werden können. Der Ton, den Rancière bisweilen anschlägt, wenn er in *Der Philosoph und seine Armen* Bourdieus Soziologie kritisiert, erscheint mir übertrieben polemisch, aber wahrscheinlich ist das auf dieser Ebene der Auseinandersetzung normal so. Es wäre zumindest nicht das erste Mal, dass sich in der Geschichte der Philosophie ein Autor bei seiner Kritik eines anderen Autors im Ton vergreift. Auch Bourdieu schenkt den Autoren, die er kritisiert, nichts, wie wir am Beispiel von Albert Camus und André Malraux sehen konnten. Außerdem merkt Rancière selbst im Vorwort zur deutschen Ausgabe an, dass er heute, also fast 25 Jahre später, nicht mehr so schreiben würde.

Es bleibt also noch zu fragen, was man behalten soll von dieser Untersuchung. Wir befinden uns wie am Ende einer Ausstellung und können überlegen, welche Bilder uns im Gedächtnis geblieben sind.

Rancière bin ich zunächst einmal dankbar dafür, dass er mir Lust gemacht hat, wieder die klassischen Texte in die Hand zu nehmen. Es gibt wohl wenige Autoren, die derart unvoreingenommen an wichtige Texte der Philosophiegeschichte herangehen, ohne in die üblichen Huldigungen

²⁰ Übersetzung W. H.: Die Sozialordnung ist eine bestimmte Anordnung des Sinnlichen.

zu verfallen oder sie schlicht zu verwerfen. Was ich an Rancière in erster Linie bewundere, ist, dass er die Autoren, auf die er sich bezieht, wirklich ernst nimmt. Damit meine ich, dass er an sie die gleichen Maßstäbe anlegt, die er von der Beschäftigung mit intellektuellen Erzeugnissen im Allgemeinen fordert. Jemand hat seinen Gedanken eine materielle Form gegeben und möchte seinem Leser etwas mitteilen. Beliebige Leser haben also die Möglichkeit, diese Gedanken in materieller Form wieder in Gedanken zu übersetzen, und wenn Rancière einen klassischen Text kommentiert, so habe ich den Eindruck, dass er genau diese gesunde Naivität, aber auch Ernsthaftigkeit dem Text gegenüber aufbringt. Für ihn gibt es nicht die wahre Bedeutung der Worte, es gibt nur verschiedene Willen, die sich verstehen wollen.

Was Bourdieu betrifft, so bleibt seine Soziologie auch weiterhin für mich der wichtigste Beitrag seit Karl Marx und Max Weber zu einer Theorie des Verhältnisses zwischen Gesellschaften und der sie bildenden Individuen. Bourdieus Theorie stellt meiner Ansicht nach bezüglich der beiden anderen Autoren die begrifflich genaueste Ausformulierung des historischen Materialismus dar: Der Gedanke, dass gesellschaftliches Sein und das Bewusstsein der Individuen in Wechselwirkung stehen, ist zwar ein Gedanke, der schon bei Karl Marx und Friedrich Engels auftaucht, aber erst von Max Weber konkretisiert und von Pierre Bourdieu ausformuliert wurde. Er scheint mir eine unhintergehbare Wahrheit auszudrücken und nicht nur eine Banalität, wie Rancière meint. Dass jemand essen, sich kleiden, Zeit haben und vieles andere noch machen können muss, damit er beginnen kann, sein menschliches Potenzial zu entwickeln, wird von Marx, Engels und Bourdieu nicht als Argument gesehen, um all jenen, denen diese Dinge von den Herrschenden vorenthalten werden, ihre Teilhabe am gleichen Menschsein abzusprechen, sondern gerade umgekehrt, um diesem die Bedingungen geben zu können, damit sie Wirklichkeit werden kann. Was Max Weber betrifft, liegen die Dinge anders, denn seine Forschung hat nicht zum Ziel, das Potenzial emanzipatorischer Politik auszuloten. Für seine Soziologie gilt aber genauso der materialistische Ansatz wie bei den anderen genannten Autoren.

