Impressum

Redaktion / Editors

Freia Anders, Jens Beckmann, Peter Birke, Thomas Funk, Sarah Graber Majchrzak, Max Henninger, Norbert Meder, Christiane Mende, Gottfried Oy, Hartmut Rübner, Lars Stubbe, Rhena Stürmer, Johanna Wolf

Anschrift der Redaktion / Contact Address

Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e. V.
z. Hd. Redaktion Sozial.Geschichte Online
Cuvrystraße 20a, Briefkasten 30
D–10997 Berlin

sgo@sozialgeschichte-online.de

Webseite / Website

https://sozialgeschichte-online.org

Erscheinungsort / Place of Publication

DuEPublico 2, Duisburg-Essen Publications Online
Universität Duisburg-Essen
https://duepublico2.uni-due.de/

Satz / Typesetter

Thomas Funk und Jens Beckmann, Berlin

Sozial.Geschichte Online

Social History Online /
Histoire sociale en ligne

35 (2023)

Jacques Rancière: Aufsätze aus den Jahren 1975–1980

ISSN 1869-4748

Inhalt / Contents

Editorial **5**

Jacques Rancière: Aufsätze aus den Jahren 1975–1980 7

Einleitung 7

Utopisten, Bürger und Proletarier 19

Auf dem Weg zur Weltausstellung:
Der Arbeiter, seine Frau und die Maschinen 37

Portrait des alten Intellektuellen
als eines jungen Dissidenten 65

Die Legende der Philosophen
(Die Intellektuellen und die Reise durch den Gauchismus) 73

Das Denken von anderswoher 109

Der Proletarier und sein Double, oder:
Der unbekannte Philosoph 115

Nachweis der französischen Erstveröffentlichungen **133**

Dies ist eine Veröffentlichung der ***Sozial.Geschichte Online***
lizenziert nach [Creative Commons – CC BY-NC-ND 3.0]

Sozial.Geschichte Online ist **kostenfrei und offen** im Internet zugänglich. Wir widmen uns Themen wie dem Nationalsozialismus, dessen Fortwirken und Aufarbeitung, Arbeit und Arbeitskämpfen im globalen Maßstab sowie Protesten und sozialen Bewegungen im 20. und 21. Jahrhundert. Wichtig ist uns die Verbindung wissenschaftlicher Untersuchungen mit aktuellen politischen Kämpfen und sozialen Bewegungen.

Während die Redaktionsarbeit, Lektorate und die Beiträge der AutorInnen unbezahlt sind, müssen wir für einige technische und administrative Aufgaben pro Jahr einen knapp fünfstelligen Betrag aufbringen.

Wir rufen deshalb alle LeserInnen auf, uns durch eine **Spende** oder eine **(Förder-)Mitgliedschaft** im *Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.* zu unterstützen, der diese Zeitschrift herausgibt und gemeinnützig ist.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerabzugsfähig, deswegen bitten wir, uns eine E-Mail- und eine Post-Adresse zu schicken, damit wir eine Spendenquittung schicken können.

Die Vereinsmitgliedschaft kostet für NormalverdienerInnen 80 € und für GeringverdienerInnen 10 € jährlich; Fördermitglieder legen ihren Beitrag selbst fest.

Mitgliedsanträge und andere Anliegen bitte an

sgo-verein [at] sozialgeschichte-online.de oder den

Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.
Cuvrystraße 20a
(Briefkasten 30)
D-10997 Berlin

Überweisungen von Spenden und Mitgliedsbeiträgen bitte an

Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.
IBAN: DE13 3702 0500 0001 4225 00, BIC: BFSW DE33 XXX,
Bank für Sozialwirtschaft

Editorial

Mit dem Namen Jacques Rancière hat man im deutschen Sprachraum lange Zeit vor allem zweierlei verbunden: zum einen die für den akademischen Marxismus nicht nur der 1960er Jahre prägende Marx-Interpretation des Kreises um Louis Althusser, als deren *locus classicus* das 1965 in zwei Bänden erschienene, von Rancière mitverfasste Buch *Das Kapital lesen* gilt; zum anderen die mit Begriffen wie „Streit", „Anteil" und „Polizei" arbeitende Theorie politischer Subjektivierung, die Rancière dreißig Jahre später in *Das Unvernehmen* vorgelegt hat. Vergleichsweise wenig Beachtung haben bis vor Kurzem noch Arbeiten Rancières gefunden, die nicht nur chronologisch als Verbindungsstück zwischen Früh- und Spätwerk dienen können: jene von einer Kritik am akademischen Marxismus ausgehenden Untersuchungen der frühen französischen Arbeiterbewegung, die Rancière zwischen 1975 und 1980 in der von ihm und anderen gegründeten Zeitschrift *Les Révoltes logiques* veröffentlichte, und die ihren elaboriertesten Ausdruck in dem 1981 erschienenen Buch *Die Nacht der Proletarier* finden sollten. Diese historischen Arbeiten Rancières gingen mit einer Kritik an damaligen Tendenzen der französischen Linken einher, die in anderen westeuropäischen Ländern ihre Entsprechungen hatten: Die Auseinandersetzung mit einer noch nicht vom Marxismus vereinnahmten Arbeiterbewegung war nicht zu trennen von Rancières scharfer Polemik gegen linken Autoritarismus und linkes Renegatentum, wie sie sich im Gefolge von „1968" entwickelten, um dann in den Jahren um 1980 zu voller Blüte zu gelangen. Zentrale Kategorien der Subjektivierungstheorie des späten Rancière werden in dieser Polemik vorweggenommen.

Für die Leser und Leserinnen dieser Zeitschrift dürfte Rancières Verbindung von Sozialgeschichte und politischer Kritik von einigem Interesse sein. Dies hat uns motiviert, einige bereits seit Ende der 1970er Jahre zumeist an entlegener Stelle erschienene deutsche Übersetzungen

der entsprechenden Aufsätze in diesem Sonderheft neu aufzulegen – erweitert um die Erstübersetzung eines zusammenfassenden Kommentars zur *Nacht der Proletarier* und eine von Rancière freundlicherweise beigesteuerte Einleitung, die auf hier nur angedeutete Kontexte ausführlicher eingeht.

Wir wünschen eine anregende und erkenntnisreiche Lektüre!

Max Henninger für die Redaktion, Februar 2023

Einleitung

Die nachfolgenden Texte sind zwischen 1975 und 1980 verfasst worden. Die Redaktion der Zeitschrift *Sozial.Geschichte Online* hat es für wert gehalten, sie heute deutschen Lesern und Leserinnen vorzustellen, wofür ich danke. Vielleicht ist es sinnvoll, die Umstände der ursprünglichen Veröffentlichung in Erinnerung zu rufen und kurz anzudeuten, wie diese Texte meine weitere Arbeit geprägt haben.

Es handelt sich in erster Linie um Zeugnisse meiner langjährigen Vertiefung in die Archive der Geschichte der Arbeiterklasse und ihres Denkens in Frankreich. Ich hatte mich in diese Archive begeben, nachdem die Bewegung des Mai 1968 die marxistische Orthodoxie, insbesondere in ihrer Althusserschen Variante, auf bis dahin unvorstellbare Weise vom Sockel gestürzt hatte. Althusser zufolge waren Studenten, die sich gegen die Autorität der Lehrkräfte auflehnten, in kleinbürgerlicher Ideologie gefangen und durch marxistische Wissenschaft umzuerziehen. Die antiautoritären Forderungen dieser Studenten hatten jedoch eine Bewegung ausgelöst, die die gesamte Gesellschaft erschütterte und einen Massenstreik der Arbeiter nach sich zog. Dieses Ereignis machte die Kluft zwischen den Grundlagen marxistischer Wissenschaft und der tatsächlichen Dynamik sozialer Bewegungen auf brutale Weise deutlich. Deshalb hatte ich mich, im Anschluss an eine Kritik der Althusserschen Ideologietheorie und des Beitrags, den ich (in *Das Kapital lesen*) selbst zu dieser geleistet hatte,[1] einem scheinbar einfachen Programm verschrieben: Ich wollte die Kluft zwischen den Grundlagen marxistischer Wissenschaft und denen der Arbeiterbewegung historisch vermessen. Ein ungewöhnlicher Zufall ermöglichte es mir, diese Kluft bereits an

[1] Louis Althusser u. a., Lire le capital, Paris 1965, dt. Das Kapital lesen, Münster 2015. Rancières Beitrag erschien separat unter dem Titel „Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie“ 1972 im Berliner Merve Verlag; 1975 folgte dort der Band „Wider den akademischen Marxismus“, der die Althusser-Kritik enthält (Anm. d. Übers.).

ihrem Ursprung zu untersuchen. Marx lebte im Jahr 1844, als er seine berühmten *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* verfasste, in Paris. Ich hatte in *Das Kapital lesen* mühsam versucht, die „Ideologie" dieser frühen Texte der späteren Wissenschaft des Kapitals entgegenzustellen. Nun war es an der Zeit, eine weitere Verschiebung vorzunehmen, indem ich Marx' Formulierungen mit dem verglich, was die kämpfenden Arbeiter in seinem Gastland zur gleichen Zeit dachten, sagten und taten. Ich widmete mich also einer Untersuchung, die nichts Geringeres zum Ziel hatte, als die Entwicklung der Arbeiterbewegung und des Arbeiterdenkens in Frankreich nachzuzeichnen, von ihren Ursprüngen bis zu ihrer Vereinnahmung durch das marxistische Denken und der Entstehung der Kommunistischen Partei Frankreichs im Jahr 1920.

Dieses Vorhaben war natürlich zu ehrgeizig, um jemals zum Abschluss gebracht werden zu können. Vor allem aber sollte es mir bald neue Überraschungen bieten, die nach und nach seinen eigentlichen Gegenstand problematisch werden ließen: dieses vermeintlich authentische, in der Erfahrung der Arbeit und des Kampfes verwurzelte Arbeiterdenken. Meine Entdeckung von Zeitungen, Broschüren und Manuskripten, die von Arbeitern verfasst waren, zwang mich fortlaufend dazu, gängige Vorstellungen von der Geschichte der Arbeiterbewegung und des Arbeiterdenkens in Frage zu stellen. Die erste Überraschung betraf das Verhältnis von Arbeiterbewegung und utopischem Sozialismus. Die herrschende marxistische Doxa hatte den sogenannten utopischen Sozialismus zum theoretischen Ausdruck der Bestrebungen – aber auch der Beschränkungen – einer Arbeiterbewegung gemacht, die noch in den Kinderschuhen steckte und ihrer Instruktion durch die Wissenschaft harrte. Die antimarxistische Reaktion der Veteranen des Mai 1968 bestätigte *a contrario* dieses Verständnis, indem sie die Rückkehr zu utopischen Idealen und insbesondere zu einem Fourierismus propagierte, der mit der Kritik der entfremdeten Arbeit und der Förderung einer befreiten Sexualität identifiziert wurde. In den Schriften der Arbeiterklasse stellten sich die Pläne von Fourier und seinen Anhängern jedoch ganz anders dar. Hier wurde die Organisation der Phalanstère

zum Mittel einer verschärften Ausbeutung,[2] das die Grenzen zwischen Arbeits- und Freizeit sowie zwischen dem Raum des Unternehmers und dem der Arbeiter verwischte. Die von Fourieristen entworfenen Projekte für Kinderkrippen, Lehrlingshäuser und andere philanthropische Einrichtungen erinnerten weniger an die Vergnügungen der attraktiven Arbeit[3] und der neuen Welt der Liebe[4] als vielmehr an die disziplinierende Rationalität des Panoptikums, dessen verschiedene Avatare Michel Foucault in *Überwachen und Strafen* analysiert hat.[5] So untersucht der erste der hier versammelten Texte, „Utopisten, Bürger und Proletarier", die radikale Kluft zwischen den Idealen des utopischen Sozialismus und den tatsächlichen Bestrebungen der militanten Arbeiter. Es handelt sich zweifellos um eine unvollständige Darstellung der Beziehungen zwischen Arbeitern und Utopisten, gestützt auf Texte, die eher die Positionen republikanischer Aktivisten als das Arbeiterdenken im eigentlichen Sinn zum Ausdruck bringen. Die Beschäftigung mit saint-simonistischen Archiven und dem Nachlass von Gauny sollte mich später veranlassen,[6] die verpasste Begegnung zwischen Arbeitern und Utopisten auf tiefergehende und komplexere Weise darzustellen. Doch dieser erste Aufriss genügte, um die Kluft aufzuzeigen, die zwi-

[2] Phalanstère: Im utopischen Entwurf von Charles Fourier (1772–1836) bezeichnet dieses Wort sowohl eine großmaßstäbliche Wohn- und Arbeitsstätte als auch die darin wohnende und arbeitende Gemeinschaft (Anm. d. Übers.).

[3] Attraktive Arbeit: In Fouriers utopischem Entwurf sollte Arbeit durch ihre Verknüpfung mit den Leidenschaften sowie durch ihren abwechslungsreichen Charakter anziehend (attraktiv) gemacht werden (Anm. d. Übers.).

[4] Anspielung auf Fouriers Werk „Le nouveau monde amoureux" („Die neue Liebeswelt") aus dem Jahr 1816, das erstmals 1967 veröffentlicht wurde (Anm. d. Übers.).

[5] Michel Foucault, Surveiller et punir, Paris 1975, dt. Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 1979.

[6] Louis Gabriel Gauny (1806–1889): Pariser Tischler, von 1846 bis 1851 bei der Lyoner Eisenbahn beschäftigt, bewegte sich im Umfeld der Anhänger des frühsozialistischen Theoretikers Henri de Saint-Simon (1760–1825). Diese propagierten einerseits die Abschaffung von Erbrecht und Privateigentum, andererseits aber auch eine am Leistungsprinzip orientierte hierarchische Gesellschaftsordnung, die von einer die „industrielle Religion" predigenden Priesterkaste angeführt werden sollte. Gauny veröffentlichte einige Gedichtsammlungen sowie Zeitschriftenartikel zur Lage der arbeitenden Klassen. Vgl. Jaques Rancière, Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéien, Vincennes 1985 (Anm. d. Übers.).

schen der vertrauten Figur des rebellischen Proletariers und den tatsächlichen Äußerungen der damaligen Arbeiter lag. In den Jahren um 1975 begünstigte die Reaktion gegen den autoritären Marxismus ein bestimmtes Bild des kämpfenden Proletariers als wilder Maschinenstürmer und Rebell gegen jedes soziale und moralische Gesetz. Diese Sichtweise wurde jedoch völlig von den höflichen Umgangsformen und vernünftigen Argumenten der Arbeiter widerlegt, deren Schriften ich entdeckte, von ihren empörten Protesten gegen diejenigen, die von ihnen als Rebellen bezeichnet wurden, und ihrem ausgeprägten Moralismus. Die militanten Arbeiter, deren Schriften ich 1976 zusammen mit Alain Faure in *La parole ouvrière* veröffentlichte,[7] waren weit entfernt von den libertären Empfindungsformen, die damals in linken Kreisen vorherrschten. Noch mehr galt dies für die Arbeiterdelegationen, deren Berichte über die Weltausstellung von 1867 ich in dem gemeinsam mit Patrick Vauday verfassten Text „Auf dem Weg zur Weltausstellung" untersucht habe, erschienen in der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Les Révoltes logiques*.

Diese Berichte drückten eine ambivalente Haltung der Arbeiter gegenüber den Maschinen aus. Es hieß, diese könnten, einmal der Kontrolle der Unternehmer entrissen, zu einem Instrument des kollektiven Fortschritts werden. Die Haltung gegenüber der Frauenarbeit war dagegen deutlich negativer: Frauen gehörten nicht in die Werkstatt, sondern nach Hause, wo sie sich um die Kinder zu kümmern hatten. Dies ließ sich zweifellos mit dem Bestreben erklären, sich den panoptischen Plänen der Bourgeoisie zu widersetzen, die mit Hilfe von Kinderkrippen, Schulen und Krankenhäusern die wirtschaftliche Ausbeutung durch den Zugriff auf das gesamte Leben der Arbeiter ausweiten wollte. Es war auch möglich, den doktrinären Haltungen der Arbeiter, die von Proudhons Antifeminismus geprägt waren, die Haltungen der jungen Arbeitergeneration entgegenzusetzen, die einige Jahre später die Pariser Kommune gründen sollte, wo den Frauen ein ganzer Bereich gesellschaftlicher Tätigkeit eröffnet wurde. Im Übrigen ging es in *Les Révoltes logiques* nicht um eine erbauliche Geschichte der Revolten, sondern

[7] Jacques Rancière u. Alain Faure (Hg.), La parole ouvrière: 1830–1851, Paris 1976.

um die Untersuchung der innerhalb ihrer zu verzeichnenden Spannungen, also um das, was man damals mit einem aus dem maoistischen Lexikon entlehnten Begriff als Widersprüche innerhalb des Volkes bezeichnete. Die Spannung zwischen Arbeiter- und Frauenbewegung stand im Mittelpunkt dieser Problematik, weshalb in der ersten Ausgabe der Zeitschrift außer „Auf dem Weg zur Weltausstellung" auch ein Artikel von Geneviève Fraisse über die saint-simonistischen Näherinnen, die die Zeitung *La Femme libre* gegründet hatten, veröffentlicht wurde.[8] Mit dem Fortschreiten der Arbeit wurde jedoch immer deutlicher, dass solche Widersprüche nicht nur die Beziehungen zwischen verschiedenen Revolten betrafen, sodass man beispielsweise der Sicht der Arbeiter die Sicht der Frauen gegenüberzustellen hatte. Die Spaltung war auch intern. Sie betraf unter anderem verschiedene Möglichkeiten, ein „Arbeiterdenken" und schließlich eine Arbeiteridentität zu formulieren.

So wurde ich nach und nach veranlasst, die erste Prämisse meiner Untersuchung zu hinterfragen, nämlich die Existenz eines organischen Denkens, das in der Erfahrung der Arbeitsverhältnisse und der Gesellschaftlichkeit der arbeitenden Bevölkerung verwurzelt war: ein den Arbeitern eigenes Denken, das zu den von außen kommenden Doktrinen wie dem Marxismus oder den sogenannten utopischen Sozialismen im Gegensatz stand. Die in der Folge von mir in *Les Révoltes logiques* veröffentlichten Untersuchungen machten mir die inneren Spannungen und Widersprüche, die die angestrebte Identifizierung eines solchen organischen Denkens verunmöglichten, noch deutlicher bewusst. Eine Untersuchung der Debatten, die der Gründung der französischen Kommunistischen Partei vorangingen, verdeutlichte die Verachtung, die das Führungspersonal der Arbeiterbewegung für die Arbeitermassen hegte, deren Denken es doch zum Ausdruck bringen sollte.[9] Eine andere Studie war noch bitterer: Sie zeichnete den Werdegang ehemaliger revolu-

[8] Geneviève Fraisse, Les femmes libres de '48 : Moralisme et féminisme, in: Les Révoltes logiques, 1 (Winter 1975), S. 23–50.

[9] Jacques Rancière, Les Maillons de la chaîne : prolétaires et dictature, in: Les Révoltes logiques, 2 (Frühjahr/Sommer 1976), S. 3–18.

tionärer Gewerkschafter nach, die zwischen 1940 und 1944 die gesamte große Tradition der Arbeitermilitanz in den Dienst der Kollaboration mit dem Vichy-Regime und den Nazi-Besatzern gestellt hatten.[10] So wurde ich zu einem zweiten Rückblick veranlasst. Der erste hatte den Versuch dargestellt, von der marxistischen Theorie zur Realität einer authentischen Arbeitertradition zurückzukehren. Der zweite kehrte von den Widersprüchen und Irrungen dieser angeblich authentischen Tradition zu dem widersprüchlichen Bereich zurück, in dem sich in den 1830er und 1840er Jahren die eigentlichen Signifikanten einer proletarischen Identität und einer Arbeiteremanzipationsbewegung herausgebildet hatten.

