

Namen der Geschichte – Politik des Namens

Historische Benennungskraft und die politische Theorie des Postfundamentalismus (Rancière, Laclau, Agamben, Brossat)

Abstract: In this article, it is argued that Rancière's theory of history should be located in the field of political theory rather than historiography. To substantiate this claim, the historico-political function of *naming* (of the people) or *self-naming* (by the people), as presented by Rancière in *The Names of History*, is discussed and compared to the explicitly political role attributed to naming by Ernesto Laclau in *On Populist Reason*. It is argued that in both cases an inner dialectic can be observed between *plebs* and *populus* (or *demos*) which also figures in the theories of Giorgio Agamben and Alain Brossat. However, in Agamben and Brossat the *plebs* is presented in such messianic or insurrectionist terms that any connection to the world of real politics or to the category of the political is lost. On this account, Rancière's and Laclau's theories fare better, but, conversely, suffer from what can be described as a normative deficit. As a remedy, a post-foundational theory of democracy is proposed in which the ethical and the political are seen as two separate but intersecting dimensions of democracy.

Key Words: the political, radical democracy, post-foundationalism, populism, plebs, the people, Rancière, Laclau, Agamben, Brossat

1. Ein Modell historisch-politischer Namensgebung: Jacques Rancières *Die Namen der Geschichte*

Der Name Jacques Rancière wird heute weniger mit Geschichtsschreibung als mit politischer Theorie und Ästhetik assoziiert. Diese Assoziation ist in gewisser Hinsicht fehlgeleitet, da Rancière sich nach seiner Abkehr vom Althusser-Kreis tatsäch-

lich intensiv der Arbeitergeschichtsschreibung widmete. Sie ist aber auch nicht völlig abwegig, da die von Rancière entwickelten historiographischen Ideen sich in seiner späteren politischen Theorie um- und fortschrieben. So lässt sich von Rancières Geschichtstheorie sagen, dass die Thesen, die er in seinem Buch über *Die Namen der Geschichte* vorstellt, nicht so sehr als Thesen über Geschichtswissenschaft interessant sind, sondern als Thesen über Geschichte. Es handelt sich, so die Ausgangsbeobachtung meines Beitrags, um keine im strengen Sinn geschichtswissenschaftlichen Aussagen, sondern um Aussagen der politischen Theorie oder Philosophie¹, wenn nicht um direkt politische Aussagen. Um diese Beobachtung zu plausibilisieren, darf ein gewisser Theorieaufwand nicht gescheut werden. Da der Rancière der *Namen der Geschichte* seine politische Theorie nicht als solche explizit kenntlich macht, werde ich sie anhand der von ihm beschriebenen historisch-politischen Funktion des Namens bzw. der Namensgebung herausarbeiten. In einem zweiten Schritt werde ich die Rancière'sche Theorie der Namen gegen das Licht einer explizit politischen Theorie der Namensgebung halten, wie sie von Ernesto Laclau in seinem Buch *On Populist Reason* entwickelt wurde. Im Zuge der Darstellung wird deutlich werden, dass beide Autoren ein emphatisches Verständnis der Kategorie des „Volkes“ – *the people* bei Laclau bzw. des *demos* bei Rancière – vertreten, das durch eine innere Dialektik definiert ist, die Laclau als Spannung zwischen *plebs* und *populus* beschrieben hat. Diese Differenz, so meine These, ist Voraussetzung dafür, dass es sich bei Rancières Geschichtstheorie (wie auch bei Laclaus Populismustheorie) überhaupt um eine politische Theorie handeln kann, denn feile das „Volk“ mit sich selbst in eins, wäre nicht nur jede historische, sondern auch jede politische Dynamik aus dem Spiel genommen. Diese These soll in einem dritten Schritt konturiert werden, indem ich die *plebs/populus*-Differenz bei zwei weiteren wie Rancière von Foucault beeinflussten Vertretern einer postfundamentalistischen politischen Theorie untersuche: bei Giorgio Agamben und Alain Brossat. Beider Werk bietet die Kontrastfolie, vor deren Hintergrund die politische Natur der Rancière'schen Geschichtstheorie umso deutlicher hervortreten soll. Im Falle Agambens wird sich zeigen, dass eine Hypostasierung des *plebs* zu einer messianischen Instanz, auf deren Schultern die Erlösung der Welt liegen soll, nicht nur eine invertierte hegelianische Geschichtsmetaphysik propagiert, sondern uns letztlich aus dem Reich des Politischen führt. Alain Brossat wiederum teilt ebenfalls mit Rancière bestimmte Grundannahmen der Foucault'schen Genealogie, überhöht die insurrektive Rolle des *plebs* aber in so extremer Weise, dass im Moment des reinen Aufstands das Politische nicht weniger verloren geht als bei Agamben. In einem letzten Schritt soll schließlich der Versuch gemacht werden, der Brossat'schen Sackgasse, die ich zum Teil auch als Rancière'sche Sackgasse verstehe, zu entkommen. Mein Vorschlag wird lauten, dass es demokratietheoretisch notwendig ist, die politischen Theorien von Rancière

und den weiteren diskutierten Autoren demokratietheoretisch zu ergänzen. Dazu wird es sich notwendig erweisen, die antinomischen Gesetze des Ethischen und des Politischen als zwei notwendige, aber dennoch getrennt zu haltende Dimensionen von Demokratie zu verstehen.

Rancière's *Die Namen der Geschichte* erscheint zunächst in weiten Teilen als Auseinandersetzung mit der Geschichtswissenschaft im Allgemeinen und der *Annales*-Schule im Besonderen. Das erklärte Ziel des Projekts besteht darin, den notwendig narrativen und poetischen Überschuss jeder Geschichtsschreibung herauszuarbeiten. Bei genauerer Betrachtung durchzieht allerdings eine imaginäre Linie das Buch und trennt jene Aussagen, die sich auf die Geschichtswissenschaften beziehen, von solchen, die sich auf Geschichte selbst beziehen. Wenn Rancière konstatiert, es gebe „Geschichte, weil die sprechenden Wesen durch Namen vereint und getrennt werden, weil sie sich selbst benennen und die anderen mit Namen benennen“,² dann ist erkennbar von den Ermöglichungsbedingungen von Geschichte selbst die Rede, nicht von Geschichtswissenschaft; wobei, und dies scheint mir die Rancière'sche Grundthese zu sein, die entscheidende Ermöglichungsbedingung von Geschichte in der Benennungskraft sprechender Wesen zu suchen ist. Der Fels der Geschichte, an dem sich, um ein Wittgenstein'sches Bild zu bemühen, der Spaten jeder objektivistischen Geschichtswissenschaft zurückbiegt, ist ein Fels des Namens. Es gibt Geschichte aufgrund des „poetischen“, narrativen, man könnte auch sagen: *deklamatorischen* Überschusses der Namensgebung. Jeder Glaube, diese „dicke Wolke von Wörtern“³ ließe sich auflösen, wäre illusorisch. Aus dieser Grundthese, Geschichte vollziehe sich durch Prozesse der Benennung, lässt sich für eine Geschichtswissenschaft Rancière'scher Prägung folgern, dass ihr Letztgegenstand Namen sind. Der Name wird zum Grund der Historifizierbarkeit. Wir haben es bei Rancière folglich nicht nur à la Hayden White mit einer Frage der Poetologie oder Narrativik auf Ebene historischer Interpretationen zu tun; noch haben wir es mit den von *der Geschichtswissenschaft* produzierten Namen zu tun. Wir haben es, so seltsam es klingen mag, mit den Namen *der Geschichte* zu tun.

Natürlich handelt es sich bei jenen Namen nicht um die Namen von Herrschern und Dynastien. Wenn das Rancière'sche Projekt zum erklärten Ziel die Rehabilitierung der „*Literarität* der historischen Akteure“ hat, dann versteht Rancière unter diesem Akteur im Wesentlichen die Armen, denen von Seiten der Geschichtswissenschaft unterstellt wird, sie wären illiterat. Das Zeitalter der Literatur aber, das zugleich Zeitalter der Demokratie ist, verleihe „den Papieren der Armen ihren Wahrheitsstatus“. Literatur bearbeitet auf ihre eigene Weise die Grundbedingung von Geschichte: „die unglückliche Eigenschaft des Menschen ein literarisches Tier zu sein“.⁴ Dass Menschen als sprechende Wesen „literarische Tiere“ sind, mache Geschichte möglich und liege jedem historischen Namensgebungsprozess zugrunde.