Diesen materialistischen Boden scheint mir Rancière bewusst zu verlassen. Die Gleichheit aller Individuen als Ausgangspunkt des Nachdenkens über die Emanzipation der Unterdrückten zu wählen, scheint mir zwar ein wirklich neuer Ansatz zu sein, doch konnte Rancière mich nicht überzeugen, wie es daraus zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse kommen kann. Nicht nur gibt Rancière an keiner Stelle seines Werks einen Grund an, der erklären könnte, warum die Beherrschten sich aus eigener Initiative daran machten, ihre Herrscher nachzuahmen. Viel weniger aber noch überzeugt mich seine Ansicht, dass es gerade die Nachahmung ihrer Herren sei, welche die Beherrschten von ihrem mangelnden Selbstvertrauen heilen sollte. Diesen letzten Punkt hat er zwar mit Bourdieu gemeinsam, aber das macht die Sache nicht besser. Der

bloße Unterschied der Methodenwahl, wie die Beherrschten zu den gleichen Fähigkeiten kommen sollen, ist nicht der entscheidende Unterschied. Entweder ist die Gleichheit wirklich, so wie es Rancière fordert, ein Ausgangsaxiom, dann gibt es aber keinen Grund, dass sie erst durch Emanzipation verwirklicht werden muss, oder sie ist es eben nur teilweise wie bei Bourdieu. Ich habe versucht, dieses Problem anhand des Beispiels der Schlussfolgerungen Rancières aus der Fabel von Pierre-Simon Ballanche deutlich zu machen. Wenn die Plebejer die gleiche Sprechfähigkeit wie die Patrizier besitzen und das Unvernehmen der Patrizier reine Verweigerungshaltung ist, dann brauchen die Plebejer nicht mehr die Sprechweisen der Patrizier zu imitieren, um diese dazu zu veranlassen, ihre Verweigerungshaltung aufzugeben. Anders gesagt: Wenn sie schon gleich sind, dann gibt es auch nichts mehr zu imitieren. In den Beispielen, die Rancière für die Gleichheit geben möchte, schleicht sich an irgendeinem Punkt der Argumentation immer ein noch bestehender Abstand ein, der der Grund sein soll, warum die Gleichheit noch nicht Wirklichkeit geworden ist. Das erscheint auch logisch, denn wäre die Gleichheit bei Rancière mehr als eine Vorannahme, dann hätte er das Problem erklären zu müssen, warum die gesellschaftliche Welt überhaupt noch aufgeteilt ist. Damit gerät er aber in die gleiche Argumentationslogik, die er Bourdieu vorwirft, nämlich einen noch zu verringernden Abstand von den Beherrschten zu den Herrschenden anzunehmen. Rancière bezeichnet diesen Abstand zwar nicht als Mangel, sondern als fehlendes Selbstvertrauen, die Konsequenzen daraus sind aber ähnlich zu jenen in der Theorie Bourdieus.

Der größte Unterschied zu Bourdieu, der sich aus der Theorie Rancières ergibt, betrifft die Möglichkeit der Individuen, sich emanzipieren zu können und daher in der unterschiedlichen Position bezüglich der Rolle der Intellektuellen bei der Emanzipation der Benachteiligten. Rancière spricht individuellem Wissen wie insitutionalisiertem Wissen die gleiche Möglichkeit zu, wahre Aussagen zu formulieren. Im Denken Bourdieus dagegen erscheint es unmöglich, dass die Benachteiligten ohne die Analysen und der sich daraus ergebenden beratenden Funktion der Intellektuellen zu einer wahren Sicht ihrer gesellschaftlichen Situation kommen. Bei Rancière wiederum erweist sich gerade die Tätigkeit der Intellektuellen aufgrund der Entmutigung zur Eigeninitiative, die sie bei den Benachteiligten bewirken, als hemmender Faktor bezüglich ihrer Emanzipation. Bedenkt man die aktuelle Tendenz in den westlichen Demokratien, sich zu Expertengesellschaften zu entwickeln, in denen schlussendlich sogar die gewählten Vertreter des Volks durch Experten der Anpassung der Gesellschaft an die Bedürfnisse des Marktes ersetzt werden (wir können das zurzeit am Beispiel Italiens erleben), erscheint Rancières Misstrauen in die Intellektuellen, sie wären die logischen Freunde der Demokratie, mehr als berechtigt.

„Il n'existe pas un groupe de gens qui seraient «les philosophes» et qui auraient pour mission de défendre la démocratie. On prête à tort aux intellectuels une vocation de résistance à l'opinion dominante. Le développement de l'antidémocratie chez eux accompagne naturellement le renforcement du pouvoir des oligarchies et l'accroissement des inégalités“ (Rancière 2011a).²¹

Auch Bourdieus Theorie einer Psychoanalyse des Sozialen, bei der die Erkenntnisse des Soziologen die Verknennung ihrer wahren Situation bei den Individuen zur Bedingung hat, birgt die Gefahr einer möglichen Bevormundung der Individuen durch den Soziologen. Rancière lehnt es folglich ab, den Emanzipationsgedanken ohne die gleichzeitige Frage nach der Autonomie der Individuen zu behandeln.