Die Möglichkeit dazu bot sich mir durch die Erforschung der Archive der Saint-Simonisten und insbesondere der Papiere, die der saint-simonistische Tischler Gauny hinterlassen hatte.[11] Diese ermöglichten es mir, mich von Verallgemeinerungen und Vorurteilen über die Arbeiterbewegung und das Klassenbewusstsein zu lösen. Durch die Berichte jener saint-simonistischen Missionare, die Arbeiter für die großen Unternehmungen der Doktrin rekrutierten, aber auch durch die Schriften und Korrespondenzen der Arbeiter selbst, erhielt ich Zugang zur konkreten Erfahrung von Menschen, die nicht nur unter der Ausbeutung ihrer Arbeit litten, sondern mehr noch unter dem Gefühl, an den Rand der Menschheit gedrängt zu werden: Tag für Tag wurde ihnen die Zeit gestohlen, während die gesellschaftliche Ordnung ihnen den Status von Unsichtbaren auferlegte. Ich sah, wie der utopische Entwurf auf ihre eigene Reflexion über ihre Lebensumstände traf und nicht die empörte Ablehnung hervorrief, die ich noch vor Kurzem analysiert hatte, sondern ein viel komplexeres Spiel von Anziehung und Abstoßung. Diese Arbeiter waren verführt von den Worten der neuen Liebe, gerichtet an jene, die sich nach dem Licht der Öffentlichkeit sehnten, hatten es aber nicht eilig, sich für die großen saint-simonistischen Projekte der neuen

[10] Ders., De Pelloutier à Hitler. Syndicalisme et collaboration, in: Les Révoltes logiques, 4 (Winter 1977), S. 23–61.

[11] Vgl. Anm. 6.

Arbeit und der Industriearmeen anwerben zu lassen. Weit davon entfernt, eine Identität zu stiften, bewirkte der utopische Entwurf vielmehr, dass die Identität brüchig wurde oder vielmehr ihre bereits bestehenden Brüche sichtbar wurden. Es war nicht der Arbeiterstolz, der diese Männer zu den utopistischen Predigten führte, sondern vielmehr der Hass auf die Arbeit, die ihre Zeit verschlang und ihnen ein Leben auf der Höhe ihrer Bestrebungen verwehrte. Eben dieser Hass war es aber auch, der sie zu Aposteln der Arbeiteremanzipation machte. Denn diese ist nicht die Behauptung der kollektiven Macht der Arbeiter, sondern der Eintritt in eine andere Lebensform als die, die den Arbeitern von der Herrschaft und ihrer Ordnung vorbehalten wird. Sie ist der Zugang zu Erfahrungen und Genüssen, die den Gefangenen der gestohlenen Zeit gewöhnlich verwehrt bleiben, insbesondere zu sämtlichen Formen intellektueller und ästhetischer Erfahrung. Die Arbeiterbewegung ist die Bewegung derjenigen, die sich von den Handlungs-, Seins-, Empfindungs- und Sprechweisen losgerissen haben, in denen die Herrschaft die Arbeiter einschließt. Der Titel meines Buches, *Die Nacht der Proletarier*,[12] drückt diese Umwälzung aus: die Unterbrechung jenes üblichen Kreislaufs, in dem auf die Arbeit des Tages die Nachtruhe folgt; der Entschluss, die normalerweise dem reproduktiven Schlaf gewidmete Nacht zum Lesen, Schreiben, Nachdenken, Zusammenkommen und Diskutieren zu nutzen.

Die Suche nach der Arbeiteridentität endete also damit, dass ich einem Begriff zentrale Bedeutung für die Arbeiteremanzipation zuschrieb, der auch in meinen späteren Untersuchungen zur Politik eine bestimmende Rolle spielen sollte: dem der Desidentifikation. Die Arbeiteremanzipation hatte die Formen einer kämpferischen proletarischen Subjektivierung geschaffen, indem sie mit einer als unerträglich erlebten Arbeiteridentität brach. Es ist dieser Weg, der in „Der Proletarier und sein Double“, einem bilanzierendem Text, geschrieben anlässlich der Verteidigung meiner Dissertation, zusammengefasst wird. Doch

[12] Jacques Rancière, La nuit des prolétaires, Paris 1981, dt. Die Nacht der Proletarier, Wien u. Berlin 2013.

war dies auch die Lektion, die ich in *An den Rändern des Politischen* und *Das Unvernehmen* verallgemeinern sollte,[13] indem ich in der politischen Subjektivierung den Bruch mit einer gegebenen sozialen Identität aufzeigte, das heißt auch mit dem Anteil, den diese Identität an der gemeinsamen Erfahrung hat. Die Subjektivierung der Arbeiter war mehr als die Entstehung eines Bewusstseins der Ausbeutung und der eigenen Stärke: Sie war der Bruch mit einer Ordnung der Dinge, die die Arbeiter zwang, die Ungleichheit in allen Formen ihrer sinnlichen Erfahrung zu erleben. Das war es, was ich später im Begriff der Aufteilung des Sinnlichen ausdrücken sollte: jene Strukturierung der Erfahrungsformen, die bestimmt, was man wahrnehmen und fühlen, sagen oder tun kann, je nach dem Platz, den man in der gesellschaftlichen Ordnung einnimmt.

Diese Verschiebung markierte für mich und diejenigen, die das Abenteuer der *Révoltes logiques* teilten, eine Abkehr nicht nur von der theoretischen und militanten Tradition des Marxismus, sondern auch von der vorherrschenden intellektuellen Szene. Dieselbe Ausgabe der Zeitschrift, in der „Auf dem Weg zur Weltausstellung" erschien, enthielt auch meine Rezension des ersten großen Manifests dessen, was später „Neue Philosophie" genannt werden sollte: André Glucksmanns Buch *Köchin und Menschenfresser*.[14] Während wir uns in die vielfältigen Widersprüche der sozialen Bewegungen und Kämpfe um Gleichheit vertieften, hatten einige unserer ehemaligen Genossen einen einfacheren Weg gefunden, mit ihrer Vergangenheit zu brechen: Sie lehnten nicht nur die marxistische Orthodoxie, sondern die gesamte neuzeitliche Tradition der sozialen Kämpfe und Kämpfe um Gleichheit ab, die sie dem schlechten Einfluss der „Meisterdenker" zuschrieben. Es war daher wichtig, uns mit unserer Forschungsarbeit gegen diese spektakulären Formen

[13] Jacques Rancière, Aux bords de la politique, Paris 2004, dt. An den Rändern des Politischen, Wien 2019; ders., La mésentente. Politique et philosophie, Paris 1995, dt. Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002.

[14] André Glucksmann, La Cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration, Paris 1975, dt. Köchin und Menschenfresser. Über die Beziehung zwischen Staat, Marxismus und Konzentrationslager, Berlin 1976.

der Abschwörung zu positionieren. Die „Neue Philosophie“ stellte die erste Ausprägung dieser intellektuellen Konterrevolution dar, die sich nach dem Regierungsantritt der Sozialistischen Partei 1981 weiterentwickeln und geradezu hegemonial werden sollte. Diejenigen, die diese Reaktion anführten, stammten nicht aus der traditionellen Rechten, die damals kaum wahrnehmbar war. Es waren ehemalige maoistische Aktivisten oder Sympathisanten, die das Erbe des Mai 1968 in ihren Dienst stellten und sich dabei auf die beiden Philosophen beriefen, die die antiautoritären Kämpfe nach 1968 am entschiedensten unterstützt hatten: Jean-Paul Sartre und Michel Foucault. „Porträt des alten Intellektuellen als eines jungen Dissidenten“ entstand im Zusammenhang einer Debatte in der linken Zeitschrift *Le Nouvel Observateur*, prangerte die Opferhaltung der von der herrschenden Meinung geadelten Intellektuellen an und zeigte die Leichtfertigkeit ihrer Analysen auf. „Die Legende der Philosophen“ wurde gemeinsam mit Danielle Rancière verfasst und wollte noch weiter gehen. Der Text entstand für eine Sonderausgabe der *Révoltes Logiques* mit dem Titel „*Les Lauriers de Mai*“ („Die Lorbeeren des Mai“), die sich mit dem Werdegang und dem Verrat der antiautoritären Bewegung befasste und die Frage stellte, wie die Revolte gegen akademische Autoritäten in eine neue Macht der Intellektuellen hatte münden können: eine Macht, die nicht mehr auf institutioneller Autorität beruhte, sondern im Gegenteil auf dem Bild des freien Denkers, der legitimiert wird durch seine Teilnahme an den Kämpfen der unterdrückten Massen.

Damals, Ende der 1970er Jahre, durchlief die heroische Figur des militanten Intellektuellen eine neue Metamorphose. Der Vertreter der Massenbewegung wurde zum Experten, der die Forderung der Machthaber und der Medien erfüllte, ihnen die tiefgreifenden Dynamiken verständlich zu machen, die den sozialen Körper bewegten. Die regierenden Eliten waren 1968 von einer völlig unvorhersehbaren Revolte überwältigt worden und wollten fortan über die grundlegenden Tendenzen der Gesellschaft im Bilde sein. So entwickelten sich die Formen eines Expertenwissens, das bemüht ist, jedes Ereignis zu „entschlüs-

seln“, um darin die Wirkung jener Gesetze zu entdecken, die das tiefere Leben der Gesellschaft ausmachen, aber auch um die Störungen zu bestimmen, die an der Oberfläche der Gesellschaft sichtbar werden. Auf diese Weise entstand das, was ich deutlich später als „Konsens“ bezeichnen sollte: eine allgemeine Zustimmung zur Beschreibung dessen, „was es gibt“, die politische Entscheidungen konditioniert und einer objektiven Pseudo-Notwendigkeit unterwirft. Im Zuge der Ausarbeitung dieses den Regierenden zur Verfügung gestellten Gesellschaftsbildes kam es zu einer Ablösung der neuen und alten Philosophen durch die Sozialwissenschaftler, insbesondere die Historiker der *longue durée* und die Soziologen der Reproduktion. Auf diesen Kontext reagierte „Das Denken von anderswoher“. Diesen Text hatte die Redaktion der Zeitschrift *Critique* für eine Ausgabe angefragt, die sich kritisch mit der „Neuen Philosophie“ auseinandersetzen sollte. Mehr noch als dieser Polemik widmet sich der Text jedoch der Bestimmung jener Form von „Philosophie“, die in meinen sozialgeschichtlichen Arbeiten implizit ist, und die im Kampf gegen eine neue Form der Sophistik besteht, die sich heute weniger durch rhetorische Kunststücke auszeichnet als durch eine gewisse Kalibrierung des der herrschenden Meinung zur Verfügung gestellten Wissens. Solcher Vereinnahmung setzte ich das Programm einer Arbeit entgegen, die den sozialen Bewegungen und dem Wissen, das diese erfasst, ihre Einzigartigkeit und sogar ihre Rätselhaftigkeit zurückgibt, im Gegensatz zu den Rationalisierungen der Sozialwissenschaft und der herrschenden Doxa. Dieses Programm kann als Vorbote meiner späteren kritischen Auseinandersetzung mit der Soziologie (in *Der Philosoph und seine Armen*) und der Geschichte (in *Die Wörter der Geschichte*) gelten.[15] Vor allem aber muss es in Verbindung mit meiner Dissertation gesehen werden, jener *Nacht der Proletarier*, die gewiss weder einer philosophischen noch einer historischen Arbeit ähnelt. *Die Nacht der Proletarier* breitet das Wissen aus, das ich während meiner

[15] Jacques Rancière, Le philosophe et ses pauvres, Paris 1983, dt. Der Philosoph und seine Armen, Wien 2010; ders., Les mots de l’histoire. Essai de poétique du savoir, Paris 1992, dt. Die Wörter der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens, Berlin 2015.

zehnjährigen Forschung in Arbeiterarchiven erworben hatte, berücksichtigt dabei aber auch, was ich unterwegs gelernt hatte: Es ging nicht allein darum, mehr über die Formen der Herrschaft und den Widerstand der Beherrschten zu erfahren, sondern auch um die Erprobung anderer Wissensformen, nämlich solcher, die keine Instrumente der Macht sind. Vor allem ging es darum, jene Rollenverteilung zu hinterfragen, die die Denkenden und Wissenden jenen gegenüberstellt, die bestenfalls Gegenstand des Denkens und Wissens sind. In dieser kurzen Rückschau auf den von mir zurückgelegten Weg muss ich daher die Chance hervorheben, die mir zuteil geworden ist: jene, meine Arbeit unwiderruflich stören zu lassen durch das Denken derer, die zunächst nur Gegenstand sein sollten.

Jacques Rancière, Dezember 2022

Aus dem Französischen von Max Henninger

Dies ist eine Veröffentlichung der ***Sozial.Geschichte Online***
lizenziert nach [Creative Commons – CC BY-NC-ND 3.0]

Sozial.Geschichte Online ist **kostenfrei und offen** im Internet zugänglich. Wir widmen uns Themen wie dem Nationalsozialismus, dessen Fortwirken und Aufarbeitung, Arbeit und Arbeitskämpfen im globalen Maßstab sowie Protesten und sozialen Bewegungen im 20. und 21. Jahrhundert. Wichtig ist uns die Verbindung wissenschaftlicher Untersuchungen mit aktuellen politischen Kämpfen und sozialen Bewegungen.

Während die Redaktionsarbeit, Lektorate und die Beiträge der AutorInnen unbezahlt sind, müssen wir für einige technische und administrative Aufgaben pro Jahr einen knapp fünfstelligen Betrag aufbringen.

Wir rufen deshalb alle LeserInnen auf, uns durch eine **Spende** oder eine **(Förder-)Mitgliedschaft** im *Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.* zu unterstützen, der diese Zeitschrift herausgibt und gemeinnützig ist.

Spenden und Mitgliedsbeiträge sind steuerabzugsfähig, deswegen bitten wir, uns eine E-Mail- und eine Post-Adresse zu schicken, damit wir eine Spendenquittung schicken können.

Die Vereinsmitgliedschaft kostet für NormalverdienerInnen 80 € und für GeringverdienerInnen 10 € jährlich; Fördermitglieder legen ihren Beitrag selbst fest.

Mitgliedsanträge und andere Anliegen bitte an

sgo-verein [at] sozialgeschichte-online.de oder den

Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.
Cuvrystraße 20a
(Briefkasten 30)
D-10997 Berlin

Überweisungen von Spenden und Mitgliedsbeiträgen bitte an

Verein für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts e.V.
IBAN: DE13 3702 0500 0001 4225 00, BIC: BFSW DE33 XXX,
Bank für Sozialwirtschaft

Jacques Rancière

Utopisten, Bürger und Proletarier

Ich möchte nicht den utopischen Diskurs in seinem Aufbau untersuchen, sondern die Bedingungen seiner Rezeption bei einem gegebenen Stand des Klassenkampfs. Genauer gesagt, ich werde einige Aspekte der Rezeption des utopisch-sozialistischen Diskurses in Frankreich zwischen 1830 und 1850 untersuchen. Ich werde mich also nicht für das *Nirgendwo* der Utopie, für jenes Verfahren der absoluten Abweichung oder der zweckgerichteten Fiktion interessieren, das an anderer Stelle erwähnt worden ist, sondern für ihren *Ort*, für das Verhältnis ihrer Reglementierungen sowohl zu den Disziplinen der Macht wie zu den Formen der Praxis und der Organisation der Arbeiter, für das Verhältnis ihrer Ideale zu den Parolen des zeitgenössischen Klassenkampfs.

Die gewöhnlichen Anhaltspunkte einer solchen Ortsbestimmung werden durch die kanonischen Texte des Marxismus geliefert (*Manifest*; *Deutsche Ideologie*; *Anti-Dühring*). Diese definieren die Stellung des utopischen Sozialismus innerhalb einer Entwicklungsproblematik – der Entwicklung der Zeit und der Produktion: Die Utopie ist die Hoffnung einer Zeit, in der die Entwicklung der Produktivkräfte den Proletariern noch nicht die Mittel ihrer wirklichen Befreiung an die Hand gibt. Daher rührt ihr doppelter Aspekt: Als positive Kritik entspricht die Utopie den *Bedürfnissen* des Proletariats; als Lösungsversuch und Reformillusion ersetzen die Pläne eines Einzelnen und der Appell an die Fürsorge der Herrschenden und Besitzenden eine noch unvorstellbare Massenaktion. Der Doppelaspekt stimmt mit dem Zustand einer allererst embryonal entwickelten Arbeiterklasse überein: mit ihren Bedürfnissen, aber auch mit ihrem *Bewusstsein*, das sie – weil es der Klasse ihre Fähigkeiten zur Selbstbefreiung noch nicht aufzeigt – dazu veranlasst, die Lösungen ihres *Elends* von oben zu erwarten. Diese Übereinstimmung

wird zur Nichtübereinstimmung, wenn die Entwicklung der Produktivkräfte und des Proletariats die Utopie in den Status der reaktionären Sehnsucht nach einer vorkapitalistischen Ordnung zurückversetzt.

Eine solch einfache Dialektik von Bedürfnissen und Bewusstsein, die sich in der Vorstellung eines *utopischen Archaismus* niederschlägt, ist offensichtlich sehr beruhigend. Die Übereinstimmung der drei Begriffe (unentwickeltes Proletariat / heteronomes Bewusstsein / Utopie) sichert *theoretisch* ihrerseits die Übereinstimmung des „wissenschaftlichen" Sozialismus mit dem entwickelten Proletariat der großen Industrie und der proletarischen Idee der Selbstbefreiung. Die Vorstellung dient dazu, die Komplexität der theoretisch-politischen Anordnung zu verdecken, der der utopische Sozialismus angehört – und auch das Denken von Marx. Denn die proletarische Idee der Selbstbefreiung geht ihre eigenen Wege, von denen der revolutionäre Marxismus bisweilen ebenso wie die reformerische Utopie abweichen kann.

In den Jahren nach 1830 bildet sich in der Tat neben den großen utopischen Diskursen – und sicherlich nicht ohne Einflüsse oder gegenseitige Durchdringung, aber gleichwohl seiner eigenen Logik gemäß – jener Traum der Abschaffung der Lohnarbeit auf dem Weg der Assoziation heraus, den man die *organische* Arbeiterutopie (*utopie ouvrière organique*) nennen könnte. Vielleicht sollte man besser *Eutopie* sagen, um nicht die Vorstellung einer absoluten Abweichung, sondern die Verbesserung der gegebenen oder im gegenwärtigen Kampf errungenen Chancen für die Freiheit der Arbeiter zu bezeichnen. Diese erträumte Zukunft ist die Grenzüberschreitung eines ganzen Prozesses von Umwandlung und Umwälzung der Institutionen proletarischer Solidarität: Umwandlung der Gesellschaft für gegenseitige Hilfe in eine Widerstandsgesellschaft, punktuelle Umwandlung dieser Gesellschaft in eine Produktionsassoziation der Arbeiter (dies ist der Ausdruck für das Streikbüro, wie es während der Streiks vom November 1833 aufkommt); Herausbildung der proletarischen Idee der Assoziation (Inbesitznahme der Arbeitsinstrumente durch die Arbeiter im naturwüchsigen Rahmen ihres Berufsstandes), welche Idee 1848 bereichert wurde

um den Gedanken einer föderativen Organisation von Produzenten, die ihre Arbeitsinstrumente besitzen und ihre Produkte austauschen.