Denn, es „gibt Geschichte – eine Erfahrung und ein Material der Geschichte –, weil es ein exzessives Wort gibt, Wörter, die ins Leben einschneiden, Kriege der Schrift“.⁵ Diese Behauptung, der Mensch sei ein literarisches Tier, soll die Grundthese, Geschichte vollziehe sich durch Prozesse der Namensgebung, untermauern. Stutzig macht allerdings Rancières unvermittelter Wechsel ins Register anthropologischer Aussagen über die menschliche Natur. Dieser Wechsel kann deshalb kaum überzeugen, weil damit ein Kurzschluss zwischen Sprache als solcher und Literatur produziert wird. Wäre Sprache aber immer schon Literatur, dann wäre der Begriff der Literatur unbestimmbar und somit überflüssig. In einer Welt, in der jedes Sprechen Literatur produziert, kann es keine Literatur geben. Wenn Sprache, so ließe sich entgegenhalten, also nicht notwendig Literatur ist, sondern nur unter bestimmten historischen und kulturellen Voraussetzungen das, was wir Literatur nennen, produziert wird, dann ist das sprechende Tier nicht notwendigerweise ein „literarisches Tier“ und wir müssen das Phänomen historischer Benennungskraft aus einer anderen Instanz ableiten als jener der Literarizität der Sprache.⁶

Die Überlegung, die ich Rancière entgegenhalten möchte, obgleich sie, wie wir noch sehen werden, ohnehin in seinen Beispielen angelegt ist, lautet, dass den Namen der Geschichte nicht Literarizität zugrunde liegt, sondern Politizität. Die Begründung historischer Benennungskraft in einem allgemeinen Humanum des Literarischen oder Poetischen lenkt von der Politizität der Namen der Geschichte ab. Rancière ist selbst nicht allzu weit von einer solchen Überlegung entfernt, führt er doch die moderne anti-demokratische Logophobie auf eine *politische* Theorie zurück, nämlich die von Hobbes, der hinter politischen Aufständen einen Exzess an überflüssigen und falsch gebrauchten Wörtern vermutet: „Der politische Körper wird von Wörtern und Sätzen bedroht“⁷, von illusorischen „leeren Namen“. So wird dem König der leere Name des Despoten zugeordnet und der Menge der des Volkes, „der nur dem souveränen Körper zukommt“.⁸ Diese Stellen führen uns zurück zu historischen Souveränitätstheorien und damit in das Feld politischer Theorie. Statt den literarisch-ästhetischen Dimensionen historischer Benennungs- und Selbstbenennungspraktiken nachzuspüren, gehe ich also von der Prämisse aus, dass Namensgebung in das Register des Politischen fällt und eher den Charakter einer politischen Intervention besitzt als den einer artistischen Kreation. Namensgebung kann als poetisch nur im allgemeinsten Sinne einer *poetischen* Produktion von Namen bezeichnet werden und nicht im engen literarischen Sinn von Poetik. Diese Behauptung lässt sich durch eine streng politische Theorie der Namensgebung stützen. Halten wir also Rancières Theorie der *Namen der Geschichte* gegen das Licht der diskursanalytischen Hegemonietheorie „leerer Namen“, wie sie Ernesto Laclau in seinem Buch *On Populist Reason* vorgestellt hat.⁹

2. Eine Theorie politischer Namensgebung: Ernesto Laclaus *On Populist Reason*

Laclaus Theorie der Namensgebung geht zunächst von der Debatte zwischen Deskriptivisten und Anti-Deskriptivisten in der analytischen Philosophie aus. Diese Debatte drehte sich im Kern um die Frage, ob Eigennamen auf ihre Gegenstände durch ein deskriptives Merkmal bzw. Cluster von deskriptiven Merkmalen bezogen sind oder, wie die von Saul Kripke angeführten Anti-Deskriptivisten behaupten, als „starre Designatoren“ verstanden werden müssen, die sich in allen möglichen Welten auf ein und dasselbe Objekt beziehen, und zwar nicht durch Beschreibungen, sondern durch einen initialen und gründenden Akt der Namensgebung, den Kripke als *primal baptism* oder primordialen Taufakt bezeichnet.¹⁰ Laclau macht im Anschluss an einen Gedanken Slavoj Žižeks sogar noch einen Schritt über den Anti-Deskriptivismus hinaus. Die Identität eines jeden Gegenstands – in Laclaus Buch *On Populist Reason* heißt dies: Die Identität des popularen Signifikanten (sprich: des „Volkes“) – wird nicht durch einen Namen (wie „Volk“) direkt ausgedrückt, sondern ist das retroaktive Resultat des Benennungsprozesses: „the identity and unity of the object result from the very operation of naming“.¹¹

Damit ein Name nun zum „Grund“ eines sozialen Gegenstandes bzw. einer politischen Identität wird, muss er, Laclau zufolge, von seinen deskriptiv bestimmbareren Inhalten entleert werden. Diese Entleerung resultiert aus der Äquivalenzierung differenter Forderungen, denen gegenüber der Name als ein im buchstäblichen Sinn „gemeinsamer Nenner“ fungiert. Ein von Laclau bevorzugtes Beispiel ist der Name *Solidarność*, der ursprünglich als Signifikant für partikulare Forderungen von Hafendarbeitern in Gdansk fungierte. Hätte er nur diese Funktion erfüllt, dann hätte er leicht in das institutionelle System Polens – verstanden als ein System institutioneller und diskursiver Differenzen – integriert werden können. In dem Ausmaß, in dem er sich mit anderen Forderungen und anderen Sektoren der Gesellschaft verband, wurde eine Äquivalenzkette errichtet, mit der das System nicht mehr – mittels Aufspaltung und Integration einzelner Forderungen in die eigene differentielle Ordnung – umgehen konnte. Aus Sicht der Äquivalenzkette funktionierte das kommunistische System als ein antagonistisches Außen, das der äquivalentiellen Verknüpfung der unterschiedlichsten anti-systemischen Forderungen als – rein negatives – Fundament dienen konnte. So verwandelte sich *Solidarność* vom Slogan einer lokalen Gruppe von Arbeitern zum Namen für Systemopposition per se. Zur gleichen Zeit musste der Name aber von jeglichem spezifischen Inhalt entleert werden, um einer breiten gegenhegemonialen Äquivalenzkette überhaupt als Name dienen zu können. Politische Namensgebung gehorcht dieser diskursiven Dialektik von Differenz und Äquivalenz. Ein Name geht hervor aus dem hegemonialen Kampf

um die Ausdehnung einer Äquivalenzkette auf Kosten des Felds von Differenzen. Der ursprüngliche Taufakt eines politischen Akteurs, durch den dieser Akteur überhaupt zur Existenz kommt, ist nichts anderes als eine hegemoniale Intervention.

An dieser Stelle sticht bereits eine erste Analogie zu Rancières Ansatz ins Auge. Laclau unterscheidet nämlich zwischen Namen und Begriffen. Ist für Laclau der Name im Reich der Äquivalenz verortet, so gehören Begriffe dem Reich der Differenz an, d.h. deren Bedeutung geht aus einer differentiell strukturierten begrifflichen Ordnung hervor.¹² In einer solchen Ordnung wird einem Begriff ein „Inhalt“ nur aufgrund seiner differentiellen Position gegenüber allen anderen differentiellen Positionen dieser Ordnung zugewiesen. Die Ordnung des Namens hingegen funktioniert auf Äquivalenzbasis: ein Name wird zum Knotenpunkt, um den herum sich alle Differenzen zu einer Äquivalenzkette verknüpfen. Der Name übernimmt die Aufgabe, die Totalität des gesamten Systems – der ganzen Äquivalenzkette – zu repräsentieren. Es besitzt kein begriffliches, also kein differentielles Korrelat. Das bedeutet, dass die gängigen sozialwissenschaftlichen Populismustheorien, die von Laclau kritisiert werden, den popularen Signifikanten „Volk“ nicht als einen Namen behandeln, sondern als einen Begriff innerhalb eines klassifikatorischen Systems, das anhand der deskriptiven Aufzählung von Eigenschaften populistischer Bewegungen gebildet wird. Philosophisch gesehen sind die Populismusforscher des sozialwissenschaftlichen Mainstreams Deskriptivisten. Ganz analog zu Laclau verhält sich Rancières Kritik der objektivistischen Geschichtswissenschaft, aus deren Sicht „Klasse“ einen mithilfe bestimmter Indikatoren statistisch objektivierbaren, „klassifizierbaren“ Gegenstand darstellt – und nicht, wie im politischen Diskurs, einen Namen. Wo Laclau also zwischen Name und Begriff unterscheidet, dort unterscheidet Rancière zwischen Name und Klasse (oder Kategorie), bzw. zwischen Benennungen und Klassifizierungen:

„Die Klassen, die sich benennen und benannt werden, sind niemals das, was Klassen, wissenschaftlich verstanden, sein sollen: Gesamtheiten von Individuen, denen sich eine endliche Zahl gemeinsamer Eigenschaften streng zuordnen läßt. Die anachronistische und homonyme Verwirrung rührt daher, daß die ‚Wörter der Geschichte‘ Namen sind. Ein identifizierter Name klassifiziert nicht. [...] Es gibt Geschichte, weil die sprechenden Wesen durch Namen vereint und getrennt werden, weil sie sich selbst benennen und die anderen mit Namen benennen, die nicht ‚den geringsten Bezug‘ zu Gesamtheiten von Eigenschaften haben“¹³

