



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Vom Wesen des Feuers  
Radikalität zwischen Ermächtigung und Unterdrückung

verfasst von / submitted by

Paul Winter, MA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet: A 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet: Lehramtsstudium  
UF Deutsch  
UF Geschichte, Sozialkunde, Politische Bildung

Betreut von / Supervisor: Univ.-Prof. Mag. Dr. Gabriella Hauch

# Inhalt

1. Einleitung .....	3
2. Forschungsfrage, Zielsetzung und Ablauf .....	6
3. Methodologie .....	10
3.1 Zur Ver-Ortung des Subjekts: Diskurs und Materialität .....	14
4. Radikalität .....	25
5. Gegen-Geschichte und Gegen-Diskurs .....	32
5.1 Metahistory: „Wahrheit“ unter Anführungszeichen.....	35
5.2 Gegen-Geschichte bei Michel Foucault .....	39
5.3 Gegen-Geschichte bei Jacques Rancière .....	44
6. Die Nacht der Proletarier Wortergreifungen im Lichte ihrer Radikalität .....	49
6.1 Ver-Ortung: Erkennen, Ent-Täuschung, Empörung.....	52
6.2 Das Verhältnis zum Anderen.....	60
6.3 Emanzipation: Eine Frage der Macht .....	64
6.4 Postkoloniale und feministische Perspektiven .....	72
6.5 Zwischenfazit.....	76
7. Rancières Nacht der Proletarier Kritische Anmerkungen zum Werk .....	78
7.1 Formale Kritikpunkte .....	79
7.2 Inhaltliche Kritikpunkte.....	83
8. Conclusio.....	85
9. Literatur .....	89
Abstract .....	97

# 1. Einleitung

„Sie machen alles kaputt, es ist unfasslich.“ Mit diesem Satz eröffnet der Berliner Autor und Philosoph Fabian Scheidler das Vorwort seines Buches „Das Ende der Megamaschine“<sup>1</sup>. Die Aussage entstammt seiner betagten Nachbarin auf seine Nachfrage, wie es um die Lage der Welt bestellt sei. Ihre Einschätzung mag zutreffen: Die globale Gesellschaft sieht sich einer „multiplen Krise“<sup>2</sup> ausgesetzt, das heißt, krisenhaften Entwicklungen, die über ökonomische Ursachen und Erklärungsmuster hinausgehen. Sie bringt ökonomische, ökologische, soziale und politische Ausprägungen mit sich.<sup>3</sup> Oft sind westliche Zentren die Entstehungsherde dieser Entwicklungen, anderswo sind die Folgen jedoch bei Weitem stärker spürbar. Die katastrophale Lage im Nahen Osten, aber auch andere bewaffnete Konflikte weltweit (385 im Jahr 2017)<sup>4</sup>, die Auswirkungen der Globalisierung und bedingungsloser Freihandelspolitiken, die Konsequenzen der Austeritätspolitik nach der Finanzkrise 2008 etc.

Gleichzeitig erleben wir eine Machtverschiebung von einer von 1989 bis dato unipolaren Weltordnung hin zu einer multipolaren Welt mit diversen Machtzentren. Konflikte mit dem (noch) amtierenden Hegemon USA sind vorprogrammiert.<sup>5</sup> Bei aller geopolitischen Unordnung sticht eine Krisenkonstellation besonders hervor: das Erreichen planetarer Grenzen im Kontext des Klimawandels, der weitere Katastrophen in Aussicht stellt.<sup>6</sup> Dieser ist jedoch nur Teil einer weitaus komplexeren ökologischen Krise, die den Planeten Erde zusehends an sein Limit treibt.<sup>7</sup> Die bedingungslose Ressourcenextraktion, das Anbauen und Abbauen im Namen des Profits, des Wirtschaftswachstums und des Fortschritts, kurzum das krude Ausschachten allen In-Wert-Setzbaren der Natur, begleitet die Klimakrise. Vom Menschen gemacht und im Namen einer verheerenden, einzig selbstreferenziellen Ideologie, der Ideologie des Marktes. Neben der

---

<sup>1</sup> Scheidler, Fabian (2015): Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation. Wien: Pro-media. S. 7.

<sup>2</sup> Brand, Ulrich (2009): Die multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik. Berlin: Heinrich Böll Stiftung.

<sup>3</sup> Vgl. Demirovic, Alex und Thomas Sablowski (2013): Finanzdominierte Akkumulation und die Krise in Europa. In: Atzmüller, Roland, Joachim Becker, Ulrich Brand, Lukas Oberndorfer, Vanessa Redak und Thomas Sablowski (Hg.): Fit für die Krise. Perspektiven der Regulationstheorie. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 187-239. Hier: S. 211ff.

<sup>4</sup> Vgl. Heidelberger Institut für Konfliktforschung (2018): Conflict Barometer 2017. Heidelberg. S. 13.

<sup>5</sup> Vgl. Roithner, Thomas (2016): Märkte, Macht und Muskeln. Die Außen-, Friedens- und Sicherheitspolitik Österreichs und der Europäischen Union. Wien: MyMorawa. S. 20f.

<sup>6</sup> So ist davon auszugehen, dass der Klimawandel in den kommenden Dekaden Fluchtbewegungen von Millionen Menschen auslösen wird. Vgl. Taylor, Matthew (2017): Climate change ‘will create world’s biggest refugee crisis’. In: *The Guardian*. 2. November 2017. Online: <https://www.theguardian.com/environment/2017/nov/02/climate-change-will-create-worlds-biggest-refugee-crisis> [Zugriff: 11. November 2017]

<sup>7</sup> Vgl. Scheidler (2015): S. 188.

großen ökologischen Katastrophe, der die gesamte globale Gesellschaft entgegensteuert, ist ein weiteres deutliches Merkmal die soziale Dimension der multiplen Krise in Form systemimmanenter Ungleichheit. Die größten fünfhundert Konzerne der Welt haben Kontrolle über vierzig Prozent des globalen Weltsozialprodukts<sup>8</sup>, ihr politischer und ökonomischer Einfluss ist ebenso erheblich wie ihr ökologischer, politischer und sozialer Ausfluss. Indes darben nach wie vor hunderttausende Menschen, vornehmlich im globalen Süden, in Sweatshops, Minen und anderen Produktionsstätten. Sie erhalten hierfür Hungerlöhne und beliefern mit ihren Produkten die konsumgesellschaftlichen Zentren, die sich mittlerweile nicht mehr ausschließlich in New York und Brüssel befinden, sondern auch in Peking und Moskau, Mumbai und anderswo. Und gleichwohl sind es viele Menschen in den globalen Zentren, die etwa hinter den Tresen globaler Fast-Food-Ketten mehrere Teilzeit-Jobs annehmen müssen, um sich ein einigermaßen würdevolles Dasein finanzieren zu können – zumindest für die wenigen Stunden, die diesen Menschen für Freizeit bleiben. Nicht selten sind diese ArbeiterInnen<sup>9</sup> als Sub-Contract-Angestellte eingebunden in die globalen Güterketten großer Konzerne, oftmals werden staatliche Reglementierungen, im globalen Norden wie auch im globalen Süden, bis auf die Schale ausgehöhlt und umgangen.<sup>10</sup> Im selben Atemzug ist – und bei allen Bekenntnissen zu *Corporate Social Responsibility* und einer *Green Economy* von Staaten wie Konzernen – der globale Ressourcenverbrauch seit 1970 um das Dreifache gestiegen.<sup>11</sup> Sozial- und Wohlfahrtsstaaten in Europa erodieren, sie müssen sich mit einer Austeritäts- und Sparpolitik konfrontiert sehen und betreiben dadurch desaströse Sozialpolitik. Diese Politik wird als einzig gangbare Lösung gezeichnet und von dem Anschein begleitet, ein Staat müsse wie ein Betrieb von einem großen Industriekapitän gesteuert werden.

Strukturkonservative Ansätze bieten angesichts dieser Entwicklungen keine adäquate Krisenbewältigungsstrategie.<sup>12</sup> Die Ursachen der Krisen liegen tief in den globalen, strukturellen Rah-

---

<sup>8</sup> Vgl. Scheidler (2015): S. 217.

<sup>9</sup> Im Sinne einer gender-sensiblen Schreibweise verwende ich in dieser Diplomarbeit das Binnen.-I. Im Singular verwende ich ausschließlich die weibliche Form, wobei ich stets alle Menschen adressiere, gleich welche sexuelle Identität sie besitzen oder angenommen haben mögen, d.h. ich lehne auch eine binäre Geschlechterauffassung, wie sie das Binnen-I unter Umständen vermuten lässt, ab.

<sup>10</sup> Vgl. Fischer, Karin und Christoph Parnreiter (2007): Globale Güterketten und Produktionsnetzwerke. Ein nicht staatszentrierter Ansatz für die Entwicklungsökonomie. In: Becker, Joachim, Karen Imhof, Johannes Jäger, Cornelia Starnitz (Hg.): Kapitalistische Entwicklung in Nord und Süd. Handel, Geld, Arbeit, Staat. Wien: Mandelbaum. S. 106-122. Hier: S. 111.

<sup>11</sup> Vgl. Brand, Ulrich und Markus Wissen (2017): Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus. München: oekom. S. 22.

<sup>12</sup> Vgl. Brand (2009): S. 5.

menwerken und im Fundament der kapitalistischen Produktionsweise begründet. Deren erklärtes Ziel ist die Generierung von Mehrwert bzw. die Kapitalakkumulation bei gleichzeitiger Ausbeutung vom Mensch und Natur:

„Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“<sup>13</sup>

Diese (bisweilen frustrierende) Beschäftigung mit den Auswirkungen der multiplen Krise brachte mich zu meiner Fragestellung, die eine Initialzündung für den weiteren Verlauf dieser Diplomarbeit ist: Bräuchte es nicht einen *radikalen* Wandel in unseren Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsmustern, eine einschneidende Zäsur, einen revolutionären, emanzipatorischen Bruch, um diese multiple Krise und ihre systemischen Wurzeln zu überwinden? Dies nicht zuletzt deswegen, da systemimmanente, krisenhafte Entwicklungen stets auch historische Zeit-Raum-Möglichkeiten eröffnen, die ein Nachdenken über den diskursiven Tellerrand fördern: Krisen werden auf diese Weise auch als Räume des Möglichen, der Veränderung und der alternativen Utopien verstanden.<sup>14</sup>

Hier kommt mein Verständnis von Radikalität ins Spiel, das ich als Befindlichkeit zwischen Ermächtigung und Unterdrückung verstehe und dem ich das Potenzial unterstelle, durch die Erkenntnis unterdrückerischer Strukturen, eine mögliche Basis für deren Überwindung zu sein. Die Auseinandersetzung mit dem Attribut radikal sorgt bei GesprächspartnerInnen oftmals für Stirnrunzeln bis hin zu entsetzten Gesichtern. Radikalität ist landläufig negativ konnotiert und wird nicht selten – besonders in der Fremdzuschreibung – mit etwas Abtrünnigem, Verruchtem und genuin Bösem verbunden. Zudem wird es umgangssprachlich inflationär gebraucht und mit den unterschiedlichsten Bedeutungszusammenhängen versehen. Diese Frage der Definitivität aber, was es denn nun bedeute, radikal zu denken und zu handeln bleibt oft ungestellt. Wirft man einen Blick auf die etymologischen Wurzeln des Attributs radikal, wird man im Lateinischen *radix* (Wurzel)<sup>15</sup> fündig. Im Angesicht der multiplen Krise argumentiere ich in dieser Arbeit, dass eine Beschäftigung mit den *Wurzeln* von Problemlagen ein Analyse- und Erkenntnispotenzial in sich birgt: Das Erkennen, Reflektieren und Kritisieren diskursiver Zu-

---

<sup>13</sup> Marx, Karl (1998): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke. Band 23. Berlin: Dietz. S. 529 f.

<sup>14</sup> Wallerstein, Immanuel (2002): Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts. Wien: Promedia. S. 9, S. 74.

<sup>15</sup> <http://www.duden.de/rechtschreibung/radikal> [Zugriff: 28. Februar 2017]

sammenhänge und deren materiell greifbare Konsequenzen für das Selbst kann zur Infragestellung von unterdrückerischen Herrschaftsstrukturen und Machtmechanismen führen und ist damit Ausgangspunkt für gesellschaftliche Transformation.

Diese Überlegungen brachten mich schließlich auf die Idee, sich eingehender mit dem Begriff Radikalität zu beschäftigen und zu versuchen, in ihr nicht ihre Pathologie zu sehen, sondern ihr mögliches Potenzial. Um dieser Frage nachzugehen, wählte ich den Weg einer historischen Untersuchung. Die Basis hierfür bilden die Wortergreifungen französischer ArbeiterInnen nach der Julirevolution 1830.<sup>16</sup> Der Philosoph Jacques Rancière widmete diesen Stimmen sein Opus „Die Nacht der Proletarier“<sup>17</sup>. Die dichterische und denkerische Tätigkeit im Angesicht proletarischer Prekarität bietet die Möglichkeit, Radikalität als Befindlichkeit zwischen Ermächtigung und Unterdrückung zu untersuchen, als stets unabgeschlossener Erkenntnisprozess, als Drahtseilakt zwischen Aufbruch und Scheitern, zwischen dem Selbst und dem Anderen, zwischen Individuum und Kollektiv.

## **2. Forschungsfrage, Zielsetzung und Ablauf**

Meine Annahme, Radikalität als Erkenntnisprozess zu verstehen, erscheint zunächst sehr abstrakt und schwer greifbar: Schier endlos ist die Verwendung des Begriffsgewands „Radikal“, es pendelt zwischen Fremd- und Selbstzuschreibungen und einem saloppen umgangssprachlichen Gebrauch. Zudem ist auch die Frage zu stellen, wie mit jenen Akteuren und Diskursen umzugehen ist, die sich selbst als „radikal“ verstehen, jedoch Weltbilder und Ideologien propagieren, die Wasserträger der Segregation, des Rassismus, der Zerstörung und Vernichtung darstellen. Daher bildet eine Differenzierung und eine eigene Definition meines Verständnisses von Radikalität ein Kernelement dieser Arbeit (vgl. Kapitel 4).

Zusammengefasst lassen sich meine Gedanken auf folgende handlungsanleitende Forschungsfrage reduzieren:

- Welches Analysekraft und welches Erkenntnispotenzial wohnen „Radikalität“ inne?

---

<sup>16</sup> Rancière, Jacques (1994): Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens. Frankfurt am Main: Fischer. S. 69.

<sup>17</sup> Rancière, Jacques (2013): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums. Wien: Turia + Kant.

Die Diskussion dieser Frage geschieht im Sinne kritischer Theoriebildung, deren Ansinnen es ist, Kritik und Veränderung sozialer Verhältnisse zu befördern. Es ist mein Ziel, mittels einer diskursanalytisch inspirierten historischen Untersuchung ein Schlaglicht auf mein Verständnis von Radikalität zu werfen und damit an einer Gegen-Geschichte anzuknüpfen.

Dabei bringt die Wissenschaftlerin stets ihre eigene Geschichte, ihre politischen Positionen etc. mit in eine Untersuchung ein. Das Bekenntnis bzw. Transparent-Machen zur eigenen Positionierung, das bewusste Beziehen dieser Position, ist meines Erachtens zentral für sozial- und geisteswissenschaftliche Praxis. Die Erkenntnis bzw. die Ablehnung einer absolut objektiven Wissenschaft ist mittlerweile *State of the Art* in vielen Disziplinen.<sup>18</sup> Allerdings scheint mir oft vergessen zu werden, dass die Wissenschaftlerin selbst ein historisches Subjekt darstellt, das – im Wortsinne – *Wissen schafft*. Dass dieser Prozess neutral oder objektiv vonstattengeht, ist eine „positivistische Fiktion“<sup>19</sup> im Namen der Aufrechterhaltung des akademischen Elfenbeinturms: Die Vorstellung, der Forschende könne gleich einem Tiefseetaucher irgendwelche Wissensschätze heben, die auf dem Meeresgrund darauf warten, geborgen zu werden, erweist sich als Trugschluss. Selbst Michel Foucault, zentraler Theoretiker zu meinen Überlegungen in Kapitel 3, ist dieser Idee bezeichnenderweise unter anderem in seiner „Archäologie des Wissens“ anheimgefallen, wenngleich er sich in späteren Arbeiten sehr wohl der eigenen Rolle im Forschungs- und Erkenntnisprozess widmete. Dies ist insofern von Bedeutung, da der Philosoph Foucault es vermochte, die Verbindungen von Wissen(schaft) und Macht sowie deren Auswirkungen auf das Subjekt aufzuzeigen.<sup>20</sup> In seinen frühen Arbeiten allerdings verharrt er selbst in einer wissenschaftlichen Diktion, die sich in der Lage glaubt, über die Dinge zu sprechen, die eigene Rolle als machtvoller Akteur jedoch nicht zum Thema macht, zumindest nicht in den von mir gesichteten Schriften, und damit ebenso eine verabsolutierende Lesart vorgibt.

Dies bedeutet gleichermaßen jedoch nicht, dass Sozial- und Geisteswissenschaft damit obsolet wird, weil stets subjektiv eingefärbt, im Gegenteil: Vielmehr kann eine eindeutige Positionierung sowie das Transparent-Machen der eigenen Rolle im Forschungsprozess kreatives Denken befördern sowie die Lesenden dazu einladen, sich an den Unebenheiten eines Textes zu reiben. Dieses Transparent-Machen ist gleichzeitig auch der Versuch, die poststrukturalistische These

---

<sup>18</sup> Vgl. exemplarisch: Landwehr, Achim (2008): *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt, am Main: Campus. S. 18.

<sup>19</sup> Phillip Sarasin zit. in: Keller, Reiner (2005): *Wissen oder Sprache? Für eine wissensanalytische Profilierung der Diskursforschung*. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 11-31. Hier: S. 15.

<sup>20</sup> Vgl. Eder, Franz X. (2005): Editorial. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 5-10. Hier: S. 9.

vom „Tod des Autors“<sup>21</sup> umzudeuten: Der Philosoph und Linguist Roland Barthes vertrat in seinem Aufsatz „der Tod des Autors“ (1967) die bis heute diskutierte Ansicht, dass das schreibende Subjekt lediglich Versatzstücke von bereits Gedachtem oder Gesagtem zusammentragen würde – die eigentliche „Bedeutung“ eines Textes würde sich erst den Lesenden erschließen. Barthes' Überlegungen stoßen bis heute auf Ablehnung und Bestätigung. Für diese Untersuchung ist jedenfalls die Rolle des Subjekts, des Verfassenden selbst relevant: Wiewohl die Menschen – und damit auch ich selbst – ihre Geschichte nicht „aus freien Stücken“<sup>22</sup> machen können, da sie von materiellen und diskursiven Kontexten determiniert sind, machen sie doch Geschichte. Dennoch verfügen diese Subjekte über die körperliche Fähigkeit zu sprechen<sup>23</sup> und folglich über Stimmen, die sprechen könnten (denn vielen ist es gleichsam verwehrt, gehört zu werden).<sup>24</sup> Und wiewohl sich Barthes' Überlegungen auf literarische Texte konzentrieren, so lässt sich die These, das Verfassen von Texten sei lediglich eine Melange intertextueller Histoire auf sozial- und geisteswissenschaftliche Praxis anwenden, die versucht, das Subjekt (bzw. den Autor) tunlichst aus dem Text zu verbannen.

Ich würde dies insofern umdeuten, dass die eigene Positionierung einen modernen, pathetischen Funken wissenschaftlicher Praxis darstellt, gleichzeitig aber auch einen Bruch mit dem Geschichtsdeterminismus moderner Theorien, auch historisch-materialistischer, vollzieht. Es sollen postmoderne/poststrukturalistische und praxeologische Überlegungen in modernem Pathos Einzug halten, etwa die Konsequenzen der eigenen Subjektivierung, die Komplexität und Unfassbarkeit der Welt(en), die eigene Klassenlage<sup>25</sup> usw. Diese wissenschaftstheoretischen Gedankengänge können (und sollen) nicht von der Hand gewiesen werden. Andererseits aber dürfen sie auch nicht zu einer Schockstarre vor der Komplexität dieser Welt führen. Die Antwort lautet daher: Die Kontingenz der Postmoderne anerkennen, aber einen beherzten und reflektierten Mut aufbringen, der kleine kritische Gedanken denkt und von großen Erzählungen träumt. Insofern vermag, so hoffe ich, die Reflexion der eigenen Position im und über den Text die

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu: Barthes, Roland (2005): Der Tod des Autors. In: Roland Barthes: Das Rauschen der Sprache. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 57-63.

<sup>22</sup> Marx, Karl (1869): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Hamburg: Otto Meißner. S. 1.

<sup>23</sup> Vgl. Eagleton, Terry (2018): Materialismus. Die Welt erfassen und verändern. Wien: Promedia. S. 28.

<sup>24</sup> Vgl. Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): Can the Subaltern speak? In: Chrisman, Laura und Patrick Williams (Hg.): Colonial discourse and post-colonial theory: a reader. New York/Sydney: Harvester Wheatsheaf. S. 66-111.

<sup>25</sup> Wenn ich von Klassenlage spreche, beziehe ich mich nicht ausschließlich auf das Konzept von Marx, sondern auf die kritische Erweiterung des Klassenbegriffes von Pierre Bourdieu. Dieser kritisierte den Marx'schen Klassenbegriff als unzureichend, da dieser das politische Konstrukt eines Kollektivs sei. Bourdieu geht nicht vom politischen Klassenbegriff, sondern vom „beobachtbaren“ Klassenbegriff aus, d.h. er differenziert diesen aus. Vgl. Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik an der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 175 f.



Lesenden dieser Arbeit einladen, mit den Versatzstücken, die ich hier zusammengetragen habe, *und* mit den Positionen der AutorInnen dieser Texte *und* mit der eigenen Bedeutung, die der Text evoziert, in Dialog zu treten.

In diesem Sinne beschäftigen sich alle Kapitel dieser Arbeit auch mit meiner eigenen Rolle im Forschungsprozess. Zum konkreten weiteren Vorgehen: Kapitel 3 widmet sich jenen Mechanismen, die das Subjekt determinieren – und wenn ja, wie weit: Das heißt, es fragt nach der Bedeutung von Diskursen, ihrer Historizität und ihrer Materialität. Gleichwohl versucht dieses Kapitel auch, eine Erkundung der Stellung des Subjekts zu unternehmen, seiner Geschichte und seiner Handlungsfähigkeit im Angesicht des (historischen, materiellen und diskursiven) Struktur determinismus. Mit diesen Überlegungen geht auch eine methodologische Eigenpositionierung einher, die den Dreh- und Angelpunkt für das weitere Vorgehen dieser Untersuchung bildet.

Im Anschluss daran definiere ich in Kapitel 4 mein Verständnis von Radikalität als Erkenntnisprozess, aus dem dessen Analysekraft hervorgeht. An dieser Stelle sei eines gesagt: Es geht mir nicht darum zu bewerten, ob Radikalität im landläufigen Sinne per se „gut“ oder per se „schlecht“ ist. Dies vor allem aus einem Grund: Radikalität per se existiert nicht. Sie ist gewissermaßen ein leeres Gefäß, das mit bestimmten Bedeutungszusammenhängen – abhängig vom Kontext – befüllt werden kann.

Kapitel 5 stellt sich die Frage der Rolle der Geschichtswissenschaft. Hier diskutiere ich den Begriff Gegen-Geschichte im Lichte metahistorischer Überlegungen. Damit möchte ich die Verwobenheit von historischer Forschung und historischer Materie unterstreichen.

Kapitel 6 richtet das Augenmerk auf die konkrete historische Quellenlage. Anhand von Jacques Rancières Opus „Die Nacht der Proletarier“ komme ich in diesem Kapitel auf Textproduktionen junger ProletarierInnen und HandwerkerInnen rund um die französische Julirevolution 1830 zu sprechen. Damit unternehme ich den Versuch, die Analysekraft des Radikalitätsbegriffs aus Kapitel 4 an einer (bzw. eigentlich mehreren) Quelle deutlich zu machen. Anhand des historischen Beispiels werden die Grenzen wie die Möglichkeiten von Radikalität diskutiert – insbesondere die Lage der historischen Subjekte zwischen Ermächtigung und Unterdrückung.

Kapitel 7 schließt mit einer Kritik an Rancières Werk an, die sich im Wesentlichen der Frage widmet: Inwieweit ist die HistorikerIn überhaupt in der Lage, im Namen einer vermeintlichen

Gegen-Geschichte<sup>26</sup> für die historischen Subjekte sprechen und welche Rolle nimmt dabei die Wissenschaft ein? Wie wir sehen werden, bewegt sich „der Engel der Geschichte“ nicht nur von derselben weg, sondern blickt ebenso auf dieselbe zurück.<sup>27</sup> Anders formuliert: Die Beschäftigung mit den Rancière'schen Quellen liefert einerseits zusätzliche historische Impulse für meine Überlegungen zu Radikalität, indem sie zwischen Selbstermächtigung, der Überschreitung hegemonialer Diskurse und dem Verharren darin oszillieren. Andererseits aber ist auch die Tätigkeit des Forschers Jacques Rancière und seiner Überlegungen immens relevant für die Frage, wie weit denn überhaupt Gegendiskurse beschrieben oder schlichtweg rückwirkend konstruiert werden können.

Das Abschlusskapitel (Kapitel 8) fasst meine Auseinandersetzung mit Radikalität noch einmal zusammen und koppelt diese mit einer Selbstreflexion der Untersuchung.

### 3. Methodologie

In diesem Kapitel versuche ich, sowohl diskurstheoretische als auch materialistische Positionen zusammenzudenken und daraus eine Basis für eine Analyse der Wortergreifungen Einzelner in Kapitel 6 herauszuarbeiten.<sup>28</sup> Besonders in der Diskussion um Radikalität ist das Subjekt selbst bedeutsam, das sich zwischen Ermächtigung und Unterdrückung befindet. Der Historiker Franz X. Eder bezeichnete die Frage, warum sich gerade widerständige Subjekte hegemonialen Diskursen widersetzen, aber auch warum sich dieselben Subjekte in den Diskurs (re-)integrierten, als „Desiderat“ historischer Diskursanalyse.<sup>29</sup> Diesem Desiderat arbeitet die vorliegende Arbeit entgegen. Meine These lautet, dass die historischen Subjekte stets den Diskursen (und ihrer Materialität) eingeschrieben sind,<sup>30</sup> jedoch auch in der Lage, über ihre Determinanten zu treten, wengleich dies ein schwieriger und oftmals zum Scheitern verurteilter Prozess ist.

---

<sup>26</sup> Vgl. Hauch, Gabriella (2016): Respondenz. Die Stimmen des Jacques Rancière – eine Gegen-Geschichte? In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. Jg. 27. Heft 1/2016. S. 46-54.

<sup>27</sup> Vgl. Benjamin, Walter (1980): *Gesammelte Schriften*. Band I/2: *Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 697.

<sup>28</sup> Für einen elaborierten Ansatz einer Synthese aus postmodernen und modernen Zugängen vgl. Mardsen, Richard (1999): *The nature of capital. Marx after Foucault*. London: Routledge, insbesondere Kapitel 9: *The promised ,connected whole‘: Marx, critical realism and Foucault*. S. 177-192.

<sup>29</sup> Vgl. Eder (2005): S. 9.

<sup>30</sup> Graf, Rüdiger (2005): *Diskursanalyse und radikale Interpretation. Davidsonianische Überlegungen zu Grenzen und Transformationen historischer Diskurse*. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. *Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte*. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 60-80. Hier: S. 68.

Wie ich in Kapitel 2 zeigte, ist es unerlässlich, die eigene Positionierung in wissenschaftlichen Arbeiten einzubringen. Dies betrifft freilich auch die erkenntnistheoretische Positionierung. Meine Diplomarbeit fußt auf einer praxeologischen Erkenntnisweise<sup>31</sup>, die im Wesentlichen den Zugängen des französischen Soziologen und Philosophen Pierre Bourdieu folgt.<sup>32</sup> Praxeologie betrachtet Wissen – und damit unsere Wahrnehmungen von Wirklichkeit – zwar einerseits als sozial konstruiert, andererseits aber wirken diese Konstruktionen und ihre Konstruktionsgeschichte zurück auf das handelnde Subjekt.<sup>33</sup> Die Konsequenz für jene erkenntnistheoretische Position ist, dass damit versucht wird, das Verhältnis zwischen Struktur und Handlung, eine Urknallfrage in den Geistes- und Sozialwissenschaften, dialektisch zu denken. Während einerseits konstruktivistische (phänomenologische etc.) Positionen das handelnde Subjekt in den Mittelpunkt rücken und unterstreichen, dass diese soziale Strukturen (d.h. auch Wirklichkeiten, soziale Sachverhalte und nicht zuletzt Historizität) hervorbringe, heben materialistische (aber auch poststrukturalistische etc.) Positionen die determinierende Wirkkraft von Strukturen, Objekten und Diskursen auf das Subjekt (und damit auf Wirklichkeit, soziale Sachverhalte und nicht zuletzt Historizität) hervor.

In diesem Zusammenhang sind sich die oftmals als „fundamental inkompatibel“<sup>34</sup> bezeichneten Positionen eines Karl Marx und eines Michel Foucault sehr ähnlich: Beide sehen in Strukturen oder Diskursen eine stark determinierende Wirkung auf die Handlung bzw. die Handlungsfähigkeit des Subjekts – und wenden sich damit beide gegen ein liberales Verständnis vom „freien“ Subjekt. Während aber materialistische bzw. marxistische Positionen in den konkreten Produktionsverhältnissen<sup>35</sup> die determinierende Kraft sehen, sind es in poststrukturalistischen Positionen, insbesondere bei Michel Foucault, Diskurse bzw. deren Ordnungsprinzipien und deren disziplinierende Macht<sup>36</sup> (Disziplinarmacht).<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 148.

<sup>32</sup> Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass ich bereits in meiner vorangegangenen Masterarbeit auf die praxeologische Verortung meiner Selbst rekurrierte, vgl. Winter, Paul (2015): Eine große pragmatische Transformation? Armut und soziale Ungleichheit in der Post-2015-Agenda: Positionen der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit. Masterarbeit Universität Wien. S. 9

<sup>33</sup> Bourdieu (1976): S. 176.

<sup>34</sup> Vgl. Mardsen (1999): S. 20 ff.

<sup>35</sup> Marx (1998): S. 329.

<sup>36</sup> Vgl. Foucault, Michel (1983): Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 115 f.

<sup>37</sup> Vgl. Mardsen (1999): S. 177.

Im Gegensatz zu diesen gegensätzlichen Positionen gelingt es der praxeologischen Erkenntnisweise, die Grenzziehung von Struktur und Handlung zwar nicht aufzubrechen, aber dynamischer zu gestalten. Sie unterstreicht das dialektische Verhältnis zwischen „objektiven Strukturen“ und „strukturierenden Dispositionen“ als „doppelte[n] Prozeß der Interiorisierung der Exteriorität und Exteriorisierung der Interiorität“<sup>38</sup>.

Wichtig zu beachten ist dabei, dass nicht von einem vollends autonomen Subjekt auszugehen ist, sondern vom Verständnis eines determinierten Subjekts, dessen Dispositionen strukturierend auf die Struktur wirken, das Subjekt ist eine *strukturierende Struktur*. Die Struktur selbst wiederum wirkt auf das Subjekt zurück (*strukturierte Struktur*).<sup>39</sup> Als vermittelnde Instanz zwischen diesen beiden Polen führt Pierre Bourdieu das Konzept des Habitus ein: Die Habitus sind einerseits Produkt unserer sozialen Lage, unserer Vergangenheit und unserer Lebensweise, andererseits reproduzieren sie allerdings auch eben jene Strukturen, die uns determinieren.<sup>40</sup>

„Der Habitus ist das generative und vereinheitlichende Prinzip, das die intrinsischen und relationalen Merkmale einer Position in einen einheitlichen Lebensstil rückübersetzt, das heißt in das einheitliche Ensemble der von einem Akteur für sich ausgewählten Personen, Güter und Praktiken. Die Habitus sind differenziert wie die Positionen deren Produkte sie sind; aber auch differenzierend.“<sup>41</sup>

An dieser Stelle ist das Habitus-Konzept aus mehreren Gründen von Bedeutung: Es stellt einerseits dar, wie sich soziale Wirklichkeit entlang der Struktur-Handlungs-Dialektik (re-)produziert, andererseits aber verfügt das Habitus-Konzept über eine spezifisch historische Dimension, die die eher sozialwissenschaftliche Verortung Bourdieus fruchtbar macht für die Geschichtswissenschaften: Die Habitus sind nicht nur Produkt der unmittelbaren Klassenlage, sondern verinnerlichen ebenso ganze Geschichten des Subjekts und seiner Umwelt: Wir sind, wer wir waren und wir leben in einer Welt, die so ist, weil sie einmal war. Dies betrifft somit kollektive wie individuelle Formen der Erinnerung gleichermaßen. Wesentlich für die erkenntnistheoretische Verortung ist, dass jene *strukturierten und strukturierenden Strukturen* damit beide Positionen vereinen, ohne jedoch Gefahr zu laufen, ein autonomes Subjekt anzunehmen: Sie sind einerseits Produkt habituell determinierter Subjekte, und damit konstruiert, andererseits aber sind sie materiell fassbare Entitäten – und damit einer wissenschaftlichen Untersuchung

---

<sup>38</sup> Bourdieu, Pierre (1976): S. 176.

<sup>39</sup> Vgl. Winter (2015): S. 9 bzw. Bourdieu (1976): S. 148.

<sup>40</sup> Vgl. Winter (2015): S. 52.

<sup>41</sup> Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 28.

zugänglich. Diese Untersuchung ist damit eine Konstruktion, die sich den historischen, materiellen und kommunikativen Entstehungsbedingungen hervorgebrachter „Objektivität“ widmet.<sup>42</sup> Auf der Ebene des Subjekts sind es die Habitus, die Ausdruck und Hervorbringer diskursiver und materieller Wirklichkeit sind. Damit stehen Diskurs, Materialität und Habitus in einem Verhältnis zueinander.

Da diese Arbeit im Wesentlichen eine historisch-diskursanalytische ist, steht im Mittelpunkt dieses Kapitels der Diskursbegriff. Dieser ist angelehnt an das Diskursverständnis von Michel Foucault, dessen Überlegungen mit einer praxeologischen Erkenntnisweise durchaus kompatibel sind.<sup>43</sup> Sein Diskursbegriff ist jedoch ein schillernder, oftmals ungenau und verfügt über seine Leerstellen. Insofern folge ich nicht strikt dem Foucault'schen Begriff – dies wäre auch nicht im Sinne seiner Ausführungen –, sondern reflektiere dessen Leerstellen und Erweiterungen.

Diskurse verfügen an ihrem Fundament einzig über ihren historischen bzw. historisch gewachsenen Charakter,<sup>44</sup> und sie bringen zudem eine Wirklichkeit hervor, die über eine spezifische Vergangenheit verfügt. Gleichzeitig sind sie jedoch untrennbar mit Materialität verbunden, die ihre Basis und ihre Konsequenz bilden. Geschichte akzentuiert sodann gewisse Punkte, während sie andere ausblendet (vgl. dazu den Begriff der „Gegen-Geschichte“ in Kapitel 5). Diese historisch fundierte „Wirklichkeit“ ist ferner analysierbar, interpretierbar, und zwar unmittelbar im Moment des Historischen, auf das die Wissenschaftlerin blickt.

Im Folgenden präsentiere ich keine strikte methodische Vorgehensweise. Das Diskurs-Konzept, so wie ich es hier verstehe, ist keine konkrete Handlungsanleitung, die schlichtweg nachgeahmt werden müsse. Vielmehr handelt es sich um eine Geisteshaltung, die den Ausgangspunkt für analytische Überlegungen rahmt und damit auch den Vorzug<sup>45</sup> bietet, Raum für kritisches Denken zu ermöglichen.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. Keller (2005): Hier: S. 17.

<sup>43</sup> Lettow, Susanne (2005): Endlich Ordnung in der Werkzeugkiste. Zum Potenzial der Foucaultschen Diskursanalyse. Bericht vom Workshop an der Freien Universität Berlin, 29.4.-30.4. 2005. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. Innsbruck u.a.: Studien Verlag. S. 136-148. Hier: S. 137.

<sup>44</sup> Landwehr (2008): S. 92.

<sup>45</sup> Keller (2005): S. 12.

<sup>46</sup> Vgl. Eder (2005): S. 5.

### 3.1 Zur Ver-Ortung des Subjekts: Diskurs und Materialität

Gemeinsam mit praxeologischen, materialistischen und (post-) marxistischen Überlegungen liefert der Diskursbegriff ein sehr geeignetes Analyseinstrument zur historischen Dimension von Herrschafts- und Machtmechanismen. Er ist methodischer Ausgangspunkt für die Untersuchung unterdrückerischer Diskurse und damit das Fundament meiner konkreten Untersuchung in Kapitel 6. In der Auseinandersetzung mit dem Radikalitätsbegriff sind außerdem hegemoniale Diskurse sowie mögliche (und existierende) Gegendiskurse eine wesentliche Ingredienz für mein Verständnis von Radikalität.