Ist das Verhältnis dieses proletarischen Gedankens der Emanzipation zur utopischen Programmatik tatsächlich ein Verhältnis zeitlicher Nachfolge? Bildet die reformerische Utopie die Vorgeschichte eines auf dem Boden der großen Industrie erwachsenden Gedankens der Selbstbefreiung? Aber das Denken der Utopisten ist in vielerlei Hinsicht dem proletarischen Gedanken überlegen. Dieser bildet sich im traditionellen Rahmen der Stände und zum Zweck der Verteidigung des Handwerks und der qualifizierten Arbeit gegenüber der bedrohlichen Ordnung der kapitalistischen Industrie und der zerteilten Arbeit. Saint-Simonisten und Fourieristen dagegen setzen das neue industrielle Zeitalter, das der großen industriellen Armeen und der Arbeitsteilung voraus.[1] Sie richten sich weit mehr auf die Zukunft des Kapitalismus als auf die Vergangenheit der Arbeiter, sogar auf die Erfindung von Rezepten für einen Kapitalismus der Zukunft, die unsere Herrschenden bis heute erst entdecken (schon 1842 führt der fourieristische Unternehmer Edme-Jean Leclaire in seinem Malerbetrieb die Gewinnbeteiligung ein). Die Überlegenheit zeigt sich auch im Gedanken einer dem neuen industriellen Zeitalter entsprechenden sozialen Architektur. In den 1860er Jahren beginnt der Fourierist Godin zu Guise das Familistère, ein genossenschaftliches Familienhaus, zu bauen, dessen Appartements, wie es scheint, heute noch den verbilligten Mietwohnungen vorzuziehen sind. Angesichts des Glanzes der utopischen Paläste und dieses Gedankens einer neuen Organisation des Wohnens und der Umwelt sieht der Traum der Arbeiter ziemlich reaktionär und grau aus. Hier ist zum Beispiel der „praktische Sozialismus", wie er 1850 von Jean-Pierre Drevet – einem Mechaniker, Mitglied der Luxembourg-Kommission 1848, im

[1] Der utopische Entwurf des Henri de Saint-Simon (1760–1825) beinhaltete die Abschaffung von Erbrecht und Privateigentum, aber auch eine am Leistungsprinzip orientierte hierarchische Gesellschaftsordnung. Charles Fourier (1772–1837) entwarf in seiner 1808 erschienenen „Theorie der vier Bewegungen" die Utopie einer Gesellschaft, in der Arbeit derart organisiert wird, dass sie mit Vergnügen und Leidenschaft ineins fällt. Vgl. etwa Ahlrich Meyer, Frühsozialismus. Theorien der sozialen Bewegung 1789–1848, Freiburg u. München 1977, S. 59–114 (Anm. d. Übers.).

Juni deportiert – erträumt wurde und wie er für dies organische Denken der Avantgarde der proletarischen Stände vollkommen charakteristisch ist. Was sagt er über das Wohnen?

> Um die großen Werkstätten herum kann man Bauwerke errichten, die als Wohnungen der Arbeiter vorgesehen sind. Die heute bestehenden großen Entfernungen, durch die eine ansehnliche Zeit nicht allein wegen ihrer Überwindung, sondern auch der Stunden an Verspätung wegen verloren geht, die sie bei jedem Arbeiter verursachen, würden sich beträchtlich verringern, da der Glockenschlag direkt an ihr Ohr dringen würde.[2]

Der Traum einer gewiss sehr grauen Zukunft: trübsinnige Wiederherstellung der Arbeitskraft. Hätten die Arbeiter nicht mehr zu begehren, als nah genug an der Fabrik zu wohnen, um die Morgenglocke zu hören und keine Verspätung zu riskieren? Aber durch dies Grau in Grau hindurch erscheint etwas, das den wirklichen Abstand zwischen dem utopischen Diskurs und der organischen Arbeiterutopie markiert: Es handelt sich um eine andere Wahrnehmung des Zwangs zur Arbeit und der Funktion der Zeit bei diesem Zwang. Die organische – oder wenn man so will spontane – Arbeiterutopie bildet sich durch Extrapolation aus den Praktiken des Kampfes: in diesem Fall der Kämpfe um die Arbeits*zeit*, um ihre Dauer natürlich, aber auch der Kämpfe gegen den Zeitzwang selbst, gegen jene Morgenglocke, die der Anlass zahlreicher Konflikte war (zum Beispiel der Ausgangspunkt des großen Streiks im Arsenal von Toulon 1845). Überdies verläuft die spontane Arbeiterutopie sogleich im entgegengesetzten Sinne des utopischen Projekts und insbesondere des fourieristischen Denkens. Dieses sieht das Prinzip des bürgerlich-gesellschaftlichen Zwangs im Gegensatz von Arbeit und Muße selbst und schlägt mit dem Mechanismus der kurzen, wechselnden Arbeitssitzungen eine Lösung vor, die die beiden Zeiten zusammenfallen lässt. Jene ist dagegen an die absolute Unterscheidung der Arbeitszeit von der der Muße vorbehaltenen Zeit gebunden, an eine strikte Begrenzung des Arbeitstages:

[2] Jean-Pierre Drevet, Le socialisme pratique, Paris 1850, S. 99 f.

> Nachdem er seine Aufgabe erfüllt hat, wird jeder in seine private Bleibe zurückkehren und sich einer persönlich angemessenen Arbeit widmen können, soundsoviele Stunden für die Werkstätte des Körpers, soundsoviele für die des Geistes. Dann wird der Mensch vollständig, und nichts in ihm wird unterdrückt sein. Der Philosoph wird Maurer, Schuster, Schneider, Maler etc. sein. Er wird die Zeit haben, beides zugleich zu machen, ohne seinesgleichen zur Last zu fallen; und so wird es mit allen Berufen sein: Jeder wird, nachdem er das Nützliche getan hat, das Angenehme tun.[3]

Es handelt sich hier, wie bei den Fourieristen, sehr wohl darum, die Bedingungen einer freien Entfaltung der Neigungen zu bestimmen, nicht jedoch darum, die Arbeit „attraktiv" zu machen (diese ist im Grunde genommen nur so weit abstoßend, wie sie nicht die eigene ist).[4] Die Bildung eines unbeschädigten Menschen soll auf der Teilung der Zeiten beruhen, auf dem Recht auf eine *unnütze* Zeit, eine Zeit der *Nicht-Arbeit* (*non-production*). In diesem Punkt hält sich Marx näher an der Wahrnehmung der Arbeiter. Diese widersetzt sich ihrerseits den phalansterischen Projekten,[5] solchen zum Beispiel wie dem von Guilbaud (einem für die Waisenkinder in Nantes zuständigen Beamten) ausgedachten *Landheim oder Haus der Lehrlingsarbeit*. Dies Projekt eines Kinderphalansteriums ist in doppelter Hinsicht interessant: weil Fourier, der zunächst Guilbaud gegenüber die Unmöglichkeit teilweiser Verwirklichungen in der bürgerlichen Gesellschaft behauptet hatte, es nach dem Scheitern des Phalansteriums von Condé-sur-Vesgre schließlich doch gutgeheißen hat; und weil es daraufhin von den fourieristischen Praktikern getadelt wird – und sei es von den „aktivistischen" und „ouvrieristischen" Abweichlern des Fourierismus. Folgendermaßen also bestimmt Guilbaud die Ziele der von ihm vorgeschlagenen zwangsfreien Erziehung:

[3] Ebd., S. 224.

[4] Die Arbeit durch häufigen Wechsel und ihre Verknüpfung mit individuellen Leidenschaften „attraktiv", d. h. anziehend zu machen, war Programm des utopischen Sozialisten Charles Fourier (Anm. d. Übers.).

[5] Phalanstère bzw. Phalansterium: Großmaßstäbliche kollektive Wohn- und Arbeitssstätte bei Fourier (Anm. d. Übers.).

> Die Erziehung wird zum Ziel haben, die materiellen und industriellen Fähigkeiten der Kinder vollständig zu entwickeln und sie alle, selbst die Vergnügen, der produktiven Arbeit anzupassen.[6]

Dies ist eine Erklärung, die man um die Bemerkungen über die Nutzung der Zeiten im Hause ergänzen kann:

> Ich habe es mit Rücksicht auf die gegenwärtige Ordnung und aus Furcht davor, dass gewisse Leute an die Decke springen, für gut befunden, meine Berechnung auf nur 300 tatsächliche Arbeitstage zu gründen, obwohl in der neuen Ordnung, in der die Arbeit mittels kurzer Arbeitssitzungen nach Wahl attraktiv sein wird, niemand am Sonntag ein Erholungsbedürfnis haben wird, denn die Woche wird für alle, für Schüler und Lehrer, eine Kette von Vergnügungen gewesen sein und jederman wird aus Vergnügen auch noch sonntags und an den Ferientagen arbeiten wollen, außerhalb der dem Gottesdienst gewidmeten Stunden …[7]

Utopische Sonntage, vielleicht die Vorläufer der kommunistischen Samstage,[8] die auf dasselbe Problem antworten: Wie kann man zur Ausübung zusätzlicher Arbeit die Arbeiter leidenschaftlich motivieren, deren gegenwärtige Berechnungen und Zukunftspläne so sorgfältig darauf abgestellt sind zu unterscheiden, was der Produktion gebührt und was ihr nicht gebührt.

Dieser proletarische Gegenangriff und das, was er an häuslichem Grau in Grau mit sich bringt, wirft auch eine neue Art die Frage auf: Was will das utopische Denken und wem dient es? Was diese Frage – in äußerst begrenzter Weise – zum Gegenstand hat, das ist das Verhältnis des utopischen Denkens zur neuen Ordnung der großen Industrie. Könnte die fourieristische Mechanik der Leidenschaften nicht so etwas wie der ideologische Rücklauf der kapitalistischen Offensive der Teilung und Dequalifikation der Arbeit sein, die phantastische, aber auch *heuristische* Antwort auf eine Frage, die zu plump ist, um zum Wettbewerb

---

[6] P. A. Guilbaud, Plan pour l'établissement comme germe d'économie sociétaire d'un maison rurale industrielle d'apprentissage pour 200 élèves de toutes classes, garçons et filles, de 5 à 13 ans, Paris 1839, S. 10.

[7] Ebd., S. 23.

[8] Über die „kommunistischen Subbotniks" s. Lenin, „Die große Initiative", 1919.

irgendeiner Akademie ausgeschrieben zu werden: Wie soll man die Arbeiter zur Erfüllung der Anforderungen der zerteilten Arbeit veranlassen? Hier ist dennoch ein Text, der die Frage in ihrer Grobheit berührt. Es ist dies ein 1844 in *Le Noveau Monde*, dem Organ der fourieristischen Praktiker, veröffentlichter und – wiederum – dem Projekt von Guilbaud gewidmeter Aufruf. Es handelt sich darum, denjenigen Kapitaleignern Sicherheiten zu bieten, die a priori wenig zur Finanzierung eines Unternehmens geneigt waren, in dem die Disziplin auf die freie Entfaltung der kindlichen Leidenschaften gegründet sein würde:

> Dies Unternehmen […] bildet ferner ein Werk großer Nächstenliebe und öffentlicher Wohltätigkeit, wobei es den Gründungskapitalisten noch eine vorteilhafte Geldanlage garantiert; es ist ein Werk vielfältiger Nächstenliebe, d. h. es bringt Gewinn dem, der gibt, und dem, der nimmt, und es verschafft dem Wohltäter das Vergnügen, geben zu können, ohne sich jemals zu verausgaben. Die Anwärter dieser Gründung werden, wenn sie einmal davon überzeugt sind, dass diese Institution alle diese schönen Garantien vereine, um so besser auf die Übernahme der seriellen Methode vorbereitet sein, da sie sich ja werden sagen können: wenn diese Methode schädlich ist, wenn sie scheitert, werden wir stets die Freiheit haben, zu den alten Verfahren zurückzukehren und die Attraktion durch die Disziplin zu ersetzen. Sie werden dies um so leichter sagen können, weil nichts der Aufrechterhaltung der Disziplin bis zu dem Zeitpunkt im Wege steht, an dem sie als vollkommen unnütz erkannt ist, und weil sich diese Disziplin im übrigen sehr gut mit den drei Grundbedingungen der seriellen Organisation vereinbaren lässt, als da sind: die kurzen Arbeitssitzungen, die hochgradige Arbeitsteilung und die zahlreichen Versammlungen oder Gruppenbildungen.[9]

Der Text schwankt zwischen zwei Argumentationen hin und her: Man wird stets von der leidenschaftlichen Ordnung zur guten alten Disziplin der kapitalistischen Werkstatt zurückkehren können. Aber vor allem: die leidenschaftliche Ordnung widerspricht dieser Disziplin überhaupt nicht. Besser noch, und der Text führt das im Folgenden aus, sie ist

[9] Le Nouveau Monde, Januar 1844. („Serielle Methode“ meint die von Fourier propagierte, möglichst abwechslungsreiche Organisation der Arbeit; d. Übers.).

deren optimale Verwirklichung. Das fruchtbare Prinzip der Arbeitsteilung ruft in der bürgerlichen Ordnung nachteilige Wirkungen hervor, weil es nicht durch die Abwechslung der Arbeitsaufgaben ausgeglichen wird:

> Aber solcherart würde augenscheinlich die mit den kurzen Arbeitssitzungen verbundene Arbeitsteilung nicht sein, da sie die Eigenschaft haben, Zerstreuung zu bieten, den Körper und den Geist des Arbeiters abzulösen, ihn vor Überarbeitung zu schützen.[10]

Die leidenschaftliche Ordnung wäre also die Krönung der manufakturellen Disziplin: das neue Vergnügen an der zerteilten Arbeit, das vielleicht jener „neuen Milde" der Strafen entspricht, die zu gleicher Zeit die Pioniere der modernen Disziplinarordnung begeistert.[11]

Sicherlich ist dieser Text wie viele andere ein taktischer. Man muss die Sachen auf eine Weise anbieten, welche nicht die Kapitalisten abschreckt, die man braucht. Das Problem ist aber gerade, ob man sie nötig hat. Das Subjekt, an das man sich wendet, schreibt den Inhalt der Forderung vor. Ohnehin ist es nicht das Problem zu wissen, ob Fourier von seinen Schülern „verraten" worden ist oder nicht. Es ist die Notwendigkeit einer diskursiven Anordnung, die sich hier durchsetzt: An ihrem Empfangsort wird die utopische Botschaft in ihrer disziplinierenden Übersetzung gehört. Die „neue Welt" der Utopie nimmt dann ihre prosaische Gestalt an: eine Welt der gut gelüfteten Werkstätten, der gut beleuchteten Häuser, der harmonischen Beziehungen zwischen Unternehmern und Arbeitern, der vielfachen Assoziationen und paternalistischen Einrichtungen, die – vom Kindergarten bis zum Altersheim und im Durchgang durch die Strafkolonie und das Arbeitshaus – die Armut lindern und das Laster korrigieren: ein keineswegs anachronistischer Traum von Philanthropen und Hygienikern.

Man findet Beispiele für den derart engen Zusammenhang zwischen dem utopischen Denken und dem disziplinierenden Betrieb: Leclaire, ein fourieristischer Unternehmer und Feind der „Bummelei" wie später

[10] Ebd.

[11] Vgl. Michel Foucault, Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 1977.

Taylor,[12] verbindet die Einführung der Gewinnbeteiligung der Arbeiter mit einer Regelung, in der zum Beispiel festgesetzt wird:

> Derjenige Arbeiter, der an Unruhen teilnimmt, welche in Werkstätten von nicht gewinnbeteiligten Arbeitern ausbrechen, oder der diese Unruhen unterstützt und nicht zum Zweck ihrer Beendigung eingreift, wird entlassen werden.[13]

Kurz gesagt: Wie sorgt man für Polizeischutz in den Werkstätten durch eine Schicht privilegierter Arbeiter.

Delbruck, ein orthodoxer Fourierist, wendet sich an den berühmten Organisator von Kinderkrippen, an Marbeau, und zeigt ihm den Nachteil, der darin besteht, das Arbeiterkind abends aus der hygienischen Freundlichkeit der Krippe in die verpestete Atmosphäre des familiären Elendsquartiers zurückzubringen. Das Kind soll also Tag und Nacht in der Krippe bleiben. Damit der mütterliche Instinkt trotzdem nicht alle seine Rechte verliert, wird man an die Kinderkrippe ein Arbeitshaus anschließen, in dem die Mutter in der Nähe ihres Kindes arbeiten kann. So zeichnet sich der Plan eines *allgemeinen Asyls* ab:

> Sie werden bemerken, dass unser Kindergarten nur Teil einer Einrichtung ist, die Krippe, Asyl, kommunale Schule, Arbeitshaus und Altersheim vereint. […] Aber es ist hier nicht der Ort, sich bei einer Untersuchung der verschiedenen Teile dieses *Allgemeinen Asyls* aufzuhalten.«[14]

Das allgemeine Asyl: die vollkommene Einkreisung des Lebens. Angesichts dieser Philanthropie, die das Kind des Armen zu sehr liebt, um es jemals dem Familienelend auszusetzen, kann man an jenen Satz erinnern, in dem Michel Foucault die Vollendung der Disziplinarordnung

[12] Frederick Winslow Taylor (1856–1915): US-amerikanischer Ingenieur und Erfinder der sogenannten „wissenschaftlichen Betriebsführung“ (scientific management), die durch eine systematische Parzellierung von Arbeitsabläufen betriebliche Effizienzsteigerungen herbeizuführen suchte (Anm. d. Übers.).

[13] Edme-Jean Leclaire, Des améliorations qu'il serait possible d'apporter dans le sort des ouvriers peintres en bâtiments, suivies des règlements d'administration mis en pratique par la maison Leclaire, Paris 1842, S. 23.

[14] Jules Delbruck, Visite à la crèche modèle et rapport général adressé à M. Marbeau sur les crèches de Paris, Paris 1846, S. 25.

sieht, an das Bedauern eines Kindes der Strafkolonie von Mettray auf dem Totenbett: „Oh! welch ein Unglück, so früh die Kolonie verlassen zu müssen.“[15] Von dieser Wehklage nun hören wir noch das Echo bei den Utopisten, in dem Herzensschrei des saint-simonistischen Sängers Vinçard. In einem der Kolonie von Mettray gewidmeten Artikel der *Ruche populaire* entrüstet er sich über das Projekt der Gründer, die die Wiedereingliederung des delinquenten Kindes in die Gesellschaft vorzubereiten vorgeben. Welche Grausamkeit, das Kind aus den Freuden der Kolonie herauszureißen! „Um Gottes willen!“, ruft er aus, „gebt es niemals seiner Rabenmutter zurück“.[16]

Vielleicht können wir jetzt die defensive Bedeutung dieses Verhaltens der Arbeiter besser verstehen, das die Themen der attraktiven Arbeit und der genossenschaftlichen Paläste auf Abstand hält. Was die am meisten bewussten Arbeiter dabei vorausahnen, ist der Horizont des allgemeinen Asyls, diese totale Beschlagnahme der Zeit und des Raums des proletarischen Lebens von oben. Das bezeugt zum Beispiel der *Zweite Brief an die Arbeiter* des Webers Charles Noiret aus Rouen, in dem er alle möglichen Formen der Assoziation untersucht. Das Phalansterium erscheint hier als ein Sonderfall der Assoziation von Kapital und Arbeit und als monströseste Form der Assoziation überhaupt, weil es eine um den Hals des Lohnarbeiters geschmiedete Kette bildet und die Rückkehr zur Sklaverei darstellt. Das Phalansterium ist die radikalste Form dieser Unterdrückung:

> Was würde also geschehen, wenn die einen und die anderen [d. h. die Kapitalisten und die Arbeiter] zusammen in dem gleichen Bauwerk wohnten, wie es *Fourier* in seinem *Phalansterium*, einer Art landwirtschaftlich-industrieller Kolonie, errichtet? Die Arbeiter, die sich – und wäre es nur der Ungleichheit der Vermögen wegen – in einer abhängigen und untergeordneten Stellung befinden, würden sich als Einzelne wie als Masse allem unterwerfen, um Härten zu vermeiden, Wohlwollen auf sich zu ziehen und um Vorzüge und Vergünstigungen zu erlangen: Es würde

[15] Michel Foucault (wie Anm. 11), S. 378.
[16] J. Vinçard, De la colonie de Mettray, in: La Ruche populaire.