Diese Sicht von Geschichtswissenschaft ist nicht nur anti-deskriptivistisch und antiobjektivistisch, sie ist auch zugleich postfundamentalistisch,¹⁴ sofern von der Unverfügbarkeit politischer und sozialer Letztbegründungen ausgegangen wird: „Es gibt Geschichte gerade deshalb, weil kein ursprünglicher Gesetzgeber die Wörter mit

den Dingen in Einklang gebracht hat“.¹⁵ Zugleich schlägt diese Geschichtstheorie, und auch darin ähnelt sie der Laclau'schen Sozialtheorie, nicht einfach nur ein neues Klassifikationsmodell vor, sondern beansprucht ihrerseits eine politische Intervention in die Geschichtswissenschaften darzustellen, ganz so wie Laclaus Populismustheorie in das Feld des objektivistischen Mainstreams der Sozialwissenschaften interveniert. Denn Populismus wird Laclau zum Namen für die Gesamtheit – die Äquivalenzkette – aller möglichen Formen von Politik; das heißt: Populismus wird für Laclau zum Namen des Politischen schlechthin. Diese interventionistische Operation im Feld der Wissenschaften dient, wie ich denke, vor allem dem von beiden Autoren geteilten Ziel, der wissenschaftlichen Verleugnung des Politischen – verstanden als Moment der Institution des Sozialen¹⁶ – Einhalt zu gebieten und in Laclaus Fall mit der Benennung des Politischen als Populismus zugleich der Verwerfung des Namens „Volk“ – als Name für das eigentliche Subjekt des Politischen, d.h. für das „populare Subjekt“ – entgegenzuwirken.

Wie also wird ein sozialer Akteur zum popularen Subjekt, zum Volk? Durch den Prozess der Hegemonie wird eine partikuläre Subjektposition zum universellen Namen des „Volkes“ schlechthin ausgedehnt. Das hegemoniale Spiel zwischen einer Partikularität und ihrer universellen Rolle veranschaulicht Laclau an der Differenz zwischen *plebs* und *populus*. Hegemonie aus Sicht seiner Populismustheorie besteht immer in der Übernahme der universellen Rolle des *populus* durch einen bestimmten *plebs*, also durch eine soziale Partikularität. Das bedeutet zugleich, dass der *populus* immer mehr (oder weniger) sein wird als „das Volk“ in seiner Gesamtheit, da er ja immer von einer bestimmten Partikularität, von einem *plebs*, gefärbt bleibt: „The ‚people‘ will always be something more than the pure opposite of power. There is a Real of the ‚people‘ which resists symbolic integration“.¹⁷ Das „Volk“ ist in sich gespalten:

„[T]he relation *populus/plebs* becomes the locus of an ineradicable tension in which each term at once absorbs and expels the other. This *sine die* tension is what ensures the political character of society, the plurality of embodiments of the *populus* does not lead to any ultimate reconciliation (that is, overlapping) of the two poles. This is why there is no partiality that does not show within itself the traces of the universal.“¹⁸

Diese innere Spaltung des Volkes ist keineswegs eine neue Entdeckung. Sie war bereits im alten Rom rechtlich instituiert und kehrte in den italienischen Stadtstaaten des Mittelalters mit der Unterscheidung von *populo minuto* und *populo grasso*, wie sie dann von Machiavelli diskutiert wird, wieder. Doch postfundamentalistische Theorien des Politischen stellen nicht zwei einander äußerliche soziale Gruppen gegeneinander, vielmehr wird eine *innere* Spaltung des Volks postuliert. Hierin

besteht die zweite Analogie zu Rancières Ansatz. Das Volk, so Rancière in seinen Aristoteles- und Hobbeslektüren in *Das Unvernehmen*, seinem wohl bedeutendsten Werk, „ist zugleich immer mehr oder weniger als es selbst“.19 In mit Laclau vergleichbarer Weise diagnostiziert Rancière ein Homonym des Volks der Souveränität, ein ‚anderes‘ Volk, welches dem souveränen Volk „in nichts ähnelt, das die Verneinung oder die Verhöhnung der Souveränität ist, das vor-politische oder außer-politische Volk, das Bevölkerung oder Pöbel genannt wird: die arbeitende und leidende Bevölkerung, die unwissende Masse, die gefesselte oder entfesselte Menge etc.“.20 Dieses zweite Volk hindert die Souveränität an ihrer Verwirklichung. Wie bei Laclau ist das „Volk“ also bei Rancière nicht nur gespalten, sondern es trägt in sich sein Gegenbild.

Nicht das souveräne Volk wird zum Träger von Politik im emphatischen Sinn, sondern dessen inneres Gegenbild. Es gibt Politik, so der Grundsatz Rancières, weil ein „Teil ohne Anteil“ seine Zählung einfordert. Das ist keine geschichtswissenschaftliche Aussage, sondern eine politisch-philosophische. Die Frage der Namensgebung wird damit von einer des Umgangs der Geschichtswissenschaften mit Namen (statt mit Klassifikationen) zu einer der politischen Namensgebung und nähert sich so Laclaus politischer Theorie der Namensgebung. An der einschlägigen Stelle illustriert Rancière dies mit einer Diskussion der Sezession der Plebejer auf den Aventin. In der Rancière-Rezeption wurde, soweit ich sehe, nicht hinreichend gewürdigt, dass sich diese Stelle um das Problem der politischen Namensgebung, genauer: Selbstnamensgebung dreht. In der von Rancière zitierten Version der Livius-Fabel von Pierre-Simon Ballanche aus dem 19. Jahrhundert konstruieren die Plebejer auf dem Aventin ihre Gegenidentität durch einen Prozess der Selbstbenennung. Die Patrizier sprechen mit den Plebejern zunächst nicht, „weil sie Wesen ohne Namen sind, ohne *Logos*, das heißt ohne symbolische Einschreibung im Gemeinwesen. [...] Derjenige, der ohne Namen ist, *kann* nicht sprechen“.21 Die Antwort der Plebejer darauf ist, dass sie sich verhalten „wie Wesen, die Namen haben“: „Sie schreiben, sagt Ballanche, ‚einen Namen in den Himmel‘: einen Platz in eine symbolische Ordnung der Gemeinschaft der sprechenden Wesen, in eine Gemeinschaft, die noch keine Wirksamkeit in der römischen Polis hat. [...] [D]ie Plebejer haben in der Tat die Ordnung des Gemeinwesens gebrochen. Sie haben sich Namen gegeben“.22 Wer von der symbolischen Ordnung nicht als sprechendes Wesen anerkannt wird, so ist zu schließen, muss einen Namen in den Himmel ebendieser Ordnung schreiben. Diese Vorstellung von Politik ähnelt dem Laclau’schen Prozess der Hegemonie. Würde man Rancières Beispiel in den Laclau’schen Begriffsapparat übersetzen, hieße dies, dass die Plebejer einen Antagonismus gegenüber den Patriziern konstruieren und damit einen Namen annehmen, der als leerer Signifikant dient, welcher die plebejische Identität zusammenhält. Ein weiteres mal erweist sich der Name als Grund der Geschichte.

An dieser Stelle müssen wir einen Moment innehalten, um zweierlei zu unterstreichen. Zum ersten lässt sich von der zitierten Passage aus dem *Unvernehmen* her überhaupt erst die Bedeutung von Rancières Buch über die *Namen der Geschichte* ermessen. Das Buch ist nicht einfach nur eine geschichtswissenschaftliche Vorbereitung der politischen Thesen aus dem *Unvernehmen*. Denn was genau unternimmt Rancière in den *Namen der Geschichte*? Gegen den Widerstand der Geschichtswissenschaften restituiert er den Arbeitern die Literarität und damit ihre Fähigkeit zur Selbstbenennung, was nicht so sehr eine wissenschaftliche als eine politische und eine solidarische Geste darstellt. Zweitens basiert diese Geste aber auf der Annahme, dass der „Teil ohne Anteil“ zwar von der symbolischen Ordnung nicht gehört oder gelesen wird, dass er aber in Wahrheit schreibt und immer schon geschrieben hat, der Name also bereits am Himmel steht und es nur darum geht, ihn sehen zu lernen. Dies ist Rancières Vorschlag einer neuen Arbeitergeschichtsschreibung, die aber keine Klassengeschichtsschreibung, sondern eine Geschichtsschreibung von Namen wäre.