Neben Michel Foucault haben die Sozial- und Geisteswissenschaften ein vielfältiges Instrumentarium an spannenden diskursanalytischen Methoden, Ansätzen und Arbeiten hervorgebracht. Dies betrifft insbesondere die den Diskursbegriff erweiternden Arbeiten einer „marxistischen Traditionslinie“<sup>47</sup> von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe sowie Pierre Bourdieus Habitus-Konzept. Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive hat Achim Landwehr<sup>48</sup> eine kompakte Zusammenstellung historisch-diskursanalytischer bzw. diskurstheoretischer Zugänge verfasst, die die wesentlichen Stränge einzelner hier genannter Diskurstheorien abbilden. Sein Kollege Philipp Sarasin<sup>49</sup> hat diese Überlegungen mit der Frage von der Rolle des Subjekts im Diskurs bereichert.

Was aber verstehe ich unter dem Diskursbegriff? Äußerst knapp formuliert sind Diskurse wesentlich an der Hervorbringung unserer Wahrnehmungs- und Sinnzusammenhänge beteiligt, zudem grenzen sie diese ein.<sup>50</sup> Dabei sind diese keine ontologischen Objekte, keine Wesen, die über uns schweben und die Wirklichkeit bestimmen – oftmals scheint dies vergessen zu werden. Vielmehr sind Diskurse als Praktiken<sup>51</sup> zu verstehen, d. h. (Sprech-) Handlungen zwischen Akteuren zu einer bestimmten Zeit. Diese ermöglichen ihnen einerseits das gemeinsame Sprechen<sup>52</sup>, andererseits bestimmen sie auch, wer überhaupt in der Lage ist, miteinander zu kommunizieren bzw. gemeinsam zu handeln und zu denken.<sup>53</sup> Sie stellen somit eine Ordnung un-

---

<sup>47</sup> Keller, Reiner (2005): S. 11.

<sup>48</sup> Vgl. Landwehr (2008). Insbesondere beziehe ich mich auf diskursanalytische Zugänge ausgehend von Michel Foucault sowie Pierre Bourdieu und ferner Chantal Mouffe und Ernesto Laclau. Vgl. Landwehr (2008): S. 60-84.

<sup>49</sup> Vgl. Sarasin, Philipp (2003): Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

<sup>50</sup> Vgl. Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 41.

<sup>51</sup> Vgl. Landwehr (2008): S. 20, S. 68 f.

<sup>52</sup> Sprache wird dabei allerdings nicht nur als gemeinhin grammatisches Regelwerk verstanden, sondern als umfassendes Mittel zum Austausch von Zeichen. Vgl. Foucault (1981): S. 156.

<sup>53</sup> Vgl. Landwehr (2008): S. 66.

serer sprachlichen Wirklichkeit dar – und zwar als Ausschließungsmechanismus, der die Differenz zwischen möglichen Aussagen (enocés) im Zeichensystem Sprache und der tatsächlich getätigten Aussage (énonciation) abbildet. Eine Foucault'sche Fragestellung würde nunmehr lauten, weshalb eine Aussage zu dieser oder jener Zeit getätigt wird, wie sie Wirklichkeit konstituiert und wie diese Wirklichkeit die Individuen subjektiviert, d. h. sie zu Subjekten im Diskurs *macht*.<sup>54</sup> Besonders von Bedeutung für diese Arbeit ist, dass diese diskursiven Prozesse/Praktiken untrennbar mit Macht<sup>55</sup> (-mechanismen) verbunden und Ausdruck einer „komplexen gesellschaftlichen Situation“<sup>56</sup> sind.

Michel Foucault hat sich umfassend zu verschiedensten Formen der Macht geäußert und seine Verständnisse fortwährend erweitert, sodass ich an dieser Stelle lediglich auf einen Kernaspekt des Foucault'schen Machtverständnisses zu sprechen kommen möchte: Im Gegensatz zur rein repressiven Macht sind die Machtbeziehungen – und damit auch die Diskurse – repressiv wie auch produktiv.<sup>57</sup> Dies bedeutet, dass sie die Möglichkeit einer Aussage – und damit die Möglichkeit zu sprechen – nicht nur einschränken (repressiv), sondern auch Wahrnehmungen von Wirklichkeit hervorbringen (produktiv): Sie trennen das Richtige vom Falschen, das Normale vom Nicht-Normalen – „die Wahrheit“ spricht sodann nur ein Akteur, wenn er sich innerhalb der Grenzen des jeweiligen Diskurses befindet. Michel Foucault bezeichnet in seiner „Archäologie des Wissens“ Diskurse somit als Praktiken, die „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“<sup>58</sup>. Diese Gegenstände wiederum beschränken jedoch die Sprechenden in ihren Optionen, Aussagen zu tätigen. Ein anschauliches Beispiel hierfür wäre etwa der Geschlechterdiskurs<sup>59</sup>: Das produktive Momentum ist die diskursive Konstruktion eines Gegensatzpaares Mann-Frau, samt und sonders binärer (hierarchisierter) Rollenzuschreibungen. Dies ist ein Spezifikum eines machtvollen Diskurses, der eine scheinbar naturwüchsige Ordnung der Geschlechter konstituiert, inklusive handfester materieller, beobachtbarer Konsequenzen, wie ich anfügen würde. Repressiv ist dieser Diskurs deswegen, weil er den Subjekten ihren vermeintlich angestammten Platz in einer Gesellschaft zuweist, diese also ver-ortet und ihre Handlungsmöglichkeiten einschränkt. Das Richtige, Wahre, Gute und Schöne wird auf diese Weise zur Frage diskursiver Grenzziehungen, liegt nicht mehr im Auge der Betrachtenden, sondern im Auge des Diskurses, der jedoch veränderbar ist, denn: Diese Grenzziehungen sind nicht

---

<sup>54</sup> Vgl. ebd.: S. 71.

<sup>55</sup> Vgl. Sarasin (2003): S. 34.

<sup>56</sup> Foucault 1983: S. 113.

<sup>57</sup> Vgl. Foucault 1983: S. 106, Landwehr (2008): S. 21.

<sup>58</sup> Foucault 1981: S. 74.

<sup>59</sup> Vgl. Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 205 f.

fixiert, sondern umkämpft. Sie provozieren Irritationen und führen – durch widerständige Subjekte – zur Infragestellung scheinbar objektiver Strukturen, wenngleich bei Michel Foucault dieses Subjekt im Diskurs verloren zu gehen scheint. Zudem sind Diskurse keine monolithischen Blöcke. Vielmehr verstehe ich sie als praktische Äußerungszusammenhänge, die auch mit anderen Diskursen, Interdiskursen und Paralleldiskursen koexistieren bzw. in Berührung stehen. Auch können sich Diskurse überlappen oder aber im Widerspruch zueinander stehen.<sup>60</sup>

In „Die Ordnung des Diskurses“<sup>61</sup> widmet sich Foucault den Mechanismen, die sicherzustellen versuchen, dass die Grenzen des Diskurses so bleiben, wie sie sind. Diskurse wiederum veranlassen Subjekte (aber auch Institutionen etc.) dazu, Kontrollmechanismen zur Aufrechterhaltung der Konturen ihrer selbst einzuführen, ohne sich des Diskurses bewusst zu sein. Vielmehr ist man sich bewusst, „richtig“, d. h. aber *im Namen des Diskurses* zu agieren, den man gleichzeitig hervorbringt. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um Mechanismen (Prozeduren) der externen Ausschließung<sup>62</sup> (etwa Verbote etc.), der internen Prozeduren<sup>63</sup> (verschiedene Klassifikationsprinzipien etc.) und schließlich die Verknappung der sprechenden Subjekte, d. h. die Kontrolle darüber, *wer* überhaupt am Diskurs *wie* teilhaben darf.<sup>64</sup> Diese Mechanismen und Prozeduren sind komplex und – wie ich finde – nicht eindeutig zuordenbar, auch hier scheinen sich die jeweiligen Prozeduren zu überlappen.

In jüngster Zeit lassen sich neue, aktuell formierte Ordnungsprinzipien dieses Diskurses beobachten, die dafür sorgen sollen, dass auch dies so bleibt, wie es ist. Als Mechanismen der externen Ausschließung etwa nennt Michel Foucault das „Verbot“ sowie die „Entgegensetzung von Vernunft und Wahnsinn“.<sup>65</sup> Das jüngst verabschiedete – und in den Medien breitenwirksam diskutierte – Gesichtsverhüllungs-Verbot (vulgo „Burka-Verbot“) aus dem Jahr 2017 wäre ein Beispiel dafür, dass mittels dieser Gesetzgebung dafür gesorgt wird, den Diskurs über den Islam weiterhin dergestalt zu führen. Damit würde eine Grenzziehung von Richtig und Falsch entlang der Linien „Islam versus Nicht-Islam“ gezogen, die über das tatsächliche Tragen einer Burka (oder eines Niqabs) weit hinausgeht, denn: Dieser Mechanismus der externen Ausschließung unterstreicht vor allem auch die Trennung zwischen dem „Erlaubten“, dem Dazugehörigen, dem „Wahren“ (Gesichtsverhüllung bei Festen wie Halloween oder Fasching) und dem Nicht-

---

<sup>60</sup> Vgl. Graf (2005): S. 66.

<sup>61</sup> Vgl. Foucault, Michel (1993): Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France. 2. Dezember 1970. Frankfurt am Main: Fischer.

<sup>62</sup> Vgl. Foucault (1993): S. 10.

<sup>63</sup> Vgl. Foucault (1993): S. 17.

<sup>64</sup> Vgl. Foucault (1993): S. 26.

<sup>65</sup> Vgl. Foucault (1991): S. 13.



Erlaubten (Gesichtsverhüllung aus religiösen Gründen, aber auch aus politischen etc.). Damit würde auch ein „emblematisches Kollektiv-Subjekt“ geschaffen, das fremd, „nicht-modern“ und „nicht-westlich“ ist und sich dennoch mitten innerhalb eines westlich-modernen Diskurses befindet.<sup>66</sup>

Wiewohl ich selbst gegen die Vollverschleierung bin, so verdeutlicht dieses Beispiel, wie externe Ausschließungsprozeduren dazu führen können, Diskurse zu ordnen, zu begrenzen und am Leben zu erhalten, mit ebenso handfesten materiellen und beobachtbaren Konsequenzen für *alle* praktizierenden MuslimInnen bzw. Menschen mit dunklen Haaren, dunkler Haut und nicht-österreichisch klingendem Namen.

Anhand des in Österreich derzeitigen Diskurses rund um den (politischen) Islam, wird deutlich, wie diese „Ordnung des Diskurses“ (unter anderem) aufrechterhalten wird. Bei den Wahlen zum österreichischen Nationalrat im Oktober 2017 war ein bedeutendes Thema der Diskurs „Islam“ und gleichsam Höhepunkt einer seit Jahren hitzigen Debatte, die besonders von rechten und konservativen Parteien, der Freiheitlichen Partei Österreichs und der Österreichischen Volkspartei bzw. „Liste Kurz“, aber auch von der sich selbst als „links“<sup>67</sup> verstehenden „Liste Pilz“ geführt wird.<sup>68</sup> Das Thema Islam wurde von nahezu jeder politischen Partei vehement in den Wahlkampf mit einbezogen, inklusive postdemokratischer<sup>69</sup> PR-Inszenierungen, die eine besonders strahlende Wirkung bei den RezipientInnen (den WählerInnen) erzeugen sollte. Dem zugrunde liegt meines Erachtens der Diskurs über den Islam, dessen Wurzeln einen *frontier-mythos* bzw. *frontier-orientalism*<sup>70</sup> im kollektiven Gedächtnis der österreichischen Bevölkerung abbilden: Der Aufruf zum Widerstand gegen die „Osmanisierung“, „Türkisierung“, jüngst „Islamisierung“ des katholischen Österreichs wird seit Jahrhunderten formuliert, der Mythos des „Bollwerks“<sup>71</sup> gegen die Bedrohung aus dem Süden/Osten hat ein historisches Fundament.

---

<sup>66</sup> Sieder, Reinhard und Ernst Langthaler (2010): Einleitung: Was ist Globalgeschichte. In: Sieder, Reinhard und Ernst Langthaler (Hg.): *Globalgeschichte 1800–2010*. Wien u. a.: Böhlau. S. 9-39. Hier: S. 30.

<sup>67</sup> Pink, Oliver (2017): Die Pilz-Partei. Linke Liste mit Islamismus-Kritik. In: *Die Presse*. 29. Juni 2017. Online: [https://diepresse.com/home/innenpolitik/5243773/Die-PilzPartei\\_Linke-Liste-mit-IslamismusKritik](https://diepresse.com/home/innenpolitik/5243773/Die-PilzPartei_Linke-Liste-mit-IslamismusKritik). [Zugriff: 04. Mai 2018].

<sup>68</sup> Vgl. dazu exemplarisch den Kommentar der Wiener Wissenschaftlerin Ingrid Thurnher in der *Wiener Zeitung*: Thurnher, Ingrid (2017): Islam Sells. In: *Wiener Zeitung*. 26. September 2017. Online: [http://www.wienerzeitung.at/meinungen/gastkommentare/918563\\_Islam-sells.html](http://www.wienerzeitung.at/meinungen/gastkommentare/918563_Islam-sells.html). [Zugriff: 04. November 2017].

<sup>69</sup> Der britische Politikwissenschaftler Colin Crouch versteht unter Postdemokratie die Inszenierung eines Spektakels rund um Wahlen, das von PR-ExpertInnen in den jeweiligen Lagern bestimmt wird. Tatsächliche Inhalte treten zugunsten der Inszenierung in den Hintergrund. Vgl. Crouch, Colin (2008): *Postdemokratie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 10 f.

<sup>70</sup> Vgl. Gingrich, Andre (1999): Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik. In: Dostal, Walter, Helmuth Niederle, Karl R. Wernhart (Hg.): *Wir und die anderen. Islam, Literatur und Migration*. Wien: WUV. S. 29-34. Hier: S. 31.

<sup>71</sup> Gingrich (1999): S. 31.

Der Furor vor „dem Osmanen“ (etc.) ist immanenter Bestandteil österreichischer kultureller Identität, der Kampf gegen ihn wird zur Überlebensfrage autochthoner Kultur<sup>72</sup>: Er ist nicht nur an Wahlplakaten im Jahr 2017 abzulesen, sondern findet sich auch auf zahllosen Fresken und Wandmalereien in der Wiener Innenstadt bzw. in (Ost-)Österreich, nicht wenige Menschen hat Hadschi Bratschi, der kinderfressende Zauberer aus dem Morgenland (bis 1968 stammte er aus dem Türkenland), durch ihre jungen Jahre begleitet.<sup>73</sup> Die Türkenbelagerungen, besonders jene von 1683, sind ein wirkmächtiges Narrativ, das die diskursive Konstruktion des bedrohlichen „(politischen) Islam“ konsequent historisch unterfüttert. Gleichwohl unterstreicht es auch die historische Dimension diskursiver Formationen und umgekehrt. Geschichte ist niemals abgeschlossen, sondern stets bis in die Gegenwart spürbar: Betrachtet man die derzeitigen Debatten in der Politik bzw. der Öffentlichkeit zum Thema Islam, so bilden sie gleichsam ein historisches Fundament dieses Diskurses, der zunehmende Polarisierungen entlang der Linie „Kultur“, nicht nur in Österreich, sondern in ganz Europa, illustriert.<sup>74</sup> Besonders anschaulich wird die Historizität dieser Diskurse und ihre Wirkkraft bis in die Gegenwart bei Sujets der rechtsextremen „Identitären Bewegung“, die sich etwa auf Karl Martell beruft, der im Jahr 732 ein maurisches Heer bei Tours und Poitiers geschlagen hatte.<sup>75</sup>

Gleichzeitig tauchte in den letzten Jahren vermehrt das Attribut „politisch“ in der öffentlichen Islamdebatte auf: Der „politische Islam“ sei demnach eine Bedrohung für westliche Werte, wurde und wird skandiert.<sup>76</sup> Diese Klassifizierung<sup>77</sup> des Islam als dezidiert politisches Projekt, das Gefahr läuft, die aktuelle gesellschaftliche Ordnung der repräsentativen westlichen Demokratie zu unterminieren, stellt eine interne Prozedur dar: Sie suggeriert, dass „der Islam“ als politisches Gegenprojekt bedrohlich für den Status quo ist und damit zugleich den Diskurs in seinen Angeln hält. Schließlich führte die Verknappung der sprechenden Subjekte zumindest großteils dazu, dass in der Öffentlichkeit zwar über Burka-Trägerinnen die Rede war, selten

---

<sup>72</sup> Vgl. Vocelka, Karl (2002): *Geschichte Österreichs. Kultur, Geschichte, Politik*. München: Heyne. S. 124 f.

<sup>73</sup> Vgl. Harrer, Gudrun (2009): *Morgenländer im Kopf*. In: Bunzl, John und Farid Hafez (Hg.): *Islamophobie in Österreich*. Innsbruck, Wien, Bozen: Studien Verlag. S. 50-57. Hier: S. 50 ff.

<sup>74</sup> Für eine europaweite Studie des Chatham-House vgl.: Honsig, Erlenburg Manuela und Noura Maan (2017): *Zwei Drittel fordern Stopp der Einwanderung aus muslimischen Ländern*. In: *Der Standard*. 20. Juni 2017. Online: <http://derstandard.at/2000059278682/StudieMehr-als-die-Haelfte-der-befragten-EU-Buerger-lehnen-muslimische>. [Zugriff: 04. November 2017].

<sup>75</sup> Vgl. Pfeiffer, Thomas (2016): *Gegenöffentlichkeit und Aufbruch im Netz. Welche strategischen Funktionen erfüllen Websites und Angebote im Web 2.0 für den deutschen Rechtsextremismus?* In: Braun, Stephan, Alexander Geisler und Martin Gerster (Hg.): *Strategien der extremen Rechten. Hintergründe, Analysen, Antworten*. Wiesbaden: Springer VS. S. 259-286. Hier S. 273.

<sup>76</sup> Vgl. Cesari, Joyceline (2013): *Warum fürchtet der Westen den Islam?* In: *Quantara.de*. 21. November 2013. Online: <https://de.quantara.de/inhalt/muslime-in-westlichen-demokratien-warum-fuerchtet-der-westen-den-islam>. [Zugriff: 04. November 2017].

<sup>77</sup> Vgl. Foucault (1991): S. 17.

aber meldeten sich die Betroffenen selbst zu Wort. Dies wäre eine Bindung der Individuen an spezielle Aussagen<sup>78</sup>, etwa auch, dass eine Burka-Trägerin nicht sprechen kann oder darf. Demgegenüber standen zahllose – zumeist männliche, weiße – Experten, die sich ausführlich zu diesem Thema äußern konnten. Ähnliches trifft auf Proponenten eines „politischen Islam“ zu, dessen Spielarten de facto weitaus diverser sind als im öffentlichen Diskurs dargestellt wurde. Allerdings gilt auch an dieser Stelle: Wiewohl ich selbst dezidiert eine säkulare gesellschaftliche Ordnung einer religiösen, auch einer konsum- oder markt-religiösen<sup>79</sup>, vorziehen würde, geht es im vorliegenden Beispiel darum, dass jene Prozeduren (und damit die dahinterstehenden AkteurInnen) danach trachten, Ordnung im Diskurs zu schaffen und den jeweiligen Subjekten ihren Platz im Diskurs zuzuweisen. So ist es möglich, dass plötzlich jene gesellschaftlichen Kräfte für die „Rechte der Frau“ eintreten, deren Geschlechterpolitik ähnlich konservativ, traditionalistisch und homophob ist wie jene vieler verschiedener Proponenten des Politischen Islam, etwa wenn die deutsche Rechtspartei AfD vor einer „Vertuntung der Männerwelt“<sup>80</sup> ebenso warnt wie vor der Gefahr einer Islamisierung Deutschlands.

Der Islamdiskurs macht zudem deutlich, wie stark Diskurse interagieren und sich überlappen. Mit der Debatte zur Burka etwa wird nicht nur der Islamdiskurs berührt, sondern auch jener der Geschlechtergerechtigkeit und der Menschenrechte, sei es im Sinne einer menschenrechtswidrigen Gangart innerhalb vornehmlich wertkonservativer muslimischer Milieus oder der Forderung nach freier Religionsausübung. Das Gesichtsverhüllungsverbot berührt zudem Diskurse zur Versicherheitlichung<sup>81</sup>. Dieses würde persönliche BürgerInnenrechte einschränken, um die Gesellschaft vor terroristischen Bedrohungen zu schützen. Gleichwohl ist es jedoch Menschen dank des Gesichtsverhüllungsverbot nicht mehr möglich, straffrei in der Öffentlichkeit die Preisgabe ihrer Identität zu verweigern.

Dieser Exkurs in tagespolitische Entwicklungen und ihrer Geschichte veranschaulicht auch, dass der Diskursbegriff nach Foucault ein geeignetes Analyseinstrument für gesellschaftliche Prozesse und ihre historischen Fundamente darstellt; bei gleichzeitiger Berücksichtigung der

---

<sup>78</sup> Vgl. Foucault (1991): S. 29.

<sup>79</sup> Vgl. Blom, Philipp (2017): Was auf dem Spiel steht. München: Hanser. S. 80. Sowie: Schulmeister, Stephan (2009): Marktreligiöse Wissenschaft. In: TAZ. 5. Mai 2009. Online: <https://www.taz.de/Debatte-Postkapitalismus-IX/!5163662/> [Zugriff: 04. November 2017]

<sup>80</sup> Bender, Justus (2017): Geschlechterfrage. Die Wut der AfD auf den neuen Mann. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 10. April 2017. Online: <http://www.faz.net/aktuell/politik/bundestagswahl/parteien-und-kandidaten/afd-ist-trotz-weibliche-parteivorsitzende-eine-maennerpartei-14966185.html>. [Zugriff: 04. November 2017]

<sup>81</sup> Der italienische Philosoph Giorgio Agamben spricht an dieser Stelle von einem „Sicherheitsdispositiv im Namen des Krieges gegen den Terror“ Agamben, Giorgio (2016): Vom Rechtsstaat zum Sicherheitsstaat. In: *Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis*. Nr. 1/2016. S. 8-13. Hier S. 9.

Heterogenität menschlicher Lebenswelten und einer eigenen persönlichen Ver-Ortung. Dennoch verfügt eine diskurstheoretische Perspektive über ihre Leerstellen. Es drängen sich beinahe unweigerlich zwei Fragekomplexe auf: Wenn sich Wirklichkeit ausschließlich im Diskurs (bzw. der Sprache) konstituiert, sind die materiellen Verhältnisse obsolet? Bestimmt also nicht „das [gesellschaftliche] Sein [...] [unser] Bewusstsein“<sup>82</sup>, wie es der dialektische Materialismus formulieren würde, sondern sind es Diskurse, endlose Zeichenketten und Sprachspiele<sup>83</sup>, die den Menschen stets aufs Neue in seiner Welt ver-orten?

Beide Fragen stellen sich dem Subjekt, den ProtagonistInnen, den historischen Akteuren: Wenn das Subjekt diskursiv determiniert ist, ja den Diskursen gewissermaßen willenlos ausgeliefert, wird dann der Diskurs zum „eigentlichen Subjekt“<sup>84</sup> der Geschichte? Im Angesicht der Unabgeschlossenheit und der endlos weiter voranschreitenden Zeichenketten blickt der Mensch auf seine selbst hervorgebrachten Dynamiken, ohnmächtig, sein „Schicksal“ in die eigene Hand zu nehmen, verloren in seiner diskursiven Umgebung. Diese, seine Wirklichkeit ist verkehrt zu einem Simulakrum<sup>85</sup> der eigenen diskursiven Praktiken, das ihn wie eine unsichtbare Hand durch sein bewusstloses Dasein führt. Die „Konturen individueller Verantwortlichkeit verschwinden“<sup>86</sup>.

Michel Foucaults Diskursbegriff ist dementsprechend, ebenso wie andere poststrukturalistische Gedankengebäude, einer meines Erachtens gerechtfertigten Kritik ausgesetzt: Erkennt man die diskurstheoretischen Überlegungen unhinterfragt an, befindet man sich ebenso am Ende der Geschichte: Der Glaube an historischen Fortschritt, an die Veränderbarkeit des Seins geht verloren bzw. wird obsolet. Besonders die Kritik von historisch-materialistischer Seite an poststrukturalistischen Gedanken ist harsch.<sup>87</sup> Zu einer Verhärtung dieser Fronten zwischen Dis-

---

<sup>82</sup> Marx, Karl (1971): Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke. Band 13. Berlin: Dietz. S. 9.

<sup>83</sup> Unter Verweis auf Ludwig Wittgensteins Konzept der Sprachspiele vgl.: Jäger, Ludwig (2008): Aposéme und Paraséme: Das Spiel der Zeichen – Saussures semiologische Skizzen in den „Notes“. In: *Zeitschrift für Semiotik*. Medialität und Sozialität sprachlicher Zeichen. Heft I-II, Nr. 30. S. 49-73. Hier: S. 49.

<sup>84</sup> Vgl. Landwehr (2008): S. 93.

<sup>85</sup> Vgl. Baudrillard, Jean (1994): Simulacra and Simulation. (The Body, In Theory: Histories of Cultural Materialism). Michigan: University of Michigan Press. S. 12.

<sup>86</sup> Vgl. Haslinger, Peter (2005): Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 33-59. Hier: S. 33.

<sup>87</sup> Vgl. Mardsen (1999): S. 20.

kurstheorie und historischem Materialismus trugen auch jeweilige (persönliche, politische) Positionen bei: etwa die provokant antimarxistischen Aussagen Foucaults<sup>88</sup>, wiewohl er sich jedoch selbst vieler Marx'scher Gedanken bediente.

Dabei schließen sich die Positionen, wie bereits in Kapitel 2 diskutiert, nicht zwangsläufig aus: Ich bin der Ansicht, dass das Subjekt sowohl diskursiv als auch materiell determiniert sein kann, dass beide Überlegungen – sowohl materialistische als auch diskurstheoretische – in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen. Dennoch bestimmen sie nicht vollständig und mechanistisch über das Bewusstsein des Menschen, der in der Lage ist, seine Determinanten zu überwinden. Diese Zugänge haben beispielsweise auch der frühe Karl Marx vorweggenommen.<sup>89</sup>

Der Frage nach der Materialität von Diskursen als auch der Frage nach der Rolle des Subjekts in historischen Prozessen haben sich Ernesto Laclau und Chantal Mouffe in ihrem Buch „Hegemony and Socialist Strategy: towards a radical democratic politics“<sup>90</sup>. Beachtlich dabei ist, dass sie die Frage nach der Materialität von Diskursen schlichtweg bejahen, ja sie sogar zur Voraussetzung der Dinge machen, gleichzeitig erhalten dieselben Dinge ihre Bedeutung im Diskurs.<sup>91</sup> Die diskursive Konstituierung ist ein sprachlicher Prozess des „Sinn-Machens“, verbunden mit materiellen, leiblichen Erfahrungen<sup>92</sup>:

„An earthquake or the falling of a brick is an event that certainly exists, in the sense that it occurs here and now, independently of my will. But whether their specificity as objects is constructed in terms of ‚natural phenomena‘ or ‚expressions of the wrath of God‘, depends upon the structuring of a discursive field. What is denied is not that such objects exist externally to thought, but the rather different the assertion that they could constitute themselves as objects outside of any discursive condition of emergence.“<sup>93</sup>

Diese Ausführungen würde ich um den lapidaren Vergleich ergänzen: Ob ein Erdbeben geschieht oder ein Ziegelstein fällt, hat je unterschiedliche materielle Konsequenzen für die AkteurInnen im diskursiven Feld.

---

<sup>88</sup> Vgl. Mardsen (1999): S. 20.

<sup>89</sup> Vgl. Marx, Karl und Friedrich Engels (1953) [1845/1846]: Die deutsche Ideologie. In: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke. Band 3. Berlin: Dietz. S. 22f.

<sup>90</sup> Vgl. Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1985): Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics. London: Verso.

<sup>91</sup> Vgl. Nonhoff, Martin (2007): Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Einleitung. In: Nonhoff, Martin (Hg.): Diskurs – Radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Bielefeld: Transcript. S. 7-25. Hier: S. 9.

<sup>92</sup> Vgl. Eagleton (2018): S. 78.

<sup>93</sup> Laclau und Mouffe (1985): S. 108.

Aber auch in anderen Bereichen haben Ernesto Laclau und Chantal Mouffe den Foucault'schen Diskursbegriff weiterentwickelt. Aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft erscheint mir besonders seine Dynamisierung und seine Wandelbarkeit von Bedeutung: Laclau und Mouffe verstehen unter einem Diskurs „The structured totality resulting from the articulatory practice“<sup>94</sup>. Diese *strukturierte Totalität* ist somit Ergebnis von (Sprach-) Handlungen, die zudem lediglich temporär fixiert wird. Das Naheverhältnis zum Verständnis von beforschbarer Materialität bei Pierre Bourdieu als *strukturierte Struktur*, ist offensichtlich. Mouffe und Laclau unterscheiden dabei zwischen Elementen und Momenten von Diskursen. Dabei verstehen sie unter „Elemente“ jene Praktiken, deren Bedeutung nicht festgeschrieben ist, die jedoch im diskursiven Feld als mögliche Äußerungen kreisen. „Momente“ hingegen stellen jene Praktiken dar, deren Bedeutung im Diskurs fixiert wurden, d. h. deren Bedeutung *temporär* festgeschrieben wurde.<sup>95</sup> In diesem Sinne verstehen sie unter Diskursen Dynamiken, die versuchen, Elemente zu Momenten zu transformieren, d. h. temporär Bedeutung zu schaffen. Insofern stellen sich die beiden AutorInnen die Frage, wie sich Diskurse formieren, aber auch wie sie sich verändern.<sup>96</sup> Diese Prozesse sind – wie bereits bei Michel Foucault – meines Erachtens nicht von Machtmechanismen zu trennen, die wiederum mit materiellen Verhältnissen verbunden sind.

Einen weiteren Begriff führen Laclau und Mouffe ein, der von zentraler Bedeutung für diese Arbeit ist. Ist ein Diskurs äußerst erfolgreich, d. h. demzufolge besonders geeignet, Bedeutungen temporär zu fixieren, bezeichnen die AutorInnen ihn als „hegemonialen Diskurs“<sup>97</sup>. Sie lehnen sich hierbei an den Hegemoniebegriff des italienischen Philosophen Antonio Gramsci an, der unter Hegemonie eine Form der Herrschaft versteht, die sich sowohl der Mittel des Zwangs, aber auch der Konsensfindung und damit der Universalisierung sowie der (bewussten wie unbewussten) Zustimmung bedient. Hegemonie ist somit eine umfassende Form der Herrschaft, die sich jedoch stets aufs Neue durchsetzen muss bzw. stets umkämpft ist.<sup>98</sup> Hegemoniale Diskurse neigen dementsprechend dazu, alternative Gegendiskurse zu unterdrücken.<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> Laclau und Mouffe (1985): S. 105.

<sup>95</sup> Vgl. Laclau und Mouffe (1985): S. 110.

<sup>96</sup> Vgl. Jorgensen, Marianne W. und Louise J. Phillips (2002): *Discourse Analysis as a theory and method*. London: Sage. S. 30.

<sup>97</sup> Laclau und Mouffe (1985): S. 105.

<sup>98</sup> Vgl. Buckel, Sonja und Andreas Fischer-Lescano (2007): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. Baden-Baden: Nomos. S. 11. (= Staatsverständnisse Band 11)

<sup>99</sup> Vgl. Glasze, Georg und Annika Mattisek (2012): *Die Hegemonie- und Diskurstheorie von Laclau und Mouffe*. In: Glasze, Georg und Annika Mattisek: *Handbuch Diskurs und Raum. Theorien und Methoden für die Human-geographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung*. S. 153-180. Hier: S. 162.

Was passiert jedoch mit den Sprechenden, den Handelnden innerhalb dieser Diskurse, deren Äußerungshandlungen ja in irgendeiner Form die Essenz dieser diskursiven Formationen sein müssen? Laclau und Mouffe argumentieren, dass sie unter Diskursen Praxen verstehen, die im „Netz der Differenzen“<sup>100</sup> Bedeutung konstituieren und diese Bedeutung als natürlich, richtig und wahr aufgefasst wird. Gleichzeitig unterstreicht das temporäre Moment jedoch auch seine Veränderbarkeit im Laufe der Zeit, Diskurse werden aus verschiedenen Gründen instabil, wobei auch in der Theorie Laclaus und Mouffes „dislozierte“ Subjekte eine wesentliche Rolle spielen.<sup>101</sup>

Allerdings beziehe ich mich an dieser Stelle weniger auf die politische als vielmehr auf die historisch-analytische Rolle des Subjekts – und stütze mich daher weniger auf die theoretischen Ausführungen von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, sondern auf Philipp Sarasin sowie auf Pierre Bourdieu.

Zunächst sei jedoch festgehalten: Die vorliegende Arbeit ist getragen von einer praxeologischen Erkenntnisweise bzw. Methodologie. Methodisch orientiert sie sich an diskurstheoretischen Positionen, betrachtet diese jedoch kritisch im Lichte materialistischer Überlegungen. In Anbetracht dessen sehe ich Diskurse als Äußerungszusammenhänge, die, im dialektischen Verhältnis zu ihrer jeweiligen historischen und materiellen Basis, Wirklichkeit konstituieren. Besonders erfolgreiche Diskurse bezeichne ich als „hegemonial“, sie sind jedoch nicht nur besonders wirkmächtig, sondern auch veränderbar, da sie über eine historische und keine naturwüchsige Basis verfügen. Diskurse und Materialität ver-orten das Subjekt, sie schreiben ihm eine Rolle im sozialen Raum zu.

Offen bleibt die Frage der Handlungsfähigkeit des Subjekts. Dieses ist, wie ich zu argumentieren versuchte, materiell, diskursiv und habituell determiniert, d. h. nicht – im liberalen Sinne – völlig autonom: Der liberale Freiheitsgedanke beschränkt sich, diskurstheoretisch formuliert, auf die Bewegungsfreiheit innerhalb hegemonial-diskursiver Grenzen. Dennoch ergeben sich Handlungsmöglichkeiten für das nicht-autonome Subjekt. Diese sind etwa in zahllosen historischen Gegenbewegungen zum hegemonialen Diskurs zu finden. Der Historiker Philipp Sarasin formuliert in diesem Zusammenhang den Ansatz eines „dezentrierten Subjektes“. Dies bedeutet nach Sarasin, dass Diskurse (etc.) dem Subjekt vorausgehen, d. h. das Subjekt Diskursen eingeschrieben wird:

---

<sup>100</sup> Vgl. Glasze und Mattisek (2012): S. 157.

<sup>101</sup> Vgl. ebd., Laclau und Mouffe (1985): S. 85.

„Das Symbolische, die Sprache, die Diskurse sind dem Individuum zwar vorgängig; in sie ‚schreibt es sich ein‘, in ihren Strukturen organisiert es sich erst seine Wahrnehmung und seine Erfahrung. Aber das Subjekt verschwindet nicht in diesen Strukturen.“<sup>102</sup>

Dies geschieht nicht willkürlich, sondern im dialektischen Zusammenspiel mit seiner materiellen, historischen Situation, würde ich anfügen. Diskurse sind wie auch die Subjektpositionen divers, können interagieren und sich verändern.<sup>103</sup> Dieses Verhältnis würde, so Sarasin, zur Hauptfrage historischer Diskursforschung:

„zu einer Hauptsache historischen Fragens werden, zu zeigen, *wie* Individuen von Diskursen bestimmt und durch sie entfremdet, d. h. dezentriert sind – und *wie* Subjekte sich dennoch in den Widersprüchen der symbolischen Ordnung als eigensinnige Realität einnisten.“<sup>104</sup>

Sarasin möchte wie Claudia Bruns nicht das Subjekt im Diskurs verschwinden sehen, sondern dessen „radikale Historisierung“.<sup>105</sup> Die Frage, weshalb sich Subjekte unter gewissen historischen Bedingungen gegen ihre diskursiv-materiellen Verortungen auflehnen, wird zum zentralen Gegenstand historischer Diskursforschung.

Genau dies soll im Rahmen dieser Arbeit vonstattengehen, und zwar sowohl im Sinne des Forschungsgegenstandes als auch im Sinne des Forschenden (bzw. seiner Eigenpositionierung) selbst. Dabei definiert Philipp Sarasin Diskurse ganz im Sinne der Überlegungen Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes: Auch für Sarasin stellen Diskurse Sprachräume dar, d. h. das ihnen innewohnende Subjekt ist ihnen immanent.<sup>106</sup>

Die Habitus hegen hierbei das Denken und Handeln des Subjektes auf persönlicher Ebene ein, sie sind aber auch der diskursiv-materielle Ankerpunkt zwischen struktureller Ohnmacht und individueller Praxis. Dies führt so weit, dass sich das Subjekt mit seinem Schicksal, seiner Verortung, abfindet: Pierre Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von einer, ich würde sagen habituell verordneten, „Liebe zum Schicksal“, *amor fati*<sup>107</sup>. Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Subjekt seinem Schicksal (d. h. den Diskursen und den materiellen Verhältnissen) völlig ausgeliefert ist, sondern lediglich in seiner „diskursiven Kreativität“ eingeschränkt.<sup>108</sup> Man

---

<sup>102</sup> Phillip Sarasin, zit. in: Graf (2005): S. 68.

<sup>103</sup> Vgl. Graf (2005): S. 68.

<sup>104</sup> Phillip Sarasin zit. in Landwehr (2009): S. 94.