> unter ihnen eine Rivalität an Niederträchtigkeit herrschen; ihre Frauen und ihre Töchter, die sich stets in der Nähe der Kapitalisten befänden, denen der Müßiggang, die Langeweile und der Reichtum allzu große Freiheit bringt, sie wären allen Verführungen ausgesetzt. Jedes Phalansterium würde ein russisches Baronat oder eine Plantage in Amerika werden. Vergeblich wird man mir sagen, dass die Arbeiter, wenn sie nicht mehr durch das Elend gequält werden, ihr Haupt erheben würden. Das Wort *genug* hat keinerlei Bedeutung für den Menschen, solange er Leute vor Augen hat, die mehr als er besitzen und genießen. Überall wo es Ungleichheiten gibt, erniedrigen sich diejenigen, die unten sind; diejenigen, die sich nicht erniedrigen wollen, revoltieren. Dies ist die Geschichte der Welt.[17]

Man wird sagen, dies sei eine allzu knappe Darstellung des Phalansteriums. Was uns aber interessiert, das ist genau diese Verengung, insofern sie eine unerträgliche Gewissheit einschließt: dass der Kapitalist sich an einem Ort befindet, an dem er den Überblick nicht allein über die Arbeit, sondern auch über das Leben des Arbeiters hat. Dem Prinzip der Teilung der Zeiten entspricht im Denken der Arbeiteravantgarde ein Prinzip der Aufteilung der Orte: den jeweiligen Ort des Arbeiters und des Kapitalisten zu bestimmen; wenn man den Kapitalisten schon nicht entbehren kann, dann soll das jedenfalls nicht im Wohnbereich des Arbeiters sein.

Davon ausgehend, kommt eine streng entgegengesetzte Wahrnehmung des utopischen Raumes und seiner vom Prinzip der Sichtbarkeit beherrschten Palastarchitektur zustande. Wer Palast sagt, sagt Fürst und Gefolge. Wer Sichtbarkeit sagt, sagt: dem Blick und der Lüsternheit ausgesetzt sein. Der utopischen Psychologie der Leidenschaften stellt sich eine andere Psychologie, eine andere Bestimmung des Verhältnisses von Psychologie und Politik entgegen, die auf theoretischer Ebene wesentlich traditioneller ist: eine Psychologie des Verlangens und des Verderbens, die auf einen Mythos der natürlichen, durch Habsucht und Arglist zerstörten Community verweist; aber auch eine Psychologie, die in der Wirklichkeit der Werkstatt und an jenem Ort verwurzelt ist, an dem die

[17] Charles Noiret, Deuxième lettre aux travailleurs, Rouen 1841, S. 7.

„Leidenschaft der Kabale“ den Bezug zu einer Herrschaft andeutet, die Gunstbezeugungen austeilt und bezahlen lässt: In dieser Wirklichkeit bildet der Druck der Eigentümer oder der Werkmeister auf die Arbeiter die empfindlichste Stelle.

Die Opposition des proletarischen Denkens gegen die utopische Disziplin hat ihren Grund allerdings nicht in einer Verweigerung von Reglementierungen. An Kleinlichkeit und Strenge lassen die Statuten der Arbeitervereine nichts zu wünschen übrig. Aber gerade ihre Strenge hat die Funktion, das Kollektiv vor der Macht der Individuen (Betrüger unten oder Ehrgeizige oben) zu bewahren. Die Trennungslinie betrifft die *Macht*, die die Reglementierung aufstellt und zur Anwendung bringt. Nicht die reglementierende Ordnung steht zur Debatte, sondern die hierarchische Ordnung. Der junge Vinçard musste, um der saint-simonistischen Lehre von der „Klassifikation oder Hierarchie der Fähigkeiten“ anzuhängen, einem Einwand begegnen, an dem zweifellos viele seiner Brüder festhielten: „Wer also werden die Klassifikateure sein? Und aufgrund welchen Rechts wird ihre Autorität errichtet werden?“[18] Das ist eine Arbeiterfrage an das utopische Denken, die durch eine berühmte These von Marx fortgeführt werden wird, in der die Erziehung der Erzieher in Frage gestellt ist.[19]

Die Opposition wird, wie ich hervorgehoben habe, selten explizit und dann nur auf eine sehr umschriebene Art und Weise geäußert. Aber dennoch tut die *Trennungslinie* ihre Wirkung. Das proletarische Denken löst den utopischen Diskurs auf, indem es ihn zerteilt. Von dem fourieristischen Projekt der industriellen *und* häuslichen Assoziation mag es lediglich den ersten Begriff beibehalten, wobei es die Reorganisation der häuslichen Ordnung beiseite lässt. Ebenso wechseln 1848 die aus verschiedenen ideologischen Richtungen – sogar aus verschiedenen utopi-

[18] Jules Vinçard, Mémoires épisodiques d’un vieux chansonnier saint-simonien, Paris 1879, S. 46.

[19] Gemeint ist die dritte Feuerbachthese von Marx, wo es heißt: „Die materialistische Lehre, dass die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergisst, dass die Umstände eben von den Menschen verändert werden, und dass der Erzieher selbst erzogen werden muss.“ Karl Marx, Thesen über Feuerbach, in: ders. / Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 3, S. 533 f. (Anm. d. Übers.).

schen Sekten – kommenden Arbeiter die Besonderheit ihres jeweiligen Projektes zur globalen Neuordnung der Gesellschaft gegen eine einzige organische Ideologie aus, gegen die Ideologie der Delegierten der Luxembourg-Kommission: Assoziation der Produzenten, die gemeinsam ihre Arbeitsinstrumente besitzen; genossenschaftliche Organisation der Konsumtion; System des Austauschs unter Einsatz einer Zentralbank. Das ist die organische Arbeiterutopie, wie sie sich durch das Denken der Internationalen und das Projekt der Arbeitsbörsen hindurch bis zum Ideal der syndikalistischen Revolution verlängern wird. Es ist das Denken der *einen* Klasse, das im Grunde stets in *einem* Wort zusammengefasst ist: Assoziation im Jahre 1848; Syndikat im Jahre 1905, als Pataud und Pouget ihre Vision einer zukünftigen Welt vorstellen, in der das Syndikat auf alle Probleme antworten und alle Funktionen erfüllen wird: Grau in Grau eines einzigen Gedankens angesichts des Unvorhergesehenen in den großen utopischen Imaginationen.[20]

Dies Grau in Grau dient wie gesagt dazu, den Arbeiter gegen die mehr oder weniger klar vorausgeahnte Bedrohung und Ausweitung der Kontrolle über die Gesamtheit seiner Zeit und seines Raumes zu schützen. Aber dieser Schutz kostet ganz gewiss seinen festen ideologischen Preis: nämlich den Preis der Ablehnung der utopischen Kritik an der bürgerlichen Ordnung und insbesondere den der Aufrechterhaltung des status quo in der häuslichen Ordnung, der Verteidigung der Ehe und der Abhängigkeit der Frauen. Man konnte in dem Text von Noiret feststellen, wie die Ausdehnung der kapitalistischen Macht ein bestimmtes Objekt bedroht: die Frau oder die Tochter des Arbeiters. Es ist dies eine sehr bemerkenswerte Empfindlichkeit im Hinblick auf die Utopisten: die Verwerfung ihrer *Unmoral*. Vinçard, der auch im Bericht über seine Schwankungen stets aufschlussreich ist, deutet uns an, warum die Herrschaft Enfantins zeitweilig die saint-simonistische Familie auseinandertrieb: „Man beschäftigt sich nur noch mit der Befreiung der Frauen."[21] Dabei handelt es sich nicht bloß um die Verteidigung der Moral. Viel-

[20] Emile Pataud u. Emile Pouget, Comment nous feront la révolution, Paris 1909.
[21] Jules Vinçard, Mémoires (wie Anm. 18), S. 60.

mehr gibt es eine fester gefügte Verbindung zwischen dem anti-hierarchischen Protest und dem anti-feministischen Protest. Das bezeugt insbesondere ein an Flora Tristan adressierter Brief des Typographen Vasbenter aus dem Jahr 1843.[22] Vasbenter beginnt damit, gegen das Projekt der Flora Tristan als einer „Verteidigerin" der Arbeiterklasse zu protestieren und ihr hierarchisches Ideal infragezustellen, wobei er auf ihren Satz hinweist: „Es wird endlich Zeit, dass man die Dienstleistungen ihrer Nützlichkeit entsprechend entschädigt." Ist dies nicht, so fragt er, die aristokratische Formel der Utopisten, jene Formel der Hierarchie oder Klassifikation der Fähigkeiten beziehungsweise der Verteilung nach Kapital, Talent und Arbeit, welche die auf der Ausbeutung des Produzenten beruhende Ungleichheit der Lebensbedingungen bezeichnet? Eine egalitäre, anti-utopische Forderung, die alsbald durch die Behauptung einer notwendigen Ungleichheit ergänzt wird: derjenigen von Mann und Frau, und diese Behauptung wird dem von Flora Tristan verteidigten Projekt der Frauenemanzipation entgegengehalten. Zweifellos hat die Frau hervorragende Qualitäten:

> Alles, was mir das Leben an Beobachtungen geliefert hat, hat mir bewiesen, dass sie der Gesamtheit der Männer an Herz, Geist, Takt und Erhabenheit überlegen ist und dass sie sich vor allem im praktischen und häuslichen Leben auszeichnet.

Aber diese schon zweideutige Lobrede hat ihr Gegenstück:

> Ich protestiere gegen den öffentlichen Einsatz ihrer Autorität. Das Leben der Frau ist das Leben im Haushalt, das häusliche und Familienleben. Ich unterstelle weder, dass sie als Sklavin ihrem Herrn dienen soll, noch dass sie gänzlich den Wünschen des Mannes, seinen Launen unterworfen ist; eine solche Idee sei fern von mir. Durch ihre neue Erziehung und durch einen breiten Unterricht, der sie dem Manne gleichstellen würde, würde sie auf ihn einen legitimen und heilsamen Einfluss ausüben; und insoweit ihre Ideen sich kaum noch von denen ihres *Beschützers* unterscheiden,

[22] Flora Tristan (1803–1844): peruanisch-französische Sozialistin und Frauenrechtlerin; Hauptwerk: L'Union Ouvrière (1843), dt. Arbeiterunion. Sozialismus und Feminismus im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1988 (Anm. d. Übers.).

> würde keine Unterwerfung für die Frau darin liegen, dass der Mann sie – wenigstens stillschweigend – vor der bürgerlichen Gesellschaft repräsentierte.[23]

In diesen beiden Kritiken ist die gleiche Logik am Werk. Das utopische Universum gründet sich auf Komplementarität: auf die von Kapital, Arbeit und Talent, aber auch auf die zwischen dem Mann und einer Frau, die von ihrer Unterlegenheit befreit ist. Das proletarische Denken setzt der ersten Komplementarität – die notwendigerweise die Abhängigkeit der Produzenten bezeichnet – einen anti-hierarchischen Protest entgegen, der sich auf die häusliche Hierarchie stützt. Diese Verteidigung der Familienordnung und der Frau am Herd, die die proletarischen Denker angesichts der Utopisten und gegenüber allen Denkern oben betreiben, ist weder eine bloße Einprägung der „herrschenden Ideologie" noch eine bloße Ergebenheitserklärung. Die Verteidigung des von der Frauenarbeit bedrohten Arbeitslohns wird überlagert durch eine Reaktion gegen die Ausweitung der kapitalistischen Macht von der industriellen Ordnung auf die häusliche Ordnung (philanthropische Einrichtungen, Arbeiterstädte etc. …).[24] In dem Maße, wie sich die Bedrohung verstärken wird, wird man diese Ideologie der Familie als eines reservierten Bereichs sich verfestigen sehen, in dem der Arbeiter seine Freiheit auf die Abhängigkeit der Frau baut: damit er von keiner Protektion abhängig ist, soll sie ihn als *Beschützer* akzeptieren.[25]

Also eine doppelte Trennung: zwischen zwei Zukunftsvisionen findet eine Scheidung statt, die die eine in das Lager der Disziplinen der Macht zurückweist und die andere entstellt, indem sie sie zu einer gewissen

[23] In: Jules Puech, La vie et l'oeuvre de Flora Tristan, Paris 1925, S. 473–474.

[24] Vgl. J. Rancière u. P. Vauday, „Auf dem Weg zur Weltausstellung" (in diesem Heft).

[25] Die Grenzen der von der syndikalistischen Utopie zugelassenen „Befreiung der Frauen" werden bei Pataud und Pouget ziemlich genau benannt: „Man hatte daran gedacht, dass ihre hohe Funktion einer möglichen Mutterschaft sie von allen anderen gesellschaftlichen Pflichten befreien würde. Die Frau war also gänzlich frei, über sich zu verfügen, zu arbeiten oder nicht, wenn sie der Mutterschaft zustimmte oder nicht. Sie missbrauchte diese Freiheit nicht mehr, wie sie auch die Männer nicht missbrauchten. Sie behielt sich Aufgaben im Verhältnis zu ihren Fähigkeiten vor. Unter anderem beschäftigte sie sich mit verschiedenen Arbeiten, wie der Erziehung der jüngeren Kinder und der Krankenfürsorge." Pataud u. Pouget, Comment (wie Anm. 20), Kap. XXX.

Verteidigung der existierenden ideologischen Ordnung verurteilt. Von daher zeigt sich die Unmöglichkeit für einen Diskurs, sich zwischen zwei klassenspezifischen Logiken zu bewegen, aber auch die jedem *Denken der Klasse* innewohnende Begrenzung.

Das Spiel erscheint demnach viel komplexer, als es die Kritik von Marx vermuten ließ. In Wahrheit gibt es allerdings zwei marxistische Kritiken der Utopie: Eine stellt die Frage der *Macht* (Wer wird die utopische Umwandlung bewerkstelligen, wenn nicht eine neue Hierarchie?) und setzt der Erziehung der Machthaber die Selbstbefreiung der Arbeiter entgegen (*Feuerbachthesen*); eine zweite, die bald die Radikalität der ersten Kritik dadurch abschwächen wird, dass sie aus den beiden Seiten des Widerspruchs zwei Entwicklungsetappen macht: Utopien der Erziehung in Zeiten unentwickelter Produktivkräfte, und die Wissenschaft der Selbstbefreiung, getragen vom Proletariat der großen Industrie. Unglücklicherweise bildet sich die wirkliche Bewegung der proletarischen Selbstbefreiung viel eher gegen die Entwicklung der großen kapitalistischen Industrie. Diese Störung in der Logik der Entwicklung (der Produktivkräfte und des Bewusstseins) muss Marx dadurch auffangen, dass er die nichtkonformen Züge der organischen Arbeiterideologie einem „kleinbürgerlichen Sozialismus" zuschreibt, der von der hypothetischen Figur des bankrotten Krämers getragen wird. Um diesen Preis kann er ein großindustrielles Proletariat als den Träger der Ideologie der Selbstbefreiung fingieren, welche Fiktion von den „vergangenheitsorientierten" und anti-produktivistischen Komponenten der wirklichen proletarischen Bewegung gereinigt ist. Mit dieser Fiktion kommt eine in der marxistischen Nachfolge mehrfach wiederholte Frage auf: Wo sind die Proletarier? Sie sind für Marx und Engels 1846 im Streit mit den *Straubingern* noch nicht vorhanden;[26] sie sind 1920 für Lenin nicht mehr vorhanden: Die wirklichen Proletarier wurden durch den Krieg dezimiert oder vom Staatsapparat geschluckt, wodurch die Fabriken den Händen der Bauern oder der unentbehrlichen Kleinbürger

[26] Straubinger: wandernde Handwerksgesellen, von Marx mit dem traditionellen Zunftwesen und Vorstellungen einer Wiederbelebung des kleinen Handwerks assoziiert (Anm. d. Übers.).

überlassen blieben. Die Frage wird erst entschieden werden, wenn der stalinistische Staat sich durch die Vernichtung des Kulakentums, durch die „sozialistische“ Arbeitsdisziplin und die Stachanow-Bewegung hindurch der Aufgabe der kapitalistischen Akkumulation und der Bildung eines Proletariats annehmen wird. An diesem Punkt kommt das „wissenschaftliche“ Projekt mit dem „utopischen“ Projekt in der Erfindung kapitalistischer Disziplinen der Zukunft überein. Monsieur Labica sagte uns in seinem Beitrag über „die marxistische Kritik der Utopie“, dass der Marxismus uns den Ort dessen angab, wovon die Utopie das Nirgendwo war. Zu dieser Topik könnte man vielleicht einige weniger rosige Illustrationen geben. Man erzählt, dass in den ersten Zeiten jenes Familistère, in dem Godin die Bauern anlockte und sie zu Proletariern machte, diese die üble Angewohnheit hatten, mit ihren Hühnern und Kaninchen anzukommen, auf die man rücksichtslos Jagd machen musste.[27] Ist diese Jagd nicht möglicherweise die utopische Träumerei von dem, was später seinen wissenschaftlichen Ort in der Jagd auf das Vieh der Kulaken bekam?

Von hier aus kann man auch über jene Rückkehr zur utopischen Inspiration nachdenken, die heute von verschiedenen Seiten proklamiert wird. Die Apologetik würde uns abermals darin den Ausdruck von Bedürfnissen zeigen, zu deren Befriedigung nur eine gute Wissenschaft und eine gute Partei fehlt. Aber wenn das Denken, welches diese Rückkehr verlangt, oben durch die Beunruhigung über die Ziele der industriekapitalistischen Entwicklung bestimmt ist, so beruht es unten zunächst auf der Feststellung der disziplinierenden Auswirkungen des „wissenschaftlichen“ Sozialismus. Es bleibt gleichwohl nach der Bedeutung dieser „Rückkehr“ zu fragen. Man versteht ihre Verwendung von Seiten der Herrschenden ziemlich leicht, die neue Formen der Motivation zur Arbeit oder der Anpassung an die Disziplinarordnung zu finden bemüht sind. Siehe zum Beispiel die großen Unternehmerträume, wie den Traum von der glücklichen, durch eine „Versammlung von

[27] Nach Daniel Defert, der die Geschichte des Familistère untersucht und mir freundlicherweise eine Reihe von Auskünften gegeben hat.

Menschen“ geleiteten Fabrik, deren Funktion bei der Brechung der Gewerkschaftsmacht bald zum Vorschein kommt.[28] Aber worin besteht ihre genaue Bedeutung im anderen Lager? Die Reaktualisierung des Utopischen könnte zu einem schärferen Denken über die Verhältnisse der Macht und der Subversion führen. So wie sie jedoch gewöhnlich betrieben werden, verlassen die Versuche einer Rückkehr zu Fourier oder die Anrufungen einer Befreiung des Begehrens nicht den der Utopie vom marxistischen Diskurs zugewiesenen Platz, in der Trennung nämlich zwischen den Zwängen der Gegenwart und den vergangenheitsbezogenen respektive zukunftsorientierten Träumereien: ein Überschuss der Seele, der jederzeit von den alten und neuen Seeleningenieuren zurückerobert werden kann. Möge das „Begehren“ (*désir*) jenseits der faden Träume von Volksfesten und Korbwaren aus Ardèche gedacht werden, und es nennt sich von Neuem *Produktion*. Von der attraktiven Arbeit der fourieristischen Sonntage bis zur herben Lust des Proletariers / der Prostituierten in den Fabriken der Wunschproduktion (*production désirante*),[29] und im Durchgang durch das Epos der Höchstleistungen sowjetischer Arbeit ist das Denken der Freiheit noch nicht aus dem disziplinierenden Zirkel herausgetreten.

Aus dem Französischen von Ahlrich Meyer

[28] Vgl. Centre des jeunes dirigeants d’entreprise, L’autorité de l’entreprise, Paris 1974.