Auch wenn man Rancière bis hierhin folgen möchte, stellt sich doch die Frage, ob nicht dennoch ein „Teil ohne Anteil“ existiert, der *nicht* schreibt, also aus der symbolischen Ordnung tatsächlich ausgeschlossen ist und folglich namenlos bleibt. Rancières ganzer Einsatz besteht darin, diese Frage zu verneinen. Gäbe es aber dieses Namenlose, das sich eben nicht als bereits schreibend und damit der Geschichte eingeschrieben erweisen würde, dann müsste es sich um etwas handeln, das der Dialektik von Teil und Ganzem, von *plebs* und *populus* strukturell entgeht. An dieser Stelle trennen sich die Wege von Rancière und Laclau. Für Laclau existiert eine solch seltsame Instanz tatsächlich, und er nennt sie mit Rückgriff auf Bataille das Heterogene.²³ Dieses Heterogene ist für Laclau, obgleich in seinen Texten nicht völlige Klarheit darüber herrscht, nicht mit der Partikularität identisch, die den Raum der Universalität ausfüllen möchte. Das Heterogene ist nicht der *plebs*. Es ist dasjenige, was aus dem Spiel von *plebs* und *populus* herausfällt, was somit der Dialektik von Differenz und Äquivalenz oder von Teil und Anteilslosigkeit entkommt. Laclau führt das Lumpenproletariat bei Marx als Beispiel an. Marx unterscheidet bekanntlich zwischen dem Proletariat – einem *plebs*, der *populus* sein möchte – und dem *Lumpenproletariat*, einem reinen Außenseiter, der nicht in den Produktionsprozess involviert ist und damit aus dem Feld der Geschichte und des Klassenkampfes austostoßen ist²⁴: „In order to maintain its credentials as an ‚insider‘ of the main line of historical development, however, the proletariat had to be strictly differentiated from the absolute ‚outsider‘: the *lumpenproletariat*. [...] So the character of pure outsider of the *lumpenproletariat*, its expulsion from the field of historicity, is the very condition of possibility of a pure interiority, of a history with a coherent structure“²⁵ Das hegelianisch-marxistische Geschichtsbild von einer letztlich kohären-

ten und in sich geschlossenen Bewegung erzwingt den Ausschluss, ja die Ausscheidung jenes Heterogenen, das in diesem Narrativ nicht aufgeht. Daher findet sich ein analoger Fall von *Lumpenproletariat* bereits in Hegels Kategorie der „Völker ohne Geschichte“,²⁶ d.h. all jener Nicht-Europäer, die in Hegels Augen außerhalb des Felds von Historizität als solcher stehen.

Die Beispiele des Lumpenproletariats und der „Völker ohne Geschichte“ konfrontieren uns mit einem Problem: Was ist der Status dieser Namen, wenn sie denn Namen sind? Ist Lumpenproletariat ein Name für das Heterogene? Wenn ja, dann müsste dieser Name – als Name – aus einem politischen Prozess der Namensgebung hervorgehen, eine Annahme die von vornherein ausgeschlossen wurde (in diesem Fall wäre die Rede vom Namen einer Partikularität, die Universalität anstrebt, und nicht vom Heterogenen). Auf der anderen Seite kann es sich auch nicht um einen Begriff handeln, denn dann wäre das Heterogene bereits der symbolischen Ordnung von Differenzen als eine weitere Differenz eingeschrieben (und wäre eben nicht dieser Ordnung gegenüber heterogen). Lumpenproletariat scheint für Laclau somit weder ein Name noch ein Begriff zu sein.

Damit ist das Feld der Signifikation dem Heterogenen, sofern dieses jenseits der Ordnungen der Äquivalenz wie auch der Differenzen lokalisiert ist, versperrt. Wenn aber das Heterogene der symbolischen Integration widersteht, dann wäre Lumpenproletariat am präzisesten wohl eben nicht als Name zu verstehen, sondern als bloßes Nebenprodukt der Namensgebung, als Überbleibsel, das notwendigerweise bei jedem Hegemonisierungsprozess anfällt. Wir können das Heterogene als dasjenige definieren, was innerhalb einer gegebenen hegemonialen Konstellation nicht direkt benannt werden kann. Das Heterogene hat keinen Namen, der ihm an sich zukommen würde oder den es sich nehmen könnte; es ist, wenn man so will, nur der Schatten eines Namens. Denn wann immer ein Name im Zuge eines hegemonialen Konflikts „in den Himmel“ gezeichnet wird, wie es bei Ballanche hieß, wirft dieser Name – um im Bild zu bleiben – einen Schatten auf die Erde. Dieser Schatten eines Namens kann seinerseits nur bedeutungslos sein, denn ein Signifikant in seiner reinen Materialität, getrennt von jedem Signifikat und losgelöst von jedem Signifizierungsprozess, ist nichts anderes als Rauschen.²⁷ Um es mit einer pseudo-Luhmann'schen Formel zu sagen: Man kann nicht benennen, was man nicht benennen kann. Im politischen Kampf, also innerhalb des eigenen Selbstbenennungsprozesses, lässt sich per definitionem nicht sehen und nicht benennen, was sich nicht sehen und nicht benennen lässt: der eigene blinde Fleck, die Rückseite des eigenen Namens. Marx erkennt nicht, dass das Lumpenproletariat der Schatten jenes Proletariats ist, dessen Namen er in den Himmel schreibt.

3. Die Hypostasierung historischer Heterogenität: Giorgio Agamben und Alain Brossat

Trotz seines paradoxen Charakters wurde das Heterogene in jüngerer Zeit immer wieder zum Gegenstand politisch-philosophischer Reflexion. So findet sich auch in Giorgio Agambens *Noten zur Politik* die Beobachtung, dass in der Geschichte des politischen Denkens das Volk nicht als einheitliches Subjekt auftritt, sondern „Volk“, „popolo“, „peuple“ oder „pueblo“ in den europäischen Sprachen „sowohl die Gesamtheit aller Staatsbürger als einheitlichen politischen Körper (wie in *popolo italiano* oder *guidice popolare*, d.h. ‚Volksrichter, Schöffe‘) als auch die Angehörigen der unteren Klassen (wie *homme populaire*, Mann aus dem Volk; *rione popolare*, Arbeiterviertel; *front populaire*, Volksfront)“ bezeichnet.²⁸ Das Wort oszilliere zwischen zwei gegensätzlichen Polen: dem integralen, homogenen und souveränen Körper des Volkes, von Agamben *Popolo* geschrieben, und dem von diesem Körper Ausgeschlossenen: *popolo*. In seiner bipolaren Natur lasse das Wort an Freuds Urworte denken, die ihren eigenen Gegensatz mitbezeichnen. Die entscheidende Figur aber, mit der Agamben die abgeschattete Seite des „Volks“ – in der Tat spricht er von „diesem nicht tolerierbaren Schatten“²⁹ – fassen will, ist die messianische Figur des Rests. Das Souveränitätspostulat eines einheitlichen politischen Körpers basiert auf der Fiktion, die politische Gesamtheit ginge ohne Rest auf. Was nicht integriert werden kann, wird kurzum ausgeschlossen: „im einen Extrem der totale Staat der integrierten und souveränen Staatsbürger, im anderen das Revier der Elenden, der Unterdrückten, der Besiegten“.³⁰ Diesen Rest, der gleichsam im Volk aus dem Volk heraus fällt, bezeichnet Agamben als eine der Formen des bloßen Lebens, wie es im zur Regel gewordenen Ausnahmezustand insbesondere an den Orten des einschließenden Ausschlusses – in den Lagern, wie Agamben in seinem berühmten *Homo Sacer*-Projekt argumentiert – vor sich hin vegetiert.³¹ Die Bipolarität des Wortes Volk verweist somit auf die grundsätzlich dichotomische, wenn nicht paradoxe Struktur abendländischer Politik. Das Volk trage „den fundamentalen biopolitischen Bruch immer schon in sich. Es ist das, was nicht eingeschlossen werden kann in das Ganze, dessen Teil es ist, und was der Gesamtheit nicht angehören kann, in die es immer schon eingeschlossen ist“.³²

Die paradoxe Natur des Namens Volk lässt allerdings die Frage nach seiner politischen Artikulierbarkeit aufkommen. Agamben versteht die innere Gegenwendigkeit des Volkes durchaus als einen potentiell revolutionär-erlösenden Antagonismus. An einer zentralen Stelle deutet er die Revolutionierung der ursprünglicheren Differenz zwischen *zoé* (bloßes Leben) und *bios* (in die Souveränität eingeschlossenes Leben) an:

„Es [das Volk; O.M.] ist das, was immer schon ist und sich trotzdem realisieren muss; es ist der reine Ursprung jeder Identität und muss sich doch fortwährend neu definieren und reinigen: durch die Ausschließung, die Sprache, das Blut, das Territorium. Oder es ist im Gegenteil dasjenige, was dem Wesen nach sich selbst fehlt, weshalb seine Realisierung mit der eigenen Abschaffung zusammenfällt; welches, um zu sein, sich selbst negieren muss, indem es seinen Widerpart negiert (daher die spezifischen Aporien der Arbeiterbewegung, die sich an das *Volk [popolo]* wendet und zugleich nach seiner Abschaffung strebt). Mal blutiges Banner der Reaktion, mal unsichere Leitfigur von Revolutionen und Volksfronten, das Volk enthält in jedem Fall eine Spaltung, die ursprünglicher ist als jene von Freund und Feind, einen nicht endenden Bürgerkrieg, der es radikaler als jeder Konflikt entzweit und zugleich fester als jegliche Identität zusammenschweißt und konstituiert. Mehr noch: Das, was Marx Klassenkampf nennt und was – wenn es auch im wesentlichen undefiniert bleibt – in seinem Denken eine solch zentrale Position einnimmt, ist bei rechtem Hinsehen nichts anderes als dieser inwendige Krieg, der jedes Volk entzweit und der erst dann ein Ende haben wird, wenn, in der klassenlosen Gesellschaft oder im Reich des Messias, *Volk [Popolo]* und *Volk [popolo]* in eins fallen und es ein Volk im eigentlichen Sinne nicht mehr geben wird.“³³

Wie bei Rancière scheint der fundamentale biopolitische Kampf bei Agamben überhistorische Geltung zu beanspruchen. Geschichte erscheint – ein invertierter Hegelianismus – nun aber als integraler Verhängnisprozess, in dem sich dieser fundamentale Kampf immer weiter verschärft und beschleunigt. Der revolutionäre Tigersprung aus dem Verhängniskontinuum ist bis zu jenem Augenblick vertagt, an dem der Messias erscheint. So können auch Revolutionen das Ausgeschlossene nur gegen das herrschende Volk wenden, ohne die Spaltung als solche aufzuheben. Einzig eine historische Kerbe macht Agamben in diesem Kontinuum aus, die der Geschichte durch die politische Implementierung von Volkssouveränität im Zuge der französische Revolution beigebracht wurde. In jenem Moment kollabiert die seit römischen Zeiten institutionalisierte und damit sozial anerkannte Unterscheidung zwischen *plebs* und *populus* oder zwischen *popolo grasso* und *popolo minuto*. Mit der französischen Revolution, die das Volk zum „einzige[n] Verwahrer der Souveränität“ erhebt, wird „das Volk [*popolo*] zu einer störenden Gegenwart, und Armut und Ausschluss erscheinen zum ersten Mal als ein in jedem Sinne unerträglicher Skandal“.³⁴ Zum Beleg zitiert Agamben Hannah Arendts Beobachtung, dass von den französischen Revolutionären das Volk vor allem als ein Volk von *Unglücklichen* beschrieben wurde.³⁵ Sobald Armut und Ausschluss einmal in den Bereich des Politischen gerückt waren, begannen Versuche, die innere Spaltung des Volkes durch Eliminierung der Ausgeschlossenen zu überwinden, Fahrt aufzunehmen. Man könnte sagen, dass das Gleichheitsprinzip, das mit der Instituierung des demokratischen Hori-

zonts im Zuge der französischen Revolution implementiert worden war, nun seinerseits einen konstitutiven Ausschluss produziert, sofern alles dem Gleichheitsprinzip Inkommensurable in diesem aufzugehen hat. Allerdings erkennt Agamben vor dem Hintergrund seiner überhistorischen Verhängniserzählung keinen prinzipiellen Unterschied zwischen rechten und linken Versuchen, ein Volk ohne Bruch hervorzubringen. Diese problematische Verschleifung historischer Unterschiede ordnet noch den „Fortschrittwahn“³⁶ unserer Zeit auf derselben biopolitischen Achse an wie die Vernichtung der Juden durch die Nationalsozialisten. Für letztere wurden die Juden „beinahe das lebende Symbol des *Volkes [popolo]*, jenes bloßen Lebens, das die Moderne notwendig in ihrem Inneren erschafft, dessen Gegenwart sie aber in keiner Weise mehr tolerieren kann. Und in der luziden Raserei, mit der das deutsche **Volk* (Repräsentant des Volkes als integralem politischen Körper schlechthin) die Juden für immer zu eliminieren sucht, müssen wir die Extremphase des inwendigen Kampfes sehen, der *Volk [Popolo]* und *Volk [popolo]* entzweit.“³⁷

So nachvollziehbar Agambens Kritik an der Homogenisierung des souveränen Volkes ist, so wenig überzeugt die Homogenität seiner eigenen Geschichtsvorstellung. Die politische Implementierung von Volkssouveränität im Moment der demokratischen Revolution ist aus seiner Perspektive keine emanzipatorische Errungenschaft, sondern ein weiterer Schritt zur Beschleunigung des Unheils.³⁸ Agamben kann, im Unterschied zu Laclau, mit keinem operationalisierbaren Begriff von Politik aufwarten, der nicht schon diesem Unheilsprozess ausgeliefert wäre. Er kann nur eine künftige Politik beschwören, der es dereinst gelingen wird, das Oszillieren zwischen *plebs* und *populus* anzuhalten und die „Spaltung des Abendlandes“ zu überwinden.³⁹ Eine solche Politik ist jedoch, wie Agamben selbst womöglich eingestehen würde, keine Politik im irdischen Sinne, sondern kann nur im Warten auf messianische Erlösung bestehen. Deshalb wird die Beobachtung der fundamentalen Differenz im Namen des „Volkes“ bei Agamben auch anders pointiert als bei Laclau. In den Augen Agambens gibt es zwar einen inwendigen Kampf, aber es kann keine politische oder hegemoniale Dialektik zwischen *populus* und *Populus* bzw. zwischen *plebs* und *populus* geben. Agambens ganzes Interesse gilt dem *plebs* als Rest, der nicht im Ganzen aufgeht. Laclau, der diesen Rest registriert, interessiert sich hingegen vordringlich für das Ganze und damit den *populus*, genauer: für den Prozess der politischen Hegemonisierung einer – in letzter Instanz freilich unerreichbaren Universalität – durch eine bestimmte Partikularität. Bei jenem *plebs*, der *populus* zu sein behauptet, handelt es sich auch nicht per se um eine elende und ausgeschlossene, sondern, wie wiederum bei Rancière, um eine potentiell aktionsmächtige und selbsteinschlussbefähigte Instanz. Strukturell wirft jeder Namen einen Schatten des Heterogenen, aber prinzipiell kann jedes Heterogene zum Partikularen werden, das sich zum Universellen aufzuschwingen bemüht. Auch wenn bei Laclau der *plebs*

von populistischen Diskursen als Gruppe von Unterprivilegierten und „underdogs“ angerufen wird, kann im Prinzip jede soziale Partikularität in diese Stelle einrücken.

Auch Rancière, der ebenso wie Laclau keinerlei historischer Verhängniserzählung anhängt, versteht unter den Armen keinen messianischen, sondern einen sozialen Akteur, der zum politischen wird, sobald er sich selbst benennt. Im Unterschied zu Laclau aber, der von der Hegemonietheorie Antonio Gramscis ausgeht, produziert Rancières zumeist implizite Referenz auf die Arbeiten Foucaults deutlich andere Effekte. Ist die Passage vom Heterogenen über das Partikulare zum Universalen bei Laclau politisch – also durch den „modernen Prinzen“ z.B. einer Partei oder eines anderen „kollektiven Willens“ im Sinne Gramscis vermittelt –, so kommt es bei Rancière zum unmittelbaren Sprung vom Heterogenen zum Universalen: Der Teil ohne Anteil wechselt direkt ins Register der Politik, sobald er sein Recht mit Bezug auf das Gleichheitspostulat einfordert. Daher ist eine gewisse Nähe zu dem politischen Insurrektionismus nicht zu verkennen, der im Geschichtsmodell Foucaults bereits angelegt ist. Deutlicher noch als bei Rancière findet sich dieser Foucault'sche Insurrektionismus bei Alain Brossat ausgesprochen.