Rancière hat zwar Recht, wenn er Bourdieu vorwirft, dass in seiner Theorie die Gleichheit nie erscheinen kann, weil aufgrund der Dialektik von Präntention und Distinktion die Klassen sich nie begegnen können. Bourdieu hätte darauf vielleicht antworten können, dass genau das der Sinn der Distinktion der Herrschenden ist, nämlich die Beherrschten in einer Gesellschaft formaler Gleichheit auf Distanz zu halten. Doch das ist nicht der Punkt. Das Problem in Bourdieus Theorie liegt, wie ich das an mehreren Stellen deutlich zu machen versucht habe, darin, dass er zwar behauptet, es gäbe einen Klassenkampf um die legitime Auslegung der Welt, die Beherrschten aber in seiner Theorie rein als Opfer ihres Glaubens an die Legitimität der Herrschenden erscheinen. Vor allem aber, und das ist noch wichtiger, lässt sich leicht zeigen, dass Bourdieu selbst an die Legitimität der Institutionen glaubt, obwohl seine Analyse deutlich macht, dass die Institutionen die gesellschaftliche Funktion haben, die Herrschenden zu legitimieren. Es scheint, dass der Blickwinkel der Soziologie, die das Individuum als eingebettet in gesellschaftliche Institutionen begreift, bisweilen vergisst, dass diese Institutionen manchmal auch umgangen werden können.

„Wenn man erst einmal damit anfängt, das Monopol auf die legitime Auslegung in Frage zu stellen, wenn jeder erste beste das Evangelium lesen oder seine Kleider selber machen kann, dann ist das Feld zerstört. Und darum hat die Revolte immer ihre Grenzen“ (Bourdieu 1993a, S. 195).

Ich würde meinen, dass die Erfindung des Buchdrucks und die Entstehung des Protestantismus das genaue Gegenteil bewiesen haben. Vielleicht liegt also die Hoffnung auf Revolte gerade

²¹ Übersetzung W. H.: Es gibt keine Gruppe von Leuten, die Philosophen heißen und deren Auftrag es wäre, die Demokratie zu verteidigen. Man irrt sich, wenn man die Intellektuellen berufen glaubt, der herrschenden Meinung zu widerstehen. Die Entwicklung antidemokratischer Züge geht bei ihnen natürlich einher mit einer Stärkung der Macht der Oligarchien und einer Vergrößerung der Ungleichheiten.

darin, dass man aufhört, die Institutionen als unumgebar darzustellen. Die Hoffnung liegt aber meiner Meinung nach auch nicht dort, wo sie Rancière ansiedelt, nämlich in der Selbstausbeutung jener Arbeiter, die auch noch die Nacht zum Tag gemacht haben, um vor allem sich selbst beweisen zu können, dass sie alles das auch tun können, was die Herrschenden ihnen absprechen. Die Hoffnung liegt darin, die Institutionen zu ignorieren, ohne sich oder den anderen was auch immer beweisen zu wollen.

Rancière schreibt an einer Stelle im *Unwissenden Lehrmeister*, dass die Gesellschaften Fiktionen seien und einzig die Individuen Realität besäßen. Bei Bourdieu kommt man dagegen manchmal nicht umhin, den Eindruck zu haben, die Individuen hätten in den Gesellschaften nur die Funktion, den Fortgang der Institutionen zu gewährleisten. Es wäre deshalb an der Zeit, dass sich jeder Einzelne seiner Fähigkeiten bewusst würde, ohne deshalb Raubbau an seiner Gesundheit betreiben zu müssen oder der Rechtfertigung durch Institutionen zu bedürfen.

7. Bibliografie

Aristoteles [1990]: *Politik*. Hamburg: Felix Meiner

Bourdieu, Pierre [2007]: *Die Erben*. Konstanz: UVK

ders. [2005]: *Was heißt Sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches*. Wien: Braumüller

ders. [2004]: *Der Staatsadel*. Konstanz: UVK

ders. [1999]: *Die Regeln der Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ders. [1997]: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ders. [1993a]: *Soziologische Fragen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ders. [1993b]: *Sozialer Sinn*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ders. [1985]: *Sozialer Raum und »Klassen«, Leçon sur la leçon*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ders. [1982]: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Kant, Immanuel [1997]: *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Marx, Karl [1993]: *Das Kapital*. Erster Band. Berlin: Dietz

ders. [1964]: *Zur Judenfrage*. Berlin: Dietz

Platon [2004]: *Der Staat*. Hamburg: Felix Meiner

Rancière, Jacques [2011a]: „Nos gouvernements sont oligarchiques“, in: Philosophie magazine Nr. 46 (Februar), Paris: Philo Éditions, S. 45.