[29] Vgl. Jean-François Lyotard, Economie libidinale, Paris 1974. (Der französische Philosoph Lyotard nahm an, dass die Ausbeutung der Arbeit in der kapitalistischen Fabrik mit einer Form sexueller Lust des Arbeiters verbunden sei. Der Begriff „Wunschproduktion“ stammt von Gilles Deleuze. Anm. d. Übers.).

Jacques Rancière / Patrick Vauday

Auf dem Weg zur Weltausstellung: Der Arbeiter, seine Frau und die Maschinen

In der Einbildungskraft unserer Gesellschaft ist die Weltausstellung ein Spektakel. Ein neueres Stück („Die Rückkehr von der Weltausstellung") hat uns an das Spektakel dieses Spektakels erinnert: an die Weltausstellung von 1900. Der Arbeiter – ganz wie der Bürger – wird durch die Fee der Elektrizität geblendet, er betrachtet die Wunder der Industrie, der Kunst und der Wissenschaft; und dementsprechend verharrt er – angesichts der patriotischen Mythologie des Bürgertums – in einer bestimmten Vorstellung von sich selbst und von seiner Zukunft: in der Mythologie der Gesellschaftlichkeit und des Generalstreiks.

Wenn man hier einige Jahrzehnte zurückblendet, um die Berichte der zur Weltausstellung 1867 entsandten Arbeiterdelegationen zu studieren, dann geschieht das nicht zu dem Zweck, den diskreten Charme des Rückblicks noch zu überbieten. Es handelt sich vielmehr um einen Szenenwechsel in der Absicht, die Anordnung dieses Spektakels und das heißt den Moment sichtbar zu machen, wo die Arbeiter es als Produkt ihrer Enteignung erkennen. Die industrielle Umwälzung des Zweiten Kaiserreichs vermittelt den Arbeitern das Spektakel / die Anschauung einer Arbeit, die ihnen selbst fremd wird. Die Industrieprodukte der Arbeiter werden als Produkte des Unternehmers ausgestellt und als solche von einer Jury aus Nicht-Arbeitern ausgezeichnet: Es sind Produkte, die den auf Massenproduktion drängenden Spekulanten geschuldet und die den *wahren Grundsätzen* der *handwerklichen Arbeit* unwürdig sind; die Intelligenz des Arbeiters wird durch die Arbeitsteilung zerstört und vor seinen Augen in Gestalt der dem Unternehmer zu Gebote ste-

henden Maschine neu zusammengesetzt. In diesem Jahr 1867 ermisst eine Elite von Arbeitern der Pariser Industrie die Wirklichkeit dessen, was ein im gleichen Jahr in Hamburg veröffentlichtes Werk „Trennung des Arbeiters von den geistigen Potenzen der Produktion“ nennt.[1]

In den Berichten der Arbeiterdelegationen – die Delegationen waren von den Versammlungen jedes Berufsstandes gewählt worden – wird diese Enteignung nicht nur passiv zur Kenntnis genommen. Sie antworten darauf in doppelter Weise. Zunächst im „technischen“ Teil der Berichte, in dem sie sich mit den neuen Maschinen als einer Form der Herrschaft des Geistes beschäftigen und in dem sie die Produkte dieser geteilten und mechanisierten Arbeit bisweilen unnachsichtig beurteilen, wobei sie eine Art Gegen-Jury der Arbeiter gegen die Jury bilden, von der sie ausgeschlossen sind. Sodann in dem Teil, der die *Forderungen* enthält, die ihnen die Kaiserliche Majestät in ihrer Güte bei dieser Gelegenheit vorzubringen gestattete: in erster Linie politische Forderungen, verlangt doch die Würde des Arbeiters die Abschaffung des Arbeitsbuches sowie der diskriminierenden Gesetzesartikel und setzt doch die (gewerkschaftliche) Organisation der Arbeiter die Erringung der Assoziations- und Vereinigungsfreiheiten voraus. Dieser Anspruch auf Würde und Organisation soll einer Zukunft den Weg bahnen, die in den Forderungen aller Delegationen lautet: Assoziation.

Diese Texte, die in den Monaten nach der Weltausstellung redigiert wurden und die zweifellos ihren Mut aus dem Anstieg der Arbeitermacht bezogen, haben in vielerlei Hinsicht einen strategischen Charakter. In *theoretischer* Hinsicht, weil sie an genau dem Punkt angesiedelt sind, an dem sich das verknüpft, was die Gelehrten auf die drei Ebenen der Ökonomie, der Politik und der Ideologie verteilen. Hier kommt die Beurteilung von schlecht genähtem Schuhwerk unmittelbar mit bestimmten politischen Forderungen und mit einem Diskurs über die Zukunft des Arbeiters überein. In *politischer* Hinsicht, weil sich die Texte eines von der kaiserlichen Macht aufgezwungenen Ausdrucksmittels

[1] Anspielung auf Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1, in: ders./Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 23, Berlin 1962 (Anm. d. Übers.).

bedienen, um daraus eine Waffe zur Herausbildung des Klassenbewusstseins zu machen. In diesen Berichten und in den Beratungen der Arbeiterkommission, die anschließend zusammentritt, um ihre Veröffentlichung zu gewährleisten, kann man das Überschreiten der Grenzen des berufsständischen Denkens – und selbst des kaiserlichen „Sozialismus" – hin zur Bildung eines neuen revolutionären Arbeiterideals ausmachen. Es handelt sich überdies um eine strategische Position, insofern die Überlegungen hinsichtlich der neuen Produktionsagenten, die von den Kapitalisten eingesetzt werden (die Maschine und die Frau), im Schnittpunkt zweier Mächte ihren Ort haben: der Macht der Klasse und der häuslichen Macht. Man mag an dieser Stelle über das System der Mächte nachdenken, das sich hier im Spiel befindet: die Macht des Kapitalisten über den Arbeiter mittels der Maschine und der Frauenarbeit; die Macht der Wissenschaft und der Technik, wie sie für den Arbeiter wiederzuerobern ist; und die Macht des Arbeiters über seine Frau.

I

Die Weltausstellung von 1867: Die Unternehmer laden die Delegierten der Handwerkerstände ein, das Spektakel der Maschinen zu bewundern. Auf der Bühne stellt die magische Kunst der Mechaniker das Bild einer Macht zur Schau, die durch die Zauberei der Dampfmaschine auf wunderbare Weise erhalten wird: schnell, billig und mühelos Qualitätsartikel zu produzieren, würde künftig möglich sein. Die Fabrikherren möchten die Arbeiter begeistern, doch dies nicht ohne Hinterlist, wie die Delegierten der Maurer bemerken. Dem spektakulären Anblick der Maschine setzen sie „die ständige Austeilung des moralischen und materiellen Elends" der Arbeiter entgegen. Das Fest des Kapitals, das „seine" Maschinen ausstellt, hat seinen dramatischen Grund in einer Niederlage der Arbeiter; die Magie des technischen Fortschritts löst sich ohne Geheimnis in eine Macht des Unternehmers auf, dessen neue Formen der Unterdrückung auf der Mechanisierung beruhen. Es ist folglich das Spektakel einer Enteignung: Die Maschinen sind das Eigentum der Un-

ternehmer, eine neue Verkörperung des Kapitals; die Mechanisierung der Produktion dequalifiziert die Arbeit mittels intensiver Arbeitsteilung und führt dazu, den Arbeitern die praktische Grundlage ihres Rechts zu entziehen, über das Produkt ihrer Arbeit zu verfügen.

Die Delegierten der Weltausstellung haben das Mandat von Handwerkerständen, in denen hochqualifizierte Handarbeit erfasst und organisiert ist. In den Auswirkungen der Mechanisierung sehen sie alle den bevorstehenden Tod des Handwerks. Bevor es ein Recht auf das Arbeitsprodukt begründet, sichert das Handwerk dem Arbeiter die Meisterschaft eines umfassenden Könnens, das sich in der intelligenten Geschicklichkeit der Hand bei der Materialbearbeitung verwirklicht. Wenn der Gebrauch der Körperkraft auch in zahlreichen Handwerken erfordert ist, so kann auch einzig die Qualifikation dem Arbeiter den klugen Ansatzpunkt für ein widerspenstiges Material aufzeigen. Sie stellt den Sieg der Arbeiterintelligenz über die Kraft dar, die dem Körper des Arbeiters natürlicherweise eigen ist:

> Einzig dem Mann fällt die Aufgabe zu, für die Bedürfnisse der Familie zu sorgen, es ist eine Pflicht für ihn, sich diesem Naturgesetz zu unterwerfen; er hat dazu die notwendige Intelligenz und Körperkraft erhalten.[2]

Der Arbeiter ist stolz auf seine Kraft, weil er zugleich über seine Intelligenz und Meisterschaft verfügt. Die Qualifikation, zu der die Lehre einen Zugang verschafft, erhebt das Handwerk in den Rang einer Kunst und bildet den Reichtum des Arbeiters par excellence.

Die erste Wirkung der Mechanisierung ist, diese Erbschaft des Arbeiters zu vergeuden, indem sie auf vielfältige Weise den Bezug zur Arbeit umwälzt. Die Delegierten stellen mit Bitterkeit fest, dass man der Qualität der Artikel ihre mechanische Produktion anmerkt, es fehlt ihnen oft die letzte Sorgfalt, die einen Qualitätsartikel auszeichnet. Für die Stoffdrucker kann die mechanisierte Arbeit nur solche Artikel in gleicher oder höherer Qualität produzieren, deren Herstellung eine geringe Qualifikation erfordert, aber sie vermag bei den Artikeln keine guten

[2] Rapport des mécaniciens.

Resultate zu erzielen, die die ganze Geschicklichkeit und handwerkliche Fähigkeit verlangen. Bezogen auf die Qualität der Produkte als eines Ausdrucks der Kunstfertigkeit des Handwerks führt die Mechanisierung zu einem sehr merklichen Verlust alles dessen, wozu das Können des Arbeiters nützlich war.

Die Mechanisierung beschränkt sich nicht auf die Ersetzung qualifizierter Handarbeit durch die Maschine. Sie reorganisiert die Beziehung des Arbeiters zu seiner Arbeit, indem sie in Form des absoluten Gebots der Leistungssteigerung in den Ablauf des Arbeitsprozesses eingreift. Die Maschine verrichtet eine bestimmte Anzahl von Operationen schneller. Unter dem Druck dieses technischen Zeitgewinns durch die Maschine wird eine neue soziale Produktionsnorm für die Arbeiter festgelegt, die sie zwingt, immer schneller zu arbeiten, um den Lohn zu sichern. Anstatt die Arbeit zu requalifizieren, indem mehr Zeit zu ihrer Vervollkommnung freigesetzt wird, gerät die Mechanisierung zu einem paradoxen Instrument der Dequalifikation. Die Marmorarbeiter verzeichnen die zerstörende Einwirkung der Leistungsnorm auf die Ausübung des Handwerks, welche den Kunstsinn unmöglich und vergeblich macht:

> Die Verantwortung für das Mittelmaß, zu dem unser Stand herabgekommen ist, darf nicht den Arbeitern allein angelastet werden, denn ihr Wunsch, es gut zu machen, hat der Notwendigkeit weichen müssen, es schnell zu tun. Die erste Qualität, die man ihnen jetzt abverlangt, ist die, viel zu produzieren; es gut zu machen, ist nur zweitrangig. Durch die übermäßige Konkurrenz, die stattfindet, ist man bei derart niedrigen Verkaufspreisen angelangt, dass man gezwungenermaßen die Arbeit des Handanlegens vernachlässigen musste.

Die Tapetendrucker beklagen die neuen Arbeitsbedingungen, „die den Körper in Mitleidenschaft ziehen und aufreiben und den Geist schwächen“ und die, wie die Stoffdrucker sagen, die Arbeit in eine „Krankheitsursache“ verwandeln; die Unerträglichkeit einer destruktiv gewordenen Arbeit wird an der Arbeiteridee der produktiven Arbeit gemessen.

In der Mechanisierung nehmen die Arbeiter die Möglichkeit wahr, den Teil der Arbeiten auf die Maschinen zu übertragen, die die körperliche Mühe beanspruchen; ganz im Gegenteil erhöht die Mechanisierung die Anstrengung, wie die Stuhlmacher bei der Einführung der Bandsäge bemerken:

> Dies Werkzeug, welches dazu bestimmt war, ihnen einen großen Dienst zu erweisen und ihnen den stumpfsinnigen Teil ihrer Arbeit abzunehmen, ist nur mehr ein Kampfmittel, das zu ihrem Nachteil benutzt wird.

Die Arbeitsteilung wird als wesentliche Ursache aller negativen Folgen der Mechanisierung angegeben. Sie enteignet den Arbeiter von der Herrschaft über seine Arbeit, um ihn lebendig an die Maschine anzuketten. Die Schuhmacher:

> Wenn die Maschine mit ihren tausend eisernen Armen in den Dienst der Industrie gestellt wird [...], wodurch sie eigentlich dem Arbeiter mehr Zeit zur Vervollkommnung seiner Arbeit verschaffen sollte, so lässt man es sich im Gegenteil doch angelegen sein, aus dem Menschen selbst durch die Arbeitsteilung eine Art von Maschine zu machen, indem man ihm einen Teil seiner Verantwortung und einen Teil seiner Intelligenz nimmt, und dies, um ein wenig mehr zu produzieren und trotz allem zu produzieren.

Diejenigen, welche von den Kupfergießern „spezialisierte Arbeiter" genannt werden und die eine geteilte und durch Wiederholung geisttötende Arbeit verrichten, geben für die qualifizierten Arbeiter das Bild ab, das deren von der Maschinenproduktion des Unternehmers betroffenen Lage nahe kommt. Die Lederarbeiter liefern folgende Beschreibung der Arbeitsbedingungen der spezialisierten Arbeiter:

> Wer jene zermürbende Aktivität gesehen hat, die in den spezialisierten Werkstätten herrscht, wo der Arbeiter nichts als ein zehn, elf und zwölf Stunden täglich funktionierender Automat ist, der kein Bewusstsein vom Wert des in seinen Händen befindlichen Produktes hat, der unfähig ist, die von den vorhergehenden Bearbeitern verursachten Fehler zu beheben, der mehr schlecht als recht seine spezialisierte Aufgabe ausführt und der sein Produkt an andere weitergibt, das auf diese Weise nacheinander durch

> zehn oder zwölf Hände geht und an einem einzigen Tag fertiggestellt wird; derjenige, so sagen wir, fragt sich nach den Konsequenzen eines solchen Systems für die Zukunft der Arbeiter.

In der Arbeitsteilung, die sie um die technischen Vorteile der Maschine bringt, sehen die Arbeiter die Errichtung einer neuen Unternehmermacht, die auf die absolute Unterdrückung ihrer Arbeit abzielt. Diese neue Macht hat ihr Ideal: die Arbeiter soweit wie möglich der qualifizierten Herrschaft über ihre Arbeit zu berauben und sie selbst in wahrhaft „lebendige Maschinen" zu verwandeln (der Ausdruck stammt von den Kupfergießern), ihre bloße Arbeitskraft dem unersättlichen Heißhunger des Profits auszuliefern. Die Unternehmer ersinnen eine große Gesellschaftsmaschine, die die Körper der Arbeiter mechanisiert. Die kapitalistische Arbeitsorganisation hat die Unterjochung einer durch Arbeitsteilung ruhiggestellten Masse von Arbeitern zur politischen Absicht, ihr Ziel ist die Vereitelung aller Versuche der organisierten Revolte. Die Mechanisierung ist zudem für die Unternehmer eine Waffe gegen den Streik. Sie ruft die Konkurrenz und den Widerspruch zwischen der qualifizierten und der unqualifizierten Handarbeit hervor und trifft die im Rahmen des Handwerkerstandes organisierten Widerstandsformen. Die Arbeitsteilung, eine Kriegsmaschine der Unternehmer, eine Privatmaschine zur Beraubung der kollektiven Maschinen, der Arbeit aller, die Arbeitsteilung also ist das Machtinstrument der Unternehmer als der Eigentümer der Maschinen. Sie sichert die absolute Herrschaft des Eigentümers, gegen die sich die Schuhmacher auflehnen:

> Ist die Maschine nicht auch das Werk aller? Haben Millionen von Arbeitern an ihr keinen Anteil? Widerspricht es nicht der Gerechtigkeit und Billigkeit, wenn sie ein Monopol zugunsten einiger weniger wird?

Das Monopol der Unternehmer über die Maschinen bildet ein Hindernis für die Entwicklung der kollektiven Kraft der Arbeit und ihrer Qualifikation. Während die Unternehmer auf der Weltausstellung ihre Maschinen jedermann vorführen, um eine imaginäre, kollektive Aneignung der Magie des Fortschritts anzubieten, so unterschlagen sie sie in

der Werkstatt als gute und auf ihr mühsam erworbenes Hab und Gut eifersüchtig bedachte Eigentümer. Die Hutmacher beschreiben diesen Eigentumswahn, der den Arbeitern das Arbeitsinstrument wegnimmt:

> Diese Maschine hat keine andere Bestimmung, als den Interessen eines Individuums oder einer Gesellschaft zu dienen. Man stellt sie in einen kleinen dunklen Raum, an die entlegenste Stelle des Lokals, und weil diese Vorsicht noch ungenügend zu sein scheint, umgibt man sie mit einem Bretterverschlag, als ob es sich darum handeln würde, den Blicken der Menge irgendein berühmtes Heiligenbild zu entziehen, mit dem man an einem bestimmten Tag des Jahres eine beträchtliche Einnahme erzielen will. Zweifach eingesperrt, wie das Geld und die Banknoten im Tresor des Unternehmens, funktioniert die Maschine für die mit ihrer Bedienung Beauftragten nahezu unsichtbar. Indem sie gewissermaßen ein Symbol der Leidenschaft oder vielmehr der Religion des Egoismus geworden ist, entgeht sie hinfort den Nachforschungen derer, die sie durch ihre Kenntnis aus dem Zustand von Unterordnung herausreißen könnten.

Wenn die qualifizierten Arbeiter derart viel Kritik an der Mechanisierung vorzubringen haben, dann deswegen, weil sie sich als Teilung der Arbeit vollzieht, wodurch mit der Qualifikation eine der Formen des Widerstands der Arbeiter gegen die Willkür der Unternehmermacht in Frage gestellt wird. Wenn sie sich in den spezialisierten Arbeitern nicht wiedererkennen, dann nicht allein deswegen, um „Privilegien“ gegen das Erscheinen einer proletarisierten Masse auf dem Arbeitsmarkt zu verteidigen, die dort ihren Teil beanspruchen könnte. Der massenhafte Gebrauch von dequalifizierter Handarbeit führt das Spiel der Konkurrenz um die Löhne ein und lässt sie zum größtmöglichen Profit des Unternehmers auf das Minimum sinken:

> Dasselbe geschieht mit den lebendigen Maschinen, d. h. mit den spezialisierten Arbeitern, die von ihrem Handwerk oft nur einen winzigen Bruchteil verstehen, was sie untauglich für jede zusammenhängende und vollständige Arbeit werden lässt und es ihnen unmöglich macht, eine Entlohnung im Verhältnis zu den Preisen zu erhalten, die von den Arbeitern festgesetzt werden, die diesen Namen in dem von ihnen ausgeübten Beruf wirklich verdienen.