<sup>105</sup> Bruns, Claudia (2005): Wissen – Macht – Subjekt(e). Dimensionen historischer Diskursanalyse am Beispiel des Männerbunddiskurses im Wilhelminischen Kaiserreich. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 106-122. Hier: S. 106.

<sup>106</sup> Vgl. Haslinger (2005): S. 34.

<sup>107</sup> Bourdieu (1987): S. 387.

<sup>108</sup> Vgl. Haslinger (2005): S. 41.



könnte allerdings diese Einschränkung auch als *Konkretisierung* verstehen. Auf den Habitus wirken sowohl materielle Bedingungen (also Produktionsverhältnisse) als auch diskursive Praktiken. Insofern ist die Bourdieu'sche Perspektive als Ergänzung zu den Überlegungen Philipp Sarasins zu interpretieren, denn: In seinem Opus Magnum, „Die Feinen Unterschiede“, erwähnt Pierre Bourdieu, wenn auch nur in einem Nebensatz, dass sich unter gewissen historischen Umständen, das *amor fati* zu einem *odium fati* (Hass des Schicksals) wandeln könne.<sup>109</sup> An dieser Stelle würde die These des „dezentrierten Subjektes“ von Sarasin ebenso zum Greifen kommen, wie die Überlegungen zur Dislokation bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe.

Diesem *odium fati* sind die Folgekapitel der vorliegenden Arbeit gewidmet, es stellt die Frage nach der Dezentrierung des Subjektes, seinen Widersprüchen und Konsequenzen.

## 4. Radikalität

Betrachtet man Radikalität als Erkenntniskategorie ist sie auch in der Lage, hegemonial-diskursive Grenzen in Frage zu stellen, zu reflektieren und gegebenenfalls zu überschreiten. Von Weizenpreisschwankungen auf dem Weltmarkt bis zum alltäglichen Gespräch mit einem Nachbarn über die Integration von ZuwandererInnen: Es sind verflochtene Prozesse in der globalen Gesellschaft, die jede Einzelne in gewisser Weise ver-orten. Wir verfügen über unsere eigenen Geschichten, die verzahnt sind mit den großen Weltgeschichten. Unsere Ver-Ortung wirkt sich darauf aus, welche Menschen wir treffen, auch welche Entscheidungen, welche Fernsehserien wir konsumieren, auch wie viele Fernseher wir besitzen, welche Schuhe wir tragen, ob wir Golf spielen oder einen Golf fahren oder beides tun usw. Diskurse und Produktionsverhältnisse umgeben uns, sie sind uns als Habitus eingeschrieben und sie bestimmen – *weitestgehend* – unser Schicksal.

Diskurse und Produktionsverhältnisse bestimmen das Schicksal der Einzelnen *weitestgehend*. Denn immer wieder scheint es, als würde diese habituelle Matrix brüchig werden, als würden sich die Menschen nicht damit abfinden wollen (oder können), wo sie hingestellt werden, aber auch wenn sie erkennen und sich darüber empören, wo andere stehen. Es sind die subversiven Stimmen von Gegen-Diskursen, die als Gegen-Geschichten niedergeschrieben werden. Sie legen sich mit dieser nur scheinbar unsichtbaren Macht, vom Menschen gemacht und Menschen machend, an. Ihr Schicksal stinkt ihnen (*odium fati*).

---

<sup>109</sup> Vgl. Bourdieu (1987): S. 378.

In diesen Zwischenräumen, der Befindlichkeit zwischen widerständigem individuellem Aufbruch und unterdrückerischer struktureller Ver-Ortung, ist jenes Verständnis von „Radikalität“ angesiedelt, das die Grundlage für meine Diplomarbeit darstellt. Es hat in erster Linie den Menschen selbst zum Gegenstand, in zweiter Linie jedoch auch die Menschheit an sich:

„Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem (am Menschen) demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“<sup>110</sup>

Dieser Mensch jedoch ist *weitestgehend* determiniert durch Strukturen, Diskurse, Habitus. Das Greifen dieser Wurzeln, die den Menschen – und mit ihm die ganze Menschheit – festschreiben, ist ein Akt der Erkenntnis. Mein Verständnis von Radikalität ist ein Lernprozess. Dieser hat das Ziel, die Festschreibung (die Ver-Ortung) absolut zu überwinden – als „Revolution radikaler Bedürfnisse“<sup>111</sup>. In einer Religionskritik formuliert, schafft Karl Marx damit den Archetypus der Revolution als Akt individueller Befreiung durch kollektive Emanzipation, als Sprengung jener (materiellen) Ketten, die den Menschen ihre Plätze in der Geschichte zuweisen. Gleichwohl dreht er den Spieß der Aufklärung, den Kant’schen kategorischen Imperativ (*sapere aude!*) um:

„[...] Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. [...]“<sup>112</sup>

Nicht mehr nach innen gerichtet ist der Aufruf zur Emanzipation, die Bedienung des eigenen Verstandes, sondern nach außen:<sup>113</sup> Die Zerschlagung aller den Menschen ver-ortenden, den „eigenen Verstand“ determinierenden, einhegenden und bestimmenden Momente ist die Revolution als Projekt absoluter Befreiung des Menschen. Dies heißt auch eine Befreiung des Menschen von sich selbst, da die Unterdrückungsmechanismen aus ihm heraus entstanden sind. Diese Mechanismen stellen in erster Linie ein *Verhältnis* zwischen Menschen dar und keine absoluten Punkte, es ist eine Relation.

---

<sup>110</sup> Marx, Karl (1956): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Werke. Band 1. Berlin: Dietz. S. 385.

<sup>111</sup> Marx (1956): S. 387.

<sup>112</sup> Marx (1956): S. 387.

<sup>113</sup> Dieses Außen wird dann wieder inkorporiert, müsste angefügt werden.

Damit verstehe ich unter Radikalität einen Erkenntnisprozess über die eigene Subjektivierung, als Prozess, an dem der Mensch seine eigene Ver-Ortung erkennt und sich damit in die Sphäre zwischen Ermächtigung und Unterdrückung begibt. Hierbei steht das Bedürfnis nach individueller Ermächtigung nicht im Gegensatz zu unterdrückerischen Verhältnissen, sondern entwickelt sich aus einer Dialektik heraus, die die Einzelne ihre unterdrückte Lage erkennen lässt. Das Erkennen der eigenen Subjektivierungsprozesse führt zum Widerstand gegen die Subjektivierung, der Befreiung des Menschen von sich selbst als strukturell determiniertes Wesen. Dies, wie Marx schreibt, durch die „unmittelbare Lage, durch die materielle Notwendigkeit, durch ihre Ketten selbst“<sup>114</sup>. Während sich Marx jedoch auf eine Klasse (das Proletariat) in der bürgerlichen Gesellschaft bezieht, beziehe ich mich hier zuerst auf das ver-ortete Subjekt, auf die Erkenntnis dieser materiellen, diskursiven und habituellen Notwendigkeit einer Revolution der Bedürfnisse (*odium fati*). Die Analysekraft von Radikalität liegt somit im Erkennen der strukturellen Unterdrückung durch hegemoniale Diskurse und im notwendigen Bedürfnis, mit diesen Diskursen zu brechen. Und zwar im Namen der Emanzipation, im Namen des Bruchs mit jeder „Art von Knechtschaft“<sup>115</sup>.

Momente der Entfremdung vom eigenen Tun gehen mit der Knechtschaft einher und sind auch emotionale Prozesse. Momente der Irritation, die zu Momenten der Ver-Ortung führen und letztlich in einer – subjektiv wahrgenommenen – Entmenschlichung münden. Diese Entmenschlichung – Paulo Freire spricht von Enthumanisierung<sup>116</sup> – ist ein Prozess, der sowohl die Unterdrückenden als auch die Unterdrückten gleichermaßen betrifft: Es ist das System selbst, der Prozess der Ver-Ortung, welcher den Menschen enthumanisiert und zu einem Rad im Räderwerk des globalen neoliberalen Kapitalismus macht.

Auf die Unterdrückten bezogen ist das Erleben einer spezifisch politischen Dimension der Unterdrückung eine Form der „politischen Depression“<sup>117</sup>, die mit materieller Unterdrückung zusammenfällt.<sup>118</sup>

Den Prozess des Erkennens dieser Momente, die Weigerung, entmenschlicht zu sein, fasst der Philosoph und Psychoanalytiker Erich Fromm als Ent-Täuschung<sup>119</sup> zusammen: Das Wissen über die eigene Unterdrückung evoziert Melancholie, ist jedoch gleichzeitig auch ein Freilegen

---

<sup>114</sup> Marx (1956): S. 390.

<sup>115</sup> Marx (1956): S. 391.

<sup>116</sup> Freire, Paulo (1993): Pädagogik der Unterdrückten. Hamburg: Rowolth. S. 30ff.

<sup>117</sup> Cvetkovich, Ann (2014): Depression ist etwas Alltägliches. Öffentliche Gefühle in Saidiya Hartmans Lose Your Mother. In: Baier, Angelika, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yu Eveline Nay, Andrea Zimmermann (Hg.) (2014): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus. Seiten: 57-85. Hier: S. 58.

<sup>118</sup>Vgl. Marx (1956): S. 388.

<sup>119</sup> Fromm, Erich (2005): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München: dtv. S. 57f.

der Unterdrückungsmechanismen, das zu einem Blick über den diskursiven Tellerrand, einem Bedürfnis nach Grenzüberschreitung führen kann. Er muss dies aber nicht.

Wiewohl Radikalität zunächst also nicht das Kollektiv, sondern die Einzelne im Blick hat, macht diese keineswegs dabei Halt: Es geht auch um die Frage des gemeinschaftlichen Handelns als Erkenntnis kollektiver Unterdrückung und den gemeinsamen Aufruf an die Unterdrückten, dass es eine absolute Umwälzung braucht, auch im Gesellschaftlichen und in den Gesellschaftsverhältnissen.

„Es kann so nicht weitergehen“, lautete sinngemäß der Appell des postkolonialen Theoretikers Frantz Fanons an die kolonisierten Subjekte: Sie mögen den „kolonialen Manichäismus“<sup>120</sup>, ein wirkmächtiger Diskurs, der das Verhältnis Kolonisierte und Kolonialherren rechtschaffen erscheinen ließ, so blutig es auch war, in einer absoluten Umwälzung abschaffen und beseitigen – und sich selbst befreien.<sup>121</sup> Letztlich ist auch die Revolution der FLN in Algerien, in der Frantz Fanon kämpfte, gescheitert: Es kam zwar zur Dekolonialisierung – zumindest in politischer Hinsicht – nicht aber zur Emanzipation aller. Seine Idee jedoch, aus der kollektiven Unterdrückung einen kollektiven Aufstand erwachsen zu lassen, der gänzlich Neues schafft, auch einen neuen Humanismus, ist zentral für diese Arbeit.<sup>122</sup> Denn in diesem revolutionären neuen Humanismus, der kein universalisierender Humanismus der Aufklärung ist, sondern im Prozess der Befreiung entstanden, ist es den Menschen möglich, ihre Menschlichkeit zu erkennen.

Dies evoziert Fragen, Probleme und Kritik: Ist es möglich, von einem Kollektiv zu sprechen, im Angesicht der Diversität einzelner Lebenswelten, Klassenlagen und Prozesse der Ver-Ortung?

Besonders die kollektive Erfahrung der Unterdrückung ruft eine kollektive, gemeinschaftliche Forderung nach Transformation auf den Plan – und zwar aus der Perspektive der Unterdrückung heraus. Auch wenn diese Erfahrungen der Unterdrückung hochgradig subjektiv ausgeprägt sind und sich mitunter materiell handfest unterscheiden, denn: Es macht einen handfesten Unterschied, ob jemand von politischer Depression betroffen ist und vor einem gefüllten Kühlschrank weint oder ob eine andere Person, möge sie auch von politischer Depression betroffen sein, zur selben Zeit und gegen ihren Willen in einem Schützengraben liegt.<sup>123</sup> Dennoch kann die je unterschiedliche Erfahrung von Unterdrückung eine kollektive Erkenntnis dieser Mechanismen

---

<sup>120</sup> Vgl. Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 179.

<sup>121</sup> Vgl. Fanon (1981): S. 175, S. 203.

<sup>122</sup> Vgl. Fanon (1981): S. 207.

<sup>123</sup> Im Falle kollektiver Unterdrückungserfahrungen während des Kolonialismus sowie der Notwendigkeit kollektiver Emanzipation vgl. Fanon (1981): S. 72 ff.

der Unterdrückung bedeuten und das kollektive – auch klassenübergreifende – Bedürfnis nach Veränderung der eigenen Lebenswelt.

Mein Verständnis von Radikalität macht hierbei nicht an der Einzelnen Halt. Es geht – im Marx'schen Sinne – um den kategorischen Imperativ der Umwerfung *aller* Verhältnisse, die den Menschen knechten. Damit bedeutet dies nicht nur den Wunsch nach persönlicher Freiheit, aktuell firmierend unter Selbstverwirklichung, sondern um gesellschaftliche Befreiung, das heißt, Befreiung der Gesellschaften. Diese Befreiung jedoch gänzlich absolut zu setzen, würde bedeuten, Widersprüche zu ignorieren, auch Widersprüchlichkeiten darüber, was denn nun „Befreiung“ eigentlich bedeute?

Radikalität hat hierbei ein eindeutiges, parteiliches Verständnis von Befreiung, aber auch ein reflektiertes: Indem sie sich mit den Wurzeln dessen beschäftigt, das den Menschen in Ketten legt, träumt sie gleichzeitig davon, diese Ketten zu sprengen, zugunsten eines Lebens *aller* Menschen in Würde, gleichzeitig abseits der Gleichmacherei, aber auch abseits der Anpassung der Lebensumstände aller an hegemoniale Diskurse. Ihr Ziel ist hingegen die Humanisierung<sup>124</sup> aller Menschen: Das bedeutet einerseits die Erkenntnis der eigenen Ver-Ortung, aber auch die Erkenntnis des eigenen Mensch-Seins, das eingebunden ist in diskursiv-materielle Strukturen, die der Ausgangspunkt jeglicher emanzipatorischer Praxis sind.

Radikalität bleibt dabei stets offen und unabgeschlossen, das heißt, sie stellt sich auch gegen einen Geschichtsdeterminismus, der der Gleichmacherei das Wort redet ebenso wie einem Geschichtsdeterminismus, der das „survival of the fittest“ als ultima ratio erachtet.

Radikalität ist damit auch stets *progressiv*, das heißt im Wortsinne, dass sie sich an einen Idealzustand *annähert*. Sie versteht Befreiung stets als unabgeschlossen, widersprüchlichen und offenen Prozess, der auch zu keinem einzigen Ende gebracht werden kann. Stattdessen ist dieser Prozess dialogisch: Der brasilianische Befreiungspädagoge Paulo Freire versteht unter Dialog den Prozess Aktion und Reflexion<sup>125</sup> im Sinne eines gleichberechtigten Verhältnisses zwischen den Menschen und im Sinne einer praktischen Dimension denkerischer Tätigkeit.

In Anlehnung daran verstehe ich Aktion und Reflexion als Zusammenfall von Wort und Tat: Dialogische Aktion im Lichte von Radikalität bedeutet, daran zu arbeiten, dass alle Menschen unterdrückende Strukturen aufgebrochen und umgewälzt werden.<sup>126</sup> Der Zündfunke ist dabei das Erkennen jener Wurzeln, die die Rolle der Unterdrückenden und Unterdrückten festschreiben. Dies bedeutet auch ein Bewusstsein für die eigene Ver-Ortung zu entwickeln und von

---

<sup>124</sup> Vgl. Freire (1993): S. 30ff.

<sup>125</sup> Vgl. Freire (1993): S. 73.

<sup>126</sup> Vgl. Freire (1993): S. 140f.

dieser ausgehend eine solidarische Transformation der Verhältnisse einzufordern. Radikalität bzw. Radikalisierung sind Erkenntnis- und Bildungsprozesse, deren Erkennen jedoch nicht vom Handeln getrennt werden kann.<sup>127</sup>

Reflexion im Lichte von Radikalität bedeutet jedoch auch, diese eigenen wirkmächtigen Mechanismen zu hinterfragen, im Besonderen in der Reflexion des Eigenen durch die permanente Begegnung mit dem Anderen.

Das bedeutet vielmehr aber auch, sich die Frage zu stellen, was etwa passiert, wenn Gegen-Diskurse zu hegemonialen Diskursen werden? Wenn ehemalige Peripherien zu neuen Zentren avancieren und diese Zentren neue Peripherien schaffen usw.

Radikalität erkennt die Unabgeschlossenheit von Bildungsprozessen genauso an wie die Unabgeschlossenheit revolutionärer Prozesse, ohne jedoch ihre eigene transformierende Kraft relativierend ins Abseits zu stellen.

Die Schlüsselstelle in diesem Verständnis von Radikalität liegt im Verhältnis zum Anderen, da sich dadurch ihre Analysekraft entfalten kann. In Anlehnung an das *Différance*-Konzept Jacques Derridas kann sich das Eigene nicht ohne die Differenz zum Anderen konstituieren – die Grenzen sind jedoch fließend, veränderbar, oftmals hierarchisiert und stets unabgeschlossen.<sup>128</sup>

Das Eigene braucht das Andere besonders für eine (selbst-)reflexive Praxis, wenn es um Prozesse der Hierarchisierung und die Hinterfragung von Machtbeziehungen geht. Gerade das 20. Jahrhundert wurde von Ideologien geprägt, die sich selbst als radikal verstanden, auch absolute Umwälzung einforderten und diese auch – in der Aktion – in Gang setzten, mit verheerenden Konsequenzen. Man denke hier in erster Linie an den Nationalsozialismus: Hier wurde eine Gesellschaft „rassisch“ gleicher Menschen angestrebt, die die Abweichung, den Anderen, nicht nur ablehnten, sondern absolut zu vernichten trachteten. Der absolute Tötungstrieb der Nationalsozialisten als Ausdruck absoluter „Kulturfeindseligkeit“<sup>129</sup> hatte das Ziel, den Anderen aus der Welt zu verbannen und das Eigene, den Herrenmenschen, als überhöhtes Endziel darzustellen. Damit verfolgte der Nationalsozialismus ein vorgefertigtes Menschenbild, das radikal alles andere ausschließt, das nicht der Norm entspricht und dessen Ziel es war, dieses Menschenbild

---

<sup>127</sup> Vgl. Freire (1993): S. 151ff.

<sup>128</sup> Vgl. Babka, Anna und Gerald Posselt (2016): Gender und Dekonstruktion. Wien: facultas. Begriffe und kommentierte Grundlagentexte zur Gender- und Queer-Theorie. S. 48ff. Derrida, Jacques (1999): Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen Verlag. S. 33ff. Wintersteiner, Werner (2001): Pädagogik des Anderen. Bausteine für eine Friedenspädagogik in der Postmoderne. Münster: Agenda. S. 136.

<sup>129</sup> Freud, Sigmund (2015): Das Unbehagen in der Kultur. In: Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften. Frankfurt am Main: Fischer. S. 29-109. Hier: S. 62.

durch Vernichtung des Anderen zu vervollkommen. Die Vernichtung des Anderen (durch Terror) ist das Ziel des Totalitarismus – und damit auch zum Beispiel des Stalinismus Post 1928, der ebenso das Andere, die Abweichung von der Norm, zu vernichten trachtete.<sup>130</sup>

Es ist dieses Verhältnis zum Anderen, das Radikalität – im progressiven Sinne – aufrechterhalten muss, damit haben weder der Nationalsozialismus noch der Stalinismus noch irgendwelche anderen Ideologien, die die Gleichmacherei und die Vernichtung des Anderen zum Ziel haben, irgendetwas mit meinem Verständnis von Radikalität gemein.

Radikalität in meinem Verständnis braucht hingegen das Andere, denn ohne den Anderen wäre eine Reflexion des Eigenen nicht möglich, der Traum von der globalen egalitären Gesellschaft würde zum Alptraum einer homogenisierten Masse.<sup>131</sup> Damit richtet sich Radikalität auch gegen die Tradition der abendländischen Philosophie, deren Ziel die Einverleibung des Anderen ist und nicht die Begegnung auf Augenhöhe, so der französisch-litauische Philosoph Emmanuel Levinas<sup>132</sup> und eine „gewaltsame Expansionsbewegung der Moderne“<sup>133</sup> darstellt.

Gewissermaßen hat die Moderne – beginnend mit den universalisierenden Momenten in der sogenannten Aufklärung – eine „imperiale Kultur des ‚Zentrums‘“<sup>134</sup> konstituiert. Statt das Andere vernichten zu wollen, geht es darum, das Andere als *anders* anzuerkennen, und zwar als gleichwertiges *Anderes*.<sup>135</sup> Diese Exteriorität, wie Dussel schreibt, ist notwendig für die Reflexion des Eigenen Tuns als Prozess permanenter Erneuerung der Idee der Überwindung von Unterdrückungsverhältnissen. Ist es damit nicht mehr möglich, von universellen Zielen – die Befreiung der Menschheit, eine egalitäre Gesellschaft, die Abschaffung von Privateigentum, die Abschaffung von Geschlechterverhältnissen, ein Bewusstsein für den Planeten etc. – zu sprechen?

Dieses Verständnis von Radikalität ist der Ansicht, dass diese Anerkennung des Anderen in seiner *gleichwertigen Differenz* nicht die Unmöglichkeit, sondern die Voraussetzung für eine egalitäre Gesellschaft ist: Im universellen Anspruch der Befreiung muss eine Reflexion des je eigenen Partikularen liegen, als stetig unabgeschlossener, progressiver Prozess. Dieser Prozess beinhaltet notwendigerweise auch das Scheitern, muss jedoch gleichwohl den Blick für das Mögliche offen halten.

---

<sup>130</sup> Vgl. Arendt, Hannah (2011): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft. München: Piper. S. 680ff. sowie 907ff.

<sup>131</sup> Vgl. Wintersteiner (1999): S. 137.

<sup>132</sup> Emmanuel Levinas zit. in: Wintersteiner (1999): S. 137.

<sup>133</sup> Vgl. Dussel, Enrique (2018): Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Wien: Turia + Kant. S. 57f.

<sup>134</sup> Vgl. Dussel (2018): S. 146f.

<sup>135</sup> Vgl. Dussel (2018): S. 122f.

Radikalität ist somit keine Blaupause für die Weltrevolution, sondern, so wie ich sie verstehe, eine Geisteshaltung, die die absolute Änderung der Verhältnisse ebenso einfordert wie den Bruch mit hegemonialen Diskursen, um so den Weg frei zu machen für die individuelle Befreiung des Geistes als Bestandteil kollektiver Emanzipation. Radikalität kann sich in unterschiedlicher Intensität mit unterschiedlichen Akzenten entfalten (oder auch nicht). Sie beginnt jedoch bei der Erkenntnis von Unterdrückung – der Wurzel – und endet beim kategorischen Imperativ à la Karl Marx: Die vollständige Beseitigung der Unterdrückung, jedoch *progressiv und reflektiert*. Es geht Radikalität darum, allen Menschen ein würdevolles, selbstbestimmtes Dasein zu ermöglichen, ihre Andersheit aber anzuerkennen und sich selbst stets zu hinterfragen. Damit bleibt sie auch zwischen Möglichkeit und Verwirklichung, zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen Ermächtigung und Unterdrückung.

In der Menschheitsgeschichte kam es immer wieder zu einzelnen Wortergreifungen, die im Namen der Befreiung von einer Welt träumten, die die Abschaffung unterdrückerischer Verhältnisse zum Ziel hatte, aber auch immer wieder scheiterten. Meine Überlegung ist, dass Spurenelemente dieses Verständnisses von Radikalität in den Subjekten zu finden sind – als Möglichkeit und Grenze, im Versuch, aus der eigenen Ver-Ortung auszubrechen und eine radikale Umwälzung der Verhältnisse zu lancieren. Anhand von einzelnen Wortergreifungen junger Arbeiterinnen- und Arbeiter-Dichter in Jacques Rancières *Nacht der Proletarier* finden sich Versatzstücke dieses Verständnisses von Radikalität ebenso wie Erkenntnisse, weshalb – und woran – diese immer wieder scheitern. Mit Diskursen zu brechen ist immer auch ein progressives, graduelles Ereignis, oftmals unvollständig und unabgeschlossen, oftmals nur der Zündfunke für ein unvorhersehbares Neues, das sich das Ziel eines würdevollen Daseins für alle auf dieser Welt auf die Fahnen heftet.

## 5. Gegen-Geschichte und Gegen-Diskurs

Bevor ich mich der konkreten Untersuchung widme, diskutiere ich die Rolle der Historiografie in diesem Zusammenhang und die Frage, inwieweit „historisches Arbeiten selbst geschichtsmächtig“<sup>136</sup> sein kann. Dies auch, weil die eigene Parteilichkeit und das eigene Ansinnen dadurch transparent gemacht werden sollten: Geschichte aufzuschreiben heißt auch, Akzente zu setzen, die eine Reflexion der eigenen Involviertheit bedeuten. Ingeborg Bachmann schreibt

---

<sup>136</sup> Vgl. Hauch (2016): S. 47.



in ihrem Roman „Malina“: „Avec ma main brûlée, j’écris sur la nature du feu.“<sup>137</sup> Ich deute dies als Verweis auf die Verwobenheit der Autorin mit ihren Texten. Für diese Arbeit bedeutet das eine Diskussion der Begriffe Gegen-Geschichte und Gegen-Diskurs und die Rolle der Historiografie dabei. Eine Auseinandersetzung mit den Begriffen Gegen-Geschichte und Gegen-Diskurs zeigt, dass das Feld der Geschichte bzw. der geschichtlichen Interpretation umkämpft ist.

Unter Gegen-Geschichte verstehe ich eine Form der Geschichtsschreibung, die sich konträr zu einer hegemonialen Form der Historiografie positioniert. Im Besonderen konzentriert sie sich aber auch darauf, was von dieser hegemonialen Historiografie an den Rand gedrängt wurde.<sup>138</sup> Das Ziel dieser Gegen-Geschichte ist, denjenigen einen Platz in der Geschichte zu geben, die der herrschaftsgeschichtliche Strom nicht mitgerissen hat. Wie Rosa Luxemburg schreibt, ist es oft das Werk und die Ausbeutung der vielen, auf denen die Herrschaftsgeschichte ihre Tempel baut:

„Die gesamte menschliche Kultur ist ein Werk des gesellschaftlichen Zusammenwirkens vieler, ist ein Werk der Masse. Und was von der grauen Vorzeit, gilt von aller Geschichte der Menschheit bis auf den heutigen Tag. Diese Geschichte wimmelt von Heldensagen, von Großtaten einzelner, sie hallt vom Ruhme weiser Könige, kühner Feldherren, verwegener Entdeckungsreisender, genialer Erfinder, heldenhafter Befreier. Aber all dies bunte und schöne Treiben einzelner ist gleichsam nur das äußere geblühte Kleid der menschlichen Geschichte. Auf den ersten Blick ist alles Gute und Böse, das Glück wie die Not der Völker Werk einzelner Herrscher oder großer Männer. In Wirklichkeit sind es die Völker, die namenlosen Massen selbst, die ihr Schicksal, ihr Glück und ihr Wehe schaffen. [...] Die stolzen Pyramiden in der afrikanischen Wüste tragen die Namen ihrer Schöpfer: berühmter Pharaonen. Nein, die Pyramiden sind in Wirklichkeit das Werk Tausender und aber Tausender geduldiger Sklaven, die in schwerer Zwangsarbeit unter lautem Stöhnen die steinernen Zeugnisse der eigenen Versklavung errichteten. [...]“<sup>139</sup>

Geschichte zu schreiben ist eine Frage von Macht und Deutungshoheit. So ist Gegen-Geschichte auch als Gegen-Projekt, zum Beispiel von sozialen Bewegungen zu herrschenden Gesellschaftsformen und ihrer unterdrückerischen Mechanismen zu verstehen. Dieses alternative Schlaglicht gibt es nur, sofern es Gegen-Projekte bzw. kritische Subjekte und Paralleldiskurse gibt. Sie versuchen, sich das anzueignen, was die herrschende Geschichte als ihren Platz erachtet: Die Erzählung von der Menschheit.

---

<sup>137</sup> „Mit meiner verbrannten Hand schreibe ich über die Natur des Feuers.“ Bachmann, Ingeborg (1982): Malina. In: Ingeborg Bachmann. Werke. Band 3. München: Piper. S. 95.

<sup>138</sup> Vgl. Sternad, Christian (2016): Editorial. Die Welt der stummen Zeugen. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 9-22. Hier: S. 10.

<sup>139</sup> Luxemburg, Rosa (2000): Die Menge tut es. In: *Gesammelte Werke* Band 4. Berlin: Dietz. S. 208.

Ein beachtliches Beispiel für einen frühen Versuch, hegemoniale Geschichte zu konterkarieren, stellt die Geschichte des Felipe Guamán Poma de Ayala dar, die Enrique Dussel aufgegriffen hat: Guamán Poma selbst war indigener Einwohner Amerikas. Er schrieb mit *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (ca. 1583–1612/1616)<sup>140</sup> eine umfassende alternative Geschichte des Inkareiches auf Spanisch, Latein und Quechua. Sie beinhaltet nicht nur eine Chronik des alten Inkareiches vor der Conquista, sondern auch eine harsche Kritik an der spanischen Kolonialherrschaft. Sie gipfelt in der ironischen Einschätzung, die Inkas seien die besseren Christen gewesen, bevor die Christen über den Atlantik gekommen sind:

„Stelle Betrachtungen darüber an, daß die Indios in der Zeit der Inka als Heiden die Götzen verehrten [...] Trotz alledem hielten sie weiter die Gebote und die guten Werke der Barmherzigkeit Gottes in diesem Königreich, selbiges halten jetzt die Christen nicht mehr.“<sup>141</sup>

Die Gegen-Geschichte des Guamán Poma ist aus mehreren Gründen relevant für diese Arbeit. Einerseits verwehrt sich die *Corónica* der hegemonialen Erzählung von der ethnischen Unterlegenheit der Indigenen gegenüber den weißen Conquistadores.<sup>142</sup> Andererseits zeigt sie auch den diskursiven Rahmen, in denen der Autor operiert, und der hier entlang christlich-katholischer Linien verläuft. Aber auch die Frage, welche Geschichte nun „die wahre Geschichte“ ist, stellt sich unweigerlich, wenngleich ich mich selbst hier eindeutig positionieren kann.<sup>143</sup> Außerdem wird jedoch auch die Frage der Macht und des Zugangs zum Wissen, des Gelesen-Werdens zum Thema: Die *Corónica* des Guamán Poma verstaubte bis zum Jahr 1908 in einer Bibliothek in Kopenhagen, ehe sie Eingang in den europäischen Kolonialdiskurs fand.<sup>144</sup>

Gegen-Geschichte betrifft jedoch zum Beispiel auch soziale Bewegungen aus dem Bereich Sozialgeschichte: die ArbeiterInnengeschichte als Geschichte der ArbeiterInnenbewegung, die Frauengeschichte als Geschichte der Frauenbewegung, aber auch De- bzw. Postkoloniale Historiografien aus anderen Weltgegenden. Insofern erscheint es bereits an dieser Stelle angebracht, von Gegen-Geschichten zu sprechen, die sowohl zeitlich als auch räumlich äußerst vielfältig sind.

---

<sup>140</sup> Vgl. Dussel (2018): S. 67ff.

<sup>141</sup> Felipe Guamán Poma de Ayala zit. in: Dussel (2018): S. 68.

<sup>142</sup> Vgl. Dussel (2018): S. 46.

<sup>143</sup> Vgl. z.B. die Himmel und Hölle-Konzeptionen in der *Corónica*. Dussel (2018): S. 87. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ich selbst nicht auch diskursiven Grenzen unterworfen bin, wenngleich auch nicht christlich-katholischen.

<sup>144</sup> Vgl. Dussel (2018): S. 94.

In diesem Kapitel diskutiere ich die Begriffe Gegen-Geschichte und Gegen-Diskurs, um im Anschluss Jacques Rancières „Nacht der Proletarier“ als konkrete Gegen-Geschichte im Lichte von Radikalität zu erörtern.<sup>145</sup>

## 5.1 Metahistory: „Wahrheit“ unter Führungszeichen

Welche Rolle spielt Geschichtswissenschaft bei der Beforschung von Geschichte und Gegen-Geschichte?

Eine grundsätzlich kritische Gangart gegenüber der Geschichtswissenschaft als *Wissenschaft* wählten TheoretikerInnen, die dem Poststrukturalismus zugeordnet werden bzw. die sich rund um den *linguistic turn* in den Sozial- und Geisteswissenschaften ansiedeln.<sup>146</sup> Dies betrifft unter anderem Roland Barthes und Jacques Derrida, aber auch andere, denen zufolge Historiografie lediglich eine Form der Poesie, der Dichtkunst, darstellt und keine Wissenschaft.<sup>147</sup>

Ähnlich äußerte sich dazu auch Hayden White, ein US-amerikanischer Historiker und Literaturwissenschaftler. Sein Buch „Metahistory“<sup>148</sup> sorgte in der Geschichtswissenschaft für Furore. Es ist anzumerken, dass sich White in diesem Werk ausschließlich auf den europäischen Raum und die Zeit des 19. Jahrhunderts konzentrierte. Damit fällt seine Studie in einen Zeitraum, die vom Aufkommen der Idee der Nation (und des Nationalismus) geprägt war, im Besonderen in Deutschland bzw. den Deutschen Bund, aber auch in Resteuropa.<sup>149</sup>

Hayden Whites Ableitungen lassen damit Schlüsse auf die Rolle der Historiografie im Lichte des 19. Jahrhunderts zu, man denke an die Haltung des preußischen (National-)Historikers Le-

---

<sup>145</sup> Für den Begriff Gegen-Geschichte vgl. Foucault (2001) sowie Sternad (2016a): S. 11. Die Begriffe weisen freilich ihre Unterschiede auf: Während Gegen-Geschichte sich im Wesentlichen auf Geschichtsschreibung im engeren Sinne bezieht, verweist der Begriff Gegen-Diskurs auf diskursive Praxen, d. h. ist meines Erachtens weiter gefasst. Dennoch verwende ich, ob ihres Naheverhältnisses und der Einfachheit halber, die Begriffe annähernd synonym.

<sup>146</sup> Vgl. Emich, Birgit (2006): Geschichte der Frühen Neuzeit studieren. Stuttgart: UTB. S. 80.

<sup>147</sup> Vgl. Iggers, Georg (2007): Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 64 f.

<sup>148</sup> White, Hayden (2008): Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa. Frankfurt am Main: Fischer.

<sup>149</sup> Vgl. Hobsbawm, Eric (1992): Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press. S. 101 ff. Allerdings sei in diesem Zusammenhang ebenfalls auf Paralleldiskurse verwiesen – auch die (geschichts-)wissenschaftstheoretische Epoche des Historismus bedarf einer Differenzierung, auf die ich jedoch nicht weiter eingehen kann. Vgl. z.B. Sieder, Reinhard (2016): Haben die „neuen Historiker“ das Subjekt liquidiert und die Geschichte verraten? Anmerkungen zu Jaques Rancières „Die Namen der Geschichte“. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 88-115. Hier: S. 90-94.

opold von Ranke (1795–1886). Dieser vertrat die These, die Aufgabe von Geschichtswissenschaft sei eine möglichst objektive, neutrale Wiedergabe von Fakten. Rankes Objektivitätspostulat gipfelt in der vielzitierten Aussage, Historiker müssten zeigen „wie es eigentlich gewesen“ ist.<sup>150</sup>

Diese Position konterkariert Hayden White mit der spitzzüngigen Aussage „auch Klio dichtet“. Damit machte(n) sich White (und der *linguistic turn*) keineswegs nur FreundInnen in der Geschichtswissenschaft.<sup>151</sup> Gerade deswegen lassen Whites Thesen auch zeitgenössische Überlegungen in Richtung der Frage „Was ist Geschichte?“ zu. Somit sind sie relevant für die vorliegende Arbeit, denn: Verfolgt man eine objektivistische Gangart à la Ranke, so scheint es keine Geschichte und Gegen-Geschichte zu geben, sondern nur die eine, „wahre“ Geschichte – und sonst nichts.

Knapp zusammengefasst behauptet Hayden White in *Metahistory*, dass Geschichtsschreibung über einen narrativen Charakter verfüge, d. h., dass historisches Datenmaterial in Form einer Erzählung modelliert würde.<sup>152</sup> Damit steht diese Aussage in diametralem Gegensatz zu Rankes Auffassung. Hayden White gehe es darum zu zeigen, dass HistorikerInnen „sowohl eine Kunst als auch eine Wissenschaft [ausüben]“.<sup>153</sup> Damit widerspricht er auch der These Voltaires, der zwischen Geschichte und Fabel unterscheidet.<sup>154</sup> Folgt man den Überlegungen Whites, ist Geschichtswissenschaft nicht nur ein Freilegen vergangener Fakten, sondern stets eine Interpretationsleistung, ja vielmehr noch ein Arrangieren, ein Erzählen und eine Form der Deutung, die u. a. über ideologische Implikationen<sup>155</sup> u.v.m. verfügt.

Damit würden HistorikerInnen davon leben, in Geschichte(n) gewisse Erzähl- oder „Plotstrukturen“<sup>156</sup> zu entdecken, sie zu einer Erzählung verweben und je eigene Perspektiven auf die Vergangenheit werfen. White unterteilt diese in unterschiedliche formale (idealtypisch verkürzte<sup>157</sup>) Erzählstrukturen, die Geschichte entweder als Romanze, als Tragödie, als Komödie

---

<sup>150</sup> Vgl. Emich (2006): S. 74.