Foucaults Interesse an einer Geschichte des Infamen, wie es insbesondere in dessen Einführung zum Fall Rivière programmatisch formuliert ist,⁴⁰ bildet den Hintergrund von Brossats Argument. Auch diese Geschichtstheorie dreht sich um das Problem des Namens und der Namensgebung, was, wie eingangs angedeutet, ein Indiz für die Politizität des Theorieansatzes ist. Im Anschluss an eine Definition des Plebejers von Gilles Deleuze – der Plebejer sei „der Mann ohne Namen“⁴¹) – beschreibt Brossat Foucaults Projekt vor allem der Jahre 1972 und 1973 als einen Versuch, „diesem Menschen des Staubs, dessen Namen verloren ist, begraben unter Tonnen gerichtlicher Archivmaterialien, einen Namen zurückzugeben – und ihm zugleich den Status eines Boten und zerrütteten Zeugen des namenlosen Volkes“ zu verleihen.⁴² Auch in weiteren Untersuchungen Foucaults macht Brossat eine Foucault'sche Differenzierung von *plebs* und *populus* aus. Foucault lenke „unsere Aufmerksamkeit auf den radikalen Gegensatz, der sich in den modernen Gesellschaften zwischen einem politischen Begriff des *Volks* und der, ebenfalls politischen, *conditio* der *Plebs* herausgebildet hat: Das Volk ist eine politische und historische Substanz, denn es hat Zugang zur Erzählung und zum Gedächtnis, es ist das *Einschreibbare selbst*“.⁴³ Denn, so Brossat, die Plebs „unterscheidet sich radikal vom organisierten, anerkannten, inkludierten Volk, und zwar aufgrund dieses permanenten Defizits an Eigennamen“.⁴⁴ Dieses Defizit habe sie daran gehindert,

„Spuren zu hinterlassen und in Erzählungen einzugehen, d.h. ‚in die Geschichte einzugehen‘ also in das Feld des kollektiven Gedächtnisses, indem sie eine narrative Topographie mit den Namen ‚ihrer‘ Helden, Märtyrer und

großen Männer prägt [...], so wie es das Bürgertum und die Arbeiterbewegung (das ‚eingeschriebene‘ Volk) tun. Die Besiegten, schreibt Foucault, die infamen Menschen, die unendlich variable plebejische Masse, der menschliche Staub, bewohnen die Zeit und den Raum auf eine besondere Art, die sich zu den anderen Figuren des Volks oder populärer Gattungen heterogen verhalten.“⁴⁵

Brossat ist sich im Klaren darüber, dass dieses Motiv, den Ausgeschlossenen einen Namen rückerstatten zu wollen, in der Geschichtswissenschaft der 1970er Jahre, als sich viele auf die Suche nach einem *plebs* an den Rändern des „Volkes“ begaben, keineswegs außergewöhnlich war. Brossat scheint diese Tradition wie Rancière weiterführen zu wollen und ruft auf zur Suche nach dem, wie man sagen könnte, radikal a-souveränen Volk – nach einer reinen Heterogenität, einem reinen Rest, der „mit bewerkenswerter Konstanz als Abschaum, als das Nicht-Klassifizierbare, das Nicht-Einschreibbare oder das Infame bezeichnet“ werde.⁴⁶ Politisch bedeute dies, dass der *plebs* keine eigene Substanz, keine eigenen Organisationen und keinen eigenen Ort im Staat besitze. Dennoch besitzt er aus Sicht der Herrschenden eine strategische Funktion, denn er erlaubt den Herrschenden, die innere Spaltung des Volkes gegen dieses selbst politisch auszuspielen, womit „eine Abschwächung der populären Energie erreicht werden“ soll, „die virtuell immer gegen die Ordnung, die Beherrschung, die Polizei gerichtet ist“.⁴⁷ Problematisch an diesen Schlussfolgerungen ist, dass sie dem *plebs* eine gleichsam naturwüchsige Tendenz zur Subversion oder Gegenhegemonialität unterschieben („Die Plebs ist eine Kraft, die sich gegen die unterdrückenden, polizeilichen Logiken der Macht herausbildet und lebendige, auflösende Bewegungen produziert, die auf die Inkonsistenz, das Veraltete oder die Infamie der etablierten Situation aufmerksam machen“⁴⁸). Dass es auch eine plebejische Tendenz zur Passivität oder gar zu einer herrschaftsstützenden Aktivität bis hin zum Pogrom geben könnte, scheint für Brossat genauso unvorstellbar wie die Notwendigkeit der politischen Vermittlung populärer oder plebejischer Unterordnungserfahrungen.

Nicht nur dieser Immediatismus, sondern auch der Insurrektionismus Brossats stimmt bedenklich, bleibt doch inhaltlich unbestimmt, wogegen und aus welchen Gründen der plebejische Aufstand geprobt werden soll. Brossat selbst legt nahe, dass es der post-demokratische Zustand des gegenwärtigen Kapitalismus ist, gegen den rebelliert wird. Dies verleitet ihn dazu, jeglichen Angriff gegen dieses System – auch solchen Angriffen, die man aus anderer Perspektive als Zeichen eines neuen Faschismus interpretieren könnte – etwas Plebejisches zuzugestehen. Dies nimmt kuriose Formen an, wenn Brossat im Geiste eines fehlgeleiteten Anti-Imperialismus auch Bin Laden und die Attentäter des 11. Septembers einem globalen Plebejertum, einem „Abfall der globalen Demokratisierung“ zurechnet.⁴⁹ Mit ihnen kehre

der *plebs* „kraftvoll zurück zu den Ruinen dieser mittlerweile übergewichtigen und despotischen Vision der demokratischen Hoffnung, die alles auf die republikanische Institution, das allgemeine Wahlrecht, die freie Konkurrenz der Parteien, das parlamentarische System und die Macht der freien Presse (die zumeist mit der dekorativen ‚Meinungsfreiheit‘ verwechselt wird) gesetzt hatte“.⁵⁰ Bin Ladens „Geste“ wäre, wie Brossat verkündet, von „den Besiegten“ ausgegangen und hätte „einen Schnitt in die (imperiale) Weltordnung“ gemacht.⁵¹ In dieser kuriosen These – mit der Bin Laden, der saudi-arabische Millionärssohn, und die Studenten, die in das *World Trade Center* flogen, zu verfeimten Plebejern der Dritten Welt überhöht werden – spiegelt sich die im traditionslinken Diskurs oft anzutreffende Romantisierung eines rein imaginären *plebs*, der mehr mit den Projektionen seiner Verehrer zu tun hat als mit sozialer Realität. Im Zuge seiner von Foucault ererbten ideologischen Überhöhung des *outlaws* schreckt Brossat nicht davor zurück, die Attentate des 11. September auf dieselbe Stufe zu stellen wie die sozialen Kämpfe der *sans-papiers* oder anderer sozialer Bewegungen.⁵² Mit diesen Attentaten hätte der „Waffenmeister auf dem Schiff der Welt“, die USA nämlich, „den gewaltigsten Schlag ins Gesicht (Manhattan)“⁵³ erhalten, da anders als mit extremen Gesten die global Verfeimten sich keine Sichtbarkeit verschaffen könnten.

4. Selbst-Entnennung und demokratische Ethik

Brossats verirrte anti-imperialistische Gesinnungstheorie, die keinen Unterschied machen lässt zwischen demokratischer Emanzipation und einem global agierenden Faschismus, illustriert die große Gefahr einer Romantisierung der Verfeimten wie auch die Gefahr des Insurrektionismus, wie er bei Foucault bereits angelegt ist und sich bei Brossat in extremer und bei Rancière in vergleichsweise gemäßigter Form finden lässt.⁵⁴ Damit drängt sich die Frage auf, ob die erwähnten Theorien nicht ein normatives Defizit aufweisen, da offen gelassen wird, aus welchen Gründen eine bestimmte Erhebung eines Teils-ohne-Anteil einer anderen vorzuziehen wäre. Ein ähnliches Verdikt trifft im Übrigen auch die Populismus-Theorie Laclaus, sofern auch in deren Rahmen sich keine prinzipielle Unterscheidung zwischen emanzipatorischen und regressiven, linken und rechten Populismen treffen lässt.⁵⁵ Die Frage, wie ein Abgleiten plebejischer oder populärer Politik ins Faschistische verhindert werden kann, wird in den erwähnten Ansätzen kaum diskutiert. In Abhebung von normativistischen Ansätzen, wie etwa in der Habermas-Nachfolge, möchte ich abschließend einen Lösungsansatz vorschlagen, der weder rein politisch ist, noch normativistisch nach Vernunftgründen suchen möchte. Stattdessen würde dieser Ansatz ein Spezifikum von Demokratie in einer Ethik der Selbstinfragestel-

lung ausmachen, die der Beurteilung plebejisch-popularer Politiken als Leitplanke dienen kann und politisches Handeln unter den Vorbehalt einer demokratischen Ethik stellt.