Das Grundprinzip des Widerstands der Arbeiter besteht darin, ein kollektives Recht auf gerechten Lohn zu beanspruchen, das die gelieferte Arbeit und die Qualifikation zur Grundlage hat. Zur intellektuellen und praktischen Beherrschung des Arbeitsprozesses kommt eine ökonomische und juristische Herrschaft über das Arbeitsprodukt hinzu. Die Verteidigung der Qualifikation errichtet eine Schwelle des Rechts, über die hinaus der Tarif für die Arbeit nicht mehr verhandelbar ist. Die solidarische Handhabung dieses Rechts durch die Handwerkerstände entzieht den Preis der Arbeit der Unternehmerwillkür:

> Zu Beginn bietet die Fabrik den Arbeitern einige momentane Vorteile, welche sie aus der geteilten Arbeit zieht, die schneller zu produzieren weiß und die Spezialisten bevorzugt. Aber sobald die Spezialisten zahlreicher werden (und das werden sie immer), dann sinkt ihr Lohn auf das Minimum herab. Kommt nun ein Konkurrent, der über die gleichen Mittel zur Fabrikation verfügt, so fallen die Löhne; nun können aber die Arbeiter umso weniger Widerstand leisten, als sie selbst spezialisierter und die Fabriken mächtiger geworden sind.

Auf der Grundlage der Arbeitsteilung greift die kapitalistische Mechanisierung ein Recht an, in dem sich die Arbeiterautonomie ausdrückt.

Die Arbeit selbst wurde 1848 von den Arbeitern als ein Recht eingeklagt. Das Recht auf Arbeit verleiht ein Recht darauf, vom Produkt seiner Arbeit zu leben: ein minimales Recht, das seine Begründung in der Forderung nach einem Mindestlohn findet, der in Bezug auf ein Ensemble gesellschaftlich definierter Bedürfnisse bestimmt wird:

> Jedes Individuum, welches arbeitet, hat ein Recht auf einen Lohn, der zur Befriedigung seiner Bedürfnisse ausreicht.

Obgleich sie weit davon entfernt sind, die Anwesenheit der Frauen in den Werkstätten ganz zu akzeptieren, stellen die Berichte der Arbeiter doch im Prinzip fest, dass jede arbeitende Frau ein Recht auf einen Lohn hat, der dem des Mannes entspricht, den sie ersetzt; und die Schneidewarenmechaniker fordern für die arbeitenden Gefangenen einen Lohn, der dem der freien Arbeiter merklich gleichkommt. Die Forderung nach

Mindestlohn solidarisiert die Arbeiter zu einer Klasse, geeint durch die Handhabung eines Rechts, welches klarlegt, was der Unternehmer nicht mehr unterbieten kann. Dies Rechtsbewusstsein schärft die Wahrnehmung des Arbeiters von der Willkür des Unternehmers und rechtfertigt die Organisation des Widerstands gegen den Missbrauch seiner Macht. Die Verteidigung der Qualifikation erweitert das kollektive Recht auf das Arbeitsprodukt in höchstem Maß. Es handelt sich um die praktische Behauptung des Rechts des Arbeiters, den maximalen Anteil an seinem Arbeitsprodukt im Hinblick auf die Befriedigung neuer Bedürfnisse zu erlangen. Deswegen weigern sich die Mechaniker, die Forderung nach einem Einheitslohn für alle anzuerkennen:

> Die Arbeiter, die eine solche Bezahlungsart fordern, sind nicht auf der Höhe der fortschrittlichen Ideen der Epoche.

Ebenso sehr darf die Liebe zum Handwerk nicht über den praktischen Sinn für die Verteidigung des Rechts der Qualifikation hinwegtäuschen. Die Mechaniker halten dies Argument denjenigen unter den Arbeitern entgegen, die die Mechanisierung im Namen des „individuellen Talents" kritisieren, dessen Ende für die qualifizierten Arbeiter in Aussicht steht. Sie verteidigen das individuelle Talent nur insoweit, wie damit die Macht einhergeht, die Löhne zu erhöhen: Der Arbeiter hat nur zu dem Zweck sein Talent erworben, den Lohn höchstmöglich zu steigern.

Die Berichte der Arbeiter entwerfen von der Maschine nicht das Bild eines kalten Ungeheuers, das zu zerstören wäre, die Zeit der Maschinenstürmerei ist abgelaufen. Es geht jetzt um die kapitalistische Aneignung der Maschinen, um die Organisation der geteilten Arbeit, die dem Arbeiter seinen Körper, seinen Geist, seine Rechte und seine Freiheit wegnimmt:

> Unterstellen wir einen Augenblick, dass man – den rückschrittlichen Ideen zu Gefallen – alle Maschinen zertrümmert, alle Pläne, alle Zeichner und Ingenieure verbrennt. Glaubt man denn durch solche Akte des Van-

> dalismus das Problem lösen zu können, in das uns der Individualismus und die bis zum äußersten getriebene Ausbeutung versetzt haben?[3]

Ist dies das Zeichen eines Arbeiterbewusstseins, das endlich im Reifezustand seiner wahren Interessen angelangt ist und die Kinderkrankheiten der Revolte überwunden hat? Vor allem die fortschreitende Dequalifikation der Handarbeit zwingt die qualifizierten Arbeiter, neue Formen des Widerstands zu finden. Ausgehend von den Wirkungen der Unternehmermacht, die den Ertrag der kollektiven Arbeit in die eigene Tasche lenkt, entwickeln die Berichte der Arbeiter mögliche Formen der Aneignung der Mechanisierung durch die Arbeiter selbst. Es gilt, die große private Maschine des Kapitals durch die kollektive Aneignung der Maschinen zu zerbrechen, die Unternehmerideologie von den fortschritts- und technikfeindlichen Arbeitern durch die Herrschaft der Arbeiter über die Mechanisierung zu beantworten. Diese Arbeiterinitiative kann die Form einer moralischen Aneignung annehmen. Weil sie die Maschinen für kollektive Produkte der Arbeit als der Schöpferin des Reichtums halten, setzen die Mechaniker die Maschine nicht der Arbeit entgegen wie ein totes Werk einem lebendigen, sondern sie unterwerfen sie ihrer Moral der Arbeit, aufgefasst als Quelle des Lebens; zugleich weigern sie sich, die Rüstung auf das Konto der Arbeit zu nehmen:

> Die Natur ihrer Bestimmung kommt zu wenig mit unseren Prinzipien überein und ist unseren Gefühlen von Menschlichkeit zu sehr entgegengesetzt, sodass wir nicht gemeint haben, sie als industrielles Produkt betrachten zu müssen.

Im Namen einer Moral, die Interessen, Rechte und Pflichten der Arbeiterklasse festlegt, wird die Unmoral der Unternehmermacht angeklagt. Nur wenn man gegenüber den praktischen Auswirkungen des Widerstands gegen Unterdrückung blind bleibt, kann es als eine Mystifikation gelten, dass diese Moral auf Recht beruht. Das Unrecht der privaten Aneignung von Maschinen legitimiert ihre kollektive Aneignung; die Unmoral der kapitalistischen Arbeitsteilung, die aus dem Arbeiter einen

[3] Ebd.

Sklaven der Maschine macht, bringt das Klassenbewusstsein einer notwendigen Organisation der Arbeit durch die Arbeiter selbst hervor.

> Das von Grund auf vorzügliche System krankt an der Spitze, und diese große Produktion, die von allen vollbracht wird, nützt nur einigen Wenigen. Vereinigen wir also unsere Anstrengungen, sammeln wir unsere Kräfte, setzen wir der Gewalt die Gewalt gegenüber, und setzen wir bei allem Respekt für erworbene Positionen an diese Stelle ein ökonomisches System, das für alle von größerem Nutzen ist.[4]

Die kapitalistische Mechanisierung zerstört den Körper, schwächt den Geist und setzt den spezialisierten Arbeiter der Verelendung aus. Die Berichte der Arbeiter malen sich demgegenüber einen sozialen und moralischen Gebrauch der Maschinen aus. Die Mechaniker sprechen von „der höchst moralstiftenden Seite" der Mechanisierung. Indem sie ihn von mühsamen Arbeiten entlastet, erlaubt die Maschine dem Arbeiter, sich dem Teil seiner Aufgabe zuzuwenden, der den intelligenten Einsatz einer hohen Qualifikation erfordert, und sie setzt Zeit frei, die zur Bildung verwendet werden kann:

> Unser Ziel besteht darin, alle materielle Arbeit durch Maschinen ausführen zu lassen, und davon eine genügende Anzahl herzustellen, um sie nur mehr einige Stunden am Tag überwachen zu müssen.

Die Erbauer von Musikinstrumenten sehen in den Maschinen das Mittel zur Entwicklung der Intelligenz der Arbeiter:

> Setzen wir unsere Studien sorgfältig fort, gebrauchen wir energisch unsere Fähigkeiten und unterstreichen wir mehr als je zuvor, dass es noch gute Arbeiter gibt, dass man ihrer noch ständig bedarf und dass sie zu gegebener Zeit fehlen werden. Denn je mehr die industrielle Wissenschaft die Kraft und Geschicklichkeit des Arbeiters durch Dampfkraft ersetzen wird, je mehr diese wunderbaren Verfahren die Handarbeit verdrängen werden, umso mehr wird die Intelligenz des Arbeiters geschätzt werden, wenn er der Anregung durch die Wissenschaft folgt und das von seinen Vorfahren begonnene Werk fortsetzt.

---

[4] Rapport des cordonniers.

Für die Mechaniker eröffnet die intensive Mechanisierung der Arbeit die Perspektive einer neuen Art von Qualifikation im Sinne einer wachsenden Beherrschung des Arbeitsprozesses. Sie stellen sich also eine Auflösung des Widerspruchs zwischen qualifizierten und unqualifizierten Arbeitern vor:

> An dem Tag, an dem der Gebrauch der Maschinen dies Talent überflüssig gemacht hat, wird der Arbeiter freiwillig auf die Mühe verzichten, es zu erwerben, und er wird das erlernen, was ihm an Wissen in den neuen Bedingungen, unter die er sich gestellt sieht, notwendig sein wird. Er wird seine Intelligenz ausbilden, um desto besser die Maschine lenken zu können, die er zu betreiben hat.

Die Mechanisierung wird zum Instrument einer Arbeiterinitiative, die sich die Vergesellschaftung der Arbeitsqualifikation zum Ziel setzt.

Auf der Bühne der Weltausstellung: das Spektakel der Maschinen; hinter den Kulissen: die ihrer Arbeit und ihres Lebens beraubten Arbeiter. In ihren Berichten wird die Maschine der Unternehmermacht zerstört und eine Arbeitermacht zur kollektiven Beherrschung der Maschinen aufgebaut. Die Reaktion der Arbeiter auf die Mechanisierung zeigt genau jene Grenze auf, die mit den Widerstandsformen erreicht wurde, welche auf die Verteidigung der ihm Rahmen der traditionellen, handwerklich-ständischen Solidarität ausgeübten Rechte zielten. Das Nachdenken über die Auswirkungen der Arbeitsteilung eröffnet der Initiative der Arbeiter eine Zukunft. In einem bemerkenswerten Text entwickeln die Mechaniker anlässlich der Dampfmaschine die schöne Utopie der Maschinen als Trägerinnen der Arbeiteridee von der Assoziation:

> Man trifft sie sogar auf dem Lande, bisweilen in der Gestalt eines schwarzen Rosses mit einer weißen Wolke als Federschmuck auf dem Kopf; es überquert, schnell wie der Wind, die weitesten Ebenen und die dichtesten Wälder; es überspringt die breitesten Flüsse und die tiefsten Schluchten; es jagt die Abhänge der Berge hinunter; es wird sozusagen lebendig im Schoße der Erde verschlungen, um bald darauf, nach einem manchmal mehrere Kilometer langen unterirdischen Ritt, wieder an das Tageslicht zu gelangen; es führt in seinem Gefolge bald Materialien und Waren mit

sich, die den Handel fördern und dort Leben und Bewegung stiften, wo alles düster und still war; bald führt es die Menschen selbst mit sich, welche von kommerziellen Notwendigkeiten in diese Gegenden gerufen werden; und es erleichtert auf diese Weise die Beziehungen zwischen den entferntesten Völkern, durch welche Beziehungen sich einheitliche Ideen, Grundsätze, Rechte und Pflichten ausbreiten und wodurch ebensosehr der Augenblick herbeigeführt wird, an dem alle Völker sich endlich verständigen, energisch die ihnen seit Jahrhunderten auferlegte Vormundschaft abstreifen, endgültig das Joch des Kapitals und der Unwissenheit abschütteln und schließlich im größten Umfang von den wirklichen Vorteilen den Nutzen haben, den ihnen die Maschinen bieten.

II

Der Spiegel des Mannes

> Es geht nicht, haben wir das etwa nötig zu sagen, um das Geschlecht, das wir bekämpfen. Es geht um ein Instrument zur Senkung der Löhne, um einen Arbeiter zum verringerten Preis.

So schrieben die Drucker in ihrem Bericht über die Londoner Weltausstellung von 1862. Wenn sie in der Tat ein großes Bedürfnis hatten, dies zu sagen, so lag das daran, dass kurz zuvor ein ziemlich aufsehenerregender Streik der Drucker stattgefunden hatte. Er war durch die Einstellung von Frauen in der Druckerei Paul Dupont ausgelöst worden. An diesem Streik war sowohl die Entschlossenheit der Arbeiter als auch die Radikalität bestimmter Argumente bemerkenswert; zum Beispiel das von Jean-Baptiste Coutant:

> Man wird sicherlich, wenn man genügend sucht, einige deklassierte Frauen und ewige Witwen zusammenbekommen; niemals aber wird man eine genügende Anzahl finden, um die Setzer überflüssig zu machen. Zunächst einmal muss man lesen können, und zwei Drittel der Frauen ist völlig

> ungebildet. Was den Rest angeht, so ist ihr Wissen derart gering, dass es unnötig ist, es zu erwähnen.[5]

In den Berichten von 1867 findet man keine Behauptungen dieser Art. Das ist nicht nur eine Frage der Weiterentwicklung. Vielmehr lässt diese Argumentation eine andere Logik aufkommen als die des Arbeiterkampfes. Es sind die Bürger, die die faktischen Ungleichheiten dazu benutzen, ein minderes Recht bei der Entlohnung zu unterstellen (für die Frau, für den weniger kräftigen oder weniger geschickten Arbeiter). Vom Standpunkt des Arbeiters aus kann die Ungleichheit kein Prinzip sein. Sie ist stets nur eine Konsequenz. Allein das Denken von oben betont unaufhebbare Minderwertigkeiten. Wenn die Frau auf ewig unterlegen ist, wird es dann der Arbeiter nicht auch sein? Bei den Versammlungen der mit der Veröffentlichung der Berichte beauftragten Arbeiterkommission werden die Hohepriester des Proudhonismus, die den Delegierten die notwendige Unterlegenheit der Frau beweisen wollten, bald dahinterkommen, dass die Arbeiter sehr viel weniger „Proudhonisten" sind, als unsere Gelehrten behaupten:

> Wenn Herr Dupas die physische Unterlegenheit der Frau im Vergleich zum Mann gezeigt hat, wenn er Ihnen begreiflich gemacht hat, dass das Fehlen bestimmter bürgerlicher Tugenden bei ihr unbestreitbar ist, dass dies für alle viel besser ist; und wenn er daraus logisch das Fernhalten der Frau aus den Werkstätten gefolgert hat, so hat diese Behauptung der Ungleichheit auf die Versammlung einen unangenehmen Eindruck gemacht. Als man später einen Abschnitt aus dem Buch von Flora Tristan vorlas, in dem das Argument enthalten war, dass es doch ziemlich demütigend für den Mann wäre, von einem derart niedrigen Wesen geboren und aufgezogen zu werden, da schien die Versammlung in ihrer Haltung diesen Worten zuzustimmen.[6]

Also keine Rede von Unterlegenheit. Sollte sie tatsächlich bestehen, dann wird man sie abschaffen müssen. Man findet sogar eine Würdi-

[5] Du salaire des ouvriers compositeurs, Paris 1861, S. 23 f.

[6] Déclaration de Fribourg, in: Tartaret, Procès-verbeaux de la Commission ouvrière de 1867, S. 231 f. (Flora Tristan, 1803–1844: peruanisch-französische Sozialistin und Frauenrechtlerin; d. Übers.).

gung der Kampfbereitschaft der Arbeiterinnen in dem Bericht der Musikinstrumentenbauer: Die Frauen, „*darin viel energischer als die meisten Arbeiter*“,[7] haben den Versuch der Macht scheitern lassen, die sie dem Zwang des Arbeitsbuchs unterwerfen wollte. Halten wir nebenbei fest: Dieser Widerstand hat eine sehr genaue Bedeutung: Das Arbeitsbuch näherte die Arbeiterinnen den Prostituierten an. Der exemplarische Charakter ihres Widerstands liegt in der Verteidigung der der Frau eigenen Würde.

„Es geht nicht um das Geschlecht, das wir bekämpfen.“ Die Arbeiter wollten die Frage zu einer rein ökonomischen Angelegenheit herunterspielen: In der Werkstatt kommt die Frau nur als Arbeiter mit geringerem Lohn vor. Was eigentlich auf dem Spiel steht und was die Drucker, wie einst beim Kampf gegen die Maschinen, auf den Plan gerufen hat, das ist der Stellenwert der weiblichen Arbeit in einer Unternehmerstrategie, die den Widerstand der Arbeiter durch den Druck auf den Lohn und mehr noch durch die Drohung der Dequalifikation zu brechen beabsichtigt. Eine „ökonomische“ Frage, die eine einfache Alternative gebietet: Entweder soll die Frau arbeiten, ohne dem Mann Konkurrenz zu machen, oder sie muss der Werkstatt fernbleiben. Aber bei einer so gestellten Alternative sieht man leicht, dass es sich nicht um die Frage des Lohns dreht, sondern um eine Frage der Stellung. Dem Arbeiter gebührt der Platz in der Werkstatt, und die Frau darf dort nur unter bestimmten Bedingungen sein. Ihr Platz ist anderswo reserviert: am Herd. *Eine Frage der Macht:* Die Verteilung des Arbeiters und seiner Frau auf den doppelten Raum der Werkstatt und des Haushalts wird im Kampf zwischen Bürger und Proletarier eingesetzt. Eine *ökonomische* Lösung ist unmöglich zu haben, ohne dass die *moralische* Frage erscheint. Ein Grundsatz gilt nahezu für alle: Wenn die Frauen arbeiten sollen, muss man für sie den gleichen Lohn fordern:

> Wenn es denn also möglich, nützlich und notwendig ist, die Frauen solche Arbeit ausüben zu lassen, die ehemals von Männern verrichtet wurde, dann erfordert es die Gerechtigkeit. Billigkeit und das gesellschaftliche

[7] Rapport des facteurs d’instruments de musique, S. 61 (t. I).

> Interesse, dass der Arbeiterlohn die Grundlage für den Frauenlohn sei, auf dass sich die Gleichheit nach oben und nicht nach unten hin einrichte.[8]

Für gleiche Arbeit gleichen Lohn. Das ist kein Zugeständnis, das die Arbeiter den Frauen machen. Es entspricht der Logik ihres eigenen Interesses. Die Ungleichheit des Lohns für die gleiche Arbeit zu akzeptieren, bedeutet, einem Vorgehen zuzustimmen, das zur allgemeinen Entwertung der Löhne führt. Dem klassischen Argument der Ökonomen (die Frauen haben weniger Bedürfnisse) stellen die Berichterstatter das alte Argument der Arbeiterdemokratie gegenüber: das Argument der Gleichheit der Bedürfnisse. Einige von ihnen zögern noch nicht einmal zu behaupten, dass die Frauen mehr Bedürfnisse als die Männer haben. Ist das Prinzip einmal aufgestellt, dann bleibt nur noch, die Bedingungen seiner Anwendung auf dem Arbeitsmarkt festzulegen. Der Bericht der Klempner benennt die beiden hauptsächlichen Mittel, die sich auf den gleichen Grundsatz beziehen: Die Frau wird nur unter der Bedingung dem Mann gleich sein, dass sie nicht seinen Platz einnimmt:

> Viele beklagen sich darüber, dass die Frau die Arbeit des Mannes macht, aber ziemlich Wenige denken daran, dass viele Männer Frauenarbeit verrichten.
>
> Ist es nicht verwunderlich zu sehen, wie in den Kaufhäusern für Mode, Kurzwaren, Strumpfwaren und Spitzen etc. Männer in der Blüte ihrer Jahre die Zeit damit verbringen, einige Meter Band oder Spitzen zu verkaufen? […] Wir glauben, wenn Frauen an die Stelle dieser jungen Männer träten, deren Aufgabe sicherlich nicht der Verkauf von Stofflappen ist, dann wäre das bereits ein Teil der Lösung des Problems. Ferner, wenn der Lohn des Mannes ausreichte, damit die Frauen auf Arbeit außerhalb verzichten könnten, dann bräuchte die Frage nicht gestellt zu werden. Denn der Mangel an weiblicher Arbeitskraft würde sich bald bemerkbar machen, was zu einer Steigerung ihrer Löhne führen würde, wovon wieder-

[8] Rapport des mécaniciens pour outils à découper, S. 5 (t. II).