<sup>151</sup> Vgl. Emich (2006): S. 81.

<sup>152</sup> Vgl. White (2008): S. 21 f., S. 27.

<sup>153</sup> White (2008): S. 27.

<sup>154</sup> Vgl. White (2008): S. 71.

<sup>155</sup> White unterscheidet zwischen vier ideologischen Grundpositionen: Anarchismus, Konservatismus, Radikalismus und Liberalismus. Vgl. White (2008): S. 39.

<sup>156</sup> White, Hayden (1994): *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*. In: Conrad, Christoph und Martina Kessel (Hg.): *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart: Reclam. S. 127, 143.

<sup>157</sup> In „Metahistory“ unternimmt White, soweit ich das überblicken konnte, keine konkreten Definitionen der Plotstrukturen, sondern erläutert diese anhand von vier großen Fallbeispielen. Eine Tabelle zu den Erzählstrukturen, deren Argumentationsart sowie deren ideologische Implikation findet sich auf Seite 48. An dieser Stelle un-

oder als Satire schreiben. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1994 meint White: „[Historische Erzählungen sind] sprachliche Fiktionen [...] deren Inhalt ebenso *erfunden* wie *vorgefunden* und deren Formen mit ihren Gegenstücken in der Literatur mehr gemeinsam haben als mit denen in den Wissenschaften.“<sup>158</sup> Angesichts dieser Aussage drängt sich die Frage auf: Ist damit Geschichtswissenschaft als Wissenschaft obsolet? Ist sie vielmehr eine literarische Kunstform? Mitnichten, lautete die Antwort von HistorikerInnen, die die Reflexion der Überlegungen aus dem *linguistic turn* als fruchtbar für die Historiografie abseits historistischer und (neo-)positivistischer Pfade erachteten. Die Historikerin Birgit Emich verweist hierbei auf ein ästhetisches Moment, das Hayden Whites Überlegungen unterstreiche: Geschichte könne Wissenschaft bleiben und dennoch „mit Vergnügen“<sup>159</sup> lesbar sein. Meines Erachtens gestattet ein derartiger Blick auf die Geschichtswissenschaft (und damit auf das eigene Tun) jedoch mehr, als nur die Chance ästhetisch ansprechend zu schreiben. Diese Perspektive ermöglicht auch einen reflektierten Blick auf die eigene wissenschaftliche Zunft. Damit ist der Raum offen für epistemologischen Pathos durch Bezug einer eigenen Position sowie dem Ansinnen, Geschichtswissenschaft als Literatur im Sinne einer „intelligible[n] Praxis der Wissensaneignung und Vermittlung“<sup>160</sup> zu verstehen: Die Historikerin tritt mit dem Rezipienten gewissermaßen in Dialog. Ferner liegt nichts Verwerfliches daran, Geschichtswissenschaft als (ich würde sagen: teilweise) Form der Poesie zu verstehen, sofern man historistische bzw. positivistische Haltungen ohnehin hinterfragt. Es geht eben nicht um das Freilegen von Wahrheiten aus der Vergangenheit, sondern um eine reflektierte Interpretation dieser.<sup>161</sup> Damit versinkt man nicht in einem radikal-konstruktivistischen Nihilismus, der die Geschichtswissenschaft für obsolet erklärt.

Dies macht auch Hayden White selbst in *Metahistory* zum Teil deutlich: In seinem Kapitel zum dialektisch-materialistischen (Marx'schen) Verständnis von Geschichte illustriert White, dass historisches Fragen wesentlicher Bestandteil historischer Forschung ist, ebenso wie Interpretationsleistungen und Arrangements. Die Kardinalfragen des Historikers Karl Marx würden nach Hayden White lauten: „Wie kann der Mensch unmittelbar determiniert und gleichzeitig

---

terstreicht White zudem, dass es sich hierbei um *Affinitäten* (ebd.) und keine zwingenden Kombinationen zwischen Struktur, Argumentation und ideologischer Implikation handelt. In dieser Hinsicht könne eine historische Studie vermutlich nicht 1:1 einem Typus zugeordnet werden. Insofern würde ich diese Plotstrukturen als „idealtypisch verkürzt“ bezeichnen.

<sup>158</sup> White (1994): S. 124 f.

<sup>159</sup> Emich (2006): S. 82.

<sup>160</sup> Sternad, Christian (2016): Die Geschichte im Medium der Literatur. Bemerkungen zum Ort von Jacques Rancière's historiographischen Texten. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 116-122. Hier: S. 117.

<sup>161</sup> Vgl. Iggers (2007): S. 101.

potentiell frei sein? Wie kann er in seiner Entwicklung zerrissen und fragmentiert sein und doch ganz eins in seinem Sein?<sup>162</sup> White kommt zum Schluss, dass es Karl Marx, wie auch anderen PhilosophInnen, HistorikerInnen etc. darum geht, eine gewisse Sicht auf die Geschichte zu werfen.

Die Wissenschaftlerin selbst ist Teil der Geschichte. Im Falle von Karl Marx geht es dabei um eine Überwindung gesellschaftlicher Verhältnisse, im Falle anderer um die Aufrechterhaltung dieser.<sup>163</sup> Beachtlich ist dabei, dass es auch eine Frage der jeweiligen formalen Charakteristika der historischen Erzählung ist, inwieweit sich die RezipientInnen dieser Erzählung auf sie selbst einlassen können – und damit ihre je eigenen Schlüsse ziehen. Im Falle der Marx'schen Geschichtsphilosophie meint White:

„Bedenkt man Marx' Argumentation sorgfältig, so wird der häufig von Liberalen und Konservativen erhobene Vorwurf ein *terrible simplificateur* zu sein, hinfällig. Im Gegenteil – Marx ist mit seiner Methode alles andere als ein Reduktionist [...] Marx hat eine analytische Methode und eine Darstellungsstrategie entwickelt, die ermöglichen sollen Geschichte im Aktiv zu schreiben anstatt im Passiv. Das Aktiv ist die Stimme des Radikalismus. Marx' Radikalismus ist allerdings einer der Linken, der sich von dem der Rechten durch die mit Nachdruck vertretene Position unterscheidet, die Geschichte sei kein größeres Geheimnis als die Natur, und das Studium der Geschichte öffne den Blick für Gesetzmäßigkeiten, die uns ihren Sinn und ihre allgemeine Entwicklungsrichtung verstehen lassen. Er versetzt damit den Leser in die Lage, wählen zu müssen, ohne ihm genauer zu sagen, wie die Entscheidung in einem bestimmten Fall *ausfallen müsste*.“

Zumindest in seiner Auseinandersetzung mit Karl Marx handelt es sich nicht um historischen Relativismus, der bei White zum Tragen kommt. Stattdessen unterstreicht er den (selbst-)reflexiven Charakter historischer Forschung einerseits sowie die Rolle der RezipientInnen von *Geschichtsschreibung* andererseits. Insofern stellt Whites Analyse selbst einen reflektierten Blick auf die dialektisch-materialistische Geschichtsphilosophie dar, die Hayden White mit Überlegungen im Umkreis des *linguistic turn* verbindet, hier sehr deutlich durch den Fokus auf die RezipientInnen. White geht es letztlich darum, dass historische „Wahrheit“ kein eindimensionales Phänomen darstellt, sondern stets die Perspektive des Betrachtenden (auf allen Seiten) mit einbezieht. Im Falle Karl Max sei sie aktiver Radikalismus.<sup>164</sup> Vielmehr noch lassen Formen dieses aktiven historischen Radikalismus zu, den Lesenden ein Stück der Deutung der *Histoire* zu überlassen.

---

<sup>162</sup> White (2008): S. 370 f.

<sup>163</sup> Vgl. White (2008): S. 366 bzw. S. 424.

<sup>164</sup> Hayden White bezieht sich mit dem Begriff hierbei auf die ideologische Grundposition „Radikalismus“, vgl. White (2008): S. 39.

Hayden White sah sich Kritik von verschiedensten Seiten ausgesetzt, die mitunter nicht ins Leere führt, auf die ich allerdings an dieser Stelle nicht ausführlich eingehen kann. Dies betrifft vor allem die Kritik an Whites (epistemologischem und moralischem) Relativismus ebenso wie seinen (ausschließlich) idealistischen Zugang zur Historiografie, der gleichzeitig materialistische Aspekte zu wenig berücksichtigt.<sup>165</sup> Des Weiteren ist Whites Argumentation ein gewisser formalistischer Zugang nicht abzusprechen, der die Vielfalt historischer Arbeiten nicht zu fassen vermag.<sup>166</sup>

Was Hayden Whites Überlegungen für diese Arbeit jedoch relevant macht, ist – bei aller Kritik – das Unterstreichen der Mehrperspektivität historischer Forschung, die damit ein Fundament schafft, von *Geschichten* zu sprechen – und damit auch von *Geschichten* und *Gegen-Geschichten*.

Historische Wahrheit ist damit nicht obsolet, sondern abhängig von der Perspektive, wie auch Jacques Rancière meinen würde: Historiografie kann (und soll) stets eine Form der Wahrheit „berühren“<sup>167</sup>.

## 5.2 Gegen-Geschichte bei Michel Foucault

Nachdem Hayden Whites Ausführungen eher formale bzw. erkenntnistheoretische Überlegungen zum Begriff der Gegen-Geschichte beisteuern, widme ich mich in diesem Kapitel den historisch-politischen Implikationen. Hierbei führe ich mit dem Begriff der Gegen-Geschichte bei Michel Foucault ein. Dies auch, da Foucault in seiner Sammlung aus Vorlesungen „In Verteidigung der Gesellschaft“ zum vorangegangenen Unterkapitel anzuknüpfen vermag. Foucault attestiert der Geschichte (bzw. Geschichtsschreibung), dass sie zu einem „Kampffeld“<sup>168</sup> geworden sei, einem Ort, an dem (stets unabgeschlossene, würde ich meinen) Auseinandersetzungen über die Deutungshoheit von *Geschichten* stattfinden. Damit sei sie nicht von politischen Kämpfen zu trennen. Eine Ansicht, der auch Jacques Rancière zustimmen dürfte (vgl. Kapitel 5.3).

---

<sup>165</sup> Vgl. Karsteiner, Wulf (1983): Hayden White's Critique of the Writing of History. In: *History and Theory*. Vol. 32. No. 3. Wiley, Wesleyan University. S. 273-295. Hier: S. 287. Leider kann ich an dieser Stelle nicht weiter auf diese Debatte eingehen.

<sup>166</sup> Vgl. Karsteiner (1993): S. 288. Auf diese Problematik habe ich bereits mit der Bezeichnung von White's Tropen als „idealtypisch verkürzt“ verwiesen, vgl. auch Fußnote 157.

<sup>167</sup> Jacques Rancière, zit. in: Sternad (2016a): S. 10.

<sup>168</sup> Foucault, Michel (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 204.

Foucaults Konzeption von Gegen-Geschichte ist subjektiv geprägt: Eine Unterdrückungserfahrung kann für das eine Subjekt Unterwerfung bedeuten, für das Unterdrückende Subjekt jedoch Macht und Überhöhung. Der Fokus bei Foucaults Gegen-Geschichte liegt jedoch im Besonderen beim Unterdrückten, beim Nicht-Gesagten, dessen Platz durch die hegemoniale Geschichtsschreibung verstummt, verstümmelt oder ins Abseits gedrängt wird. Diese hegemoniale Geschichtsschreibung ist Hervorbringerin und Ergebnis eines hegemonialen Diskurses ebenso wie Ausdruck konkreter Klassenverhältnisse. Gegen-Geschichte ist eine Antwort auf diese hegemoniale Geschichtsschreibung, eine andere Form der Erzählung, die innerhalb des hegemonialen Diskurses als randständig wahrgenommen wird bzw. die AkteurInnen dieses Diskurses sich selbst als randständig wahrnehmen. Michel Foucault entwirft hierbei ein eindeutiges Gegensatzpaar, dessen Wurzeln der Gegensätzlichkeit er bereits im 17. Jahrhundert verortet.<sup>169</sup> Dabei richtet sich Foucault gegen die Idee des Hobbes'schen Gesellschaftsvertrages und unterstreicht, dass Herrschaft (sowie Unterdrückung und Subordination) eine Frage von Kriegen zwischen zwei sozialen Fraktionen (etwa innerhalb einer ständischen Gesellschaft) sind. Diese Auseinandersetzungen nennt er „Rassenkriege“<sup>170</sup>, die gewissermaßen sowohl das gedankliche Fundament für die Idee des Klassenkampfes als auch für den biologisierten „Rassen“diskurs darstellen und im 19. Jahrhundert dementsprechende Umdeutungen erfahren haben.<sup>171</sup>

Für diese Arbeit ist dabei wesentlich, dass in Foucaults Abhandlungen zum „Rassenkrieg“ ein Prozess der Hierarchisierung eingelagert ist bzw. mit der Frage der Macht verbunden wird. Damit einhergehend stellt sich nicht nur die Frage der Deutungshoheit über „das Wahre“, sondern auch die gleichzeitige Abwertung des Falschen. Foucaults philosophische Überlegungen sind weitreichend, können zum Beispiel auch mit Rassismus (und dessen Projektionsflächen) in Verbindung gebracht werden, interessieren mich hier jedoch vor allem aus einem Grund: Dieser Gedanke konstituiert die Denkfigur von Geschichte und Gegen-Geschichte:

„Dies führt zu einer grundlegenden Konsequenz: Dieser Diskurs des Rassenkampfes – der zu dem Zeitpunkt, da er im 17. Jahrhundert auftauchte und zu wirken begann, wesentlich ein Kampfinstrument für dezentrierte Lager war – wird rezentriert und zum Diskurs einer zentrierten, zentralisierten und zentralisierenden Macht; er wird zum Diskurs eines Kampfes, der nicht zwischen zwei Rassen, sondern von einer

---

<sup>169</sup> Vgl. Foucault (2001): S. 79. Es ist jedoch anzumerken, dass es sich hierbei weniger um eine historische Analyse oder einen essenziellen „Ursprung“ handelt, sondern eher um den Versuch, eine Denkfigur historisch zu grundieren.

<sup>170</sup> Wiewohl Foucault mehrfach bemerkt, dass der Rassendiskurs, auf den er sich hier bezieht, dem biologisierten (Menschen-)Rassendiskurs vorgängig ist (vgl. Foucault 2001: S. 79 f.), distanziere ich mich dennoch vom Begriff „Rasse“.

<sup>171</sup> Vgl. Foucault (2001): S. 43.



einzigsten wahren Rasse aus geführt wird, nämlich jener, die die Macht innehat und die Norm vertritt, gegen jene, die von dieser Norm abweichen und für das biologische Erbe eine Gefahr darstellen.“

Darauf aufbauend elaboriert Michel Foucault die These von Geschichte und Gegen-Geschichte, wobei er in der „Histoire“, also der konventionellen Geschichte der Herrschaft, den Diskurs der Macht verortet, den er als „jupiterische Geschichte“<sup>172</sup>, als Geschichte des Souveräns bezeichnet. Die Funktionen dieses Diskurses sind nicht nur das Erzählen einer hegemonialen Geschichte, einer Geschichte der Siegenden, sondern auch die Aufrechterhaltung von Herrschaft – und damit einhergehend die Aufrechterhaltung der Ordnung des Diskurses bzw. jener von Klassenverhältnissen und geht dabei über physische Unterdrückung hinaus. Sie ist, in den Worten Antonio Gramscis, Hegemonie par excellence. In weiterer Folge nennt er diesen Typus der Geschichtsschreibung den historischen Diskurs römischen Typs.<sup>173</sup>

„Die Histoire ist der Diskurs der Macht, der Diskurs der Verbindlichkeiten, dank welcher die Macht unterwirft; sie ist der Diskurs der Prachtentfaltung, dank welcher die Macht fasziniert, terrorisiert, immobilisiert [...]“<sup>174</sup>

Als Konsequenz dieser Geschichte der Siegenden müsse beinahe zwangsläufig, Foucault meint „a fortiori“<sup>175</sup>, eine Geschichte der Schwachen, der VerliererInnen, folgen. Damit bezieht sich Foucault jedoch an dieser Stelle nicht auf eine Geschichte der Armen oder eine Geschichte von unten, eine der Unterdrückten usw. An dieser Stelle ist lediglich die Gegen-Perspektive zur Geschichte des Souveräns gemeint, als erstes Beispiel etwa führt Foucault die Geschichte der Sachsen an, die bei Hastings von den Normannen besiegt wurden.<sup>176</sup>

Für diese Fragestellungen relevant ist die Position, dass Geschichte an sich eine Frage der *Perspektive* ist und, ebenso wesentlich für diese Untersuchung, auch eine Frage der Macht (Diskurs- und Klassenverhältnisse). Für Michel Foucault beginnt die Gegen-Geschichte als eine der hegemonialen Geschichte entgegengesetzte Form der Wahrnehmung innerhalb der Sphären eines anderen Diskurses. Dieser Diskurs, jener der Gegen-Geschichte, zeige auf die Schattenseiten der Macht, er mache deutlich, dass die „jupiterische Geschichte“ nicht Ordnung aufrechterhalte, sondern die Gesellschaft teile. Eine Überlegung, die Michel Foucault dramatische Worte ergreifen lässt:

---

<sup>172</sup> Vgl. Foucault (2001): S. 86.

<sup>173</sup> Vgl. Foucault (2001): S. 91. Foucault selbst spricht nicht von Klassenverhältnissen, sondern rekurriert an dieser Stelle auf die ständische Ordnung.

<sup>174</sup> Vgl. Foucault (2001): S. 87.

<sup>175</sup> Vgl. Foucault (2001): S. 87.

<sup>176</sup> Vgl. Foucault (2001): S. 88.

„Was aus dem Blickwinkel der Macht Recht Gesetz und Verpflichtung ist, läßt der neue Diskurs aus einem anderen Blickwinkel als Mißbrauch, Gewalt und Ungesetzlichkeit erscheinen. [...] Sie [die Gegen-Geschichte] macht sichtbar, dass das Licht – diese berühmte Blendung der Macht – den gesamten Gesellschaftskörper nicht festigt und versteinert und damit in Ordnung hält, sondern ein teilendes Licht ist, das die eine Seite erhellt und einen anderen Teil des Gesellschaftskörpers im Dunkeln lässt [...] [Diese Gegen-Geschichte] spricht von der Seite des Schattens heraus. Sie wird zum Diskurs jener, die keinen Ruhm genießen, oder jener die ihn verloren haben [...].“

Weiters führt Foucault aus, dass eben dieser Diskurs einer Wortergreifung von jenen gleich komme, die sich im Schatten befinden würden. Eben jene AkteurInnen, denen das Licht verwehrt bleibt, sind auch jene, die einen Diskurs konstituieren (und nicht nur von ihm bestimmt werden), der die Gegen-Geschichte darstellt. Diese fordert und fördert die Konfrontation mit der jupiterischen Geschichte: Sie ist nicht auf das umkämpfte Terrain der Geschichtsschreibung getreten, um die Ordnung fortzuschreiben, sondern um den Bruch mit dieser Ordnung einzufordern, geboren aus einer Wahrnehmung, dass das Rechte nicht rechtmäßig sei, sondern das Gegenteil: Ein historisch legitimes Joch der Verstummung, Verschleierung und Verdrängung. Dieser Diskurs ist es sodann, der sich den Niederlagen widmet, „unter denen man sich krümmt“<sup>177</sup>, wie Michel Foucault schreibt. Damit wird dieser Diskurs *subversiv*. Diesen Gegen-Diskurs bezeichnet Foucault sodann als Geschichte biblischen bzw. hebräischen Typs, beides unter Verweis auf das Imperium Romanum, also imperiale Geschichtsschreibung versus einer randständigen Geschichte der Unterdrückten.<sup>178</sup> Dieser ist, im Gegensatz zum römischen Typus, nicht an der Aufrechterhaltung von Herrschaft interessiert, sondern am Umsturz und Bruch. Michel Foucault zeichnet damit eine – wie er selbst schreibt – „binäre“<sup>179</sup> Wahrnehmung von Geschichte (und ihren Konsequenzen). Der biblische Diskurs wiederum ist der Diskurs des Aufstandes, der revolutionäre Diskurs, wobei Foucault in seinem Werk explizit auf England des 17. Jahrhunderts verweist ebenso wie auf Frankreich des 19. Jahrhunderts, was für diese Untersuchung von besonderer Relevanz ist. Entscheidend ist, dass spezifisches „historisches Wissen“<sup>180</sup> ebenso notwendig wie untrennbar verbunden mit (konkreter, revolutionärer) politischer Praxis sei. Was damit auch angedeutet wird, ist die historische Verbindung von Diskursen.<sup>181</sup>

„Die Idee der Revolution [...] kann [...] vom Auftreten und der Existenz dieser Praktik einer Gegen-Geschichte nicht getrennt werden. Denn was könnten die Idee und das revolutionäre Projekt sein und bedeuten

---

<sup>177</sup> Foucault (2001): S. 89.

<sup>178</sup> Foucault (2001): S. 91.

<sup>179</sup> Foucault (2001): S. 92.

<sup>180</sup> Foucault (2001): S. 98.

<sup>181</sup> Haslinger (2005): S. 42.

ohne diese Entzifferung der Asymmetrien, der Ungleichgewichte, der Ungerechtigkeiten und Gewaltsamkeiten, die trotz der Gesetzesordnung, unterhalb der Gesetzesordnung, durch sie hindurch und dank ihrer funktionieren?<sup>182</sup>

Foucault schließt seine Überlegungen zur Gegen-Geschichte damit, dass er eine Frage des mittelalterlichen Historikers Francesco Petrarca umdeutet bzw. erweitert. Dieser stellte sich (man könnte hinzufügen: aus seiner je eigenen Perspektive) die Frage: „Was gibt es denn in der Geschichte, was nicht dem Ruhm Roms dient?“<sup>183</sup> Foucault ergänzt hierbei: „Was gibt es denn in der Geschichte, was nicht Ruf nach oder Angst vor der Revolution wäre?“

Damit ist der Begriff der Gegen-Geschichte eingeführt, samt und sonders dem Gegensatzpaar innewohnender Problematiken. Foucault ergänzt jedoch mit einer ironischen Zusatzfrage, die auf eine wesentliche Problematik verweist, deren Diskussion unerlässlich ist: „Und wenn Rom nun die Revolution eroberte?“<sup>184</sup> Damit wird deutlich, dass auch Gegen-Geschichte Machtmechanismen unterworfen ist und – gradualistisch gedacht – bei der Umsetzung ihrer je eigenen Utopien ebenso Schattenseiten hervorbringt, wo sich neue Gegen-Erzählungen zu formieren vermögen.

Binäre Wahrnehmungen bringen Problematiken hervor, die auch dem Gegensatzpaar Geschichte-Gegen-Geschichte inhärent sind, sofern es *statisch* wahrgenommen und im Singular gedacht wird. Die Überlegungen zu Geschichte und Gegen-Geschichte sind nämlich äußerst problematisch und von Michel Foucault nicht dergestalt intendiert, wie ich diese Denkfigur für die vorliegende Arbeit verwenden möchte. Von Geschichte und Gegen-Geschichte (im Singular!) zu sprechen, ist einerseits reduktionistisch. Es kann nicht die Rede von *einer* Geschichte ebenso wenig von *einer* Gegen-Geschichte sein. Die Mehrperspektivität von Gegen-Geschichten wird auch anhand einzelner Wortergreifungen in Rancières „Nacht der Proletarier“ sehr deutlich (vgl. Kapitel 6).<sup>185</sup>

Aufschluss auf diese Multiperspektivität – im Besonderen auch auf subjektbezogener Ebene – geben etwa Überlegungen des britischen Kulturwissenschaftlers und Begründers der Cultural Studies Stuart Hall. In seinem Aufsatz „Was ist ‚schwarz‘ an der populären schwarzen Kultur“ verweist er etwa auf die Mehrdimensionalität von Identitäten entlang der Linien Schwarz-Sein

---

<sup>182</sup> Foucault (2001): S. 98.

<sup>183</sup> Foucault (2001): S. 104.

<sup>184</sup> Foucault (2001): S. 104.

<sup>185</sup> Ruth Sonderegger spricht in ihrem Beitrag in der *Österreichischen Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* von einer „Vielstimmigkeit“ einzelner Akteurinnen und Akteure. Vgl. Sonderegger, Ruth (2016): Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen. Was Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 22-45. Hier: S. 29.

und Geschlecht. Er kommt zum Schluss, dass gerade die Gegenidentität einer spezifisch „schwarzen Männlichkeit“ zwar hegemoniale Identitätskonstruktionen (jene des weißen Mannes) unterminiert, gleichzeitig aber seien es genau jene „Formen von Männlichkeit, die Frauen unterdrücken.“<sup>186</sup>

So lange man die Begriffe Geschichte und Gegen-Geschichte als *statische* Begriffe versteht, die *ausschließlich* das Gute und das Böse zu fassen trachten, werden komplexe Machtbeziehungen reduziert auf einen dualistischen Gegensatz, der verheerende Konsequenzen nach sich ziehen kann und ebenso exklusive Projekte fördern kann wie Rassismus und Kulturalismus. Ebenso jedoch ist es wichtig zu betonen, dass der Dualismus Geschichte und Gegen-Geschichte über seine Schattierungen und Graustufen verfügt und dass sich daraus zahlreiche Positionierungsmöglichkeiten, aber auch determinierende Grenzen ergeben.<sup>187</sup>

Dies ist insofern erheblich, da es weder eine einzige Geschichte noch eine einzige Gegen-Geschichte geben kann. Stattdessen verstehe ich das Begriffspaar Geschichte-Gegen-Geschichte ebenso idealtypisch verkürzt, wie die Theorie der Tropen bei Hayden White. Zudem sind diese Überlegungen vor dem Hintergrund dieser Arbeit zu verstehen: Hegemoniale Diskurse finden ihre Rechtfertigung in einer hegemonialen Geschichtsschreibung. Ihre Kritik und alternative Schlaglichter finden sie in *Gegen-Geschichten*, sie sind angreifbar, veränderbar und dynamisch, sollten jedoch nicht auf einen epischen Kampf von Gut gegen Böse reduziert werden. Dies käme einer Negation der Vielfalt menschlicher Lebenswelten, ihrer *Geschichten* und *Gegen-Geschichten* gleich.

### **5.3 Gegen-Geschichte bei Jacques Rancière<sup>188</sup>**

Der Begriff Gegen-Geschichte („contre histoire“) zierte das Titelblatt der Zeitschrift *Les Revoltes Logiques*, herausgegeben von einem Kollektiv, das sich aus dem Studierendenumfeld

---

<sup>186</sup> Hall, Stuart (2000): Was ist „schwarz“ an der populären schwarzen Kultur? In: Hall, Stuart: Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3. Hamburg: Argument. S. 98-112. Hier: S. 109.

<sup>187</sup> Haslinger (2005): S. 41.

<sup>188</sup> In „Die Nacht der Proletarier“ verweist Jacques Rancière auf den Begriff „Gegenmythos“, den ich hier, ebenso wie Gegendiskurs als (annähernd) synonym zum Begriff Gegen-Geschichte verstehen möchte. Vgl. Rancière (2013): S. 17.

eines Seminars von Jacques Rancière konstituierte und sich – in Eigenbezeichnung – der „Materialität der Ideologie der Revolte“<sup>189</sup> widmete. Besonders jedoch gehe ich auf Rancières Buch „Die Namen der Geschichte“ ein.

Jacques Rancières Überlegungen zum Thema Gegen-Geschichte lassen sich mit Hayden Whites These von Geschichtswissenschaft als Wissenschaft und Literatur um eine politische Dimension erweitern. Demnach sei Geschichtswissenschaft sowohl eine Wissenschaft als auch Literatur und Politik: Die Auswahl, welche historischen Darstellungen in welchem Kontext behandelt werden, ist ein vordergründig politischer Akt.<sup>190</sup> Rancière bringt dies in seinem Werk „Die Namen der Geschichte“ auf folgenden Punkt: „Die Frage ist [...] nicht, ob der Historiker Literatur machen soll oder nicht, sondern *welche* er macht.“<sup>191</sup> Dieses Ansinnen sei jedoch nicht radikal-konstruktivistisch, sondern berühre stets einen „Wahrheitsbereich“ – Geschichtswissenschaft spiele sich zwischen *mythos* und *logos* ab.<sup>192</sup>

Insofern steht Rancière in der Tradition einer emanzipatorischen Geschichtsschreibung Post-1968, die, je nach Forschungsinteresse, ihren Fokus nicht auf die Geschichte des Hegemons richtete, sondern auf randständige Phänomene, unterdrückte AkteurInnen und Wirklichkeiten. Dadurch rückte auch die Geschichte der VerliererInnen, der Unterdrückten und Marginalisierten in den Blick. Jacques Rancières Ziel war es, gemeinsam mit dem Umfeld der *Revoltes Logiques*, Widerständiges in einzelnen AkteurInnen der Geschichte zum Sprechen zu bringen, mehr jedoch noch, die vergangenen Stimmen der unterdrückten mit jenen in der Gegenwart in Gleichklang zu bringen und dadurch die Emanzipation der Einzelnen zu fördern: Gegen-Geschichte bei Rancière sind die Stimmen der Marginalisierten, denen der historische Diskurs Raum zum Sprechen geben muss.<sup>193</sup>

Mit diesem Perspektivenwechsel ab den 1970er-Jahren entwickelten sich nicht nur methodisch neue Ansätze, sondern auch neue Forschungsgebiete. Damit einher ging jedoch ebenso die Problematik eines monolithischen Anspruches einer „wahren“ bzw. „wahreren“ Geschichte<sup>194</sup>, wie sie auch bei Guáman Poma im 16. Jahrhundert zu finden ist.

---

<sup>189</sup> Suter, Mischa (2011): Ein Stachel in der Seite der Sozialgeschichte: Jacques Rancière und die Zeitschrift *Les Révoltes logiques*. In: *Sozial.Geschichte Online*. Heft 5/2011. S. 8-37. Hier: S. 15.

<sup>190</sup> Vgl. Rancière (1994): S. 15-19 sowie Sternad (2016): S. 117, S. 119., S. 121.

<sup>191</sup> Rancière (1994): S. 147. Hervorhebung Paul Winter.

<sup>192</sup> Vgl. Rancière (1994): S. 132f.

<sup>193</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 30, Fußnote 37.

<sup>194</sup> Vgl. Hauch (2016): S. 47f.

Viele dieser Ansätze fanden einen Bezugspunkt in der französischen Schule der *Annales*, die allen voran von Lucien Febvre und Marc Bloch sowie in weiterer Folge von Fernand Braudel gegründet bzw. vertreten wurde. Ihr Fokus lag auch in einer Abkehr der jupiterischen Geschichtsschreibung und einer Hinwendung zu den „kleinen Leuten“. Außerdem lag der Schwerpunkt auf alternativen Zugängen und Fragestellungen, man denke etwa an Lucien Febvres Plädoyer für eine „Emotionsgeschichte“<sup>195</sup>. Dies haben sie mit Rancière gemeinsam, der die jupiterische Geschichtsschreibung als „monarcho empiristisch“<sup>196</sup> bezeichnet. Die *Annales* legten u. a. den Blick auf strukturelle Entwicklungen und historische Längsschnitte (*longue durée* bei Braudel), anhand derer historische Phänomene eingeordnet werden sollten. Ebenso standen sie für methodische Vielfalt und Interdisziplinarität ein.

Jacques Rancière formuliert in „Die Namen der Geschichte“ indes eine Fundamentalkritik an jenen Ansätzen, die ihn, dem Historiker Andreas Suter zufolge, zu einem „Stachel in der Seite der Sozialgeschichte“<sup>197</sup> machen. In seiner Auseinandersetzung mit den *Annales* werden problematische Aspekte von Rancières Überlegungen ebenso deutlich wie luzide Gedanken zur Frage, was unter Geschichte im Allgemeinen, aber auch unter Geschichtswissenschaft im Besonderen zu verstehen ist. In Anbetracht der heftigen Kritik, die Rancière an den von den *Annales* inspirierten Ansätzen formulierte, gilt meines Erachtens zweierlei festzuhalten, das für diese Arbeit relevant ist:

Rancières Kritik an den *Annales* bzw. der „neueren“ Geschichte im Allgemeinen richtet sich besonders gegen das Verschwinden des Subjekts in ihrer Herangehensweise. Mit ihrem Fokus auf strukturelle Entwicklungen und mit dem Hinzuziehen sozialwissenschaftlicher Methoden würden sie die Einzelnen in der Geschichte ebenso zum Schweigen bringen, wie dies die „alte“ Geschichte getan habe.<sup>198</sup> Reinhard Sieder verweist in seinem Beitrag in der *Österreichischen Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* darauf, dass diese „Verengung“<sup>199</sup>, das heißt, die Trennung zwischen „alter“ und „neuer“ Geschichte nicht aufrecht erhalten werden könne. Vielmehr handle es sich bei Geschichtswissenschaft um eine Disziplin, die vielfältige Zugänge in sich vereine und auch inter- bzw. transdisziplinär arbeite.<sup>200</sup> Dasselbe gilt meines Erachtens auch

---

<sup>195</sup> Vgl. Plamper, Jan (2012): *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Random House. S. 53f.

<sup>196</sup> Rancière (1994): S. 51.

<sup>197</sup> Vgl. Suter (2011): S. 9.

<sup>198</sup> Vgl. Rancière (1994): S. 66.

<sup>199</sup> Vgl. Sieder (2016): S. 95.

<sup>200</sup> Sieder (2016): S. 99 bzw. S. 111.

für die rein eurozentrische bzw. eigentlich frankozentrische Perspektive Rancières. Diese negiert außerfranzösische Diskurse.

Die Frage an sich, welcher geschichtswissenschaftliche bzw. geschichtsphilosophische Zugang der „bessere“ sei, lässt sich ebenso nicht beantworten wie die Frage nach der „wahren“ Geschichte. Vielmehr benötigt es beides: Den Blick auf die großflächigen Strukturen ebenso wie den Fokus auf das partikuläre Einzelne. Insofern ist die Kritik Rancières verfehlt. Es wäre angebrachter, in den Worten Rancières formuliert, aus der „Disjunktion eine Konjunktion“<sup>201</sup> zu machen: Geschichtswissenschaft braucht *sowohl* den Blick auf das große Ganze, auf langfristige Entwicklungen im Sinne eines sozialwissenschaftlich informierten *longue durée* der Annales-Schule *als auch* die Perspektive der Einzelnen.

Rancières Kritik geht jedoch nicht ganz ins Leere: Anhand der aristotelischen Figuren *mimesis* (Nachahmung<sup>202</sup>) und *diegesis* (Bericht) konstatiert Rancière, dass die Mimesis durch den nüchternen, diegetischen Bericht ersetzt worden sei – auch in der „neuen“ Geschichte, wie der Annales-Schule bzw. dem „sprachlosen Material der *longue durée*“<sup>203</sup>. Damit jedoch würden die eigentlichen Subjekte der Geschichte, die Menschen, zu „stummen Zeugen“ degradiert, da ihre Stimmen im Bericht neutralisiert werden.<sup>204</sup> Die Rancière'sche Fundamentalkritik betrifft jedoch nicht nur die Sozialgeschichte, sondern auch philosophische und soziologische Zugänge seiner KollegInnen, den „intellektuellen Marxismus“ à la Louis Althusser sowie das Habitus-Konzept Pierre Bourdieus – beide würden dem Subjekt seine Handlungsfähigkeit absprechen bzw. – im Falle der Habitus – keine klassenübergreifenden Grenzüberschreitungen im Sinne einer Solidarisierung (bzw. Kollektivierung) zulassen.<sup>205</sup>

Rancière hingegen geht es um die Emanzipation der Einzelnen<sup>206</sup>. Seine historiografische Tätigkeit bemüht sich darum, diese Einzelnen zu *benennen* und ihnen dadurch einen Platz in der

---

<sup>201</sup> Rancière (1994): S. 48.

<sup>202</sup> Rancière versteht, unter Bezugnahme auf seine Schriften zu Ästhetik, jedoch mehr unter *mimesis* als schlichte Imitation, im Besonderen im Bereich mehrerer (offener) Möglichkeiten der Nachahmung, im Sinne eines „Wertes“, der nicht neutral ist. Manche Aktionen seien bspw. „nachahmenswerter“ als andere. Ich kann an dieser Stelle jedoch nicht weiter darauf eingehen. Vgl. hierzu: Wetzell, Dietmar J. und Thomas Claviez (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer. S. 63.

<sup>203</sup> Sternad (2016b): S. 119.

<sup>204</sup> Vgl. Rancière (1994): S. 83. Meines Erachtens geht es Rancière bei der Unterscheidung zwischen *mimesis* und *diegesis* darum, dass bei der aristotelischen *mimesis* die Stimmen des historischen Subjekts bestehen bleiben, wohingegen sie im (diegetischen) Bericht verschwinden. Vgl. auch: Rancière (1994): S. 78ff.

<sup>205</sup> Vgl. Suter (2011): S. 12 sowie S. 30.

<sup>206</sup> bzw. Hauch (2016): S. 52 bzw. Sonderegger (2016): S. 29f.