Um diese demokratische Ethik näher zu bestimmen, müssen wir zu Laclau und Rancières Theorie der Selbstbenennung zurückgehen. In der Diskussion des Laclau'schen Modells der Namensgebung wurde gesagt, das im strengen Sinn Heterogene könne innerhalb einer bestimmten hegemonialen Konstellation nicht direkt benannt werden. Es bleibt gleichsam namenlos. Dies schließt freilich nicht die Möglichkeit seiner Benennung von außerhalb dieser Konstellation aus. Erst wenn wir beispielsweise aus dem Marx'schen Paradigma heraustreten, wie dies Laclau zum Teil tut, können wir die Rolle des Lumpenproletariats als heterogenen Schatten des Proletariats bestimmen; und erst wenn wir aus dem Hegel'schen Paradigma heraustreten, können wir die „Völker ohne Geschichte“ als den heterogenen Schatten des europäischen Kolonialprojekts bestimmen. Dazu müssen wir freilich selbst aus dem Schatten treten, den unser eigener Name geworfen hat (sofern wir Marxisten oder Hegelianer sind), was uns zwingt, den eigenen Namen aufzugeben. Es würde bedeuten, dass wir in einen Prozess der Selbst-Entnennung eintreten: einen Prozess des Namensverlusts. Aber wie lässt sich ein solcher Prozess vorstellen? Müssten wir dann nicht aus dem Prozess der Namensgebung überhaupt heraustreten? Und wären wir dann nicht gezwungen, den Bereich des Politischen als solchen zu verlassen? Ich behaupte, dass sich an der zumindest teilweisen Selbstentfremdung von unserem eigenen Namen, d.h. vom Grund unserer eigenen Identität, im Zuge der Solidarisierung mit dem Namen anderer das Wesen von Solidarität im Sinne einer demokratischen Ethik zeigt.

Hierauf finden sich verstreut über das Werk Rancières immer wieder Hinweise. Ein vielzitiertes Fall ist die Antwort des Berufsrevolutionäres Auguste Blanqui auf die Frage eines Richters, welcher Profession er angehöre: „Proletarier“. Der Richter wirft ein, dies sei keine Profession, worauf Blanqui entgegnet: „Das ist die Profession von dreißig Millionen Franzosen, die von ihrer Arbeit leben und keine politischen Rechte haben.“⁵⁶ Rancière weist in seiner Analyse dieser Szene auf die doppelte Bedeutung des Wortes Profession hin. Versteht der Staatsanwalt darunter ein Gewerbe, so ist Profession für Blanqui das Bekenntnis, einem bestimmten Kollektiv zuzugehören. Rancière betont freilich, dass der „Name des Proletariats weder eine Gesamtheit von Eigenschaften (manueller Arbeiter, industrieller Arbeiter, Elend etc.)“, definiert, „die gleichfalls einer Vielzahl von Individuen zukämen, noch einen Kollektivkörper, der ein Prinzip verkörpert, dessen Individuen die Teile wären.“⁵⁷ Proletarier sei vielmehr ein Name, dessen Existenz überhaupt erst politisch demonstriert und deklariert werden müsse. Blanquis Sprechakt verfolgt das Ziel, ein Subjekt, das als deskriptiv fixierbare Entität nicht existiert, deklamatorisch ins Leben zu

rufen. Ich denke allerdings, dass dieser Sprechakt noch eine weitere, von Rancière weniger beachtete Dimension besitzt. Denn Blanqui Identifikation mit den „Proletariern“, denen er selbst nicht zugehört, basiert auf der Desidentifikation mit seiner eigenen sozialen Position. Blanqui gehört nicht selbst zu jenem Teil ohne Anteil, der seine Stimme erhebt, um sich einen Namen zu geben. Blanqui nimmt einen anderen Namen an, der zugleich der Name anderer – der Proletarier – ist, und schließt sich auf diese Weise selbst aus der eigenen Gemeinschaft des Bürgertums aus. Mit seiner Zurückweisung jeder ehrbaren Profession legt er den Namen „Bürger“ ab.⁵⁸

Diese und ähnliche Solidaritätsadressen gehen nicht in ihrer politischen Zielsetzung auf, sondern besitzen ein im strengen Sinne ethisches Moment. Das Ethische, wie ich es hier verstehe, zeichnet sich dadurch aus, dass es quer liegt zum Politischen, sofern es beim Ethischen nicht um die Einforderung eines Anteils oder gar des Ganzen geht und folglich auch nicht ausschließlich um politische Selbstbenennung. Das Ethische ist dasjenige, was uns unter Absehung aller politischen Rücksichten und Zielsetzungen zwingt, uns dem vom eigenen Namen geworfenen Schatten zuzuwenden, wozu wir, wie gesagt, aus unserem eigenen Namen heraustreten müssen. Und obwohl dies an sich kein politischer, sondern ein den eigenen politisch-hegemonialen Anspruch unterlaufender Zug ist, kann die ethische Akzeptanz der konstitutiven Selbstentfremdung unserer eigenen Identität – also der Heterogenität im Herzen des Homogenen – nichtsdestotrotz zum (wenn auch paradoxen) Inhalt demokratischer Politik gemacht werden. Demokratie wäre hinsichtlich ihrer ethischen Dimension ein Wort für diesen Prozess der Ent-Nennung oder Selbst-Entnennung, also der Hinterfragung des eigenen Namens in Hinsicht auf die Namenlosigkeit, die dieser Name produziert (auf den Schatten, den er schlägt). Dies bedeutet freilich auch, dass ein demokratisches Projekt nicht nur bereit sein muss, vom eigenen Namen loszulassen, sondern genauso andere Namen anzunehmen. Denn die einzige Möglichkeit, einen Blick auf die Rückseite unseres eigenen Namens zu werfen, ohne selbst in Namenlosigkeit zu versinken, besteht darin, die Perspektive eines anderen Namens und damit des Namens anderer einzunehmen, ganz so wie Blanqui den Namen Proletarier annimmt. Nur wenn man sich vom eigenen Namen entfremdet, wird man das, was Laclau das Heterogene nennt, durch die eigene Ent-Nennung und Neubenennung benennen können. Demokratische Solidarität wäre somit nicht als Solidarität unter Gleichen definiert (wie in der Solidarität der Volksgemeinschaft oder der Arbeitersolidarität), sondern als Solidarität mit jenen, die eben nicht bereits denselben Namen tragen.

Mein Vorschlag zur normativen „Begründung“ demokratischer Politik vor dem Hintergrund der diskutierten Theorien lautet also, das Ethische und das Politische als getrennte, ja antinomische Kategorien zu verstehen, die sich zwar nicht in jeder Politik, aber doch notwendig in demokratischer Politik wechselseitig durchkreuzen

und informieren: Demokratische Politik ist politisch, sofern sie das eigene partikulare Projekt gegen Widerstände zur Universalisierung treiben muss; demokratische Politik ist aber nur dann auch demokratisch, wenn sie die Ungründbarkeit des eigenen Projekts anerkennt. Und wenn, wie Laclau sagt, der Name der Grund der Sache ist, dann heißt dies, die ultimative Unbenennbarkeit des eigenen Projekts anzuerkennen durch Übernahme der Namen anderer. Rancières politische Theorie der Geschichte, wie sie in *Die Namen der Geschichte* entwickelt wurde, scheint mir dieses normative Supplement einer demokratischen Ethik zu benötigen, wäre sie sonst doch der Gefahr einer Romantisierung des Aufstands preisgegeben.

Anmerkungen

- 1 Wiewohl Rancière sie nie selbst unter politischer Theorie oder gar Philosophie rubrizieren würde, so wenig wie er eingestehen würde, über eine Geschichtstheorie zu verfügen.
- 2 Jacques Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt am Main 1994, 56.
- 3 Ebd., 53.
- 4 Ebd., 80.
- 5 Ebd., 131. Diese Behauptung wird erst dann verständlich, wenn der grundsätzlich konfliktologische Charakter des Rancière'schen Denkens in Rechnung gestellt wird. Für Rancière stellen sich unsere Gesellschaften als postdemokratische „Konsensgesellschaften“ dar, die sozialen Dissens übertönen, weshalb Konsens für Rancière auch wiederum nur „eine Karte von Kriegsoperationen“ darstellt, auf der die Spielräume des Sichtbaren und Denkbaren klar eingegrenzt werden, siehe Rancière, *Namen*, 12. An einer Stelle, die einer Definition nahe kommt, verweist Rancière auf die Doppelbödigkeit der Konsensideologie: Der Konsens „scheint die Tugenden der Diskussion und der Absprache zu preisen, die die Zustimmung der betroffenen Bevölkerungsteile erlauben. Genauer besehen bedeutet das Wort genau das Gegenteil: Konsens bedeutet, dass die Gegebenheiten und die Problemlösungen derart sind, dass jeder feststellen muss, dass es nichts zu diskutieren gibt und dass die Regierungen diese selbstverständliche Feststellung vorwegnehmen können und sie nicht einmal mehr auszusprechen brauchen“, ebd., 17.
- 6 Insoweit der Begriff der Literatur in *Die Namen der Geschichte* nicht etwa auf eine historisch situierte kulturelle Äußerungsform verweist, sondern ein Humanum schlechthin bezeichnet, scheint Rancières Kritik der Geschichtswissenschaften mit der Ahistorizität seines Gegenentwurfs erkaufte. Genauso wenig lässt sich aus der Tatsache der sprachlichen Verfasstheit menschlichen Lebens ein kommunikatives Apriori ableiten, d.h., ein Apriori notwendig wechselseitiger Anerkennung von Sprechenden, welches das Prinzip der Gleichheit zwischen Ungleichen stützen würde, wie Rancière regelmäßig unterstellt (siehe die Kritik in Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010).
- 7 Rancière, *Namen*, 34.
- 8 Ebd., 35.
- 9 Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, London/New York 2005. Die ursprüngliche Fassung der diskursanalytischen Hegemonietheorie wurde von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe in deren grundlegender Arbeit *Hegemonie und radikale Demokratie* vorgestellt und im Rahmen der sog. „Essex School“ der Diskursanalyse weiter entwickelt, siehe Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, Wien 1991.
- 10 Saul Kripke, *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt am Main 1993.
- 11 Laclau, *Populist Reason*, 104.