ders. [2011b]: „A voix nue (1/5)“, Radiosendung auf France-Culture von Michel Vignard vom 5.9.2011, www.franceculture.com/player?p=reecoute-4304141#reecoute-4304141, Zugriffsdatum: 11.9.2011.

ders. [2010]: *Der Philosoph und seine Armen*. Wien: Passagen

ders. [2009]: *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*. Wien: Passagen

ders. [2008a]: *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich-Berlin: Diaphanes

ders. [2008b]: „Le philosophe Jacques Rancière: ‚La parole n’est pas plus morale que les images‘“, www.telerama.fr/idees/le-philosophe-jacques-ranciere-la-parole-n-est-pas-plus-morale-que-les-images,36909.php, Télérama Nr. 3074, Zugriffsdatum: 17.9.2010.

ders. [2008c]: *Die Aufteilung des Sinnlichen*. Berlin: b_books

ders. [2007]: *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Wien: Passagen

ders. [2004]: *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard (Editions)

ders. [2002]: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

ders. [1981]: *La nuit des prolétaires*. Paris: Fayard

Rousseau, Jean-Jacques [1966]: *Emile ou de l'éducation*. Paris: Garnier-Flammarion

ders. [1963]: *Emile oder Über die Erziehung*. Stuttgart: Reclam

Schiller, Friedrich [2000]: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“, in: ders.: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam, S. 5–124.

Danksagung

Zuallerst möchte ich mich bei der Betreuerin dieser Diplomarbeit, Frau Univ.-Prof. Dr. Alice Pechriggl bedanken. Ihr Glauben an dieses Projekt und ihre Unterstützung in wissenschaftlichen Fragen waren mir eine wichtige Unterstützung beim Verfassen dieses Textes.

Außerdem möchte ich Frau Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Elisabeth Nemeth für die jahrelange Unterstützung danken, die mir unter anderem die Möglichkeit gab, mich tiefgehender mit dem Werk Pierre Bourdieus zu beschäftigen.

Des Weiteren möchte ich mich bei Herrn Dr. Bernd Zeller bedanken, der selbst Interesse am Thema dieser Arbeit empfand und viele Quellentexte, die darin vorkommen, als auch die Arbeit selbst gelesen hat. Die Diskussionen mit ihm und bisweilen auch gemeinsamen Lektüren waren mir eine große Hilfe bei der Entwicklung der Problemstellung.

Besonderen Dank auch an Frau Mag. Anna Szyma, die diese Arbeit gelesen, korrigiert und sie in eine ansprechende optische Form gebracht hat. Die Gespräche mit ihr halfen mir bei der Erarbeitung der soziologischen Fragen. Außerdem stellte sie mir ihre umfangreiche soziologische Bibliothek Pierre Bourdieus zur Verfügung.

Ich bedanke mich auch bei Alfred Egbert dafür, dass er den Abstract in englischer Sprache korrigiert hat.

Großen Dank auch an meine Freundin Laure Jibert, ihre Schwester Émeline Jibert als auch an meine Freunde in Frankreich, Armelle Hochard, Stéphane Duressex und Stéphane Mineot, die mir Texte von Jacques Rancière nach Wien mitgebracht und mich über Interviews mit ihm und Zeitungsartikel informiert haben.

Zuletzt noch Dank an Frau Mag. Beate Hausbichler als auch an Frau Mag. (FH) Marion Csar, die mir während der ganzen Zeit der Arbeit an dieser Diplomarbeit Texte geliehen haben.

Diese Arbeit widme ich meiner Mutter, die auf meinen philosophischen Werdegang immer mit Wohlwollen geblickt hat.

8. Anhang

Lebenslauf

Persönliche Angaben

Name: Wolfgang Hetzl
Geburtsdatum, -ort: 26.11.1972, Wien

Schul Ausbildung

06/1993 Matura im BORG 20, Wien 20

Studium

seit 10/1993 Diplomstudium Philosophie an der Hauptuniversität Wien

Auslandserfahrung

09/2007–08/2009 Mitarbeiter am Sprachzentrum (CRL) des INSA-Lyon (Frankreich)
12/2006–04/2007 Sprachassistent in Lyon (Frankreich)
10/2002–05/2003 Outgoing: Sprachassistent in Paris (Frankreich)
09/2001–06/2002 Erasmus: Dijon (Frankreich)

Sprachkenntnisse

Deutsch: Muttersprache
Französisch: C2 in Wort und Schrift
Englisch: C1 in Wort und Schrift
Italienisch: B1 in Wort und Schrift