> um diejenigen den Nutzen hätten, die weder Vater noch Ehemann haben und nur vom Ertrag ihrer Arbeit leben.[9]

Die erste Lösung: eine Verteilung der Aufgaben, die den jeweiligen Fähigkeiten der Geschlechter entspricht. Diese Verteilung will nicht als männlicher Willkürakt verstanden werden. Dementsprechend wird in dem Bericht der Drechsler – gerade bei der Definition spezifischer Frauenberufe – einer nur aus Frauen bestehenden Kommission die Sorge überlassen, die weiblichen Lehrlinge auf die Berufe hin zu orientieren, „*die als weibliche gelten können, wie Schneiderei, Blumenbinderei, Mode etc.*“[10] Die zweite Lösung: auf die Gruppe der Frauen das Gesetz von Angebot und Nachfrage anzuwenden. Diese ökonomisch einwandfreie, aber ideologisch etwas belastete Maßnahme impliziert, dass das eigentliche Mittel der Gleichheit darin besteht, dass nur die Frauen arbeiten, die weder Vater noch Gemahl haben. Beide ökonomische Lösungen beanspruchen dasselbe moralische Prinzip. Die Lösung für die ökonomische Konkurrenz zwischen Mann und Frau liegt im Spiel ihrer physiologischen und moralischen Komplementarität. Den Männern die Bearbeitung des Holzes und der Metalle, den Frauen die Nadelarbeiten und der Haushalt. Denn welcher Ansicht über die Wirklichkeit der Frauenarbeit man auch sein mag, auf die Frage: Ist die Frau für die Werkstatt geschaffen? ist die Antwort nahezu einmütig. Die Schneider bekunden ohne Umschweife:

> Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus (der Physiologie, der Hygiene), vom ökonomischen Standpunkt wie auch vom moralischen Standpunkt aus kann nichts den Einsatz der Frauen als Produktionsagentinnen rechtfertigen.[11]

Selbst wenn man unterstellt, dass die ökonomische Frage gelöst sei (die Organisation der Verknappung an Arbeitskräften), bleiben doch zwei Aussagen übrig, dass nämlich die Werkstatt den Körper der Frau – und den der Mutter schwäche und sie der moralischen Verderbnis durch

[9] Rapport des Ferblantiers-Repousseurs, S. 25 (t. I).
[10] Tourneurs sur bois, S. 36 (t. III).
[11] Tailleurs, S. 21 (t. III).

männliche Promiskuität und den Druck der Hierarchie aussetze. Die Frau soll nicht in der Werkstatt des Mannes sein; nicht deswegen, weil sie dem Mann unterlegen ist, sondern weil sie *nicht da sein soll*. Die Debatten der Kommission sind in dieser Sache aufschlussreich. Es treten drei Standpunkte hervor. Zwei „Extreme" – wie sie von der französischen Delegation auf dem Kongress der Internationale in Lausanne vertreten werden. Die doktrinären Proudhonisten (Fribourg, Dupas) argumentieren mit der physischen und moralischen Unterlegenheit der Frau; einzig Varlin verteidigt mit aller Schärfe die Frauenarbeit *als Mittel der Emanzipation*.

Aber die Mehrheit der Delegierten folgt einem Mittelweg. Für sie ist die Lage der Frau in der Werkstatt in der Tat erniedrigend. Die Frau zu befreien heißt, für sie einen eigenen Platz zu finden, der es ihr gestattet, dem Mann gleich zu sein. Dupas unterstreicht:

> Je mehr wir befreit sind, desto freier wird die Frau sein. Denn die Frau ist ein Spiegel, der unser Bild zurückwirft, und wenn man ihm eine unfreie Gestalt vorführt, dann wird dieser Spiegel einen Sklaven zeigen. Wir müssen also zur Verbesserung unserer Sitten darauf bedacht sein, die Frauen aus den Werkstätten zu schicken [...].[12]

Die Antwort von Chabaud, des Delegierten der Klempner, lautet:

> Ich habe nicht die Gestalt eines Sklaven, ich bin frei, ganz frei, und ich meine, dass wir alle etwas für das Glück der Frau tun müssen.[13]

Paradoxerweise unterscheidet sich dieses Etwas in der Praxis nicht von den proudhonistischen Vorschlägen. Die Anwesenheit der Frau am Herd soll gesichert werden. Der ganze Unterschied liegt im Grundsätzlichen; er liegt in der Einschätzung der Rolle der Frau bei der Verteidigung der Arbeitermacht gegen die Unternehmer. Die Beschreibung der spezifisch weiblichen Tätigkeiten stellt die Frau im Kampf der Männer, wie ihn Unternehmer und Arbeiter führen, nicht ins Abseits. Die Frau soll eine

[12] Tartaret, Procès-verbeaux de la Commission ouvrière de 1867, S. 229.
[13] Ebd., S. 230.

Gleichheit erlangen, die sie in der Werkstatt niemals gewinnen könnte. Die Strategie von Boulanger, des Delegierten der Mechaniker, ist:

> Fordern wir von der Regierung die Schließung der Kinderkrippen, sie wird uns zustimmen, und dann lasst uns für die Erhöhung unserer Löhne eintreten, damit sich unsere Frauen mit ihren Kindern beschäftigen. Die Frauen werden zuhause arbeiten und jene Gleichheitsrechte erwerben, die durch die Prinzipien von 1789 geheiligt sind.[14]

Ein ungewöhnliches Argument angesichts der seit einem Jahrhundert von den Frauenbewegungen verfolgten Absichten. Von den gleichen Voraussetzungen ausgehend (für die Erniedrigung der Frau ist der Mann verantwortlich), wird der umgekehrte Schluss gezogen. Der Fehler des Mannes ist, die Frau an einen Platz gestellt zu haben, der nicht der ihre war und an dem sie notwendigerweise unterlegen ist. Die Befreiung der Frau bedeutet die Rückkehr zu ihrer natürlichen Bestimmung. So ungewöhnlich diese Argumentation im Nachhinein auch erscheinen mag, sie trifft sich doch mit einer gewissen Anzahl weiblicher Diskurse der Epoche, die der Frau ihre gesellschaftliche Rolle zuweisen und die ihre Gleichheit auf die Entwicklung von Fähigkeiten und Qualitäten gründen wollen, welche die Weiblichkeit ausmachen. Die Frauenbefreiung setzt die Existenz eines reservierten Bereichs voraus. Daher ist die Frau nicht nur ein Spiegel, der das Maß an Freiheit, das der Mann seinerseits erreichen konnte, reflektiert. Sie hat teil an der Aufrechterhaltung eines gegen das Eindringen der Unternehmer und des Staates geschützten Raumes: die natürliche Ordnung der Familie.

An dieser natürlichen Ordnung ist der Arbeiter sicherlich zu sehr interessiert, als dass er sie in Frage stellen würde. Was bedeutet diese Verknüpfung aus Ökonomie und Moral genau? Was liegt ihr zugrunde? Die Verteidigung der Beschäftigung des Arbeiters oder die Aufrechterhaltung eines Raumes, aus dem der Arbeiter seine Macht zurückgewinnt? Die „ökonomische“ Erklärung: Ist diese entschlossene Verteidigung der Familie, sind diese allzu ergreifenden, aber unredlichen Hymnen auf die

[14] Ebd., S. 231.

Annehmlichkeiten und Sorgepflichten am Herd nicht vielleicht ein ideologischer Ausdruck der entschlossenen Verteidigung der Knappheit an Arbeitskräften auf dem Markt, eine vom Malthusianismus der Arbeiter gewählte Form, sobald ihm die Frau als Produktionsagentin begegnet (eine trotz allem paradoxe Form, wenn das Verbleiben der Frau am Herd zur Sicherung einer blühenden Nachkommenschaft dienen soll, die schnell wieder auf dem Arbeitsmarkt erscheint)? Wenn der Arbeiter nicht die weibliche Konkurrenz zu fürchten gehabt hätte, würde er gewiss kaum die Annehmlichkeiten des Herdes besungen haben. Ein trauriges Ende, die Sesshaftigkeit und Verheiratung eines wandernden Handwerkers, der auf der Tour de France die Freuden der *Liebschaft* kennengelernt hat.[15] Sieht man hier nun das glückliche Ergebnis des bürgerlichen Unterfangens, den undisziplinierten Arbeiter zu dressieren und den Nomaden anzusiedeln? Die wilden Ehen zu ordnen, ist eine der schönen Aufgaben, denen sich die Philanthropie widmet,[16] und ein angenehmes Gefühl überkommt ebenso den katholischen Philanthropen wie den republikanischen Schriftsteller – in diesem Fall Michelet – beim Anblick des Wohnungsinnern, das die Frau mit billigen Stoffdrucken dekoriert hat (einer Wohltat der Maschine), um den Arbeiter von den Verführungen des Cabarets fernzuhalten. Wenn die Dinge dennoch verwickelter sind, dann zunächst deswegen, weil die Reden und die Praktiken des Bürgertums in dieser Frage notwendig auseinanderfallen. Der Bürger findet wahrlich ein Vergnügen daran, den Arbeiter zu moralisieren, aber er hat gleichermaßen ein Interesse an der Ausbeutung seiner Frau.

Und der Philanthrop kann nur einen Vorteil darin sehen, dass der Säugling – anstelle der Enge der familiären Elendswohnung und der Pflege einer in der Wissenschaft der Hygiene wenig bewanderten Mutter – in den Genuss des gutgelüfteten Raumes und der aufgeklärten Sorgfalt der Krippe gelangt. Hinzu kommt, dass man auf den beiden Sei-

[15] Tour de France: obligatorische Wanderung der französischen Handwerksgesellen (Anm. d. Übers.).

[16] Eine besondere Gesellschaft, die Société de Saint-François-Régis, ist mit dieser Mission betraut.

ten der Barriere zwischen den Klassen nicht genau die gleiche Vorstellung von den Wohltaten der Familie hat. Bürgerlicherseits geht es zunächst darum, dem Arbeiter eine Regelmäßigkeit, die seine gewohnte Undiszipliniertheit und sein Vagabundenleben zurichtet, und eine Verantwortlichkeit aufzuerlegen, die ihn in das Universum der Vorsorge eintreten lässt und die seine Interessen an die der Besitzenden bindet. Dass der Arbeiter seine Frau liebt und seine Kinder verhätschelt, ist sicher eine rührende Sache; dass er für ihre Zukunft sorgt, Geld auf die Sparkasse trägt und der Eigentümer seines Hauses zu werden versucht, dadurch wird er noch seriöser. Diese Seriosität wird vom Arbeiter aber gerade verweigert. Le Play oder seine Kollegen, die die Arbeiter befragten, stellen das mit wissenschaftlicher Heiterkeit fest, die trotz allem eine gewisse Bestürzung durchscheinen lässt: Der Schneider, der sich Ausschweifungen hingibt, oder der gut verheiratete Zimmermann, sie beide kommen im Mangel an Vorsorge überein, und weder der eine noch der andere erträumen sich das Eigentum an ihrer Wohnung. Man wollte den Arbeiter in seinem Haus als Ebenbild des Chefs eines Unternehmens sehen. Wenn er allerdings die Rolle eines Chefs beansprucht, dann vielmehr, um Heim und Herd als einen geschützten Raum einzurichten und die natürliche Ordnung gegen die Disziplinarordnung und Ordnung des Marktes wiederherzustellen. Diese Konzentration auf die Familie entspringt dem Willen, ein wenig Zeit und Raum zu bewahren, die der Herrschaft entzogen sind:

> Kurzum, man lebt und lebt in Familie. Der Arbeiter, der im Winter vor Tagesanbruch arbeiten geht, sieht seine Kinder nicht mehr; kehrt er abends zurück, schlafen sie bereits. Er trinkt, isst, schläft und arbeitet. Und das nennt er leben? Der Ausbeuter ist dieser menschlichen Maschine gegenüber weniger nachsichtig als gegenüber seiner Maschine aus Metall. Der ersteren lässt er keinen Zeitverlust durchgehen; mit der zweiten muss er sich einigen, weil sie sich ihre Zeit nimmt, wenn man sie ihr nicht gibt.[17]

In der Zeit und dem Raum, in denen die Arbeitskraft reproduziert wird, spielt sich ein neues Machtverhältnis zwischen dem Arbeiter und dem

[17] Mécaniciens, S. 156 (t. II).

Unternehmer ein und tritt die Drohung einer Verdopplung der Ausbeutung auf. Geht die Frau arbeiten und wird jenes Beziehungsgefüge, jene Organisation eines Raumes zerstört, so fällt die Reproduktion der Arbeitskraft ebenfalls dem Arbeiter zu.

> Wenn einmal der Haushalt derart aufgelöst ist, dann Adieu, ihr ersten Freuden der Heirat! Adieu, ihr süßen Familiengefühle! Die Kinder kommen in fremde Hände; die beiden Gatten werden sich untereinander gleichgültig; sie treffen sich nur noch, um sich auszuruhen, da sie ja ihre Mahlzeiten getrennt einnehmen müssen.[18]

Die süßen Gefühle: In der Vorstellungswelt besteht ein Unterschied zwischen einem Raum, wo der Arbeiter sein eigener Herr ist, und einem Raum, in dem seine Frau und er nur mehr für die Reproduktion der dem Unternehmer gehörenden Arbeitskraft da sind. Kinder, die in fremde Hände kommen wie die Produkte des Arbeiters, Eheleute, die sich gleichgültig werden wie Waren. Das ist die Verdopplung der kommerziellen Enteignung des Arbeiters; das sind Elemente einer neuen Strategie des Kapitals, die das ganze Leben des Arbeiters in eine Disziplinarordnung zwingen will, welche die Ordnung des Marktes wiederholt: eine Ordnung der Vergleichgültigung und der Unterwerfung: eine Welt der Krippen, Hospitäler und Arbeiterstädte.

Die Funktion der Familie, das heißt der Frau, besteht darin, alles was der Ordnung der Unternehmer entgehen kann, ihr auch zu entziehen. Zunächst das Kind, das ohne die Zuwendung einer es aufziehenden Mutter nicht frei sein könnte. Außerhalb der Familie gibt es entweder die Kinderkrippe, wo – wie die Delegierten der Maler feststellen – „alles disziplinarisch festgelegt ist“, oder es gibt die gedungene Pflege durch die Amme. Wie bei allem, was verkäuflich ist, geht man daran schneller zugrunde, als einem recht ist.

Die Gesundheit schließlich wird durch die bezahlte Disziplinarordnung des Hospitals geschützt:

[18] Ebénistes, S. 41 (t. I).

> Im Hospital findet man alles, was man an Medikamenten, Wäsche und Sauberkeit braucht. Das Hospital lässt in dieser Hinsicht nichts zu wünschen übrig. Aber was die einfühlsame Pflege angeht, sieht es anders aus. Wenn Sie von Beruf Krankenwärter sind, dann wird der Kranke in ihren Händen zur Ware; die Pflege von seiten des Wärters oder der Dienstmädchen wird hartherzig.

Diese Verweigerung findet sich in nahezu allen Erklärungen von Arbeitern in dieser Epoche und geht meist mit Beschreibungen von Schrecken und Bitterkeit einher: Das Hospital-Gefängnis, umgeben von hohen Mauern, in dem der Besuch nur zweimal wöchentlich erlaubt ist; die Hospital-Fabrik, wo der Körper des Arbeiters im Dienst der Medizin eine zweite Ausbeutung erfährt und tot nur in Form einer Ware zur Familie zurückkehrt, für die man auch noch zahlen muss, um sie wiederzubekommen. Die Manipulation der Körper verdoppelt sich um die Manipulation der Seelen, die Priester und Nonnen betreiben (und dies bis über den Tod hinaus: Tartaret zitiert einen Fall, bei dem der Priester Toten Sakramente verabreicht, als ob nichts geschehen wäre).

In der Krippe, im Saal des Asyls und im Hospital wird auf die Körper und Seelen des Kindes oder des Kranken eine Macht ausgeübt, die in gewisser Weise derjenigen entspricht, die die Frau in der Werkstatt erfährt, wo sie physischen Leiden und unzüchtigen Reden ausgesetzt ist. Das Kind der Mutter zurückzugeben und die Öffentliche Fürsorge neu zu ordnen, um die Einsperrung im Hospital durch ein umfangreiches System häuslicher Pflege zu ersetzen: Diese Maßnahmen sind notwendig zur Wiederherstellung eines Raumes von Widerstand gegen den bürgerlichen Zugriff auf die Gesamtheit des Lebens der Arbeiter. Der Mann entzieht die Frau der Qual der Werkstatt, sie entzieht das Kind und den Mann der Ordnung der Krippe und des Hospitals. Sie wird zur Organisatorin des Widerstandsraumes. Diese *Sorgfalt*, diese *Zärtlichkeit* und diese *Aufmerksamkeiten*, die sie allein dem Mann und dem Kind zukommen lassen kann, sind das häusliche Gegenstück zur professionellen Qualifikation, die die Arbeiter verteidigen. Wenn die Frau in das Haus gehört, dann nicht nur, um den Lohn ihres Mannes hochzuhalten, son-

dern sie nimmt mit der dort von ihr verrichteten Tätigkeit an der Verteidigung der Stellung des Arbeiters gegen den großen Angriff kapitalistischer Enteignung teil. In diesem Machtkampf dient die Frau als Einsatz – und als Unterpfand.