Geschichte einzuräumen. Geschichte schreiben ist bei Rancière in erster Linie ein Akt der Benennung, dessen diskursives Fundament sich in den Namen dieser Einzelnen wiederfindet.<sup>207</sup> Offen bleibt die Frage, ob Geschichte tatsächlich lediglich aus Namen bestehen könne oder sehr wohl auch aus vom Menschen geformter Materie, man denke an die von Rosa Luxemburg erwähnten Pyramiden. Jedenfalls plädiert Rancière ausgehend von diesen Überlegungen für eine „härätische Histoire“<sup>208</sup>, die nicht nur die einzelnen Subjekte in den Mittelpunkt rückt, sondern auch die Deutungshoheit über diese Ereignisse den AktuerInnen selbst überlassen möchte.<sup>209</sup> Es sind die „unauthorisierten“ Wortergreifungen dieser Subjekte, ihr Sprechen, das die Basis für die Gegen-Geschichten bildet, indem sich diese Subjekte gegen die Herrschenden aussprechen.<sup>210</sup> Im revolutionären Ereignis findet dies exzessiv statt, die Stimmen überschlagen sich und fordern immer vehementer den Wandel. Rancière beschreibt das als „Exzeß der Wörter“, als Wortergreifung jener, die nicht mehr in der Lage sind, ihr Leben, ihre Ver-Ortung hinzunehmen und gegen die herrschende Ordnung aufbegehren. Dieser Exzess ist gewissermaßen eine diskursive Tabula Rasa, die im Moment der Revolte bzw. der Revolution einen Raum der Möglichkeiten schafft:

„[D]as revolutionäre Ereignis, dasjenige, das man nicht in der mutmaßlichen Wirkung seiner Ursachen auflösen darf, ist eben die Öffnung eines neuen ‚politischen Raums‘, der durch den Exzeß der Wörter charakterisiert ist.“<sup>211</sup>

Die Auswahl der Namen wiederum, d. h. die Frage, *wer* nun eigentlich spricht, ist ein historisch-politischer Akt der Wissenschaftlerin – Gegen-Geschichte und ihre Subjekte gehen dabei Hand in Hand.<sup>212</sup> Einer dieser Auswahlen widme ich mich im Folgekapitel, das sich der konkreten historischen Diskurse annimmt: Die Nacht der Proletarier bei Jacques Rancière.

---

<sup>207</sup> Vgl. Marchhart, Oliver (2016): Namen der Geschichte – Politik des Namens. Historische Benennungskraft und die politische Theorie des Postfundamentalismus (Rancière, Laclau, Agamben, Brossat). In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 55-75. Hier: S. 56f.

<sup>208</sup> Rancière (1994): S. 131.

<sup>209</sup> Vgl. Sternad (2016a): S. 16.

<sup>210</sup> Rancière (1994): S. 29, auch zit. in: Sternad (2016a): S. 10.

<sup>211</sup> Rancière (1994): S. 60.

<sup>212</sup> Vgl. Rancière (1994): S. 47.



## 6. Die Nacht der Proletarier Wortergreifungen im Lichte ihrer Radikalität

Jacques Rancières „Die Nacht der Proletarier“ gilt als sein historiografisches Hauptwerk. Es basiert auf seiner Dissertation, die bereits im Jahre 1981 veröffentlicht wurde.<sup>213</sup> Ich beziehe mich hier auf die späte Übersetzung des Werkes ins Deutsche aus dem Jahr 2013. Rancière unternimmt den Versuch, die Stimmen französischer ArbeiterInnen-Dichter zum Sprechen zu bringen. In diesem Kapitel untersuche ich diese und reflektiere dabei die einzelnen Wortergreifungen im Lichte meines Verständnisses von Radikalität als „Befindlichkeit zwischen Ermächtigung und Unterdrückung“. Es stehen somit die Stimmen selbst im Mittelpunkt der Untersuchung und nicht die Arbeit Rancières, die ich in Kapitel 7 kritisch kommentiere. Die Wortergreifungen junger ArbeiterInnen bilden „widerspenstige Erfahrungen“<sup>214</sup> ebenso ab wie das Scheitern an materiellen und diskursiven Rahmenbedingungen.<sup>215</sup> Ihre Befindlichkeit macht sie zu einem „Desiderat historischer Diskursforschung“<sup>216</sup>.

Grundsätzlich geht es Rancière um jene Menschen, die im Frankreich der 1830er- und 1840er-Jahre lebten und beschlossen, das „Unerträgliche nicht weiter zu ertragen.“<sup>217</sup> Der Autor verzichtet in seiner Studie bewusst auf eine erklärende historische Kontextualisierung<sup>218</sup> – in den Kontext wird, wenn überhaupt, nur minimalst eingeführt. An dieser Stelle sei jedoch so viel gesagt: Im Frankreich des 19. Jahrhunderts kam es zu einer regelrechten „Explosion utopischen Denkens“<sup>219</sup>, angetrieben durch die kollektiv-prekären<sup>220</sup> Umstände zahlreicher Arbeiterinnen und Arbeiter im Kontext der Industrialisierung und ihrer Auswirkungen auf das neu entstandene Industrieproletariat.<sup>221</sup> Die Julirevolution von 1830 brachte nicht nur den Sturz des Bourbonenkönigs Charles X.<sup>222</sup>, sondern bildete auch jenes revolutionäre Ereignis, das einen neuen Mög-

---

<sup>213</sup> Vgl. Suter (2011): S. 10.

<sup>214</sup> Eder (2005): S. 9.

<sup>215</sup> In Anlehnung an den Diskursbegriff ist es wichtig zu betonen, dass es nicht *einen* hegemonialen Diskurs gibt, sondern zahlreiche, sich überlappende und sich widersprechende. Die Befindlichkeit der ProletarierInnen zwischen Ermächtigung und Unterdrückung rahmen diese hegemonialen Diskurse (und ihre materiellen Voraussetzungen und Konsequenzen). Rancières ProtagonistInnen versuchen, mit diesen Diskursen zu brechen. Sie reproduzieren diese aber auch und halten damit ihre Ordnung aufrecht. Aber ihnen allen gemein ist die kollektive Erfahrung materieller wie intellektueller Prekarität.

<sup>216</sup> Eder (2005): S. 9.

<sup>217</sup> Rancière (2013): S. 7.

<sup>218</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 17.

<sup>219</sup> Harvey, David (2011): Marx‘ „Kapital“ lesen. Hamburg: VSA. S. 15ff.

<sup>220</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 182.

<sup>221</sup> Vgl. Landefeld, Beate (2017): Revolution. Köln: PapyRossa. S. 71.

<sup>222</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 477.

lichkeitsraum eröffnete. In diesem konnte jener „Exzess der Wörter“ stattfinden, der Untersuchungsgegenstand von Rancières historischen Arbeiten ist. Für die unteren Schichten der Bevölkerung änderten sich die materiellen Umstände nach der Julirevolution jedoch kaum: Niedrige Löhne und lange Arbeitszeiten bestimmten den Alltag der Menschen, der sich für die meisten zwischen absolutem Elend und relativem Prekariat abspielte.<sup>223</sup>

In denselben Zeitraum fällt das Wirken sogenannter Frühsozialisten in Paris und anderswo, besonders des Saint-Simonismus, einer Denkrichtung, die immer wieder in den Korrespondenzen und Schriften von Rancières ProtagonistInnen auftaucht und zum Teil bestimmende Kraft ist. Aber auch Vertreter früher anarchistischer und kommunistischer Bewegungen waren anwesend – Paris fungierte als Brennpunkt hitziger Debatten über eine neue Ordnung der Gesellschaft. Auch der junge Karl Marx weilte bis zu seiner Ausweisung im Jahr 1845 in Paris, verfasste dort seine „Pariser Manuskripte“ und begann eine intensive Zusammenarbeit mit Friedrich Engels.<sup>224</sup> Marx und Engels bezeichneten den u.a. in Paris entstehenden Frühsozialismus als „kritisch-utopischen Sozialismus“, der ihnen zufolge erstmals die „Grundlagen“<sup>225</sup> der gesellschaftlichen Ordnung (Klassengesellschaft) angreife, übten jedoch gleichzeitig auch heftige Kritik an ihm.

Im Sinne von Rancières Verständnisses von Gegen-Geschichte gilt der Fokus seines Forschungsinteresses jedoch nicht diesen großen Geistern, auch keiner großflächigen Entwicklung oder einer ideengeschichtlichen Einordnung der Ereignisse. Stattdessen verfolgt er das Ansinnen, die Einzelnen zu Wort kommen zu lassen, die nicht in die Geschichte eingegangen sind.<sup>226</sup> Angetrieben von der Frage nach den Arbeitsbedingungen im Frankreich des 19. Jahrhunderts hob Rancière Archivbestände in Amsterdam und der Pariser Archive St. Denis sowie in der Bibliothèque de l’Arsenal aus.<sup>227</sup> Er fand dort jedoch weit mehr als einfache Berichte über die Lage von „einige[n] dutzend, einige[n] hundert“<sup>228</sup> ProletarierInnen. Stattdessen belegen die Wortergreifungen der einzelnen auch ihr Vermögen, sich nicht mit der Erzählung vom braven,

---

<sup>223</sup> Vgl. Landefeld (2017): S. 72f.

<sup>224</sup> Vgl. Kraft, Stefan und Karl Reitter (Hg.) (2007): Der junge Marx. Philosophische Schriften. Wien: Promedia. S. 35 bzw. S. 172f.

<sup>225</sup> Vgl. Marx, Karl und Friedrich Engels (1972): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Werke. Band 4. Berlin: Dietz. S. 490f.

<sup>226</sup> Vgl. Hauch (2016): S. 46.

<sup>227</sup> Zu den Archivbeständen vgl. eine Rezension des französischen Originals: Perrot, Michelle (1981): Jacques Rancière, La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier. Compte rendu. In: Histoire de l’éducation. Nr. 13. S. 80-83. Hier: S. 80. Sowie: Vgl. Rancière (2013): S. 15.

<sup>228</sup> Rancière (2013): S. 7.

hart arbeitenden Proletarier abzufinden.<sup>229</sup> Bereits der Titel „Die Nacht der Proletarier“ ist gewissermaßen paradigmatisch: Oft waren es die Nächte, in denen sich Rancières ProtagonistInnen intellektuell betätigten. Entgegen der Vorstellung, der brave Proletarier habe sich in der Nacht auszuruhen, um am kommenden Tag fröhlich ans Werk zu gehen, machten sich die Arbeiter-DichterInnen die Nacht zu eigen, um mit diesem hegemonialen Diskurs zu brechen: Um zu denken, zu träumen, zu schreiben.

Es ist Rancières Ziel zu zeigen, dass diese individuellen Empfindungen, Träume und Hoffnungen einzelner ProletarierInnen Zündfunke für Revolte und Revolution sein können.<sup>230</sup> Sie seien somit das eigentliche Subjekt der Geschichte. Damit wendet sich Rancière auch gegen die „großen modernistischen Erzählungen“<sup>231</sup>, also auch gegen den historischen Materialismus, der die „innerste Energie der Kämpfe“<sup>232</sup>, das heißt die Empörung, die Infragestellung, die Aktion und die Revolte der Einzelnen, zunächst im Denken, dann im Handeln, unterschlägt.

In gewisser Weise eignet sich dieses Werk dadurch besonders, um die Forschungsfrage „Welches analytische Potenzial steckt im Begriff ‚Radikalität?‘“ auf Subjekte der Geschichte anzuwenden: Rancières ProtagonistInnen hatten sich im Juli 1830 geschworen, dass nichts mehr wie früher sein werde [...] <sup>233</sup>. Sie erkannten ihre diskursiv-materielle Ver-Ortung, die Einschreibung ihrer Identitäten, fanden sich aber gleichzeitig als ProletarierInnen in einer prekären Lage, gekennzeichnet von Unterdrückung und Ausbeutung, wieder.<sup>234</sup> Oftmals scheitern Rancières ProtagonistInnen an den materiellen Umständen wie auch an den Diskursen, die sie umgeben.

Im Folgenden untersuche ich einzelne Wortergreifungen in Rancières Werk auf mein Verständnis von Radikalität hin. Dabei arbeite ich zunächst jene Momente heraus, die ein *Erkennen* der eigenen unterdrückten Lage beinhalten. Die eigene Ver-Ortung und das Bewusstwerden dieser ist der Ausgangspunkt für das kritisch-analytische Potenzial meines Verständnisses von Radikalität. Im Anschluss daran widme ich mich dem Verhältnis zum Anderen, das Rancières ProtagonistInnen artikulieren sowie die Machtverhältnisse, die sich bei jeglicher emanzipatorischen Praxis früher oder später herausbilden. Ein besonders Schlaglicht auf diese Verhältnisse werfe ich zum Abschluss mit einer postkolonial sowie feministisch inspirierten Perspektive, da

---

<sup>229</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 29.

<sup>230</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 17.

<sup>231</sup> Rancière (2013): S. 14.

<sup>232</sup> Rancière (2013): S. 14.

<sup>233</sup> Rancière (2013): S. 11.

<sup>234</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 15.

sich beide Theorieansätze besonders für machtkritische Analysen eignen und besonders unterstreichen, dass nicht von einem einzigen hegemonialen Diskurs die Rede sein kann.

## 6.1 Ver-Ortung: Erkennen, Ent-Täuschung, Empörung

Der Schlosser und Arbeiter-Schriftsteller Jérôme-Pierre Gilland schreibt im Jahr 1841 in der Zeitschrift *La Ruche Populaire* über Eltern, die ihre Kinder in die „Hölle der Werkstatt“<sup>235</sup> werfen:

„Wenn das Handwerk hart ist, sagt man das Kind sei sehr stark; wenn es dagegen anspruchsvoll ist, ist es geschickt. Man macht aus ihm je nach Umständen einen Herkules oder einen Künstler.“<sup>236</sup>

Bereits an dieser Stelle tritt hervor, wie Diskurse und Klassenlage auf die Einzelnen, in diesem Fall die Kinder von ProletarierInnen und vermittelt durch die Eltern, einwirken. Die Festlegung, wie ein Kind zu sein hat, bestimmt auch seinen weiteren Werdegang und ist nicht zuletzt auch abhängig von der sozialen Position.<sup>237</sup> Im obigen Fall richtet sich alles nach der Arbeit bzw. dem Handwerk, „nach [den] Umständen“. Diese Umstände geben den weiteren Lebensweg von der Kindheit an vor, sie stellen das Schicksal der Betroffenen dar – und dies bereits in Kindheitstagen, die weitere Sozialisation ist vorherbestimmt.

Dies steht im Gegensatz zur Figur des bildsamen Kindes in Jean Jacques Rousseaus „Émile“, das in den 1760er-Jahren verfasst wurde und als Erfindung der Kindheit gilt. Hier ist der Protagonist Émile schließlich selbst in der Lage, einen Gesellschaftsvertrag aus freien Stücken einzugehen, was ihn zum Bürger macht.<sup>238</sup> Grundannahme Rousseaus ist die Freiheit und Gleichheit aller Menschen, die – eben – in erster Linie Mensch seien.<sup>239</sup> Bei den Kindern der ProletarierInnen hingegen findet bereits eine Form der Einschreibung, der sich die ProtagonistInnen in Rancières Nacht der Proletarier ausgesetzt sehen müssen, statt.

Gleichwohl sind es die „kuppelnde[n]“<sup>240</sup> Eltern dieses Kindes, die sich offenbar nicht in der Lage sehen, ihrem Sprössling eine gelingende Erziehung angedeihen zu lassen, sondern eine pragmatische, weil *notwendige*, Entscheidung treffen müssen. Von Freiheit und Gleichheit

---

<sup>235</sup> Rancière (2013): S. 23.

<sup>236</sup> Jérôme-Pierre Gilland zit. in: Rancière (2013): S. 23.

<sup>237</sup> Vgl. dazu auch: Bourdieu (1998): S. 36ff.

<sup>238</sup> Vgl. Henting, Hartmut von (2003): Jean-Jacques Rousseau. In: Tenorth, H.E. (Hg.): *Klassiker der Pädagogik 1. Von Erasmus bis Helena Lange*. München: Beck. S. 72-93. Hier: S. 78f.

<sup>239</sup> Vgl. Rousseau, Jean-Jacques (2010): *Émile – oder über die Erziehung*. Köln: Anaconda. S. 22f.

<sup>240</sup> Rancière (2013): S. 23.

herrscht keine Spur, die Umstände, das heißt, die Aussichten auf Lohnarbeit und damit die Produktionsverhältnisse bestimmen, wie sich das Kind zu entwickeln hat und bilden einen Initiationsritus ins Erwachsenenleben – ob sie wollen oder nicht.<sup>241</sup>

Der Schreiner Cailloux illustriert in einem Schreiben an Achille Leroux die bestimmende Kraft des Alltags im Proletariat, indem er sich seiner Kindheit entsinnt:

„[...] [Meine] Tante schickte mich auf die Schule, aber um fünf Uhr morgens war ich auf und hatte bis zu der Stunde, zu der die Schule öffnete, die Nadel in der Hand, ich ging bis zum Ende, und danach nahm ich bis elf Uhr abends wieder die Nadel auf [...].“<sup>242</sup>

Gegen genau diese Form der Einschreibung, die diskursiv-materielle Ver-Ortung, lassen die ProtagonistInnen den (Klassen-)gegensatz erkennen und lässt sie darüber empören, dass sie – im Gegensatz zum Angehörigen der Bourgeoisie – nicht in der Lage sind, ihren Handlungs- und Entscheidungsspielraum zu erweitern, im Gegenteil: Der prekäre Alltag bestimmt das Leben der ProletarierInnen. Im Falle des Schneider-Dichters Constant Hilbey liegt die Erkenntnis der eigenen unterdrückten Lage zunächst im Vergleich mit einem Privilegierten. Hilbey wird von niemand geringerem als Victor Hugo, französischer Adelige und berühmter Schriftsteller, als „Dichter und Arbeiter, mit anderen Worten Denker und Arbeitsmensch“<sup>243</sup> gelobt. Keineswegs verlegen entgegnet derselbe:

„Herr Victor Hugo weiß sehr gut, dass ein Arbeiter, der seine Aufgabe erfüllt, die schon eine Aufgabe für zwei ist, weil die halbe Welt im Müßiggang lebt, seine Berufung als Dichter nicht erfüllen kann. [...]“

Constant Hilbey hinterfragt in diesem Zitat auf zynische Art und Weise die eigene Ver-Ortung sowie das Ungleichheitsverhältnis zwischen seinem Stand und jenem des Victor Hugo. Hilbey erfasst eine soziale Schieflage und artikuliert diese. Darüber hinaus erkennt er nicht nur, dass er selbst sein Bedürfnis zu dichten mit der Notwendigkeit zu arbeiten verbinden muss, sondern auch, dass er damit „Herrn Victor Hugo“ und anderen ein Leben in Wohlstand ermöglicht. Deutlich wird hier auch, dass Hilbey sehr wohl im Namen eines Kollektivs (dem Proletariat) argumentiert und dieses dem anderen gegenüberstellt, es also als anders im Sinne von Radikalität anerkennt. Weiters erkennt Hilbey, dass das eigene Mühsal offenbar strukturelle Ursachen haben muss, über die sich der Schneider-Dichter empört: Hier die Arbeitenden, dort die Dichtenden, Hilbey selbst „Inbetween“.

---

<sup>241</sup> Vgl. Gilland zit. in: Rancière (2013): S. 73f.

<sup>242</sup> Cailloux zit. in: Rancière (2013): S. 192.

<sup>243</sup> Constant Hilbey, zit. in: Rancière (2013): S. 32.

Der Schreiner und „Philosophe plébéien“ Louis-Gabriel Gauny notiert im April 1841: „Heute ist unser Kummer am größten, weil er durchdacht ist.“<sup>244</sup> Das Erkennen, die Reflexion des Un-erträglichen ermöglicht die Empörung, die den Zündfunken bildet und Gauny und seine LeidensgenossInnen zu Wesen des Feuers macht, eingeschlossen zwischen Ermächtigung und Unterdrückung. Dieser Erkenntnisakt entspricht meinem Verständnis von Radikalität. Mit dieser Einsicht einher geht jedoch auch ein Gefühl der Wehmut und der Melancholie. Je stärker man sich der eigenen Ver-Ortung bewusst wird, desto schwerer lastet ihr Gewicht auf den Schultern. Ein gewisser Bergier schreibt an seinen Freund Louis-Gabriel Gauny im Jahre 1832:

„[...] Wir, die alle Freuden kennen, die Gott der Erde geschenkt hat, und die sie dennoch nur in unserer Vorstellung gekostet haben, wir, die unsere Würde fühlten, und sie immer missachtet sahen, wir schließlich, die zwanzig Mal hofften und wieder verzweifelten [...]“<sup>245</sup>

Sowohl bei Bergier als auch bei Gauny und auch bei Constant Hilbey geht mit der Erkenntnis der Ver-Ortung auch die Erfahrung der Ent-Täuschung einher, die die Befindlichkeit zwischen Ermächtigung und Unterdrückung – und damit Radikalität – kennzeichnet. Sie erkennen ihre eigene missliche Lage, es geht ihnen um die Thematisierung des Schmerzes durch das Los der Klasse: Ihr ästhetischer Ausdruck, ihre Fähigkeit, zu reflektieren und zu dichten findet sein Fundament in den materiellen Verhältnissen gespiegelt: Der Schriftsetzer und Dichter Hégésippe Moreau definiert sich als „vom Stand der Arbeiter und in der Fantasie Dichter“.<sup>246</sup> Dieser Gegensatz scheint nur auf den ersten Blick ein Widerspruch zu sein, denn die Möglichkeit der Empörung speist sich erst aus den Unterdrückungserfahrungen als der *Wurzel* ihrer Radikalität. So heißt es in der Zeitschrift *L'Atelier* im Juni 1843: „Kann man sich mit irgendetwas beschäftigen, ohne zu den ersten Ursachen zurückzugehen?“<sup>247</sup> Damit geht es auch um die intellektuelle Aneignung<sup>248</sup> von ArbeiterInnen: Sie stellen sich die Frage, wovon sie determiniert sind, selbst – und übernehmen damit die Deutungshoheit ihrer Lage. Das heißt auch, dass sie sich dadurch einer sozialen Praxis bedienen, die nicht der diskursiven Ver-Ortung von nicht-denkenden ArbeiterInnen entspricht.

Die ProtagonistInnen in Rancières Werk müssen für ihre denkerische und schriftstellerische Tätigkeit, für ihre Träume, jedoch stets Opfer bringen – und oftmals scheitern sie an diskursiv-materiellen Schranken. Auch die Weißnäherin Jeanne Deroine verzweifelt an den materiellen

---

<sup>244</sup> Louis-Gabriel Gauny zit. in: Rancière (2013): S. 36.

<sup>245</sup> Bergier, zit. in: Rancière (2013): S. 37.

<sup>246</sup> Hégésippe Moreau, zit. In: Rancière (2013): S. 98.

<sup>247</sup> *L'Atelier* zit. in: Rancière (2013): S. 38.

<sup>248</sup> Vgl. Suter (2011): S. 27.

Tatsachen, sie fügt sich schließlich ihrem Schicksal, sie findet sich damit ab. Ihre Abneigung gegenüber ihrer Lage bleibt jedoch bestehen. Sie ist jene Frau, die im wahrsten Sinne des Wortes bildungshungrig ist, und zwar von dem Moment an, als sie die alten Zeitungen las, in welche die Linsen gehüllt waren, die ihre Mutter kaufte:<sup>249</sup>

„Die Notwendigkeit der Arbeit kam und gab mir zu verstehen, dass ich ohne Vermögen die Wissenschaft, das Glück, aufgeben müsse; ich ergab mich in mein Schicksal.“<sup>250</sup>

Rancières ProtagonistInnen befinden sich stets zwischen Aufbruch und Scheitern. Gewissermaßen paradigmatisch ist hierfür der Traum der Hebamme Suzanne Voilquin, die später als Feministin, Autorin und Redakteurin der *Tribune des Femmes* in Erscheinung treten wird.<sup>251</sup> In einem Schreiben an Barthélemy Prosper Enfantin, einer saint-simonistischen Leitfigur, sinniert sie von einer Tätigkeit im Namen der saint-simonistischen Gemeinschaft:

„Ich rechne damit, durch meinen so freien, so unabhängigen Stand ein Zentrum des Einflusses zu errichten, das bedeutend genug ist, später ein gewaltiges Gut zu schaffen; dieses Gut wird sich nicht nur auf die Mutterschaft erstrecken, sondern auch auf alle Gefühle, die das Leben ausmachen, denn ich möchte nicht um mich einige blasse Kopien der wohlthätigen Schwester sich erneuern sehen, sondern ich möchte sehen, wie die Frau sich in aller Schönheit ihrer Natur erhebt.“<sup>252</sup>

Ihr Traum zerbricht jedoch bald an der harten Realität: Sie muss sich um ihren Vater und ihre Nichte kümmern, die Familie unterstützen und pflegen – ein Umstand, der sie traurig macht und ermüdet. Der Traum, an einer gemeinsamen solidarischen Zukunft arbeiten zu können, verkehrt sich in die Wirklichkeit einer Hebamme aus dem Jahr 1838. Das Erleben dieser Enttäuschung muss nicht zwangsläufig in Empörung enden, sondern kann auch niederschmetternde Resignation bedeuten:

„[Die materielle Notwendigkeit] bedeutet, aus meinem Beruf, den ich an das Priesteramt der Zukunft annähern wollte, eine Spekulation zu machen, eine Sache des Geldes. Das ermüdet sich, missfällt mir, macht mich launisch; dann sehe ich mich um und sage mir: Es muss so sein, denn deine Existenz hat sich seit einem Monat verdreifacht, du bist eine Hebamme im Jahr 1838 und keine Priesterin der Zukunft. [...]“<sup>253</sup>

---

<sup>249</sup> Vgl. Jeanne Deroin, zit. in: Rancière (2013): S. 70.

<sup>250</sup> Jeanne Deroin zit. in: Rancière (2013): S. 72.

<sup>251</sup> Vgl. Traugott, Mark (1993): *The French Worker: Autobiographies from the Early Industrial Era*. Berkeley: University of California Press. S. 92f.

<sup>252</sup> Suzanne Voilquin zit. in: Rancière (2013): S. 267.

<sup>253</sup> Suzanne Voilquin zit. in: Rancière (2013): S. 267.

Das Erleben der eignen Ver-Ortung findet auch Louis-Gabriel Gauny in seiner fremdbestimmten Arbeit wieder, die zusehends eine Erfahrung der Entfremdung befeuert. Eingehend beschreibt er seinen 10-stündigen Arbeitstag und ist damit zentrale Figur ins Rancières Nacht der Proletarier. Louis-Gabriel Gauny schreibt in „Le travail à la journée“:

„Der Arbeiter, der den widernatürlichen Aktivitäten unserer Zivilisation ausgesetzt ist, steht um fünf Uhr morgens auf, um sich Schlag sechs in der Werkstatt einzufinden. Auf dem Weg zu dieser Verabredung arbeiten seine handwerklichen Fähigkeiten bereits. Denn die Tischlerei, ein ermüdender und komplizierter Beruf, setzt dem Körper zu und beunruhigt das Denken mit unaufhörlichen Sorgen, sodass dieser Arbeiter ungeduldig und bekümmert auf die zehn Arbeitsstunden blickt, die heranrücken, um seine Seele zu verschlingen und ihm ihren spärlichen Gewinn in den Rachen zu werfen.“<sup>254</sup>

Gauny erkennt in seinen Aufzeichnungen über den Arbeitstag nicht nur die determinierende, bestimmende Kraft des Alltags, er hat diese Pflicht internalisiert, die sowohl Körper als auch Geist berührt, als Form vollständiger „Knechtschaft“ und vollständiger „widernatürlicher“ Entfremdung.<sup>255</sup> Bereits in der Voraussicht auf das Kommende braut sich die Wut, Empörung, zusammen. Allerdings kann er nicht anders, als wieder aufs Neue seine Arbeitskraft auf den Markt zu tragen, auch wenn ihm diese Tätigkeit zuwider ist.

„Wenn er an seinen Arbeitsplatz eilt, hat dieser Mann einen eigenartigen Gang, die Wut braut sich in seinem Blick zusammen. Bei seinem Schwung eines aufständischen Sklaven könnte man glauben, er laufe zum Unterzeichnen eines Geheimpaktes, um den zu zerschmettern, der ihn unterdrückt.“<sup>256</sup>

Gauny beschreibt diese Momente der Unterdrückung als Kampf mit der Welt, aber auch als Kampf mit sich selbst:

„An der Werkbank angekommen beginnt der Kampf. Zuerst müht sich seine arme Muskulatur, die vom Schlaf ein wenig erholt ist, mit der Arbeit ab. Der Arbeiter gibt der Gewohnheit nach und lenkt dank der Solidarität seine Geschicklichkeit gewissenhaft auf die gute Herstellung des Werkstücks. Während er einen Augenblick der intimen Befriedigung einer nützlichen Arbeit nachgibt, vergisst er seine Umgebung, seine Arme arbeiten, ein Detail des Berufs wird gut abgeschlossen, und in der Erledigung seiner Arbeit ist eine Stunde vergangen.“<sup>257</sup>

Es ist die Empörung über diese Knechtschaft, die im Großen ein Akkumulationsregime konstituiert, das Gauny seinen Platz in der Gesellschaft zuweisen möchte. Gauny selbst kommentiert, auch unter Verweis auf die objektivierende Macht dieser Beziehung: „Als lebendige Maschine

---

<sup>254</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 78.

<sup>255</sup> Rancière (2013): S. 78.

<sup>256</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 79.

<sup>257</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 79.



verdient er zugunsten seines Patrons, was er auf Kosten seiner Kräfte verliert.“<sup>258</sup> Gauny beschreibt, anhand seiner konkreten Erfahrungen am eigenen Leibe, ein Dasein in Tristesse, das sich besonders am Verhältnis zwischen Arbeiter und Meister entlädt. Der Unterdrückung entflieht er immer wieder in melancholischen Träumen, während er seine Arbeit verrichtet. Mit dem Träumen bricht Gauny – und dies ist durchaus typisch für viele der Stimmen in Rancières Nacht – mit der ihm zugewiesenen Rolle des Arbeiters, die nicht zum Denken bestimmt ist – und damit mit einem besonders wirkmächtigen hegemonialen Diskurs. Und gleichzeitig drängt sich die Frage auf, ob in der Melancholie des eigenen Daseins eine kämpferische Kraft (Ermächtigung) oder die Tristesse der Aussichtslosigkeit ruht (Unterdrückung)? Ihr Ausgang mag ungewiss sein, der Akt der Erkenntnis jedoch, das Moment der Irritation, ist im Denken und Schreiben von Rancières ProtagonistInnen angelegt, dessen Basis ihre Träumereien bilden, im Falle Gaunys:

„Es bleibt allerdings noch eine Stunde bis zur Stunde der Erholung zu verbrauchen, und der Arbeiter ist irritiert, denn Träumereien überfallen ihn, die die Reichtümer ausbreiten, die das Wunder einer guten Organisation verspricht. Benommen vom Hin und Her des Unternehmers oder seines Vorarbeiters und gezwungen, sich mit einem von ihnen über die Pläne zu verständigen, die seine Aufmerksamkeit ermüden, finden die trockenen Bemerkungen spärlich Antworten und die Blicke zeigen einen gegenseitigen Unwillen, der den Graben zwischen den beiden Männern immer mehr verbreitert.“<sup>259</sup>

Gauny bedient, ähnlich wie Constant Hilbey, das Klassenverhältnis als Erkenntnis eines genuin ungleichen Machtverhältnisses, das die Herrschaft über die Zeit verkörpert, die Gauny gestohlen wurde. In einer Essenspause träumt er jedoch weiter, inmitten des unterdrückerischen Trümmerhaufens seiner Existenz:

„Die schlechte Luft stumpft seine Sinne ab und obwohl seine Vorstellung sich unabhängig von Zeit und Ort eine harmonische Existenz erfindet, kapituliert sie bald vor den Trümmern der Wirklichkeit. Dieser Arbeiter will das Glück absolut. Er beeilt sich mit dem Essen, um ein bisschen Zeit für sich zu haben und zwanzig Minuten lang in irgendeiner vagen Hoffnung zu ergehen<sup>260</sup>. Aber sein unwillkürlich aufmerksames Ohr horcht weiter, weil die Glocke bald schlagen wird, und schon im Vorhinein stört ihn ihr Klang und weckt gefährliche Erwägungen gegen diejenigen, die von der Arbeit anderer leben.“<sup>261</sup>

Gaunys Träumereien werden durch den Glockenschlag unterbrochen, der ihn auf den Boden der eigenen Realität zurückholt: Weiterarbeiten. Die Blicke des Meisters, der wie eine Kontrollinstanz um Gauny „herumschleicht“, empören den Schreiner: „Der Verdammte empört sich

---

<sup>258</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 79.

<sup>259</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 81.

<sup>260</sup> Sic! Vermutlich müsste es „aufzugehen“ heißen.

<sup>261</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 82.

über diese Art von Inquisition, die der Blick des Meisters übt, und fühlt sich von einem Hassausbruch bis in die Knochen aufgerüttelt.“<sup>262</sup> Rancière kommentiert, dass es sich seines Erachtens nicht um das Bewusstsein über die Ausbeutung der Arbeitskraft bzw. des Körpers handle, sondern um die „Wut des vernachlässigten Denkens“<sup>263</sup>. Dieser Trennung von Körper und Geist ist entgegenzuhalten, dass es sich – den Ausführungen Gaunys folgend – wohl um beides handelt: Erst aus der Erkenntnis, dass man gezwungen ist, seine Arbeitskraft zu Markte zu tragen und sich körperlich zu schinden – und damit körperlichen Schmerz zu erfahren – erwächst die Erkenntnis, dass man im Denken (ich würde eher sagen: Philosophieren) gehindert ist: die „Wut des vernachlässigten Denkens“ ist eine Konsequenz von Ausbeutung und Unterdrückung, diskursive wie materielle Ver-Ortung fallen an dieser Stelle in eins. Im voranschreitenden Arbeitstag steigt die Abneigung Gaunys: „Alles wird ihm widerlich, sein Meister und die Dinge!“<sup>264</sup> Indes verliert sich der Schriftsteller Gauny beim Blick aus dem Fenster, auf Baumwipfel und vorbeifliegende Vögel, ein diskursiver Bruch mit der Vorstellung vom stumpfsinnigen Arbeiter.<sup>265</sup> Auch Gaunys Geschichte vom Arbeitstag des Pariser Arbeiters ist auf struktureller Ebene eine Geschichte des Scheiterns: Zermürbt muss er feststellen, dass gewissermaßen eine industrielle Reservearmee nur darauf wartet, sich das Joch der Werkstatt um den Hals zu hängen. Die Macht des Proletariats als (scheinbares!) Kollektiv ist gleichzeitig seine Schwäche:

„denn am Tor der Werkstatt warten Arbeiter auf eine freie Stelle. Die Überzahl an Arbeitern in der Zivilisation liefert sie der Gnade dessen aus, der die Arbeiter der Arbeit opfert. [...]“<sup>266</sup>

Den Grund hierfür liefert Gauny gleich mit, indem er auf einen – notwendigen – Pragmatismus verweist, den das Prekariat (damals wie heute) kennzeichnet: Es gilt ein Auskommen zu finden und den Magen zu füllen, bevor man sich der Träumerei von der Revolution widmen kann und den „Schuppen der Knechtschaft“ verlassen: „Wenn er nicht arbeitete, würden seine Kinder<sup>267</sup> im nächsten Winter aufwachen und Brot verlangen.“<sup>268</sup> Hierin – an den handfesten materiellen Bedingungen, der Bühne, auf der die diskursive Ver-Ortung stattfindet – unterscheiden sich die Leben des Industriellensohnes Friedrich Engels und eines Louis-Gabriel Gauny, die beide auf ihre Weise die Welt aus den Angeln heben wollen. Allerdings wird bei allem Scheitern deutlich:

---

<sup>262</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 83.

<sup>263</sup> Rancière (2013): S. 83.

<sup>264</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 84.

<sup>265</sup> Vgl. ebd.

<sup>266</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 85.

<sup>267</sup> Rancière verweist darauf, dass Gauny keine Kinder hatte, sondern hier bewusst versuchte zu übertreiben. Jedoch mag Gaunys Aussage auf viele Proletarierinnen und Proletarier zutreffen, die Angst vor der Winterpause in ihren Betrieben haben müssen.

<sup>268</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 84.

Die Beschreibung von Louis-Gabriel Gauny entspricht jenem Verständnis von Radikalität, das ich in Kapitel 4 vorgestellt habe: Er befindet sich im Zwischenraum, zwischen Ermächtigung und Unterdrückung: Durch Produktionsverhältnisse, durch seinen Habitus und durch hegemoniale Diskurse, aber auch entfremdet durch seine – von ihm als stumpfsinnig wahrgenommene – Tätigkeit. Sein Schicksal stinkt Louis-Gabriel (*odium fati*). Er findet sich offenbar nicht mehr mit dieser Ver-Ortung ab.