Zusammenfassung

Ausgehend von einem Vortrag des Philosophen Jacques Rancière, gehalten am 17. März 2009 in Lyon, in dem er sein Denken als Gegenentwurf zur Soziologie Pierre Bourdieus vorstellte, untersucht die vorliegende Diplomarbeit die Bedeutung dieser von Rancière gemachten Zuschreibung seines Werks. Die vorgenommene Gliederung in drei Abschnitte (Pädagogik, Politik, Ästhetik) diene mir dazu, die Fülle von Bezugspunkten zwischen den Werken dieser beiden französischen Intellektuellen in übergeordneten Themenblöcken zusammenzufassen, sie findet ihren Grund nicht in der tatsächlichen Form der Kritik Jacques Rancières am Werk Pierre Bourdieus. Am ehesten erklärt sich der Aufbau dieser Arbeit durch die Struktur der großen Themenbereiche im Werk Rancières, das man anhand der drei vorliegenden Kapitel gliedern könnte.

Rancières Begriff der „Aufteilung des Sinnlichen“ („le partage du sensible“) dient der gesamten Darstellung der Bezugspunkte der beiden Theoretiker als roter Faden, auch wenn er erst am Ende der Arbeit als Begriff vorgestellt wird. Im Beispiel der unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der menschlichen Sprache ist er aber während der ganzen Arbeit indirekt präsent und begleitet meine Darstellung der beiden Theorien. Der Begriff selber, dessen doppelte Bedeutung in der französischen Sprache sowohl als Aufteilung, aber auch Teilhabe in der deutschen Übersetzung verloren geht, kann als Ausdruck der Philosophie Jacques Rancières in Bezug zur Soziologie Pierre Bourdieus verstanden werden. Versteht Pierre Bourdieu gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse letztendlich begründet in der ungleichen Verteilung allgemein menschlicher Fähigkeiten auf die verschiedenen Teile der Gesellschaft, so kritisiert Jacques Rancière genau diese Zurückführung der Herrschaft auf tatsächlich feststellbare Unterschiede durch die Intellektuellen. Die Gründe der Herrschaft erkennt er dagegen ausschließlich im mangelnden Selbstvertrauen der Beherrschten in ihre vorhandenen Fähigkeiten, welche durch Theorien wie jene von Pierre Bourdieu abgewertet würden. Auf diese Weise würden sich aber die Intellektuellen an der Kontinuität des Ausschlusses der Beherrschten von der Teilnahme an der Macht beteiligen. Theorien wie jene von Pierre Bourdieu begreift Rancière als Teil der Herrschaftslogik, weil sie die Erklärung der Herrschaftsverhältnisse im Nachweis tatsächlicher (wenn auch sozialisationsbedingter) Unterschiede zwischen den verschiedenen Bevölkerungsteilen zu geben versuchen.

Die vorliegende Diplomarbeit analysiert die Kritik von Jacques Rancière an der Soziologie Pierre Bourdieus.

Abstract

Jacques Rancière delivered a speech on 17th March 2009 in Lyon, France, in which he presented his ideas as an antithesis to the sociological thinking of Pierre Bourdieu. This dissertation explores the meaning of Rancière's description of his own work. A three part analysis (pedagogics, politics, aesthetics) allows the possibility to collect numerous references in the works of the two French intellectuals. This division is not justified by Jacques Rancière's actual criticism towards the work of Pierre Bourdieu, but can be explained by the main topics discussed in Jacques Rancière's work itself.

Rancière's concept of the „distribution of the sensible“ („le partage du sensible“) is the running thread in the presentation of the links between the two theoreticians, although it is introduced at the end of this dissertation as a concept. However, the concept is indirectly present all through my work in the different conceptions of human language: its loss in German of the French dual meaning of „sharing“ and „distributing“, can be interpreted as the real meaning of Jacques Rancière's philosophy concerning Pierre Bourdieu's sociology. The reason provided by Pierre Bourdieu for domination in society is an unequal distribution of human abilities amongst the different social classes. Jacques Rancière actually criticizes this kind of explanation provided by intellectuals, leading back to real differences between the classes. He sees the reasons for domination in the lack of self-confidence felt by the dominated towards their competences. In Rancière's view, the theory of Pierre Bourdieu downplays the role of these abilities. In this sense, he understands here a share of responsibility on the part of the intellectuals for the exclusion of the dominated in the participation in power. He describes theories such as Pierre Bourdieu's as being a part of the logic of domination because they try to give as an explanation for domination real differences (even when due to socialisation) between the social classes.

This dissertation provides an analysis of the arguments given by Jacques Rancière concerning his criticism of the theory of Pierre Bourdieu.