- 12 Es muss unterstrichen werden, dass es sich bei der Unterscheidung Name und Begriff bzw. Äquivalenz und Differenz immer nur um Tendenzen innerhalb eines einzigen Bezeichnungsprozesses handelt. Einen reinen Namen gibt es im Laclau'schen Modell so wenig wie einen reinen Begriff.
- 13 Rancière, Namen, 57.
- 14 Vgl. Marchart, Die politische Differenz; sowie Oliver Marchart, Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin 2013.
- 15 Rancière, Namen, 57.
- 16 Rancières Behandlung dieser instituierenden Dimension ist insofern komplexer, als die Politik – Rancières emphatisches Äquivalent zu dem, was in anderen postfundamentalistischen Theorien dem Politischen zugeschlagen würde – für Rancière in der Moderne am Ort des Sozialen auftritt. Das Soziale wurde zu jenem Namen, den konfliktuell-demokratische Politik annahm (soweit diese nicht mit den „polizeilichen“ Strategien der Regierung identisch ist) (siehe Jacques Rancière, Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002, 102).
- 17 Laclau, Populist Reason, 152.
- 18 Ebd., 225.
- 19 Rancière, Unvernehmen, 23.
- 20 Ebd., 92.
- 21 Ebd., 35.
- 22 Ebd., 36.
- 23 Georges Bataille, Die psychologische Struktur des Faschismus/Die Souveränität, München 1997.
- 24 Wir sind hier, wie wir gleich sehen werden, näher an Agambens Figur des „nackten Lebens“ als an Rancières Figur des „Teils ohne Anteil“.
- 25 Laclau, Populist Reason, 143–4.
- 26 Siehe hierzu Eric Wolf, Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400, Frankfurt am Main/New York 1986.
- 27 Im besten Fall könnte das Heterogene als Ärgernis und Störung des namensgebenden Prozesses erfahren werden.
- 28 Giorgio Agamben, Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Freiburg/Berlin 2001, 35.
- 29 Ebd., 39.
- 30 Ebd., 36.
- 31 Giorgio Agamben, Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002.
- 32 Agamben, Mittel ohne Zweck, 37.
- 33 Ebd., 37.
- 34 Ebd., 38.
- 35 Das Prädikat des Unglücks ist für Arendt unabtrennbar vom modernen Begriff des Volkes: „*Le peuple* ist das Schlüsselwort zu jedem Verständnis der Französischen Revolution, und alle Assoziationen, die sich mit diesem Wort verbanden und auch heute noch vielfach verbinden, sind von denen geprägt, die damals gleichsam zum ersten Male sich dem Schauspiel der Nöte und Leiden des Volkes exponiert sahen, die sie selbst doch nicht teilten. Zum erstenmal meinte man mit diesem Wort mehr und anderes als diejenigen, die selbst nicht teilhatten an der Macht und der Regierungsgewalt, nicht so sehr die Einwohner und potentiellen Bürger überhaupt wie das ‚gemeine Volk‘. Das aber heißt, daß die Definition des Wortes gleichsam aus dem Mitleiden geboren war, so daß der Begriff mit Mißgeschick und Unglück so eng zusammenwuchs, daß die Worte ‚das Volk‘ und die ‚Unglücklichen‘ nahezu synonym wurden – ‚le peuple, les malheureux m’applaudissent‘, wie Robespierre zu sagen pflegte, oder ‚le peuple toujours malheureux‘, wie selbst Sieyès, einer der nüchternsten, unsentimentalsten Figuren der Revolution, es ausdrückte“, Hannah Arendt, Über die Revolution, München 1974, 94–5.
- 36 Agamben, Mittel ohne Zweck, 38.
- 37 Ebd., 39.
- 38 In *Homo Sacer* lässt Agamben keinen Zweifel daran, dass aus seiner Sicht Totalitarismus und Demokratie – d.h. für Agamben die „postdemokratischen Spektakel-Gesellschaften“ – konvergieren, siehe Agamben, Homo Sacer, 20.
- 39 Ebd., 40.

- 40 Michel Foucault, Einführung, in: ders., Hg., Der Fall Rivière. Materialien zum Verhältnis von Psychiatrie und Strafrecht, Frankfurt am Main 1975.
- 41 Gilles Deleuze, Differenz und Wiederholung, München 2007, 123.
- 42 Alain Brossat, Plebs Invicta, Berlin 2012, 8. Mit der Restitution eines Namens an Rivière habe Foucault „das Prinzip eines anderen Schreibregimes der Geschichte“ formuliert: „ein Schreiben, eine Erzählung, in der die Plebs aus dem toten Winkel heraustreten würde, in dem sie gewöhnlich eingesperrt ist“, ebd., 21.
- 43 Ebd., 43.
- 44 Ebd., 19.
- 45 Ebd., 19–20.
- 46 Ebd., 43.
- 47 Ebd., 47–8.
- 48 Ebd., 46.
- 49 Ebd., 109.
- 50 Ebd., 99.
- 51 Ebd., 62.
- 52 So heißt es an einer Stelle, an der erneut der Essentialismus der Brossat'schen Idee eines per se gegen die Herrschenden agierenden *plebs* deutlich wird, der sich der bürgerlichen Einteilung in Gut und Böse entzieht: „Die Plebs bleibt immer ‚ohne Legitimität‘, insofern sie nur der Körper oder die Textur jenes Spiels unendlicher antagonistischer Kräfte ist, aus dem das ‚Leben‘ besteht und dessen Gesetz folgendermaßen lautet: Dort, wo sich Macht etabliert, entsteht eine Kraft, die ihr widersteht und sich ihr entgegengesetzt. Der – nicht unbedingt explizite – Übergang zur moralischen Dimension spielt sich in der Affirmation der Unausweichlichkeit plebejischen Widerstands gegen die Unendlichkeit der Macht ab, koste es, was es wolle, egal in welcher Form, *jenseits von Gut und Böse* (wie beim 11. September). Wenn es eine kleine utopische Musik gibt, die diese Phänomenologie des Plebs, die ihrer hundert Gesichter und Taten begleitet, dann würde sie dieser Definition entsprechen: Die Plebs ist das, was eigensinnig und endlos die Grenze jeder Macht aufzeigt und ihrer unendlichen Ausweitung entgegentritt“, ebd., 68–9.
- 53 Ebd., 130.
- 54 Vergleiche Foucaults viel kritisierte Einlassungen zur Iranischen Revolution, auf die sich Brossat ebenfalls positiv bezieht (siehe Janet Afary/Kevin B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism, Chicago 2005).
- 55 Mit Laclaus Dialektik von *plebs* und *populus*, in der sich das Spiel der Hegemonie verdichtet, wird zunächst keine Aussage darüber getroffen, welcher *plebs* in die hegemoniale Position des *populus* einrücken wird. Das nämlich ist Ergebnis des Kampfes um Hegemonie und gehorcht keiner apriorischen Setzung. Die Rolle des *plebs*, mag seine archetypische Form auch die des Underdog sein, kann, wie gesagt, prinzipiell von jeder partikularen gesellschaftlichen Kraft, die nach Universalisierung strebt, übernommen werden; weshalb sich die Logik der Politik neutral verhält gegenüber ihren Inhalten oder Prinzipien (so wie etwa Gleichheit). Allerdings stellt Laclaus hegemonietheoretischer Ansatz ein Modell zu Verfügung, das erlaubt, die konkreten politischen Artikulationen unterschiedlicher ideologischer Provenienz diskursanalytisch zu untersuchen (vgl. Laclau/Mouffe, Hegemonie; David Howarth/Aletta Norval/Yannis Stavrakakis, Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change, Manchester 2000).
- 56 Rancière, Unvernehmen, 49.
- 57 Ebd., 49–50.
- 58 Ähnliches leistet der Slogan der französischen Studenten im Mai 68, „Wir sind alle deutsche Juden“, der ebenfalls immer wieder von Rancière herangezogen wird, siehe Rancière, Unvernehmen, 71.