Eines gilt es jedoch stets zu beachten: Die Geschichten von Louis-Gabriel Gauny, Suzanne Voilquin und all den anderen, die ich angeführt habe, sind von Jacques Rancière ausgehobene Momentaufnahmen individueller Lebensbiografien, die keinen generalisierenden Schluss zulassen, da sie individuell, unvollständig und zudem übersetzt und vom Autor arrangiert sind (vgl. dazu auch Kapitel 7). Jedoch stellen sie Schlaglichter dar, anhand derer sich mein Verständnis von Radikalität – mit seinen Möglichkeiten und Begrenzungen – darlegen lässt. Wie divers jedoch die einzelnen Wortergreifungen sind, illustrieren beispielsweise die unterschiedlichen Auffassungen von Arbeit der einzelnen ProtagonistInnen. Während für Gauny die fremdbestimmte Arbeit eine notwendige Last darstellt, ist sie für andere ein Mittel der Freiheit und der Selbstverwirklichung. Und zwar in jenem Moment, als die machtvolle Instanz des Meisters wegfällt, die diskursiv-materielle Dimension jedoch bestehen bleibt: Sie müssen arbeiten, um zu leben. Jacques Rancière berichtet von sogenannten *Tâcherons* (AkkordarbeiterInnen), TagelöhnerInnen und KleinstunternehmerInnen, die für jeweilige Arbeiten nach Leistung bezahlt werden. Ihr Traum von der Freiheit pendelt zwischen zwei Polen: Jenem von individueller Selbstverwirklichung, der leidenschaftlichen Jagd eines „Raubvogels“<sup>269</sup> nach dem nächsten Auftrag. Der andere Pol bezeichnet die persönliche Selbstverausgabung, ob der Konkurrenz durch andere *Tâcherons* und dem steten Dasein im Prekariat.<sup>270</sup> (Hier fühlt man sich unweigerlich an die Unternehmerischen-Ichs der New Economy des 21. Jahrhundert erinnert.)

Ein weiteres Moment, das dem Diskurs um Arbeit eine andere Perspektive gibt, ist jene im Klassenkampf als Prozess der Ver-Ortung. Ein gewisser Cochareau schreibt in seinem saint-simonistischen Glaubensbekenntnis auch von der Notwendigkeit der Arbeit – man könnte auch sagen der Produktivkräfte – und dem damit verbundenen Klassenbewusstsein. Denn ohne dieser wäre man nicht in der Lage, sich zu emanzipieren, sondern auf die Wohltätigkeit der Reichen angewiesen:

---

<sup>269</sup> „Le travail à la tâche“, Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 107.

<sup>270</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 105.

„[Es ist] ein Glück, dass die Arbeit unentbehrlich ist, denn wenn sie es nicht wäre, wären die Armen den Reichen völlig ausgeliefert, die Herren darüber wären, ob sie sie leben oder sterben lassen, indem sie ihnen geben oder verweigern, was die erste Notwendigkeit für die Existenz ist.“<sup>271</sup>

Momente der Ent-Täuschung gehen also mit der Erkenntnis der diskursiv-materiellen Ver-Ortung einher, die bei den ProtagonistInnen der Nacht der Proletarier häufig zur Empörung führen. Oft enden sie aber auch in Resignation oder sie spielen sich zwischen diesen beiden Sphären (Ermächtigung und Unterdrückung) ab. Der saint-simonistische Propagandist Jules Leroux muss feststellen, dass auch innerhalb des angenommenen Kollektivs Proletariat Hierarchien bestehen, wo sich der Klassenkampf Proletariat-Bourgeoisie nicht einfach an einem Dualismus festmachen lässt: „In diesem Viertel gibt es sehr viele Männer, die zwischen Meister und Arbeiter stehen.“<sup>272</sup>

Damit wird umso mehr deutlich, dass kein kollektiver Chor der ArbeiterInnen existiert, sondern vielmehr einzelne Stimmen, die jedoch auf ihre je eigene Weise kollektive Unterdrückung erfahren und diese auf ihre je eigene Weise artikulieren.<sup>273</sup>

## 6.2 Das Verhältnis zum Anderen

Wie ich in Kapitel 4 ausgeführt habe, findet sich die Schlüsselstelle meines Radikalitätsverständnisses im Verhältnis zum Anderen. Dies bedeutet nicht, dass man die eigene Position im (Klassen-)Kampf um eine bessere Welt aufgeben muss. Jedoch ermöglicht die Begegnung mit dem Konträren, dem Anderen eine Reflexion der eigenen Position. Dies kann im Falle massiver diskursiv-materieller Ungleichheit durchaus auch zu Ent-Täuschung und schließlich Empörung führen.

Nicht zuletzt trifft das Verhältnis zum Anderen auch auf den diskursiven Bruch mit der eigenen Ver-Ortung zu, die ich bereits im Vorkapitel angesprochen habe: Die Entscheidung Suzanne Voilquins zum Beispiel, die nicht mehr nur Arbeiterin sein wollte, sondern auch Priesterin der Revolution, markiert das Bedürfnis eines Bruchs mit der *eigenen* Ver-Ortung als Hebamme durch die Reflexion des *Anderen* in doppelter Hinsicht: Einerseits möchte sie ihre „Schwestern [...] in aller Schönheit der Natur erheben“. Andererseits jedoch muss sie sich um ihre Nichte

---

<sup>271</sup> Cochereau, zit. in: Rancière (2013): S. 184.

<sup>272</sup> Achille Leroux zit. in: Rancière (2013): S. 54.

<sup>273</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 27 f.

und ihren mittellosen Vater kümmern – der Wunsch, mit der eigenen Ver-Ortung zu brechen, scheitert.

Machereau, ein selten genannter Protagonist in Rancières Nacht, artikuliert dieses Verhältnis zum Anderen als radikales Bedürfnis im Sinne radikaler Gleichheit, jedoch erkennt er den Anderen nicht als anders an, sondern verleibt ihn sich ein:

„Ich fühlte mich im Leben derer leben, die mich umgaben, als meine Hand, geziert vom Schlamm des ruhmreichen Pflasters, die ehrenhaft schwielige Hand des Arbeiters oder die glatte und weiße Hand des Studenten oder selbst jene des trägen Bourgeois umschloss, es war immer ein Mann, der von meiner Furcht, meiner Hoffnung bewegt war; eine heimliche Flamme, eine göttliche Stimme offenbarte mir eine UNIVERSELLE ASSOZIATION.“<sup>274</sup>

In seiner Beschreibung eines Arbeitstages versucht auch der Schreiner-Dichter Gauny, sich in die Lage des Patron, des Meisters, hineinzusetzen. Er scheitert aber mit diesem empathischen Perspektivenwechsel an der kruden Erkenntnis des Klassengegensatzes, der nicht die Schuld des Meisters ist, sondern eine Frage der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen: „[...] die Brüderlichkeit ist seine erste Leidenschaft! Mit übermenschlicher Anstrengung versucht er, seinen Patron zu lieben [...]“<sup>275</sup>. Gauny muss sich jedoch eingestehen, dass diese Liebe durch die Umstände verhindert wird, die ihn selbst die Frau und die Kinder des Meisters hassen lassen – und gleichwohl Frau und Kind des Meisters als belastende „Objekte“ darzustellen, die den Meister dazu nötigen, für sein Auskommen andere auszubeuten:

„Es ist zu spät. Der Hass ist glühend heiß, und so wollen es die Verschiebungen unserer Gesellschaft. Er gibt noch nicht auf und sieht so sanft wie er kann die Kinder und die Frau des Meisters an. Aber in ihnen entdeckt er gegenwärtige und künftige Ausbeuter: Diese Frau bedeutet nichts als eine ruinöse Belastung, die durch ihre frivolen Ausgaben die Forderungen verursacht, denen er ausgesetzt ist.“<sup>276</sup>

Gauny identifiziert die Wurzel seines Übels zunächst in den „gesellschaftlichen Verschiebungen“, projiziert diese jedoch – auf der Suche nach einer Schuldigen – auf die „frivolen Ausgaben“ der Frau des Meisters – und scheitert damit an der vollständigen Erkenntnis struktureller Zusammenhänge bzw. immanenter Ungleichheit in seiner Lebenswelt. Gleichzeitig aber reflektiert Gauny zumindest zum Teil den Anderen, in diesem Fall den Meister, versucht ihn „zu lieben“ und scheitert jedoch an der Erkenntnis, dass dies nicht möglich ist.

---

<sup>274</sup> Machereau zit. in: Rancière (2013): S. 210, Großschreibung im Original.

<sup>275</sup> Ebd.: S. 86

<sup>276</sup> Ebd.

Ein weiteres, ent-täuschendes Moment ist jedoch nicht nur die Frage von Ungleichverhältnissen und Unterdrückung, sondern im Besonderen auch die Erfahrung mit individualistischen Positionierungen. Gerade hier spielt das Verhältnis zum Anderen eine Rolle. Wie ich bereits argumentiert habe, handelt es sich bei den Wortergreifungen der ProletarierInnen nicht um ein Kollektiv, sondern vielmehr um Individuen<sup>277</sup>, deren *Wurzel* der Ent-Täuschung annähernd dieselbe ist. Sie sind „Subjekte eines kollektiven Diskurses“<sup>278</sup>, die bereits von Kindheit an unterschiedlichen biografischen Zäsuren ausgesetzt sind – trotz der kollektiven Unterdrückung bzw. Prekarität.<sup>279</sup>

Dementsprechend geht es vielen ProletarierInnen weder um eine glorreiche, egalitäre Zukunft noch um einen revolutionären Bruch. Viele ergehen sich nicht in den Träumen von einer sozialistischen Zukunft, sondern sehnen sich nach einer Besserung der Lebensbedingungen, nach sozialem Aufstieg – der Traum lautet hier: Bourgeois werden<sup>280</sup> oder zumindest die elenden Lebensbedingungen verbessern.<sup>281</sup> Es ist somit nicht nur der „Egoismus der Reichen“<sup>282</sup>, wie der Drucker Meunier schreibt, sondern auch der Egoismus untereinander.

Das Verhältnis der Unterdrückung wird nicht erkannt, das Andere wird schlichtweg gar nicht registriert oder als Bedrohung wahrgenommen, oftmals auch aufgrund schlichtweg derart elender Umstände, dass es nicht verwundert, dass nicht der Traum vom Sozialismus, sondern ein gefüllter Bauch den Vorrang genießt. Auf diese Weise entsteht zwischen den einzelnen ArbeiterInnen auch eine Form der Konkurrenz, die jeglichen solidarischen Zusammenschluss verhindert: Es wird beispielsweise zwischen Müßiggängern und Fleißigen unterschieden – der hegemoniale Diskurs wird nicht hinterfragt, sondern reproduziert sich.<sup>283</sup> In dieser „kollektive[n] Schlacht der Einzelnen“<sup>284</sup> ist der Egoismus die Triebfeder für einen eindimensionalen Umgang mit dem anderen. In der Zeitschrift *La Fashion* heißt es am 20. April 1842:

„[...] Unter den Schneidergehilfen [...] herrscht ein unangenehmer Egoismus. Keine brüderliche Verbindung, die sie einen würde. Sie sehen sich: Guten Tag. Sie gehen auseinander: Guten Abend, und alles ist gesagt.“<sup>285</sup>

---

<sup>277</sup> Vgl. Sternad (2016b): S. 120.

<sup>278</sup> Rancière (2013): S. 9.

<sup>279</sup> Vgl. beispielsweise die unterschiedlichen Erinnerungen an die Kindheit von Louis-Gabriel Gauny und Jeanne Deroïn. Rancière (2013): S. 69f.

<sup>280</sup> Rancière (2013): S. 66.

<sup>281</sup> Rancière (2013): S. 66.

<sup>282</sup> Meunier zit. in: Rancière (2013): S. 197.

<sup>283</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 185f.

<sup>284</sup> Rancière (2013): S. 62.

<sup>285</sup> Vgl. *La Fashion* zit. in: Rancière (2013): S. 62.

Auch Guérneau schreibt sichtlich desillusioniert: „Ich suchte Menschen, aber ich traf nur Egoismus und Unglückliche.“<sup>286</sup> Oft spielen die Suche nach Almosen und Arbeit sowie handfeste Eigeninteressen eine übergeordnete Rolle, die die Träume von der ArbeiterInnenemanzipation überschatten.<sup>287</sup> Rancière berichtet zum Beispiel von vier Formschneidern mit anarchistischen Tendenzen, deren Ziel letztlich die Gründung einer großen Handelsgesellschaft ist.<sup>288</sup> Dennoch existiert die Vorstellung eines Kollektivs im Sinne kollektiver Erfahrung von Unterdrückung, die den Mechaniker Claude David einen Perspektivenwechsel in Richtung anderer unterdrückter ArbeiterInnen einnehmen lässt:

„Ich fühlte, dass Gott uns nicht geschaffen hat, um Sklaven unserer Brüder zu sein, und ich bemühte mich mit allen Kräften, mich aus der Umklammerung zu befreien, die die armen Proletarier ersticke [...] Damals hatte ich eine neue Art Webstuhl erfunden [...] einen jungen Mann wie mich, der wie ich litt und wie ich auch sehnlichst wünschte, sich zu emanzipieren [...] Wir hatten erkannt, dass die Leiden, die wir geteilt hatten, auch diejenigen unserer Brüder, der Proletarier, waren, zu denen wir gehörten. Und ich hatte für meinen Teil den Traum, eine gewisse Zahl unter ihnen mit uns zu emanzipieren.“<sup>289</sup>

Diese Wortergreifung verdeutlicht einerseits, dass auch Claude David innerhalb seiner diskursiven Grenzen, seiner Lebenswelt und Weltvorstellungen denkt – etwa durch seinen Bezug auf die göttliche Schöpfung. Gleichwohl jedoch erkennt Claude David in seiner Auseinandersetzung mit dem Anderen, in diesem Fall seinen proletarischen „Brüdern“, dass die Notwendigkeit der kollektiven Emanzipation für ihn besteht. In seinem Fall findet dieser Perspektivenwechsel durch die Annahme einer kollektiven Unterdrückungserfahrung statt. Beachtlich erscheint auch die Geschichte eines jungen Schriftsetzers, aufgeschrieben von Jérôme-Pierre Gilland: „[E]r wollte Anzüge nach der neuesten Mode, parfümierte Wäsche, Schmuck an den Händen“<sup>290</sup>, heißt es zunächst. Hier wünscht sich der Protagonist zuerst eine Angleichung seines Lebensstandards an den eines Bourgeois. Allerdings eröffne sich beim „[...] Anblick der Selbstlosigkeit und der vielen Opfer [der] Horizont eines neuen Lebens“<sup>291</sup>, der ihn schließlich derart politisierte, dass er sich dem „demokratischen Kampf der Arbeiter“<sup>292</sup> anschloss.

Eine weitere Facette in der Begegnung mit dem Anderen bildet die Empörung Gaunys über das nicht vorhandene Klassenbewusstsein seiner Mitmenschen. Er überlegt hierbei die Notwendig-

---

<sup>286</sup> Guérneau zit. in: Rancière (2013): S. 197.

<sup>287</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 221.

<sup>288</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 52.

<sup>289</sup> Claude David, zit. in Rancière (2013): S. 52.

<sup>290</sup> Jérôme-Pierre Gilland zit. in: Rancière (2013): S. 67.

<sup>291</sup> Jérôme-Pierre Gilland zit. in: Rancière (2013): S. 67.

<sup>292</sup> Rancière (2013): S. 67.

keit der Bildung von ArbeiterInnenräten im Kontext des Baus des Gefängnisses von *La Rouquette*. Diese Haftanstalt war wie ein neuartiges Panoptikon angelegt, aus dem man, in den Augen Gaunys, nicht ausbrechen kann.<sup>293</sup> In der Vorahnung, dass dieses Gefängnis für die Aufbegehrenden gebaut werde, staut sich in Gauny eine „humanitäre Wut“<sup>294</sup>, die sich auch gegen jene richtet, die es erbauen: „jede Reihe, die sie setzen, ist eine Beleidigung für die Menschheit [...] sie bauen diese schrecklichen Zellen gegen sich selbst.“<sup>295</sup> Gauny überlegt die Bildung von Arbeiterräten: „Wenn die Arbeiter einen Rat bilden würden [...]“<sup>296</sup>

In meinem Verständnis von Radikalität spielt das Verhältnis zum Anderen eine zentrale Rolle, die eine Reflexion des Eigenen ermöglicht und das Eigene erst konstituiert. Gerade im Verhältnis zum Anderen lassen sich bei Rancières ProtagonistInnen einzelne Momente meines Radikalitätsverständnisses ausmachen, wenngleich an vielen Stellen das Andere nicht im Sinne Enrique Dussels als (egalitär) anders anerkannt wird. Oft ist der Versuch, die Grenze des Eigenen zu reflektieren, das Andere einzubeziehen und sich selbst zu hinterfragen zwar zum Scheitern verurteilt. Jedoch sind es die unterschiedlichen Spielarten in diesem Verhältnis – vom Egoismus zwischen den ProletarierInnen und dem Hass auf den Meister bis zum Traum von der universalen Assoziation – die die Grenzen diskursiv-materieller Brüche ebenso deutlich machen wie deren Überschreitung.

### 6.3 Emanzipation: Eine Frage der Macht

In diesem Unterkapitel untersuche ich das Scheitern am Emanzipationsversuch der einzelnen ProtagonistInnen näher. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um ein Scheitern an eingeschriebenen Machtstrukturen und -verhältnissen, die oft jenen Diskursen innewohnen, mit denen man brechen möchte, aber nicht kann. Diese Machtverhältnisse spiegeln sich in Nuancen in allen Wortergreifungen wider, auch in jenen, die ich bereits genannt habe. Für die Auseinandersetzung mit Radikalität ist dies deswegen von Bedeutung, da die Machtfrage stets eine Frage der Subjektivierung und der *Différance* ist. Dies bedeutet, dass sich Machtasymmetrien im *Verhältnis* zueinander herausbilden, diskursiv wie materiell. Stets ist die Frage der Macht mit dem Verhältnis zum Anderen verbunden und konstituiert damit auch das Eigene. Eine Reflexion

---

<sup>293</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 109.

<sup>294</sup> Louis-Gabriel Gauny zit. in: Rancière (2013): S. 109.

<sup>295</sup> Louis-Gabriel Gauny zit. in: Rancière (2013): S. 112.

<sup>296</sup> Louis-Gabriel Gauny zit. in: Rancière (2013): S. 118.



dieses Verhältnisses entlang bestimmter Widersprüche und Problematiken macht verständlich, weshalb Radikalität stets ein unabgeschlossener, progressiver Prozess ist.

Dies betrifft einerseits die emanzipatorische Perspektive, die sich die Machtfrage in Bildungsprozessen, besonders punkto Emanzipation und Radikalität stellt. Beschäftigt man sich mit Fragen der Emanzipation bzw. der *Ermächtigung*, wird rasch deutlich, dass diese ohne die Frage der *Macht* nicht auskommt. Dies ist besonders auch bei Rancières ProtagonistInnen der Fall. Beobachten lässt sich dieses schwierige Verhältnis zwischen Macht und Ermächtigung anhand Louis-Gabriel Gaunys Schilderung vom Arbeitstag. Gauny selbst nimmt die Figur eines *primus inter pares* eines Gleichen unter Gleichen. Im Sinne meines Radikalitätsverständnisses hat er erkannt, dass seine eigene missliche Lage keine naturgegebene ist, sondern eine der Strukturen, der Umstände. Insofern hat er – in Relation zu den *anderen* – die Deutungsmacht über das Wahre, Gute und Schöne. Seiner Ansicht nach besitzt er Wissen, das die anderen nicht haben. Als Konsequenz der zweiten Arbeitspause in „Le travail à la journée“, die Gauny gewährt ist, radikalisiert sich gewissermaßen sein Unmut. Er kann nicht länger schweigen, sondern beginnt, zu konspirieren und seine Leidensgenossen direkt anzusprechen:

„Dann lässt er seine Leidenschaft als Arbeiter los, das heißt er enthüllt seinen Genossen das Ausmaß ihrer Rechte, indem er ihnen auch die exakte Summe ihrer Pflichten aufzählt. Sein Atem erregt diese stumpfsinnigen Parias, und als unermüdlicher Apostel der Rebellion zieht er sie in eine Ecke und prangert dort die körperlichen und seelischen Steuern an, die sie an die Gesellschaft bezahlen müssen, die sie enterbt. Nun leisten diese Verschwörer einen Eid, sich gegen die Zügel, die sie ersticken, aufzulehnen.“<sup>297</sup>

Diese Passage ist für die vorliegende Arbeit besonders interessant: Die Wortergreifung des Gauny wandelt sich von der Reflexion zur Aktion im Sinne von Radikalität. Der Schreiner hält seine Kollegen an, sich mit ihm gegen das Joch des Meisters zu erheben. Indes wird ebenso die Crux von Emanzipationsprozessen (und Bildungsprozessen) – und damit auch von Radikalität – mehr als deutlich: Auch wenn Gauny selbst der ArbeiterInnenklasse entstammt, so überhöht er sich in dieser Passage dennoch von seinen proletarischen Genossen: die „stumpfsinnigen Parias“ gelte es von ihm aufzuklären, indem er ihnen „die exakte Summe ihrer Pflichten aufzählt“. Gauny sieht sich in der Tradition eines Apostels der saint-simonistischen Religion. Hier werden zudem die diskursiven Einsprengsel des Saint-Simonismus deutlich – auch Gauny ist kein unbeschriebenes diskursives Blatt, sondern determiniert (strukturell, diskursiv, habituell). Wesentlicher aber noch ist, dass sich Gauny durchaus als Apostel versteht – zwar nicht als

---

<sup>297</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 84.

„Vorhut des Proletariats“ – dennoch als Vertreter einer messianischen Heilsgeschichte, als *primus inter pares*. Dieses Verhältnis, das Gauny zum Angehörigen einer Elite macht, reflektiert er nicht. Als *Primus inter pares* wird bei Louis-Gabriel Gauny deutlich, dass Emanzipationsprozesse nur schwerlich – oder niemals – gänzlich ohne Machtfrage auskommen. Hier etwa durch die Anhäufung von „inkorporiertem kulturellem Kapital“<sup>298</sup>, das sich der „Philosophe plébéien“ durch seine schriftstellerische und denkerische Tätigkeit zu eigen macht: Er bildet sich. Dieses Kapital nutzt er, um im Namen der ArbeiterInnen-Emanzipation eine klassenlose Gesellschaft zu schmieden, als Form der Widerständigkeit: „Beeilen wir uns, Assoziationen zu gründen und die Früchte unserer Arbeit an den gemeinsamen Tisch zu bringen.“<sup>299</sup> Gleichwohl ist es dasselbe kulturelle Kapital, das ihm die Selbstbezeichnung (den Titel) „Apostel der Rebellion“ verleiht, der einen Platz in der heilsgeschichtlichen Erzählung erhält, vor den „stumpfsinnigen Parias“ seiner Genossen. Wie mehrdimensional diese Prozesse der Emanzipation sind – und wie stark subjektiv geprägt – zeigt auch der projizierte Hass Gaunys auf die Familie des Meisters, im Besonderen auf dessen Frau und verweist auf die diskursiven bzw. habituellen Schranken, denen sich sowohl die Frau des Meisters als auch Gauny selbst ausgesetzt sehen muss und derer sich alle, auch der Meister, nicht vollständig freisagen können.

Ein besonderes Augenmerk richte ich nun auf den Saint-Simonismus sowie auf die Frage, ob die saint-simonistische Religiosität einen Gegen-Diskurs darstellt. Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Saint-Simonismus lässt sich illustrieren, welche Möglichkeiten und Grenzen Gegen-Diskurse aufweisen (können), aber auch welche Rolle Machthierarchien dabei spielen. Viele der hier zu Wort kommenden ProtagonistInnen bewegten sich im saint-simonistischen Umfeld oder waren selbst als Saint-SimonistInnen tätig. Damit stellten sie selbst eine Art Elite dar, die sich von den „normalen“ ProletarierInnen abgrenzte bzw. diese als „Apostel“ zu bekehren versuchte.

Der Saint-Simonismus ist eine frühsozialistische Strömung, die auf Henri de Saint-Simon zurückgeht und der 1825 verstorben ist.<sup>300</sup> Auf seinen Überlegungen basierte die sogenannte *Doctrine*<sup>301</sup>, die von seinem Schüler Saint Amand Bazard aufgeschrieben und systematisiert

---

<sup>298</sup> Der Begriff bezieht sich auf die Ausdifferenzierung der Kapitalbegriffe bei Pierre Bourdieu. Neben dem klassischen ökonomischen Kapital verweist Bourdieu auf kulturelles, soziales und symbolisches Kapital. Für das inkorporierte kulturelle Kapital vgl. Bourdieu (1987): S. 47f.

<sup>299</sup> Ebd.: S. 87.

<sup>300</sup> Vgl. Lee, Koon-Ho (2005): Heinrich Heine und die Frauenemanzipation. Stuttgart Stuttgart/Weimar: J. W. Metzler. S. 122.

<sup>301</sup> Die „*Doctrine de Saint Simon. Exposition*“ ist das grundlegende Werk der Saint-Simonisten und war gewissermaßen ein Bestseller. Vgl. Bodenheimer, Nina (2014): Heinrich Heine und der Saint-Simonismus. 1830–1835. Stuttgart/Weimar: J. W. Metzler. S. 23.

wurde.<sup>302</sup> In den Wortergreifungen der ProletarierInnen spielt sie immer wieder als Referenz eine Rolle. Weiter getragen wurde diese Geisteshaltung unter anderem von Bazard, Olinde Rodrigues und Barthélemy Prosper Enfantin.<sup>303</sup> Enfantins Archivbestände (der Fonds Enfantin in der Bibliothèque de l' Arsenal) stellen eine zentrale Quelle für Rancières Nacht dar.<sup>304</sup> Der Saint-Simonismus selbst spaltete sich in unterschiedliche Strömungen, die je eigene Haltungen vertraten, zum Beispiel in der Geschlechterfrage.<sup>305</sup> Auf diese Spaltungen kann ich an hier nicht näher eingehen. Im Allgemeinen ist der Saint-Simonismus eine Denkrichtung, die absolute Gleichheit aller (auch aller Klassen, Geschlechter usw.) propagierte und die Idee verfolgte, die Gesellschaft könne durch die „produktiven Klassen“ (ArbeiterInnen und Industrielle) gemeinsam geführt werden.<sup>306</sup> Jedoch formulierte sie auch eine Utopie, die hierarchisch als Kirche gegliedert war und von einer Art Priesterkaste (Pères suprêmes) angeführt werden sollte.<sup>307</sup> Ihre *Doctrine* geht – in der Bezeichnung durch das „Glaubensbekenntnis“ der Jeanne Deroin – einen „Mittelweg zwischen Spiritualismus und Materialismus [...], doch es scheint, dass das letztere System die Konsequenz ihrer Doktrin ist.“<sup>308</sup>

Die vielen Bezugnahmen zum Saint-Simonismus in Rancières Werk bezeugen, dass auch Rancières ProtagonistInnen sich nicht im luftleeren Raum befanden oder eine frühsozialistische Tabula Rasa verkörperten, im Gegenteil, sie waren selbst privilegiert. Auch in den Wortergreifungen werden immer wieder Machtfragen gestellt. Die VertreterInnen des Saint-Simonismus waren in Direktionen unterteilt, wobei einzelne DirektorInnen in einem Pariser Arrondissement einzelne ArbeiterInnen betreuten.<sup>309</sup> Auch das Verhältnis DirektorInnen-ArbeiterInnen ist gekennzeichnet von einem Gefälle, das an Louis-Gabriel Gaunys Äußerungen erinnert. Auch hier wird deutlich, dass Ermächtigung eine Machtfrage ist und dass die Wortergreifungen der einzelnen ProtagonistInnen nicht (nur) ein Ergebnis von Spontaneität waren, sondern durchaus diskursiv-materiell verankert: Sowohl in den Bedingungen als auch in den Diskursen, die diese Menschen umgaben. Im Falle des Saint-Simonismus entstehen neue Hierarchien, die nicht nur

---

<sup>302</sup> Vgl. Lee (2005): S. 123.

<sup>303</sup> Vgl. Bodenheimer (2014): S. 1.

<sup>304</sup> Zahlreiche Verweise in Rancières Nacht entstammen dem „Fonds Enfantin“ aus dem Pariser Arsenal.

<sup>305</sup> Vgl. Lee (2005): S. 135.

<sup>306</sup> Vgl. Landefeld (2017): S. 73.

<sup>307</sup> Vgl. Lee (2005): S. 122.

<sup>308</sup> Jeanne Deroin, zit. in: Ranciere (2013): S. 203.

<sup>309</sup> Eine Tabelle der einzelnen Verhältnisse in Rancières Nacht der Proletarier findet sich in Rancière (2013): S. 162.

in der saint-simonistischen Utopie einer sozial-funktionalen<sup>310</sup> Hierarchie der Fähigkeiten ihren Niederschlag finden, sondern in der Gegenwart:

„Ich unterteile die Arbeiter, die sich der saint-simonistischen Religion angenähert haben, in vier Klassen: 1. Jene, die alles oder einen Teil ihrer Prinzipien verstanden haben. 2. Jene, die unsere Religion angenommen haben, um ihre materielle Stellung nicht zu verlieren [...] 3. Jene, die zu uns gekommen sind, weil sie glauben, dass wir ihnen Arbeit beschaffen könnten. [...] 4. Jene, die da sie uns nicht verstanden haben, glauben, dass wir Almosen verteilen und zu uns kommen, um sie zu erhalten. Die erste Klasse ist, glaube ich, keineswegs die zahlreichste [...]“<sup>311</sup>

Parent, Direktor des XI. Arrondissements, schlägt eine Auslese, eine „konkrete Prüfung“<sup>312</sup> vor, die jene Arbeiter identifiziert, die nicht der ersten Klasse entsprechen, um damit BittstellerInnen und AlmosenempfängerInnen zu minimieren. Direktor Parent hat damit die Deutungshoheit darüber, wer Anspruch darauf hat, in die saint-simonistische Familie<sup>313</sup> aufgenommen zu werden und wer nicht. Der Traum von einer egalitären Gemeinschaft scheint an diskursiv-materiellen Fragen (Wer ist würdig, aufgenommen zu werden?) zu scheitern.

Ein besonderes Augenmerk verdient die religiöse Dimension des Saint-Simonismus, da dieses Moment zentrales Thema von Rancières ProtagonistInnen ist. Viele üben sich in „Glaubensbekenntnissen“ zu einer neuen fortschrittsgläubigen<sup>314</sup> Religion, sie sind Arbeiter-Apostel, die die *Doctrine* der Saint-Simonisten in die Herzen und Köpfe der Menschen bringen wollen. Constant Hilbey benutzt eine Metapher aus der Bibel, um sich den Klassenkampf zu erklären. Damit erscheint *Religiosität als Gegen-Diskurs*, anhand derer sich „Radikalität“ zwischen Ermächtigung und Unterdrückung diskutieren lässt.

„Jesus Christus sagte zu den Fischern: Verlasst eure Netze und ich werde euch zu Menschenfischern machen. Ihr anderen, ihr sagt ihnen: Verlasst eure Netze keinesfalls, fischt weiter, um unsere Tische zu füllen, denn wir sind die Apostel der Gier und unser Königreich ist der Kochtopf. Und unser einziger Aufschrei auf Erden ist: Was werden wir essen? Was werden wir trinken? Wie werden wir uns kleiden?“<sup>315</sup>

Hilbey jedoch erkennt außerdem, dass diese (kollektive) Ver-Ortung keine natürliche oder schicksalshafte – oder gottgewollte – Fügung ist. Sie ist ein Ergebnis der je eigenen Klassenlage

---

<sup>310</sup> Vgl. Lee (2005): S. 130f.

<sup>311</sup> Parent zit. in: Rancière (2013): S. 221.

<sup>312</sup> Parent zit. in: Rancière (2013): S. 229.

<sup>313</sup> Das Motiv einer saint-simonistischen Familie (*famille nouvelle*) als neues Kollektiv ist neben den religiösen Motiven sehr wesentlich im Saint-Simonismus. Vgl. Lee (2005): S. 122.

<sup>314</sup> Besonders interessant erscheint jene Passage, wo einzelne Protagonisten Rancières in der Aerostatik einen technischen Weg zur Erlösung sehen, da damit der Fluch der Eisenbahn überwunden werde. Vgl. Rancière (2013): S. 265ff., S. 460.

<sup>315</sup> Constant Hilbey, zit. in: Rancière (2013): S. 32.

bzw. eine Form der Unterdrückung, aus der es schwierig ist auszubrechen: Die Frage, „Was werden wir essen?“ erscheint Hilbey in diesem Vergleich geradezu absurd, beachtet man das Verhalten der bourgeois *anderen*, die seinesgleichen zur Lohnarbeit zwingen. Die Religion bzw. Jesus Christus selbst jedoch wird nicht als Kraft der Ordnung des Diskurses dargestellt, im Sinne eines *deus lo vult*, sondern als argumentativer Standpunkt gegen den Klassengegensatz, als *Gegen-Diskurs*. Entgegen der Ansinnen von Jesus Christus möchte die herrschende Klasse, dass sich die ArbeiterInnen weiter für deren gefüllte Mägen kasteien. Hilbeys Analysekraft (Radikalität) entsteht im Vergleich mit jenen, die offenbar mehr besitzen, auch mehr Freiheiten und mehr zu essen haben als er selbst.<sup>316</sup> Hilbey erkennt jedoch nicht nur seine eigene Unterdrückung, sondern fragt sich auch, ob es reiche, sich pragmatische Fragen zu stellen. Besonders bedeutsam ist der Verweis auf die biblische Metapher. Glaube und messianische bzw. apostolische Heilsgeschichten spielen in den Wortergreifungen der ProletarierInnen immer wieder eine Rolle, ähnlich wie bei vielen (früh-) sozialistischen, kommunistischen und anarchistischen und anderen zivilreligiösen Strömungen im Allgemeinen. Beim Saint-Simonismus sind diese Tendenzen und Bezugspunkte besonders ausgeprägt. Für diese Arbeit von Bedeutung ist, dass der Saint-Simonismus als Denkrichtung eine zentrale Referenz für Rancières ProtagonistInnen darstellt, viele bekannten sich zum Saint-Simonismus, wengleich dieser auch von Rancières ProtagonistInnen kritisch diskutiert und – etwa mit dem Fourierismus – verglichen wurde.<sup>317</sup> Dies betrifft sowohl die Idee der Gleichheit, die Vision einer egalitären Gesellschaft, als auch die offensichtlichen Referenzen zum Christentum als heilsbringende, messianische Religion: Rancières ProtagonistInnen verstehen sich selbst zum Teil als Arbeiter-Apostel, als AkteureInnen, die ihresgleichen (die anderen ProletarierInnen) bekehren wollen und die selbst „Glaubensbekenntnisse“ ablegen. Eine dieser Missionstätigkeiten findet sich etwa im Kapitel „Der Morgenstern“, wo die drei Arbeiter-Apostel, der Schreiner Louis-Gabriel Gauny, der Buchhaltungsgehilfe Thierry und der Schuhmacher Boileau an einem Maisonntag im Jahr 1832 versuchen, einen Gärtner, einen Weinbauern/Artilleristen sowie einen Fleischhauer zum Saint-Simonismus zu bekehren.<sup>318</sup> Louis-Gabriel Gauny schreibt:

---

<sup>316</sup> Vgl. dazu auch Rancière (2013): S. 39.

<sup>317</sup> Die in England arbeitende Proletarierin Désirée Véret schreibt zum Beispiel im Jahr 1833 an Charles Fourier. Wiewohl sie in dieser Korrespondenz eher zynische Kritik an den Gedanken Fouriers übt, so ist davon auszugehen, dass es rege Diskussionen zwischen Fourieristen, Saint-Simonisten und anderen Strömungen gab. Vgl. Rancière (2013): S. 268.

<sup>318</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 137ff.

„Da waren Boileau, Thierry und ich ein denkender Sturm, der in unserer heiligen Begeisterung die Leidenschaften jener, die uns umgaben, in einen Strudel zog. Wir machten diesen noch unnahbaren oder zurückhaltenden Männern Gott begreiflich, die Unsterblichkeit, was wir unter einer Seele verstanden, unter Tugend. Wir beseitigten mehr als eine Korrosion, löschten mehr als eine Feuersbrunst, führten das Du ein, wiesen die Ausschweifung in ihre Schranken und machten aus ihnen beinahe Saint-Simonisten.“<sup>319</sup>

Die religiöse Auslegung ihrer Tätigkeiten rund um die Emanzipation der ArbeiterInnen verdeutlicht zweierlei im Kontext der Auseinandersetzung mit Radikalität: Einerseits brechen Louis-Gabriel Gauny und Constant Hilbey als Einzelpersonen mit dem von der katholischen Amtskirche vertretenen Diskurs vom „braven Proletarier“, der in den sonntäglichen Predigten bestimmend ist. In einer Textpassage schildert Gauny eine Episode vom Priester Ledourille, der für „Arbeit ohne Ungestüm und Unterbrechung“ einstehe, „einige Babylonier“ unter den Kirchgehern zu identifizieren wisse und im Allgemeinen den „echten Arbeiter“ von den faulen, liderlichen *Sublimes* (den Erhabenen) zu trennen wisse.<sup>320</sup>

Andererseits stehen Momente der Aneignung des religiösen Diskurses dem gegenüber – nicht nur durch Gauny und Hilbey, sondern auch durch andere ProtagonistInnen. Allerdings bedeutet diese Aneignung des Diskurses durch die Einzelpersonen Gauny und Hilbey auch, dass diese sich nicht in einem diskursfreien Raum befinden: Beide sind christlich sozialisiert. Zudem muss an dieser Stelle angefügt werden, dass diese Aneignung auch vor dem Hintergrund der Stürmung des erzbischöflichen Palais im Februar 1831 gelesen werden kann, wo antiklerikale Kräfte ihren Unmut über die Amtskirche lautstark kundgetan haben.<sup>321</sup>

Auch der Saint-Simonismus bedient sich der Lehre Jesu Christi in Form eines Gegen-Diskurses zur Amtskirche. Sie deuten die Lehre Jesus von Nazareth für ihresgleichen um und nutzen die Heilsgeschichte als mögliche Erlösung der (proletarischen) Leiden durch einen Messias. (Damit einher gehen etliche problematische Aspekte, besonders wenn es um Gleichheit aller geht, auf die ich weiter unten eingehe.) Inwieweit jedoch die spirituelle Säule bei den Saint-Simonisten tatsächlich eine ideologische Rolle spielt oder lediglich strategisches Kalkül darstellt, ist Gegenstand der Debatten in Rancières Nacht:

„Er [Saint-Simon] wollte keinen rein spirituellen Gott anerkennen, weil es ihm notwendig erschien, die Menschen zu positiven Vorstellungen zurückzuführen und sie an irdische Dinge zu binden. Er wollte den

---

<sup>319</sup> Louis-Gabriel Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 139.

<sup>320</sup> Louis-Gabriel Gauny zit. in: Rancière (2013): S. 75.

<sup>321</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 477.

Materialismus nicht explizit anerkennen, weil er den Einfluss religiöser Vorstellungen auf den menschlichen Geist erkannt hatte, weil er den religiösen Enthusiasmus für die Verbreitung seiner Doktrin für notwendig hielt.<sup>322</sup>

Diese Aussage verdeutlicht einerseits, dass Saint-Simon den Versuch unternommen haben könnte, an der religiösen Lebenswelt seiner JüngerInnen anzuknüpfen, damit er bewusst innerhalb der diskursiven, habituellen Grenzen der JüngerInnen verbleibt – und eigentlich auf seine Weise indoktriniert. Andererseits macht die Aneignung des Diskurses Religion die Möglichkeit eines Gegen-Diskurses auf: Das Erkennen, dass die christliche Religion eine ist, die den Unterdrückten nähersteht als den Unterdrückern, evoziert ein kontrastreiches Bild: Auf der einen Seite steht die prunkvolle Fassade des erzbischöflichen Palais, das 1831 in Flammen aufging, auf der anderen Seite der saint-simonistische Arbeiter-Apostel, der seine Lehren in derselben rußverschmierten Kaschemme verbreitet, wo sein proletarischer Adressat sein Abendmahl einnimmt. Die Grenzen zwischen Ermächtigung und Unterdrückung verschwimmen jedoch.

Aber auch der Gegen-Diskurs um Religiosität bzw. deren Aneignung ist divers: Guérineau etwa sieht den Saint-Simonismus sehr kritisch. Auch hier spielt das Erkennen von Unterdrückung als Machtverhältnis und die eigene Erfahrung eine Rolle. Guérineau selbst sieht aber Religion als spezifisch menschliche Angelegenheit, die die Menschheit von den Tieren trennen würde.

„Ich sah, dass die Religion nichts war als ein Handel, dass die Gunst, die man uns als himmlisch vorstellte, sich nach langen Diskussionen verkaufen ließ wie die Tiere am Markt [...] Nachdem ich Zeuge unerträglichen Missbrauchs geworden war, entfernte ich mich von allem, was einen Hauch des römisch-katholischen Kults hatte. Nur der Anblick eines Pfarrers brachte mich aus der Fassung.“<sup>323</sup>

Im Falle Guérineaus radikalisiert sich dieses *Erkennen* dergestalt, dass er nicht nur an der römisch-katholischen Kirche Kritik übt, sondern auch an der saint-simonistischen Hierarchie. Jesus Christus sei ein Prophet der Gleichheit gewesen, er meint im Jahr 1832:

„Auch hier haben wir einen Kult, es ist der der Christen, nicht so wie ihn die Priester auslegen, die Sorge getragen haben, alles zu entstellen, was auf die Freiheit abzielte, um ihre schändliche Habgier zu befriedigen. Wir sind Christen nach Jesus von Nazareth, denn Jesus war nichts anderes als ein tugendhafter Republikaner, den das höchste Wesen inspirierte, ein neues Gesetz zu enthüllen, dessen Grundsatz es war, alle Menschen auf die gleiche Stufe zu stellen.“<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> Rancière (2013): S. 206f. Dieses Zitat lässt sich anhand der Literaturangaben nicht eindeutig einer Person zuordnen.

<sup>323</sup> Guérineau zit. in: Rancière (2013): S. 200.

<sup>324</sup> Guérineau zit. in: Rancière (2013): S. 202.

Guérineau versteht sich als Republikaner, der auf der Gleichheit aller Menschen besteht und damit auch den saint-simonistischen Messianismus ablehnt – und wirft damit abermals eine neue Perspektive auf Prozesse gegen-diskursiver Aneignung. Wie sehr diese Aneignung stattfindet, wie stark das Erkennen und die Empörung ist, ist – wie in allen diskutierten Fällen – höchst unterschiedlich und willkürlich. Besonders aber in der Frage der Religiosität lässt sich einerseits zeigen, wie schmal der Grat zwischen Emanzipation und Indoktrination ist. Andererseits macht die Perspektive auf Religiosität deutlich, dass die Wortergreifungen der ProletarierInnen nicht frei und spontan sind, sondern selbst diskursiv verortet.

## 6.4 Postkoloniale und feministische Perspektiven

Zum Abschluss dieses Kapitels konfrontiere ich Jacques Rancières Nacht der Proletarier mit einer postkolonialen und feministischen Perspektive. Diese zeigt, wie schwierig bzw. unmöglich es ist, mit Diskursen zu brechen, die einen umgeben, auch da sie eine „Überlagerung von verschiedener Formen der Herrschaft“<sup>325</sup> illustrieren.

Die Wortergreifungen in Rancières Nacht der Proletarier böten viele Anknüpfungspunkte für eine rein post- bzw. dekoloniale Analyse. Besonders trifft dies auf das letzte Kapitel „Die Reise des Ikarus“<sup>326</sup> zu, in dem Rancière die Träume und Reiseskizzen Einzelner veröffentlicht, die eine neue Gesellschaft außerhalb Frankreichs errichten wollten und sich Auswanderungsbewegungen anschlossen. An dieser Stelle kann ich nicht auf alle Wortergreifungen eingehen, die in irgendeiner Form postkolonial interpretiert werden könnten, sondern nur einzelne Schlaglichter aufwerfen. Vielen dieser Wortergreifungen ist jedoch gemein, dass sie sich direkt im Fahrwasser des hegemonialen Diskurses rund um „Zivilisierung der Barbaren“<sup>327</sup> und Kolonialismus in dieser Zeit befanden. Eine postkoloniale Analyse würde nun bedeuten, das Ansinnen der Auswanderung konträrpunktisch<sup>328</sup> zu lesen, das heißt, besonders auf das Nicht-Gesagte zu achten und die Perspektive des Außenstehenden einzunehmen. Mit der Idee der Auswanderung und der Urbar-Machung befinden sich Rancières ProtagonistInnen in einem ähnlichen Fahrwasser wie zum Beispiel die Doktrin des *Manifest Destiny* in den USA des 19. Jahrhunderts: Diese sah

---

<sup>325</sup> Sonderegger (2016): S. 33.

<sup>326</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 387-460. Rancières ProtagonistInnen beziehen sich wie er selbst auf den erfolgreichen Roman „die Reise nach Ikarien“ von Étienne Cabet, der eine konkrete sozialistische Utopie in den Amerika errichten wollte.

<sup>327</sup> Vgl. Fanon (1981): S. 179.

<sup>328</sup> Said, Edward (1994): Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 112f. sowie 124-129.



den weißen Mann auserkoren, den amerikanischen Kontinent zu erobern, im Namen Gottes und der Zivilisation. Die reihenweise Tötung der Indigenen wurde im Namen dieser Doktrin durchgeführt.<sup>329</sup> Ähnlich verfahren auch koloniale Akteure, die die Welt in westliche Zivilisation und den Rest teilten und der Idee verfallen waren, im Namen der Zivilisierung Ausbeutung und Vernichtung zu rechtfertigen.<sup>330</sup> Besonders beachtlich jedoch ist in diesem Zusammenhang auch, dass im Jahr 1830 der Bourbonenkönig Charles X. Algerien besetzte, um auf diese Weise von innenpolitischen Problemen – die in der späteren Julirevolution kulminierten – abzulenken.<sup>331</sup> In den kommenden Jahrzehnten riefen Étienne Cabet, Enfantin und andere auf, Frankreich zu verlassen und eine neue Zivilisation im Orient oder der Neuen Welt zu gründen.<sup>332</sup> Wiewohl sie mit ihrem Ansinnen ein anderes Ziel als Charles X. verfolgten, so ist der Duktus derselbe: Einhegung der Fremde zugunsten eigener Agenden. Insofern befinden sich die saint-simonistischen Bewegungen ganz und gar im kolonialen Zeitgeist des 19. Jahrhunderts, einem Zeitrahmen, indem die europäischen Mächte in einer „beispiellosen Expansion“<sup>333</sup> ca. 85 Prozent der Welt unterjochten.<sup>334</sup>

Doch wie ist es um die einzelnen Wortergreifungen in Rancières Nacht bestellt? Betrachtet man diese, so zeichnet sich ein ambivalentes Bild, das ebenfalls zwischen dem Verbleib innerhalb eines hegemonialen Kolonialdiskurses und dem Aufbruch bzw. der Hinterfragung desselben angesiedelt ist. So scheint der Matrose Maire die Marx-Engels'sche Einschätzung zu teilen, dass die „Bourgeoisie [...] kosmopolitisch“<sup>335</sup> sei:

„Mehrere Erdteile, durch die ich gekommen bin, haben mir über tausend unterschiedliche Punkte die Möglichkeit gegeben, mich zu einer halb christlichen, halb liberalen Moral der Wesen zu bekehren, die der gierige Europäer schändet und pervertiert, anstatt sie aufzuklären. [...] Ihr habt das Los der Proletarier beinahe ebenso elend gezeichnet wie das der Neger [...] Wir wissen alle, wenn auch anderswo die Erziehung der Schwarzen mit Peitsche, Folter und Unzucht erfolgt, so erfolgt hier die Erziehung der Proletarier mit Säbel und Bajonett, Niedertracht und Unmoral.“<sup>336</sup>

---

<sup>329</sup> Vgl. Halwachs, Christina (2017): Manifest Destiny und die Indigenenpolitik der USA. Vom Indian Removal Act 1830 zum General Allotment Act 1887. S. 15f.

<sup>330</sup> Vgl. Fanon (1981): S. 178ff.

<sup>331</sup> Vgl. Blais, Hélène (2014): Pourquoi la France a-t-elle conquis l'Algérie? In: Bouchène, Abderrahmane, Jean-Pierre Peyroulou, Oussana Siari Tengour und Sylvie Thénault (Hg.): Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830–1962. Paris: Cairn. S. 52–58. Hier: S. 52f.

<sup>332</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 387.

<sup>333</sup> Said (2010): S. 54.

<sup>334</sup> Vgl. ebd.

<sup>335</sup> Marx und Engels (1972) [1848]: S. 465ff.

<sup>336</sup> Maire, zit. in: Rancière (2013): S. 196f.

Zusätzlich gibt Maire zu erkennen, dass das europäische Projekt der Aufklärung in manchen Erdteilen und für viele ein Universalisierungsprojekt ist, das materielle Interessen verschleierte, statt „sie aufzuklären“. Im selben Atemzug verweist er auf das rassistische Konstrukt des „Negers“, um im Anschluss daran auf die kosmopolitische Dimension von Ausbeutung und Unterdrückung zurückzukommen.

In einer zweiten Textpassage meldet sich Retouret zu Wort, ein Saint-Simonist mit Auswanderungsträumen in den Orient. Am 30. Januar 1834 schreibt er an Louis-Gabriel Gauny:

„[...] Bald, bald werde ich [nach Ägypten] reisen, Gabriel. Und du, und du mein Bruder? Du hast mir geholfen, es zu fühlen, etwas was dich unlängst sagen ließ: *Ich schwöre beim Unermesslichen, beim Ewigen, wir werden nicht immer ewig in Ketten liegen* [...] Strebe, strebe danach: Der Okzident vor dem Orient: der Proletarier von Frankreich, der die Wüste des Arabers fruchtbar macht und die Freiheit bringt; Die freie Frau Europas, die die Schleier zerreißt, die wie eine Wolke die Schönheit ihrer Schwester verhüllen, [...] Gabriel, siehst du nicht unseren Platz in diesem großen Konflikt der Mächte des Guten, die ihr Reich im Wettstreit mit den vergehenden Mächten des Bösen errichten?“<sup>337</sup>

Retouret, der offenbar vom Apostel Louis heimgesucht wurde, träumt von einer fruchtbaren, freien Zukunft im Orient. Dabei reproduziert Retouret ein Konstrukt, das zu dieser Zeit Hochkonjunktur erfuhr: die Realitätskonstruktion von Orient und Okzident und einer daran anschließenden Konstruktion eines „Wir und die anderen“.<sup>338</sup> Dies formuliert ein Verhältnis zum Anderen, das auch in meiner Radikalitätsdefinition eine Rolle spielt. Der entscheidende Unterschied ist jedoch, dass dieses Andere eben nicht als *egalitär anders* anerkannt wird. Stattdessen versucht auch Retouret, ver-ortet durch orientalistische Diskurse, jenes andere zu hierarchisieren und schließlich sich einzuverleiben. Der französische Proletarier würde die Wüste des Arabers blühen lassen.<sup>339</sup> Retouret unterstreicht diese orientalistische Haltung mit der Idee, dass die freie Frau Europas, „die Schleier“ der Araberinnen zerreißen würde, um so auch die „Schönheit“ der arabischen Frau der Welt zu offenbaren. Damit befindet sich Retouret einerseits in jenem Diskurs, den das französische Kolonialregime etwa hundert Jahre später im besetzten Algerien benutzt (und das ein Beispiel für die historische Verwobenheit von Diskursen darstellt)<sup>340</sup>: Den *haik* der verschleierten algerischen Frau gelte es herunterzureißen, um sie zu befreien, ob sie nun möchte oder nicht.<sup>341</sup> Aus feministischer Perspektive schwingt mit Retou-

---

<sup>337</sup> Retouret, zit. in: Rancière (2013): S. 261.

<sup>338</sup> Vgl. Said (2010): S. 57.

<sup>339</sup> Vgl. Said (2010): S. 182.

<sup>340</sup> Haslinger (2005): S. 42.

<sup>341</sup> Vgl. Fanon, Frantz (2017): Der Schleier. Wien: Turia+Kant. S. 15ff.

rets Bemerkung über die „Schönheit“ der ägyptischen (und europäischen) Frau auch ein objektivierendes Moment mit, das zudem die verschleierte Frau unmittelbar nach der nicht-bewässerten Wüste als „Aufgabe“ des europäischen Mannes erscheinen lässt. Es ist in dieser Hinsicht offensichtlich, dass es Retouret, der von Ermächtigung träumt, nicht gelingt, mit den unterdrückerischen Diskursen vollends zu brechen. Aus feministischer und postkolonialer Perspektive hat dies aber nicht nur für ihn, sondern auch für die anderen erhebliche Konsequenzen.

Allerdings betrifft diese Haltung zwar Retouret – bewusst oder unbewusst –, diese steht aber nicht repräsentativ für alle ProletarierInnen in Rancières Werk. Louis-Gabriel Gauny entgegnet auf Retourets Schreiben, dass es notwendig sei, im Hier und Jetzt zu kämpfen und relativiert die orientalistische Wortergreifung Retourets: „Was wäre ich denn vor dem Araber und seiner Wüste und seiner Freiheit, ich, zitternd und voller Ängste?“<sup>342</sup> Hier scheint es zuerst, als würde Gauny ein Stück weiter als Retouret gehen, das Andere, „den Araber“ bzw. „seine Wüste“ als *anders* und gleichwertig anerkennen. Allerdings kann dies auch als Selbstreflexion Gaunys gelesen werden, der den eigenen heimischen Kontext (die anderen im Hier und Jetzt) stärker berücksichtigt und deswegen nicht die Erlösung außerhalb Frankreichs sucht.

Auch aus feministischer Perspektive ist die Emanzipation der ArbeiterInnen eine Gratwanderung zwischen Ermächtigung und Unterdrückung. Die Saint-Simonisten im Allgemeinen beschäftigten sich ausführlich mit der Frage der Gleichstellung der Frau, was auch zu ihrer breiten Rezeption im französischen Diskurs beigetragen hat.<sup>343</sup> Allerdings verfügt auch der Diskurs um die Frauenemanzipation über seine Grenzen. Zuhause bei der alleinerziehenden Weißnäherin Sophie Maillet weiß der saint-simonistische Direktor Delaporte zu konstatieren, dass „ein gewisser Sinn für Geschmack und Komfort“<sup>344</sup> herrsche und dass „die Begabung zum Ordnen eines Haushalts“<sup>345</sup> durchaus vorhanden sei. Während Rancière selbst zwar den bürgerlichen Geschmack Delportes (und Maillets) kommentiert, lässt er ein kritisch-feministisches Moment beiseite: Die „Begabung zum Ordnen eines Haushalts“ wird hier eindeutig einer Frau zugeschrieben und in einem spezifischen diskursiven Kontext der „Wohnlichkeit“ gesetzt. Derselbe Delaporte erkennt in Maillets Augen „mehr Sanftheit und Güte als intellektuelle Kraft“<sup>346</sup>, das den Stereotyp von der empfindsamen (aber nicht bildsamen) Frau unterstreicht. Dieser Diskurs

---

<sup>342</sup> Gauny, zit. in: Rancière (2013): S. 262.

<sup>343</sup> Vgl. Riot-Sarcey, Michèle (2002): *Histoire du féminisme*. Paris: La Découverte. S. 29.

<sup>344</sup> Delaporte zit. in: Rancière (2013): S. 163.

<sup>345</sup> Delaporte zit. in: Rancière (2013): S. 163.

<sup>346</sup> Delaporte zit. in: Rancière (2013): S. 163.

vom „schwachen Geschlecht“ findet auch Eingang in die saint-simonistische Idee der Gleichstellung. Frauen sind den Direktoren in den Arrondissements als Stellvertreterinnen zugewiesen. Sie sollen – quasi als das konstruierte – „empfindsame“ Geschlecht im Gegensatz zu den „Vätern“ stehen, wenn es um die Betreuung von ArbeiterInnen geht. Auf diese Weise wird ein komplementäres Geschlechterverhältnis propagiert: So wird manchen ans Herz gelegt „regelmäßige Beziehungen zu den saint-simonistischen Damen zu suchen, um dem saint-simonistischen Firnis möglichst nahe zu kommen.“<sup>347</sup> Auch hier reproduziert sich das Stereotyp von der empfindsamen Frau. Und auch hier ist die Frau, in den Augen eines Mannes des 19. Jahrhunderts, eine Form des Anderen. Sie wird zwar als *anders* anerkannt, jedoch in den Wortergreifungen als hierarchisiertes und nicht gleichwertiges Anderes dargestellt. Ob dies bewusst oder unbewusst geschieht, ist dabei unerheblich.

Wiederum lässt sich an der Vielfalt der Wortergreifungen zeigen, dass die Prozesse gesellschaftlicher Ver-Ortung divers sind, wie sich anhand von Eugénie Niboyet veranschaulichen lässt: Sie war stellvertretende Direktorin im IV. und V. Arrondissement und wurde ihres Amtes enthoben. Daraufhin wehrte sie sich gegen den Beschluss der saint-simonistischen Führung und bediente sich ihrer zugeschriebenen geschlechtlichen Identität als Werkzeug gegen die Unterdrückung durch dieselbe. Dies erinnert an einen „strategischen Essenzialismus“ à la Gayatri Spivak<sup>348</sup>, durch die bewusste, aber reflektierte Annahme einer zugeschriebenen Identität, um das Amt in der saint-simonistischen Hierarchie beizubehalten:

„Das saint-simonistische Wort muss, glaube ich, die Arbeiter aus dem Mund einer Frau gelehrt und gepredigt werden. Uns dieses Recht nehmen heißt uns das Leben nehmen! [...] Ich liebe es, auf die Massen einzuwirken, weil ich dort meine ganze Stärke fühle [...]“<sup>349</sup>

## 6.5 Zwischenfazit

Die Wortergreifungen in Rancières Nacht der Proletarier spiegeln die „innerste Energie der Kämpfe“<sup>350</sup> von Menschen wider, die sich zwischen Ermächtigung und Unterdrückung befinden. Ihre Versuche, mit den diskursiv-materiellen Verhältnissen zu brechen, sind *progressiv* im Sinne von Radikalität: Sie nähern sich dem Traum von einem Idealzustand an. Sie sind damit

---

<sup>347</sup> Die Zitate können nicht eindeutig zugeordnet werden, es handelt sich jedoch um Aussagen von Direktoren, die in einer Tabelle auf S. 162 aufgelistet sind. Rancière (2013): S. 223.

<sup>348</sup> Vgl. Kerner, Ina (2012): Postkoloniale Theorien. Zur Einführung. Hamburg: Junius. S. 107.

<sup>349</sup> Eugénie Niboyet zit. in: Rancière (2013): S. 239.

<sup>350</sup> Rancière (2013): S. 9.

aber auch unvollständig, fragmentarisch und notwendigerweise oft zum Scheitern verurteilt. Da es sich um Einzelpersonen handelt, sind ihre Geschichten hochgradig individuell geprägt und umgeben von Diskursen und Gegen-Diskursen. Alle Träume und Gedanken der ProtagonistInnen sind höchst unterschiedlich und kontrovers, sie pendeln zwischen dem Bedürfnis nach gerechter Entlohnung und freier Arbeit und der Idee einer absoluten Umwälzung als ständeübergreifende Assoziation brüder- und schwesterlicher Liebe. Rancière versucht tunlichst, die Einzelnen als „Subjekte eines kollektiven Diskurses“<sup>351</sup> vorzustellen und sie selbst sprechen zu lassen. Damit versteht Rancière auch Emanzipation als „Gleichheitsgeschehen zwischen vielen“<sup>352</sup>.

Es wird dabei allerdings sehr deutlich, dass das „Kollektiv Proletariat“ im 19. Jahrhundert nicht als monolithischer Block existierte, sondern eine Ansammlung heterogener Stimmen und Klassenlagen war, die mitunter in Konflikt zueinander standen. Sie sind dadurch Subjekte kollektiver Diskurse, die jedoch alle auf ihre eigene Weise diskursiv-materielle Unterdrückung erfahren. Besonders in der Reflexion mit dem Anderen wird diese Vielfalt ebenso greifbar wie ihre Progressivität. Dieselben Personen erfahren dennoch allesamt auf ihre eigene Weise die Auswirkungen kollektiver unterdrückerischer Diskurse, treten aber auch selbst unterdrückend auf. Besonders machtkritische, postkoloniale und feministische Positionen werfen ein Licht auf diese Prozesse, die deutlich machen, dass Emanzipation (und Bildung) stets ein schwieriges Verhältnis zu Macht und Hierarchie aufweist.

Bei allen steht am Anfang stets das Erkennen und die Empörung: Die Subjekte Rancières, neben ArbeiterInnen auch Kleinstunternehmer, Künstler, Matrosen, Handwerker, Hebammen etc. finden sich nicht mit ihrer Ver-Ortung ab. Als dezentrierte Subjekte lehnen sie sich gegen die Ordnung der Diskurse auf, versuchen mit den Diskursen zu brechen, scheitern dennoch oftmals daran und bleiben in ihrer diskursiven Ver-Ortung mehr oder weniger verhaftet. Sie befinden sich zwischen Ermächtigung und Unterdrückung. Diese Befindlichkeit steht jedoch in einem Verhältnis zueinander, so etwa im Falle Louis-Gabriel Gaunys Empörung über die geistige und körperliche Ausbeutung seiner selbst durch die Meister. Geeint haben diese Subjekte dennoch kollektive Unterdrückungserfahrungen und ihre materiellen Konsequenzen.<sup>353</sup>

---

<sup>351</sup> Rancière (2013): S. 9.

<sup>352</sup> Sonderegger (2016): S. 37.

<sup>353</sup> Rancière (2013): S. 182.

Die Momente des Erkennens der unterdrückten Lage einzelner ProtagonistInnen sowie deren Bedürfnis, mit ihren Ver-Ortungen zu brechen, bilden gewissermaßen den roten Faden in Rancières Werk.

Die Erkenntnis, sich nicht mehr mit der eigenen Lage abfinden zu wollen, markiert einen Zündfunken, der das Fundament meines Radikalitätsverständnisses bildet und ein ermächtigendes Moment darstellt, das im leidvollen Alltag sich herausbildet, als Moment der Ent-Täuschung. Gleichzeitig scheitern viele der ProtagonistInnen an diskursiv-materiellen Grenzen, aber oft auch am Verhältnis zum Anderen. Sie verharren in ihrer unterdrückten Realität und treten selbst als Unterdrücker auf. Zudem sind sie nicht in der Lage, den vollständigen Bruch mit den sie umgebenden hegemonialen Diskursen aktiv zu vollziehen, auch wenn sie davon träumen.

Wie weit diese Träume gehen, welche Akzente sie setzen, ob sie ihre eigene Lage idealisiert oder desillusioniert betrachten, ist stark individuell abhängig. Franz X. Eders Frage, warum sich manche Subjekte in manchen historischen Situationen widerständig verhalten, lässt sich dementsprechend nur ansatzweise beantworten: Weil sie die Wurzeln ihres Schicksals erkennen und sich nicht damit abfinden wollen. Jedoch lässt sich damit nicht widerständiges Verhalten verstehen, da dieses bei Rancières ProtagonistInnen dann jeweils individuelle Bahnen einschlägt. Den Verlauf dieser Bahnen versuchten verschiedenste Denkrichtungen zu erklären und für sich zu beanspruchen. Im Falle von Rancières ProtagonistInnen war dies hauptsächlich der Saint-Simonismus. Eine generelle Dynamik von der Empörung der Einzelnen lässt sich jedenfalls nicht feststellen. Zu komplex und zu divers sind die Wortergreifungen.

Allerdings bezeugen eben diese Wortergreifungen vom beherzten Versuch, mit der zugewiesenen Realität zu brechen und bilden damit den Ausgangspunkt für kollektive revolutionäre Praxis. Oft scheitern jedoch sowohl die individuelle wie auch die kollektive Transformation – zumindest aus meiner Perspektive eines Studierenden, der 190 Jahre später die übersetzte Dissertation eines französischen Philosophen analysiert.

## **7. Rancières Nacht der Proletarier Kritische Anmerkungen zum Werk**

Dieses Kapitel widmet sich einer kritischen Auseinandersetzung mit Rancières „Nacht der Proletarier“. Während im Vorkapitel die Stimmen der Einzelnen im Lichte von „Radikalität“ standen, ist es hier der Autor der Studie selbst. Ich teile meine Kritik in formale und inhaltliche

Bereiche und unternehme dies im Zusammenhang mit meiner Diskussion der Begriffe Gegen-Geschichte und Gegen-Diskurs.

## 7.1 Formale Kritikpunkte

In meiner Diskussion zu den Begriffen Gegen-Geschichte und Gegen-Diskurs habe ich u.a. gezeigt, dass HistorikerInnen mit ihren Subjekten der Geschichte eine Verbindung eingehen, Akzente setzen und Geschichten sowie Gegen-Geschichten *schreiben*. Dies trifft auch auf Jacques Rancière zu, dessen Stimme mit den Wortergreifungen untrennbar verwoben ist. Deswegen habe ich in der Analyse oftmals von „Rancières ProtagonistInnen“ gesprochen, da dies den Auswahlcharakter – und damit die Tätigkeit des Historikers Rancière – unterstreicht. Im Sinne Hayden Whites Metahistory erzählt Rancière eine Geschichte. Seine Kommentare fügen sich mit den Stimmen seiner ProtagonistInnen zu einer heterogenen Wortergreifung im Namen eines Ziels: Veränderung in Richtung absoluter Gleichheit aller. Rancière selbst spricht nicht – so zumindest sein Ansinnen – im Namen der ProletarierInnen, sondern in deren Nähe, in den Worten der postkolonialen Theoretikerin Trĩnh Thĩ Minh Hà: „He speaks nearby.“<sup>354</sup> Gerade aber dieses „speaking nearby“ führt zum schwerwiegendsten formalen Kritikpunkt an Rancières Studie: die mangelnde Selbstreflexion des Autors, die der Studie nicht nur breitere, sondern auch tiefere Wirkung verliehen hätte. Rancières „Nacht der Proletarier“ ist ein beachtliches Werk unkonventioneller Geschichtsschreibung. Sie ist formal wie inhaltlich eine Form einer Gegen-Geschichte und unterstreicht, dass es Rancières eigenes Anliegen war, eine bestimmte Form der historischen Erzählung zu arrangieren. Sie erlaubt mir zudem, diese auf den Gehalt von Radikalität hin zu untersuchen. Allerdings fehlt es Rancières Gegen-Geschichte eben der kritischen (Selbst-)Reflexion der eigenen Person und seiner eigenen Rolle als Historiker. Ich habe hierzu vier wesentliche Kritikpunkte herausgearbeitet. *Erstens* die Frage der eigenen machtvollen Rolle als Historiker, *zweitens* die Frage der eigenen Hintergründe, *drittens* die Frage der wissenschaftlichen Praxis und *viertens* die Frage der Wirkung seiner Arbeit bei den RezipientInnen.

---

<sup>354</sup> Trin T. Minh-ha zit in: Sonderegger (2016): S. 29.

Rancière versteht seine eigene Arbeit als „Gegenmythos“<sup>355</sup> zur Geschichtsschreibung großer Erzählungen, die stummen ZeugInnen der Geschichte erhalten in der „Die Nacht der Proletarier“ wortgewaltige Bedeutung.<sup>356</sup> Die Stimmen der ProletarierInnen sprechen zu lassen, heißt *erstens* jedoch nicht, dass Rancière dadurch schweigt. Ganz in seinem Verständnis von Geschichte vollzieht Rancière einen Akt der Benennung, der die Namen der Geschichte, die ProletarierInnen der Nacht, zum Vorschein bringt. Dies ist kein willkürlicher Akt, sondern ein schöpferischer. Er unterstreicht damit auch das Verhältnis zwischen Forscherin und ihrem Forschungsgegenstand, das ebenso ein Machtverhältnis abbildet. Wenn Rancière der Ansicht ist, dass Gegen-Geschichtsschreibung und ihre Subjekte Hand in Hand gehen, so müsste man ergänzen: Die Auswahl, *wer* benannt wird, *wer* sprechen *darf*, liegt in den Händen von Jacques Rancière.<sup>357</sup>

Dies betrifft *zweitens* die Frage der eigenen diskursiv-materiellen Ver-Ortung der Forschenden als Subjekt bzw. als Teil ihrer Forschung. Rancière selbst verfügt über seine eigene Geschichte, die ganz besonders mit den Ereignissen um die Pariser 1968er-Bewegung verbunden ist.<sup>358</sup> Gerade zu diesem Zeitpunkt kam es bei Rancière zu einem enttäuschten Bruch mit seinem Doktorvater Louis Althusser. Auch wenn ich darauf an dieser Stelle nicht weiter eingehen kann, ist dieser Bruch mit dem intellektuellen Marxismus Althusser ein Wendepunkt, der Rancière dazu veranlasste, sich der Archivarbeit zu widmen.<sup>359</sup> Bis auf einige wenige Bemerkungen zwischen den Zeilen wird diese Erfahrung, die Enttäuschung über die (fehlgeschlagenen) Entwicklungen in Paris 1968 sowie über die Althusser'sche Interpretation, nicht reflektiert. Dabei wäre es auch besonders wertvoll gewesen, hätte sich Rancière ausführlicher damit befasst, dass er selbst auch kein leeres Blatt, keine diskursiv-materielle Tabula Rasa darstellt, die sich in die Archive begibt und von dort den ArbeiterInnentraum enthebt.<sup>360</sup> Selbiges gilt auch für seine Auseinandersetzung mit Zugängen der *Annales* Geschichtsschreibung in „Die Namen der Geschichte“. Rancière thematisiert sowohl in „Die Nacht der Proletarier“ als auch in die „Namen der Geschichte“ nicht ausreichend seine eigenen Verflechtungen in diese akademischen Diskurse. Dass jedoch aus einer Enttäuschung über den intellektuellen Marxismus bei Althusser, seine Erfahrungen mit Paris 1968, sein Dissens mit seinen strukturdeterministischen Kollegen – allen voran Pierre Bourdieu – seine Entscheidung beeinflusst haben mögen, eine Dissertation genau zu diesem

---

<sup>355</sup> Rancière (2013): S. 17.

<sup>356</sup> Vgl. Rancière (1994): S. 84.

<sup>357</sup> Vgl. Rancière (1994): S. 47.

<sup>358</sup> Vgl. Hauch (2016): S. 46 sowie Sonderegger (2016): S. 26.

<sup>359</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 24ff.

<sup>360</sup> Vgl. Hauch (2016): S. 50.



Thema und genau mit diesem Zugang zu schreiben, ist offensichtlich. Reflektiert wird dies von Rancière nur in geringem Ausmaß. Gerade selbstreflexive Zugänge würden eine Erweiterung der Perspektiven bedeuten. Feministische und postkolonial inspirierte Zugänge haben ein Repertoire an theoretischen Auseinandersetzungen sowie methodische Zugänge vorgelegt, die die eigene Involviertheit nicht verschleiern, sondern einfordern.<sup>361</sup> Dies ist auch ein politischer Akt, der eine konsequente Eigenpositionierung einfordert sowie eine Reflexion des Verhältnisses Forschende-Beforschte.<sup>362</sup> Dementsprechend wäre eine Reflexion der eigenen Rolle, ein Transparent-Machen der eigenen Haltung nicht „unwissenschaftlich“, sondern angebracht, sofern man seine eigenen Forschungen als kritisch-reflektierten Beitrag zu einem Thema verstanden sehen möchte.

Im Falle von Rancières „Nacht der Proletarier“ betrifft *drittens* auch die Reflexion des eigenen historischen Tuns in der Praxis: Rancière diskutiert zum Beispiel nicht die Provenienz seiner Quellen.<sup>363</sup> So war es für mich schwierig herauszufinden, woher die Archivalien stammten. Woher Rancière seine Quellen genau bezog, konnte ich erst einer französischen Rezension des Originals entnehmen.<sup>364</sup> Jedoch sind diese die „Rohmasse“ seiner Wortergreifungen, die Rancière dann arrangiert und zu einer Gegen-Geschichte verwebt. Diese Intransparenz ruft folgende Fragen hervor: In „Die Nacht der Proletarier“ überwiegen saint-simonistisch orientierte Stimmen, die das Wort ergreifen. Dies hat vermutlich damit zu tun, dass die Archivbestände zu einem guten Teil aus dem Fonds Enfantin stammen bzw. aus dem Fonds Gauny. Einen Hinweis hierauf erhält man nicht. Im Falle Gaunys stellt sich dann auch die Frage: Warum nimmt Louis-Gabriel Gauny eine sehr zentrale Rolle in Rancières Nacht ein? War er eine besonders schillernde Gestalt im Meer der Wortergreifungen? Oder liegt es daran, dass seine Aufzeichnungen gut erhalten sind und aus dem Fonds Gauny stammen? Vermutlich trifft beides zu, Rancière hätte jedoch diese Fragen stärker diskutieren können. Denn es bleibt ein Prozess des Auswählens und des Arrangierens, AutorInnen verfolgen je eigene Ansinnen, die Rancière nicht transparent macht. Die Reflexion des eigenen Arrangements der Quellen und ihrer Darstellung hätte aber auch mit einer allgemeinen Eigenpositionierung einhergehen können, die die eigene politische, geografische etc. Ver-Ortung mit berücksichtigt. Ruth Sonderegger verweist hierbei zum Beispiel auch auf die eurozentrischen, fortschrittsgläubigen Wissenschaftstraditionen, die dazu

---

<sup>361</sup> Vgl. bspw. Hauch (2016) und Sonderegger (2016).

<sup>362</sup> Vgl. Hauch (2016): S. 52, Spivak (1993): S. 66ff.

<sup>363</sup> Vgl. Hauch (2016): S. 48.

<sup>364</sup> Vgl. Perrot (1981).

tendieren würden, ihre Untersuchungen in einem scheinbar neutralen Licht darzustellen.<sup>365</sup> Rancière kommt zum Beispiel aus einer marxistischen Wissenschaftstradition, ein Umstand, der seinen Fokus auf die Frage Kollektiv oder Individuum erläutern würde. Verschweigt man die eigenen Positionen geht damit auch eine *andere* Perspektive verloren, etwa im Falle der Religion bzw. des Metaphysischen, Spirituellen etc.<sup>366</sup> Auch hier sind die eigene Geschichte, die akademische Sozialisation kein „Defizit“, sondern notwendiger Umstand, der den Ausgangspunkt für Forschungsvorhaben bildet und nichts Verwerfliches ist, sondern eine Tatsache darstellt. Dies betrifft besonders die eigene Parteilichkeit im Lichte seines Forschungsstils: Wenn Rancière „nearby“ seiner AkteurInnen spricht, so verschwindet er nicht, sondern bringt eigene (Werte-)Haltungen, Vorannahmen etc. in den Untersuchungsprozess mit.

Damit ergibt sich eine historische Untersuchung nicht dem Relativismus und ist damit obsolet, im Gegenteil: Ein Transparent-Machen dieser Positionen ermöglicht auch die Frage, was jemand mit seiner Forschung bezwecken möchte. Geht man davon aus, dass es Rancière darum ging, historische Subjekte – die eigentlichen AkteurInnen des Diskurses – zum Sprechen zu bringen, dann stellt sich auch *viertens* unweigerlich die Frage nach der Lesbarkeit, das heißt, nach der Frage des Gehört-Werdens. Die Philosophin Ruth Sonderegger stellt sich diese Frage in einer kritischen Betrachtung von Rancières Werk, wobei sie sich an der Philosophin Gayatri Chakravorty Spivak und deren Essay „Can the Subaltern speak?“ orientiert.<sup>367</sup> Spivak kam zum ernüchternden Schluss, dass die Subalternen – in ihrem Essay die indische Frau – nicht in dem Maße gehört werden können, weil sie außerhalb eines hegemonialen Diskurses argumentieren.<sup>368</sup> Genau an dieser Stelle sehen sowohl Sonderegger als auch Spivak die Rolle der WissenschaftlerInnen gefragt. Die Kritik, Rancière hätte sich aus der Verantwortung gezogen<sup>369</sup>, indem er lediglich *seine* ProtagonistInnen aus dem 19. Jahrhundert sprechen lässt, ist im Sinne eines kritisch-reflektierten Ansatzes gerechtfertigt. Eine Reflexion der eigenen Position und des eigenen Tuns hätte der Nacht der Proletarier auch eine Kontextualisierung angedeihen lassen können. Es war zwar dezidiert nicht das Ansinnen Rancières, eine Überblicksdarstellung zu den Ereignissen im Frankreich des 19. Jahrhunderts darzulegen. Jedoch wäre dies auch nicht notwendig gewesen. Stellt man sich als Historikerin jedoch die Frage, was die eigene Forschung bewirken soll, so ist auch die Frage der AdressatInnen und potenziellen RezipientInnen von

---

<sup>365</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 40.

<sup>366</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 40f.

<sup>367</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 33.

<sup>368</sup> Vgl. Spivak (1993): S. 109ff.

<sup>369</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 33.

Bedeutung. Dies würde in der Reflexion den Kreis von ForscherInnen-Beforschte auch in Richtung der RezipientInnen von Wissenschaft erweitern. Und dies wäre auch im Sinne einer *public history*<sup>370</sup>, die historisches Arbeiten außerhalb akademischer Kreise als gesellschaftsrelevant erachtet. Zweifelsohne gelingt es Rancière, das Sprechen von ProletarierInnen aus dem Frankreich des 19. Jahrhunderts zu veröffentlichen. Dennoch ist damit nicht die Frage beantwortet, wer in der Lage ist, diese Stimmen auch zu hören. Kleinere Kontextualisierungen hätten diesem Werk insofern gut getan, da dadurch mehrere Lesende in der Lage gewesen wären, die Stimmen Rancières auch zu hören und vielleicht besser zu verstehen. Dies soll nicht überheblich klingen, denn: Selbst bei intensiver Beschäftigung mit dem Werk fiel es mir oftmals schwer, alle intertextuellen Verweise etc. zu verstehen. Selbstreflexion hätte hier die Selbstreferenzialität von Rancières Text minimieren können.

## 7.2 Inhaltliche Kritikpunkte

Inhaltlich ergeben sich im Wesentlichen drei entscheidende Kritikpunkte an Rancières Werk, die zueinander in Verbindung stehen. Einerseits suggeriert Rancière, dass die Wortergreifung innerhalb eines Möglichkeitsraumes eine Frage des persönlichen Willens sei.<sup>371</sup> In der Studie wird deutlich, dass die Wortergreifungen im Namen der ArbeiterInnenemanzipation hochgradig individuell geprägt sind. Jedoch sind auch die Subjekte in Rancières Werk nicht vollständig autonom.<sup>372</sup> Dies bedeutet eben nicht, dass es davon abhängig ist, ob jemand mutig oder intellektuell genug ist, um dies zu tun. Es ist oftmals eine Frage des Zufalls, der persönlichen Umstände und des diskursiv-materiellen Hintergrundes.

Wer kann der Schneiderin Julie Fanfernot, eine Heldin der Barrikaden, verdenken, dass sie den pragmatischen Weg einer ministeriellen Beihilfe und einer Aussteuer einschlug, um ihrem Sohn eine Bildung im Umfeld der „Elite der Privilegierten“ zu ermöglichen?<sup>373</sup> Bei der Lektüre Rancières kann man sich dennoch nicht des Eindrucks entziehen, dass die Wertung zwischen einer besonders mutigen Proletarierin und einem weniger mutigen Proletarier etc. auf subtile Weise dargestellt wird, besonders im „Nearby“ von Jacques Rancière. Grundsätzlich sind eigene Positionen und Werthaltungen nicht problematisch, sie sollten jedoch transparent gemacht wer-

---

<sup>370</sup> Vgl. Cauvin, Thomas (2016): *Public History. A textbook of practice*. New York: Routledge. S. 14ff.

<sup>371</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 31f.

<sup>372</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 31.

<sup>373</sup> Vgl. Rancière (2013): S. 189.

den. Passiert dies nicht, drängen sich die Fragen auf: Wo liegt der Unterschied zwischen Jacques Rancière und dem Priester, der in der Kirche „einige Babylonier“<sup>374</sup> vermutet, weil sie nicht seinem Bild der braven ProletarierInnen entsprechen? Wo liegt der Unterschied zwischen Jacques Rancière und dem saint-simonistischen Arbeiterdirektor Parent, der die einzelnen ArbeiterInnen in fleißige und weniger fleißige Saint-SimonistInnen einteilte?<sup>375</sup> Ruth Sonderegger merkt zudem an, dass, wenn man auf den „Willen“ Einzelner setzt – und nicht den diskursiven und materiellen Kontext berücksichtigt –, dies im Lichte historischer Entwicklungen „zynisch“<sup>376</sup> ist, man denke etwa an „Konzentrationslager oder die Plantagensklaverei“<sup>377</sup>.

Ein *zweiter* Kritikpunkt trifft auf die Prozesse des Scheiterns zu, die Rancière eindrucksvoll darstellt. Die Auseinandersetzung mit dem Scheitern ist nicht zuletzt auch ein wesentlicher Bestandteil selbstreflexiver Prozesse, auch im Lichte von „Radikalität“. Rancière reflektiert zu wenig, dass es sich gerade beim Scheitern um einen Prozess handelt, der den Traum von der Emanzipation stets begleitet.<sup>378</sup> Zudem ist genau dieses Scheitern an diskursiv-materiellen Strukturen jener Prozess, der die Befindlichkeit von Subjekten zwischen Ermächtigung und Unterdrückung kennzeichnet: Es ist eben nicht das autonome Subjekt und dessen Spontaneität, das in der Lage ist, das Wort zu ergreifen, sondern das ver-ortete und hernach dezentrierte, irritierte, erkennende und empörte Subjekt. Diese Subjekte können scheitern. Und ihr Scheitern liegt, wie ich im Vorkapitel gezeigt habe, gerade bei diskursiv-materiellen Momenten. Es stellt sich die Frage, weshalb Rancière dieses Scheitern nicht stärker diskutierte. Hier sind wären es Ansätze, die sich der Ver-Ortung widmen (Diskurs, Habitus, Klasse), die Rancière mit seiner Vorstellung der emanzipatorischen Wortergreifung hätte diskutieren können. Diesen Ansätzen steht Rancière jedoch ablehnend gegenüber, da sie seines Erachtens die Handlungsfähigkeit des Subjekts unterminieren.<sup>379</sup> Dabei kann dieser Blick die Mehrperspektivität von *Geschichten* und *Gegen-Geschichten* ebenso unterstreichen, wie die Vielfalt menschlicher Lebenswelten – ohne aber dabei die Handlungsfähigkeit gänzlich in Abrede zu stellen. Meine Definition von Radikalität als Befindlichkeit zwischen Ermächtigung und Unterdrückung hat versucht, diesem Anspruch progressiv gerecht zu werden.

Abschließend sei *drittens* noch auf eine allgemeine Problematik aus emanzipatorisch-pädagogischer Perspektive verwiesen: Ruth Sonderegger relativiert zwar die These, Rancière verfüge

---

<sup>374</sup> Louis-Gabriel Gauny zit. in: Rancière (2013): S. 75.

<sup>375</sup> Parent zit. in: Rancière (2013): S. 221.

<sup>376</sup> Sonderegger (2016): S. 32.

<sup>377</sup> Sonderegger (2016): S. 32.

<sup>378</sup> Vgl. Hauch (2016): S. 53 sowie Sonderegger (2016): S. 36.

<sup>379</sup> Vgl. Suter (2011): S. 12 sowie S. 30.

über ein Verständnis von subjektiver Emanzipation, das auch durchaus strukturelle Hemmschwellen reflektiere, indem sie eine Passage aus seinem Titel „Der unwissende Lehrmeister“ zitiert:<sup>380</sup>

„Das Problem ist nicht, Gelehrte zu erzeugen. Es besteht darin, diejenigen dazu zu ermutigen, sich zu erheben, die sich niedrig an Intelligenz glauben, sie aus dem Sumpf zu ziehen, in dem sie verkommen: nicht dem Sumpf der Unwissenheit, sondern der Selbstverachtung, der Verachtung des vernünftigen Geschöpfes in sich. Es geht darum emanzipierte und emanzipierende Menschen zu formen.“<sup>381</sup>

In diesem Buch verweist Rancière auf die strukturell determinierenden Faktoren. Die (man könnte zum Missfallen Rancières auch meinen „habituellen“) strukturellen Rahmenbedingungen, die das Subjekt ver-orten, werden in diesem Zitat von Rancière selbst angedeutet.

Allerdings verweist dieses Zitat ebenso auf eine pädagogische Problematik, die jeglichen Ansätzen von Emanzipation, Befreiung, „Selbstverwirklichung“ etc. innewohnt: den zurichtenden Charakter von Bildungspraxis, auch wenn sie emanzipatorisch usw. gemeint ist: „Auch aufrichten, heißt zurichten“<sup>382</sup>, schreibt Ulrich Bröckling in seinem Werk „Das Unternehmerische Ich“. Dies trifft freilich auf den von Rancière lancierten Emanzipationsgedanken zu – und auch dieser Aspekt wird in Rancières Nacht der Proletarier kaum reflektiert, zum Beispiel wenn es um Machtbeziehungen zwischen den ArbeiterInnen oder in der saint-simonistischen Hierarchie geht, die gewissermaßen eine Elite darstellen.

## 8. Conclusio

Zum Abschluss beginne ich mit einer Art Selbstkritik, die auf meinen Notizen aus dem Forschungstagebuch basiert: Weder mein Zugang zu Rancières Werk noch mein Zugang zu Radikalität sind wertfrei. Rancières Studie ist eine beachtliche Unternehmung, die über lange Strecken sehr gut lesbar ist. Oftmals fühlt man sich jedoch bei den Wortergreifungen selbst daran erinnert, diese zu idealisieren und auf die gegenwärtige, eigene und gesellschaftspolitische Lage zu übertragen. Ich bin der Ansicht, dass es zur guten wissenschaftlichen Praxis gehört, diese Gedanken transparent zu machen – und nicht zu verschweigen oder zu verdecken. In Rancières

---

<sup>380</sup> Vgl. Sonderegger (2016): S. 36.

<sup>381</sup> Rancière, Jacques (2007): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Wien: Passagen Verlag. S. 119.

<sup>382</sup> Bröckling, Ulrich (2007): Das Unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 214.

Nacht finden sich Elemente einer „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“<sup>383</sup>: Zahllose Diskurse, Haltungen, soziale Situationen u.v.m. begegnen uns bei der Lektüre dieses Textes. Diese sind machtvoll und verwoben, verweisen auf Vergangenes und Zukünftiges, sie interagieren miteinander und stehen häufig in Konkurrenz zueinander. Stets befinden sie sich mit der Position Rancières in Verbindung, und auch mit meiner eigenen Position, Haltung und Geschichte. Insofern neigt man dazu, auch eine „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ ausmachen zu wollen.<sup>384</sup> Die Wortergreifungen junger ProletarierInnen und das Denken Jacques Rancières treffen auf den eigenen Kontext. Dieser Kontext, meine Position, hat eindeutige Haltungen zu bestimmten Themen. Dementsprechend ist meine Analyse auf den Schwerpunkt „Radikalität zwischen Ermächtigung und Unterdrückung“ fokussiert. In diesem Zusammenhang ist die Emanzipation im Namen der Gleichheit aller eine Frage, die mich kraft meiner Sozialisation umtreibt.

Ich habe angeführt, dass es notwendig ist, diese Positionen transparent zu machen, weil dadurch ein Dialog und auch eine Kritik stattfinden kann, die auf festem Boden steht, auch wenn damit der Anspruch auf absolute wissenschaftliche Objektivität womöglich gänzlich ad acta gelegt wird. Ich bin davon überzeugt, dass es diese nicht gibt. Was es aber gibt, ist eine menschengemachte Wirklichkeit, die für viele auf diesem Planeten trist, unterdrückerisch und unterdrückend ist.<sup>385</sup> Hier besteht die Möglichkeit für die Wissenschaft (bzw. für die Menschen im Allgemeinen), die eigene Position so weit zu reflektieren, dass man derart durchdachte Schlüsse ziehen kann, um an dieser Wirklichkeit eine fundierte, aber reflektierte Kritik zu üben.

Bezogen auf meine Arbeit wäre ein Punkt von Selbstkritik, dass ich lediglich die deutsche Übersetzung und nicht das Original in Rancières Nacht untersucht habe. Ich blickte also mit meinen eigenen Augen durch die Augen der Übersetzerin und durch die Augen Rancières auf proletarische Wortergreifungen im Frankreich des 19. Jahrhunderts.

Ein zweiter, wesentlicherer, ist jener der Frage der Vollständigkeit: Ich hätte die Archivalien selbst ausfolgen lassen können, und diese einer methodisch klar strukturierten diskurs- bzw. inhaltsanalytischen Untersuchung unterziehen können. Ich hätte das französische Original lesen können bzw. den französisch-akademischen Diskurs stärker berücksichtigen, ich hätte mich stärker mit Gegenpositionen zu Rancières Methode beschäftigen können oder aber auch

---

<sup>383</sup> Vgl. Koselleck, Reinhart (2000): *Zeitschichten. Studien zur Historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 19f.

<sup>384</sup> Vgl. Lehnert, Detlev (2016): *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*. In: *INDES – Zeitschrift für Politik und Gesellschaft*. Sonderheft 2016. S. 12-20. Hier: S. 14f.

<sup>385</sup> Vgl. Bourdieu (1976): S. 176. Eagleton (2018): S. 77f.

schlichtweg mich intensiv mit der französischen Geschichte des 19. Jahrhunderts ebenso auseinandersetzen können wie mit der saint-simonistischen Bewegung im Allgemeinen. Alle diese Konjunktive scheiterten auch an diskursiv-materiellen Grenzen: den Grenzen des eigenen (Sprach-)vermögens, an Sachzwängen, aber auch am Pragmatismus und manches Mal auch an babylonischem<sup>386</sup> Müßiggang.

Insofern ist die Geschichte dieser Diplomarbeit ebenso eine Geschichte des Scheiterns, wie es das Handeln von Rancières ProtagonistInnen zu einem Gutteil ist. Dies jedoch nicht nur aufgrund der oben angeführten Möglichkeiten, die ich nicht wahrgenommen habe, sondern auch, weil mein ursprüngliches Ansinnen gescheitert ist. Begonnen hatte ich diese Diplomarbeit mit der Idee, eine Gegen-Geschichte im Namen der Radikalität zu schreiben, die die jahrhundertealte systemische Ungleichheit des Kapitalismus, dessen Untergrabung der „Springquellen allen Reichtums“<sup>387</sup>, den Planeten und die Arbeiterin, vor Augen führt. Diesem universellen Gedanken wollte ich eine partikuläre Note beimischen, indem ich mir die Frage stellte, wie eine kollektive Überwindung dieses Systems möglich ist, ohne das handelnde Subjekt ganz aus dem Blickpunkt zu verlieren – und es danach zu befragen, wo die Handlungsfähigkeit beginnt und wo sie mit der Determination endet. Das gleicht einer Herkulesaufgabe, die gescheitert ist.

Aus diesen Erfahrungen des Scheiterns ging allerdings diese Arbeit hervor. Sie beinhaltet mein eigenes Verständnis von Radikalität und den Versuch, dieses Verständnis durch eine historische Analyse greifbar zu machen. Das Fundament hierfür sind die Aussagen französischer ArbeiterInnen im 19. Jahrhundert. Diese wollten (und konnten) sich nicht mehr mit ihrer prekären Lage abfinden. Sie erkannten ihre Ver-Ortung, sie ergriffen das Wort und stemmten sich gegen ihr Schicksal. Ihre Radikalität ist der Zündfunke für revolutionäre, transformierende Praxis. Und gleichzeitig lässt sich an ihnen erkennen, wie komplex Radikalität mit Machtstrukturen verbunden ist und wie diese Emanzipationsversuche oft auch scheitern können. Das Aufzeigen widerständiger Handlungen aber ist eine wichtige Aufgabe kritischer HistorikerInnen, die an einem „Chronotopos der Revolte“<sup>388</sup> anknüpfen und Gegen-Geschichten schreiben wollen. Diskurse (und damit auch Gegen-Diskurse) wirken durch die Zeit hindurch verbindend.<sup>389</sup>

Auch in der pädagogischen Praxis, die mich als angehenden Lehrer betrifft, war diese Auseinandersetzung mit Radikalität ein wertvoller Anstoß. Gerade im Bildungsbereich gilt es meines

---

<sup>386</sup> Vgl. Louis-Gabriel Gauny zit. in: Ranciere (2013): S. 75.

<sup>387</sup> Marx (1998): S. 529 f.

<sup>388</sup> Vgl. Sieder (2016): S. 106.

<sup>389</sup> Haslinger (2005): S. 42.

Erachtens, Raum zu schaffen für kritisches Bewusstsein und einen „Exzeß der Wörter“<sup>390</sup> bei Lehrenden wie Lernenden gleichermaßen.<sup>391</sup> Diese Prozesse können jedoch nicht von Machtverhältnissen getrennt werden und auch nicht von der Frage des Scheiterns. Das trifft besonders für den „ideologischen Staatsapparat“<sup>392</sup> Schule zu und für das Verhältnis zwischen Lehrerin und Schülerin. Auch hier kann ein Nachdenken über Ermächtigung und Unterdrückung die Basis sein für (selbst-)reflexive, emanzipatorische Bildungspraxis.

Grundsätzlich wollte ich mit dieser Arbeit Impulse liefern für das Erkennen und Überwinden unterdrückerischer Strukturen und für eine Grenzüberschreitung im Namen der Emanzipation – und zwar aller Menschen und in Richtung eines würdevollen Daseins für alle. „In Hinblick auf die Weltlage“<sup>393</sup>, wie es im Gedicht „Blüenträume“ von Erich Fried heißt, ist dieses Denken und Handeln über den Tellerrand mehr als notwendig.

---

<sup>390</sup> Rancière (1994): S. 60.

<sup>391</sup> Vgl. Brandner, Vera, Paul Winter, Ulli Vilsmaier (2015): Auf der Suche nach Räumen generativer Bildung. In: Faschingeder, Gerald und Franz Kolland (Hg.): Bildung und Entwicklung. Globale Konvergenzen und Divergenzen in der Bildungswelt. Wien: nap. S. 74-92. Hier: S. 78f.

<sup>392</sup> Vgl. Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband. Hamburg: VSA. S. 53-62.

<sup>393</sup> Fried, Erich (1985): Von Bis nach Seit. Gedichte aus den Jahren 1945–1958. Wien: Promedia. S. 57.



## 9. Literatur

### Monografien und Sammelbände

- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband. Hamburg: VSA.
- Arendt, Hannah (2011): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus. Imperialismus. Totale Herrschaft*. München: Piper.
- Babka, Anna und Gerald Posselt (2016): *Gender und Dekonstruktion*. Wien: facultas. *Begriffe und kommentierte Grundlagentexte zur Gender- und Queer-Theorie*.
- Bachmann, Ingeborg (1982): *Malina*. In: Ingeborg Bachmann. *Werke*. Band 3. München: Piper.
- Barthes, Roland (2005): *Der Tod des Autors*. In: Roland Barthes: *Das Rauschen der Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 57-63.
- Baudrillard, Jean (1994): *Simulacra and Simulation*. (The Body, In Theory: Histories of Cultural Materialism). Michigan: University of Michigan Press.
- Benjamin, Walter (1980): *Gesammelte Schriften*. Band I/2: *Abhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blais, Hélène (2014): *Pourquoi la France a-t-elle conquis l'Algérie?* In: Bouchène, Abderrahmane, Jean-Pierre Peyroulou, Oussana Siari Tengour und Sylvie Thénault (Hg.): *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830–1962*. Paris: Cairn. S. 52-58.
- Blom, Philipp (2017): *Was auf dem Spiel steht*. München: Hanser.
- Bodenheimer, Nina (2014): *Heinrich Heine und der Saint-Simonismus. 1830–1835*. Stuttgart/Weimar: J. W. Metzler.
- Bourdieu, Pierre (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik an der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brand, Ulrich (2009): *Die multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik*. Berlin: Heinrich Böll Stiftung.
- Brand, Ulrich und Markus Wissen (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.

- Brandner, Vera, Paul Winter, Ulli Vilsmaier (2015): Auf der Suche nach Räumen generativer Bildung. In: Faschingeder, Gerald und Franz Kolland (Hg.): Bildung und Entwicklung. Globale Konvergenzen und Divergenzen in der Bildungswelt. Wien: nap. S. 74-92.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das Unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Buckel, Sonja und Andreas Fischer-Lescano (2007): Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis. Baden-Baden: Nomos.
- Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cauvin, Thomas (2016): Public History. A textbook of practice. New York: Routledge.
- Crouch, Colin (2008): Postdemokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Cvetkovich, Ann (2014): Depression ist etwas Alltägliches. Öffentliche Gefühle in Saidiya Hartmans Lose Your Mother. In: Baier, Angelika, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yu Eveline Nay, Andrea Zimmermann (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie. Wien: Zaglossus. S. 57-85.
- Demirovic, Alex und Thomas Sablowski (2013): Finanzdominierte Akkumulation und die Krise in Europa. In: Atzmüller, Roland, Joachim Becker, Ulrich Brand, Lukas Oberndorfer, Vanessa Redak und Thomas Sablowski (Hg.): Fit für die Krise. Perspektiven der Regulationstheorie. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 187-239.
- Derrida, Jacques (1999): Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen Verlag.
- Dussel, Enrique (2018): Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen. Wien: Turia + Kant.
- Eagleton, Terry (2018): Materialismus. Die Welt erfassen und verändern. Wien: Promedia.
- Emich, Birgit (2006): Geschichte der Frühen Neuzeit studieren. Stuttgart: UTB.
- Fanon, Frantz (1981): Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer, Karin und Christoph Parnreiter (2007): Globale Güterketten und Produktionsnetzwerke. Ein nicht staatszentrierter Ansatz für die Entwicklungsökonomie. In: Becker, Joachim, Karen Imhof, Johannes Jäger, Cornelia Starnitz (Hg.): Kapitalistische Entwicklung in Nord und Süd. Handel, Geld, Arbeit, Staat. Wien: Mandelbaum. S. 106-122.
- Foucault, Michel (1981): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1983): Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1993): Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France. 2. Dezember 1970. Frankfurt am Main: Fischer.
- Foucault, Michel (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freire, Paulo (1993): Pädagogik der Unterdrückten. Hamburg: Rowolth.

- Freud, Sigmund (2015): Das Unbehagen in der Kultur. In: Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften. Frankfurt am Main: Fischer. S. 29-109.
- Fried, Erich (1985): Von Bis nach Seit. Gedichte aus den Jahren 1945–1958. Wien: Promedia.
- Fromm, Erich (2005): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München: dtv.
- Gingrich, Andre (1999): Österreichische Identitäten und Orientbilder. Eine ethnologische Kritik. In: Dostal, Walter, Helmuth Niederle, Karl R. Wernhart (Hg.): Wir und die anderen. Islam, Literatur und Migration. Wien: WUV. S. 29-34.
- Glasze, Georg und Annika Mattisek (2012): Die Hegemonie- und Diskurstheorie von Laclau und Mouffe. In: Glasze, Georg und Annika Mattisek: Handbuch Diskurs und Raum. Theorien und Methoden für die Humangeographie sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Raumforschung. S. 153-180.
- Halwachs, Christina (2017): Manifest Destiny und die Indigenenpolitik der USA. Vom Indian Removal Act 1830 zum General Allotment Act 1887. Wien: Promedia.
- Harrer, Gudrun (2009): Morgenländer im Kopf. In: Bunzl, John und Farid Hafez (Hg.): Islamophobie in Österreich. Innsbruck, Wien, Bozen: StudienVerlag. S. 50-57.
- Harvey, David (2011): Marx‘ „Kapital“ lesen. Hamburg: VSA.
- Hobsbawm, Eric (1992): Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iggers, Georg (2007): Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jorgensen, Marianne W. und Louise J. Phillips (2002): Discourse Analysis as a theory and method. London: Sage.
- Heidelberger Institut für Konfliktforschung (2018): Conflict Barometer 2017. Heidelberg.
- Henting, Hartmut von (2003): Jean-Jacques Rousseau. In: Tenorth, H.E. (Hg.): Klassiker der Pädagogik 1. Von Erasmus bis Helena Lange. München: Beck. S. 72-93.
- Kerner, Ina (2012): Postkoloniale Theorien. Zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Koselleck, Reinhart (2000): Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kraft, Stefan und Karl Reitter (Hg.) (2007): Der junge Marx. Philosophische Schriften. Wien: Promedia.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1985): Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics. London: Verso.
- Landwehr, Achim (2008): Historische Diskursanalyse. Frankfurt, am Main: Campus.
- Landefeld, Beate (2017): Revolution. Köln: PapyRossa.

- Lee, Koon-Ho (2005): Heinrich Heine und die Frauenemanzipation. Stuttgart Stuttgart/Weimar: J. W. Metzler.
- Luxemburg, Rosa (2000): Die Menge tut es. In: Gesammelte Werke Band 4. Berlin: Dietz.
- Mardsen, Richard (1999): The nature of capital. Marx after Foucault. London: Routledge.
- Marx, Karl (1869): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Hamburg: Otto Meißner.
- Marx, Karl und Friedrich Engels (1953): Die deutsche Ideologie. In: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke. Band 3. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1956): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke. Band 1. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1971): Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke. Band 13. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl und Friedrich Engels (1972): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke. Band 4. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1998): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke. Band 23. Berlin: Dietz.
- Nonhoff, Martin (2007): Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Einleitung. In: Nonhoff, Martin (Hg.): Diskurs – Radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Bielefeld: Transcript. S. 7-25.
- Pfeiffer, Thomas (2016): Gegenöffentlichkeit und Aufbruch im Netz. Welche strategischen Funktionen erfüllen Websites und Angebote im Web 2.0 für den deutschen Rechtsextremismus? In: Braun, Stephan, Alexander Geisler und Martin Gerster (Hg.): Strategien der extremen Rechten. Hintergründe, Analysen, Antworten. Wiesbaden: Springer VS. S. 259-286.
- Rancière, Jacques (1994): Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens. Frankfurt am Main: Fischer.
- Rancière, Jacques (2007): Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation. Wien: Passagen Verlag.
- Rancière, Jacques (2013): Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums. Wien: Turia + Kant.
- Riot-Sarcey, Michèle (2002): Histoire du féminisme. Paris: La Découverte.
- Roithner, Thomas (2016): Märkte, Macht und Muskeln. Die Außen-, Friedens- und Sicherheitspolitik Österreichs und der Europäischen Union. Wien: MyMorawa.
- Rousseau, Jean-Jacques (2010): Émile – oder über die Erziehung. Köln: Anaconda.

- Sarasin, Philipp (2003): *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Said, Edward (1994): *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Said, Edward (2010): *Orientalismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Scheidler, Fabian (2015): *Das Ende der Megamaschine. Geschichte einer scheiternden Zivilisation*. Wien: Promedia.
- Sieder, Reinhard und Ernst Langthaler (2010): Einleitung: Was ist Globalgeschichte. In: Sieder, Reinhard und Ernst Langthaler (Hg.): *Globalgeschichte 1800–2010*. Wien u. a.: Böhlau. S. 9-39.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): Can the Subaltern speak? In: Chrisman, Laura und Patrick Williams (Hg.): *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*. New York/Sydney: Harvester Wheatsheaf. S. 66-111.
- Traugott, Mark (1993): *The French Worker: Autobiographies from the Early Industrial Era*. Berkeley: University of California Press.
- Vocelka, Karl (2002): *Geschichte Österreichs. Kultur, Geschichte, Politik*. München: Heyne.
- White, Hayden (1994): Der historische Text als literarisches Kunstwerk. In: Conrad, Christoph und Martina Kessel (Hg.): *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*. Stuttgart: Reclam.
- White, Hayden (2008): *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Wintersteiner, Werner (1999): *Pädagogik des Anderen. Bausteine für eine Friedenspädagogik in der Postmoderne*. Münster: Agenda.
- Wallerstein, Immanuel (2002): *Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts*. Wien: Promedia.
- Wetzel, Dietmar J. und Thomas Claviez (2016): Zur Aktualität von Jacques Rancière. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer.

## **Zeitschriften**

- Agamben, Giorgio (2016): Vom Rechtsstaat zum Sicherheitsstaat. In: *Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis*. Hart an der Grenze. Heft 1/2016. S. 8-13.
- Bruns, Claudia (2005): Wissen – Macht – Subjekt(e). Dimensionen historischer Diskursanalyse am Beispiel des Männerbunddiskurses im Wilhelminischen Kaiserreich. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 106-122.
- Eder, Franz X. (2005): Editorial. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 5-10.

- Graf, Rüdiger (2005): Diskursanalyse und radikale Interpretation. Davidsonianische Überlegungen zu Grenzen und Transformationen historischer Diskurse. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 60-80.
- Jäger, Ludwig (2008): Aposéme und Paraséme: Das Spiel der Zeichen – Saussures semiologische Skizzen in den „Notes“. In: *Zeitschrift für Semiotik*. Medialität und Sozialität sprachlicher Zeichen. Heft I-II, Nr. 30. S. 49-73.
- Hall, Stuart (2000): Was ist „schwarz“ an der populären schwarzen Kultur? In: Hall, Stuart: *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt*. Ausgewählte Schriften 3. Hamburg: Argument. S. 98-112.
- Haslinger, Peter (2005): Diskurs, Sprache, Zeit, Identität. Plädoyer für eine erweiterte Diskursgeschichte. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 33-59.
- Hauch, Gabriella (2016): Respondenz. Die Stimmen des Jacques Rancière – eine Gegen-Geschichte? In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 46-54.
- Karsteiner, Wulf (1983): Hayden White's Critique of the Writing of History. In: *History and Theory*. Vol. 32. No. 3. Wiley, Wesleyan University. S. 273-295.
- Keller, Reiner (2005): Wissen oder Sprache? Für eine wissensanalytische Profilierung der Diskursforschung. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. S. 11-31.
- Lehnert, Detlev (2016): Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen. In: *INDES – Zeitschrift für Politik und Gesellschaft*. Sonderheft 2016. S. 12-20.
- Lettow, Susanne (2005): Endlich Ordnung in der Werkzeugkiste. Zum Potenzial der Foucaultschen Diskursanalyse. Bericht vom Workshop an der Freien Universität Berlin, 29.4.-30.4. 2005. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Das Gerede vom Diskurs. Diskursanalyse und Geschichte. 16. Jg. Heft 4/2005. Innsbruck u.a.: Studien Verlag. S. 136-148.
- Marchhart, Oliver (2016): Namen der Geschichte – Politik des Namens. Historische Benennungskraft und die politische Theorie des Postfundamentalismus (Rancière, Laclau, Agamben, Brossat). In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 55-75.
- Perrot, Michelle (1981): Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires: archives du rêve ouvrier*. Compte rendu [Rezension]. In: *Histoire de l'éducation*. Nr. 13. S. 80-83.
- Plamper, Jan (2012): *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Random House.
- Sieder, Reinhard (2016): Haben die „neuen Historiker“ das Subjekt liquidiert und die Geschichte verraten? Anmerkungen zu Jaques Rancières „Die Namen der Geschichte“. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 88-115.

Sonderegger, Ruth (2016): Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen. Was Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 22-45.

Sternad, Christian (2016a): Editorial. Die Welt der stummen Zeugen. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 9-22.

Sternad, Christian (2016b): Die Geschichte im Medium der Literatur. Bemerkungen zum Ort von Jacques Rancières historiographischen Texten. In: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. Apropos Rancière. 27. Jg. Heft 1/2016. S. 116-122.

Suter, Mischa (2011): Ein Stachel in der Seite der Sozialgeschichte: Jacques Rancière und die Zeitschrift *Les Révoltes logiques*. In: *Sozial.Geschichte Online*. Heft 5/2011. S. 8-37.

## **Zeitungsartikel**

Bender, Justus (2017): Geschlechterfrage. Die Wut der AfD auf den neuen Mann. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 10. April 2017. Online: <http://www.faz.net/aktuell/politik/bundestagswahl/parteien-und-kandidaten/afd-ist-trotz-weibliche-partei-vorsitzende-eine-maennerpartei-14966185.html>. [Zugriff: 04. November 2017]

Cesari, Joyceline (2013): Warum fürchtet der Westen den Islam? In: *Quantara.de*. 21. November 2013. Online: <https://de.qantara.de/inhalt/muslimen-in-westlichen-demokratien-warum-fuerchtet-der-westen-den-islam>. [Zugriff: 04. November 2017]

Honsig, Erlenburg Manuela und Noura Maan (2017): Zwei Drittel fordern Stopp der Einwanderung aus muslimischen Ländern. In: *Der Standard*. 20. Juni 2017. Online: <http://derstandard.at/2000059278682/StudieMehr-als-die-Haelfte-der-befragten-EU-Buerger-lehnen-muslimische>. [Zugriff: 04. November 2017]

Pink, Oliver (2017): Die Pilz-Partei. Linke Liste mit Islamismus-Kritik. In: *Die Presse*. 29. Juni 2017. Online: [https://diepresse.com/home/innenpolitik/5243773/Die-PilzPartei\\_Linke-Liste-mit-IslamismusKritik](https://diepresse.com/home/innenpolitik/5243773/Die-PilzPartei_Linke-Liste-mit-IslamismusKritik). [Zugriff: 04. Mai 2018]

Schulmeister, Stephan (2009): Marktreligiöse Wissenschaft. In: *TAZ*. 5. Mai 2009. Online: <https://www.taz.de/Debatte-Postkapitalismus-IX/!5163662/> [Zugriff: 04. November 2017]

Thurner, Ingrid (2017): Islam Sells. In: *Wiener Zeitung*. 26. September 2017. Online: [http://www.wienerzeitung.at/meinungen/gastkommentare/918563\\_Islam-sells.html](http://www.wienerzeitung.at/meinungen/gastkommentare/918563_Islam-sells.html). [Zugriff: 04. November 2017]

Taylor, Matthew (2017): Climate change 'will create world's biggest refugee crisis'. In: *The Guardian*. 2. November 2017. Online: <https://www.theguardian.com/environment/2017/nov/02/climate-change-will-create-worlds-biggest-refugee-crisis> [Zugriff: 11. November 2017]

## **Hochschulschriften**

Winter, Paul (2015): Eine große pragmatische Transformation? Armut und soziale Ungleichheit in der Post-2015-Agenda: Positionen der österreichischen Entwicklungszusammenarbeit. Masterarbeit Universität Wien.

## **Sonstiges**

Duden-Suche „radikal“: <http://www.duden.de/rechtschreibung/radikal> [Zugriff: 28. Februar 2017]



## Abstract

In dieser Arbeit beschäftige ich mich mit der Analysekraft von „Radikalität“ als Befindlichkeit zwischen Ermächtigung und Unterdrückung. Ich gehe davon aus, dass das Erkennen von Unterdrückung zur Infragestellung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen führen kann. Meine geschichtswissenschaftliche Untersuchung konzentriert sich zunächst auf den Diskursbegriff, seinem Verhältnis zu Materie und der Rolle des ver-orteten Subjekts. Außerdem stelle ich Überlegungen zum Begriff der Gegen-Geschichte an, aber auch zur Gegen-Geschichtsschreibung als wissenschaftliche, literarische und politische Praxis. Mit „Die Nacht der Proletarier“, einem Werk des französischen Philosophen Jacques Rancière, steht ein konkretes Beispiel im Mittelpunkt der Untersuchung. Rancière hat Wortergreifungen von ArbeiterInnen rund um die Julirevolution in Frankreich um 1830 den Archiven enthoben und publiziert. Diese Wortergreifungen diskutiere ich im Lichte meines Verständnisses von Radikalität und gehe darin der Frage nach, in welcher Form Radikalität der Zündfunke für soziale Transformation sein kann, aber auch wo ihre Grenzen liegen.