Ist die Verteidigung der Familie denn nicht auch das Kettenglied, das den Arbeiter an die Verteidigung der Unternehmerordnung bindet? Die Kette wurde an ihrem schwächsten Glied zerbrochen: Das ist die Doppelstrategie der Unternehmer, die das Glück der Familie nur besingt, um ihre Mitglieder einzeln einzusperren, die aus dem Arbeiter nur einen Eigentümer machen will, um desto sicherer seine Enteignung und den Verlust seiner Macht über seine Arbeit und sein Privatleben zu betreiben. Nichts ist aufschlussreicher, als die Haltung der Arbeiterdelegationen angesichts der – unternehmerischen oder genossenschaftlichen – Arbeiterstädte, in denen das große Denken der Sozialarchitekten das Glück der Arbeiterfamilie unterbringen will. Das Unternehmen wird von den Mechanikern bald als das durchschaut, was es ist:

> Einige Gesellschaften und Industrieunternehmungen konnten den Anschein erwecken, als täten sie etwas im Interesse der Arbeiter, indem sie zum Beispiel Kaufhäuser, wo man alle Arten von Waren findet, billige Speiseanstalten, Arbeiterstädte und Kirchen einrichten. Dies lässt vermuten, dass man sehr genau verstanden hat, dass ohne Gemeinschaftlichkeit das Leben aufgrund der niedrigen Löhne unmöglich wäre. Obgleich wir den Wert dieser Dinge anerkennen, erklären wir, dass wir als Vorkämpfer der Freiheit unsere Angelegenheiten selbst regeln wollen und dass wir dazu nur die Freiheit nötig haben […]. Vorwärts, ihr Herren an der Spitze dieser Unternehmen und kommerziellen Einrichtungen, schnell einige Lebensmittelläden und Arbeiterstädte gebaut, eine kleine Kapelle nicht zu vergessen, wohin wir unter den Augen des Chefs unsere geringen Ersparnisse (so uns überhaupt welche geblieben sind) als Peterspfennig tragen sollen […].[19]

Die Kupfergießer gehen ihrerseits der Kette von Enteignungen der Arbeiter nach, welche durch das Hinausdrängen der Arbeiter an den Rand

[19] Mécaniciens, S. 64 f. (t. II).

der Stadt vervollständigt wird. Worum handelt es sich, wenn nicht darum,

> in unseren Tagen jene Viertel des Pöbels, der früher sogenannten Bettler und Landstreicher, wiederzubeleben, eine mit dem Ghetto des katholischen Roms vergleichbare Sache. Wir wiederholen, man muss ahnungslos sein, wenn man auf diese Weise den Arbeiter außerhalb des Zentrums sozialen Lebens abstellen will. Ist er nicht schon unglücklich genug, wenn er durch Krankheit oder Schwäche angegriffen ist und genötigt wird, sich in einen dieser Zwinger des Schmerzes einsperren zu lassen, die man Hospiz nennt und deren Äußeres, wir wissen nicht warum, ebenso wie die Gefängnisse von hohen Mauern umgeben ist, die die in ihnen versammelten moralischen und physischen Leiden allen Blicken entziehen?[20]

Man verweigert die Einpferchung des Arbeiters, vollziehe sie sich nun unter dem Kommando des Herren oder als Ausschluss aus einem Raum, der künftig für diesen reserviert bleibt. Das Exil des Arbeiters außerhalb von Paris bedeutet nicht nur ein Mehr an Zeit und Mühe, das zum Arbeitstag hinzukommt, sondern den Verlust einer Gleichheit und des Rechtes, sich im Raum des Herren zu bewegen. Die Musikinstrumentenbauer, als Stand demokratisch, bekräftigten ausdrücklich ihre Verweigerung gegenüber der Einrichtung von zweierlei Paris: „*Das Paris der Pferderennen und der Galanterie*“ gegenüber dem Paris der Dichter, der Gelehrten, der Künstler und Arbeiter.[21] Als einzige zögern sie nicht, in ihrem Bericht eine politische Maßnahme zu fordern, die geeignet ist, dieser Zerteilung und diesem Exil ein Ende zu setzen: nämlich die Wahl eines Gemeinderates. Sie werden ihn im März 1871 wählen: die Kommune, ein politischer Raum, der den Arbeiter ins Zentrum des gesellschaftlichen Lebens zurückholt.

Die *ökonomische* Form der Arbeiteremanzipation, sie nennt sich Assoziation. Das ist in dieser Situation von Abhängigkeit sicher die einzige Lösung, wogegen die Verteidigung der Frau am Herd die bloße Verteidigung des Status quo darstellt, den Schutz vor der Ausdehnung der

[20] Fondeurs en cuivre, S. 20 (t. I).
[21] Facteurs des instruments de musique, S. 65 f. (t. I).

bürgerlichen Macht auf die Arbeit und schließlich auf das ganze Leben des Arbeiters. Die Familie erscheint ein wenig als Ersatz für die Assoziation: eine Zelle der Autonomie, die eine Verweigerung gegenüber der allzu verpflichtenden Fürsorge der Städte und Magazine der Unternehmer oder der philanthropischen Einrichtungen darstellt und die auf ihre Weise den Grundsatz bekräftigt, „unsere Angelegenheiten selbst zu regeln". Aber offensichtlich ist dieses „wir selbst" hier verdoppelt: die Entscheidung des Mannes und die Dienstleistung der Frau. Damit der Arbeiter dem Zwang der Unternehmer entgeht, muss die Frau ihn als ihren Beschützer anerkennen.

Wie würde es damit in der Welt der Assoziation bestellt sein? Der Besitz an Produktionsmitteln durch die Arbeiter muss um die Organisation der Zusammenarbeit im Konsumtionsbereich ergänzt werden. Welche Rolle wird die Frau dabei spielen? Die Arbeiter sehen ihren Widerstand voraus und suchen Mittel, sie zu überzeugen. Die Bürstenbinder meinen, dass – wenn die Frau auch an die Routine des Einkaufens gewöhnt ist – der Arbeiter die Initiative ergreifen muss, in der Kooperative einzukaufen, und dass seine Frau sich nach und nach daran gewöhnen wird. Sofern sie sich hier einmischt, wird sie schneller sein als der Arbeiter. Und warum sollte sie das tun? Die Instrumentenbauer liefern uns die Antwort: Ihre Beharrlichkeit beruht auf einer mangelhaften Erziehung. Aber ihre „Rechenkunst" wird sie überzeugen.

Über dieses Argument sollte man nachdenken: Gibt es nicht eine gewisse Verwandtschaft mit dem Argument, das Lenin später gegenüber den Bauern benutzen wird: Sie werden schon kommen, wenn sie ihr Interesse sehen? Die Hierarchie derer, die die Revolution in ihren Köpfen und in ihren Herzen tragen, und derer, die man davon überzeugen muss, dass sie ihrem Portemonnaie nicht schaden wird?

Das entsprach keineswegs, so scheint es, der Ansicht jenes Buchbinders, der 1867 nahezu allein seinem Vertrauen in die Fähigkeit der Frauen Ausdruck verlieh, sich auf ihre eigene Art zu emanzipieren, und der im Übrigen den Plan für ein System von Arbeiterinstitutionen entwarf, die zur Vorbereitung der Arbeiter auf die Verwaltung eines Sozia-

lismus ohne Hierarchie gedacht waren. Ist das die Idee einer anderen Revolution, die mit Eugene Varlin niedergeschossen wurde?

Aus dem Französischen von Susanne Paas und Ahlrich Meyer

Jacques Rancière

Portrait des alten Intellektuellen als eines jungen Dissidenten

Wenn die Debatten über eine hypothetische Neue Philosophie und über ihre Verbindung zur Politik einen im Hinblick auf ihren Gegenstand unverhältnismäßigen Umfang angenommen haben,[1] dann deswegen, weil durch sie bestimmte und noch schwer unterscheidbare Prozesse herauskristallisiert worden sind, die den Status der Intellektuellen und ihre Beziehungen zur Macht betreffen.

Die Sache stellt sich zunächst in Form eines Paradoxes dar, das unverblümt in der seltsamen „Antwort an die Meister-Zensoren" von Bernard-Henri Lévy zum Ausdruck kommt. Die Antwort ist seltsam, weil ein Zensor seiner Definition nach jemand ist, dem man nicht antwortet. Ein Zensor ist nicht jemand, der kritisiert, was Du sagst, und sei es auch ungerechterweise, sondern es handelt sich um jemanden, der Dich aufgrund einer Macht am Sprechen hindert, die er von einem politischen Apparat oder von den Herren des Verlagsgeschäftes übertragen bekommen hat. Nun erblicken wir heute aber eine Gruppe von Denkern, die von den Tribünen herab, die ihnen der Staatsapparat, der Buchmarkt und die Presse der Linken ebenso wie die der Rechten anbieten, ständig wiederholen, dass man sie zensiert, dass man sie zum Schweigen bringen will und dass ihr Schicksal zweifellos schon „an einigen finsteren Stätten" entschieden ist. Wir sind, so sagen sie, die dissidenten Denker, wir stellen alle Macht in Frage und wir stören die Spiele der Politiker

[1] „Neue Philosophie": Bezeichnung für eine publizistische Tendenz um André Glucksmann; Glucksmann war zunächst Mitglied der maoistisch orientierten „Gauche prolétarienne", bevor er sich mit seinen Büchern „Köchin und Menschenfresser" (1976) und „Die Meisterdenker" (1977) von der radikalen Linken abwandte und als Totalitarismuskritiker auftrat (Anm. d. Übers.). Zu den „Neuen Philosophen" werden neben Glucksmann auch Alain Finkielkraut, Bernard-Henri Lévy, Pascal Bruckner und andere gezählt (Anm. d. Übers.).

der Rechten und der Linken. Deshalb hetzen auch die Anwärter der Macht der Linken „die Gelehrtenrepublik in voller Zahl“ auf uns, um die Intellektuellen aufzufordern, „ihre Stimmzettel offenzulegen“.

Ich sehe in diesem Passionsspiel, in dem Intellektuelle, die Herrschaftspositionen einnehmen, sich mit allen Verfolgten identifizieren (mit Sokrates, Christus, den Juden, den Opfern des Gulag), mehr als die bloße Werbekampagne, die den Eintritt der Philosophie in das vom Apparat staatlich-kommerzieller Beherrschung vorgeschriebene Sprachsystem markiert, die Kampagne in der Sendung *Apostrophes*.[2] Ich erkenne darin die bekannte Praxis der Meister-Gauchisten wieder,[3] ihre Stellung im Namen der Ohn-Macht einzunehmen, um die „Jakobiner“, die sie hätten anfechten können, besser zum Schweigen zu bringen. Und ich sehe in diesem Gemisch, das aus Deleuze einen Helfershelfer des Wahlfeldzugs von Salini macht,[4] nicht den Ausdruck einer „neuen Rechten“, sondern die bewährte Taktik der gewerkschaftlichen Apparate, welche – um an der Macht der Unternehmen und des Staates teilzuhaben – diejenigen denunzieren, die sie als Agenten der Unternehmer und der Macht bekämpfen. Indem man jeden Widerstand mit einer Wahlhilfe für die Linke gleichsetzt, verschafft man sich bei einer Linken, die stets auf der Suche nach „nützlichen Gesprächspartnern“ ist, die Anerkennung als offizielle Wortführer aller der Proteste, die seit zehn Jahren die Apparate der Linken erschüttern konnten.

Auf diese Weise vollzieht sich ein seltsamer Vorgang, bei dem im Namen der Intellektuellen und auf der Grundlage ihres selbsternannten Avantgardismus die professionelle Qualifikation der Dissidenz beansprucht und aus dem Syndikat der großen Intellektuellen eine Art anerkannter Partei oder besser eine Art Staatsapparat der Dissidenz zu

---

[2] In der berühmten und langjährigen Fernsehsendung „Apostrophes“ hatten die „Neuen Philosophen“ André Glucksmann und Bernard-Henri Lévy ihre ersten großen Auftritte; 1977 verkündeten sie dort den Tod von Marx (Anm. d. Übers.).

[3] „Gauchismus“ steht für die radikale Linke in Frankreich (Anm. d. Übers.).

[4] Laurent Salini, Redakteur der kommunistische Parteizeitung „L'Humanité“, propagierte im Mai 1968 ein Bündnis von Kommunisten und Sozialisten (union de gauche), wie es mit dem Wahlsieg Mitterands 1981 zustande kam (Anm. d. Übers.).

machen versucht wird. Von dem authentischen Kampf der Dissidenten des Ostens und von der Unterstützung dieses Kampfes geht man zu den „mit bloßen Händen geführten Kämpfen“ gegen die Hegelschen Texte und dann zum Kampf gegen die „Barbarei“ über, um schließlich die professionelle Praxis der Intellektuellen (die Arbeit mit Worten) als das wahre Wesen der Dissidenz im Handgemenge mit dem „Faschismus der Sprache“ zu inthronisieren. Die dissidenten Intellektuellen des Ostens sind nur insoweit Dissidenten, als der Kampf gegen die Macht, die ihr Volk unterdrückt, sie zum Verzicht auf ihren intellektuellen Status und – indem sie sich dem in ihrer Gesellschaft herrschenden Sprachsystem widersetzen – zum Verlust ihrer Berufe und der „normalen“ Ausdrucksmittel der Intellektuellen zwingt. In einem bescheideneren Rahmen verlangte der Gauchismus vom Mai ’68 den Intellektuellen zum Beweis ihrer „revolutionären“ Qualifikation ab, die nächstgelegenen Mächte anzugreifen und mit der Autorität ihres eigenen Amtes zu beginnen. Heute schmückt sich der monopolisierte Protest mit allem Prestige des Intellektuellen.

Auf dem Gebiet der Beziehung zu den Medien ist die Verkehrung am schlagendsten. Die ganze Anstrengung der Dissidenten des Ostens geht dahin, in einer vom herrschenden ideologischen System atomisierten Gesellschaft eine neue öffentliche Meinung zu schaffen. Darin bestand auch hierzulande die Anstrengung der Gauchisten, nämlich in dem Versuch, angesichts des Monopols der offiziellen öffentlichen Meinung andere Formen der Information und eine andere öffentliche Meinung hervorzubringen. Heute bedient sich die Öffentlichkeits-Intelligenzia, die die Medien überschwemmt hat, seltsamer Argumente. Die Kritik der Medien würde, so hört man, auf eine Verachtung der „einfachen Leute“ hindeuten, an die sich das Fernsehen richtet, und der Wahrheit die elitäre und vertrauliche Verbreitung in irgendwelchen Zirkeln vorbehalten wollen. Der vertrauliche Charakter einer Veröffentlichung hängt freilich nicht von ihrem Autor, sondern von denen ab, die die Zirkulationsmittel für Gesprochenes und Geschriebenes besitzen. Als André Glucksmann im Frankreich Pompidous die Wurzeln eines „neuen

Faschismus“ analysierte, war sein Stil nicht esoterischer als heute, und was er zu sagen hatte, betraf ebenso viele Leute, aber die Bildschirme des Fernsehens standen ihm nicht zu Verfügung, um über Thévenin oder Djellali zu sprechen.[5] Wenn er sich heute anschickt, in einer Werbesendung den Gulag und die Meisterdenker zu denunzieren, dann stehen ihm die Medien offen; wenn er aber Leuten das Wort erteilen will, die die französische Diplomatie stören könnten, dann stehen sie ihm wiederum nur bedingt zur Verfügung. Heute wie gestern verbreiten die Informationsmonopole an die „einfachen Leute“ allein die Wahrheiten, die unseren Staat nicht in Verlegenheit bringen.

Die Selbstrechtfertigung des Meister-Denkers findet in der erklärten Dringlichkeit des Kampfes ihren Ausdruck. „Ich erhebe mich“, sagt Bernard-Henri Lévy, „einfach gegen jene seltsame Idee, wonach ein Intellektueller schweigen soll, bevor er nicht lange Jahre der Forschung und mühevollen Arbeit hinter sich gebracht hat.“ Mit anderen Worten: Die Dringlichkeit des Kampfes gegen die kapitalistische und sozialistische Barbarei würde den Intellektuellen davon dispensieren, einige Zeit mit dem Studium ihrer Wirklichkeit und Funktionsweise zu verbringen. Was aber wird hier unter „einem Intellektuellen“ verstanden? Wenn ihm dieser Titel nicht durch Wissen zukommt, das er sich hinsichtlich der Probleme, über die er redet, erworben hat, dann nur durch seine soziale Stellung: seine Universitätstitel gestern, sein Platz auf dem Buchmarkt heute. Kurzum, es ist sein gesellschaftlicher Rang, der ihm dies Recht der Dringlichkeit verleiht. Ersetzen wir in dem Satz von Bernard-Henri Lévy das Wort „Intellektueller“ durch „Arbeiter“ oder „Bauer“, dann wird er offenkundig absurd. Gerade die Rede des Nicht-Intellektuellen wurde niemals anders aufgenommen denn als Zeugnis eines Wissens. Der herrschende ideologische Apparat interessiert sich besonders dann für seine Worte, wenn er an seinem Lebensabend irgendeine Chronik

[5] Der Arbeiter Jean-Pierre Thévenin starb Ende 1968 im Polizeigewahrsam; sein Tod wurde zum Symbol für Polizeigewalt. Djellali Ben Ali, ein fünfzehnjähriger Junge algerischer Herkunft, wurde 1971 im Pariser Viertel Goutte d’Or von einem Franzosen erschossen. Dies rassistische Verbrechen führte ebenso wie schon die Affäre Thévenin zur Gründung eines Unterstützungskomitees, an dem sich prominente Intellektuelle beteiligten (Anm. d. Übers.).

von Antihelden füllen kann (X ein Arbeiter wie jeder andere, oder Y ein altmodischer Bauer). Er hat also ein Recht zu reden, insofern er ein unveröffentlichtes soziales Wissen mit sich bringt, vor allem aber insofern er die Mehrzahl der Jahre seines Lebens mit Arbeit verbracht und geschwiegen hat. Man muss hinzufügen, dass sein Zeugnis umso besser aufgenommen werden wird, je weniger Widerstand er geleistet hat (je gewöhnlicher er war) und wenn er sich nicht ins Denken einzumischen beabsichtigt: Diese gänzlich umgekehrte Stellung mag den Gedanken nahelegen, das hier beanspruchte Recht des Intellektuellen hätte vielleicht nichts anderes zum Inhalt als die Abwesenheit des Rechts der Anderen.

Welche Dringlichkeit ist es nun, die Eile rechtfertigt? Die, die Folter in Argentinien verurteilten, wurden nur von den Faschisten gefragt, wieviel Zeit sie darauf verwendet hätten, alle ihre Zeugnisse zu belegen. Wenn es sich aber um den Kampf gegen „Barbarei" handelt, die keine andere ist, als *Das Kapital*, das seinerseits nur „die Entfaltung des Westens als Welt und als Geschichte" darstellt, dann ist man wohl zum Misstrauen gegenüber dieser Eile verpflichtet. Sind diese antibarbarischen Dringlichkeiten oder diese mit bloßen Händen geführten Kämpfe der neuen antimarxistischen Meister-Denker nicht einfach die Umkehrung des Modells vom „Klassenkampf in der Theorie", wie es der Marxist Althusser vertritt? Die einfache Umkehrung eines in denselben Begriffen formulierten Postulats: Denjenigen, die alles Unglück des Sozialismus der Tatsache zuschreiben, dass man die Texte nicht richtig gelesen hätte, antworten diejenigen, die es der Tatsache zuschreiben, dass man die Texte nur allzu gut gelesen hat. Diese Umkehrung der Diagnose rechtfertigt jedenfalls die Macht des Professors, ob er nun seinen Diskurs mit den „Begründern des Sozialismus", oder mit den Opfern des Gulag rechtfertigt. Wenn wir uns der Meister-Denker wegen des Gulags nicht widersetzt haben, dann ist die Kritik ihrer Bücher als militante Aktion zu werten, aber sie befreit auch den Kritiker von jeder weiteren Untersuchung der tatsächlichen Ursachen dafür, warum Millionen Menschen am Schrecken der Konzentrationslager teilnahmen oder ihm un-

terworfen wurden. Kurz: Der Intellektuelle erspart sich die Arbeit des Militanten und der Militante die des Intellektuellen. Zumal die Heiligsprechung des Buches klassischerweise mit der größten Unbefangenheit im Hinblick auf die Texte einhergeht. In der „symptomatischen Lektüre“ von Marx, d. h. in der Kunst, ihn sagen zu lassen, was er nicht gesagt hat, bleiben die Antimarxisten von heute ihren marxistischen Vorfahren treu. Auf diese Weise findet Lévy im Text von Marx selbst das „Eingeständnis“, welches der These von Lévy entspricht, wonach das Proletariat nicht existiert und seine Existenz einem Gewaltstreich der Theorie verdankt („Man muss eine Klasse mit radikalen Ketten bilden …“); dies ist gewiss ein sehr berühmter Text, und dennoch kann er nicht gefunden werden, denn jener Imperativ, über den sich Lévy lustig macht, ist einzig ein Gewaltstreich des französischen Übersetzers.

Glucksmann seinerseits ist radikaler, wenn er wider alle Evidenz beweisen muss, dass Marx den Staat im Gegensatz zum Privateigentum aufwertet. Gerade die Unmöglichkeit, den geringsten Beweis beizubringen, liefert ihm seinen obersten Beweis: „Das Kapitel über den Staat, obwohl vorgesehen, fehlt wie aus Zufall im *Kapital.*“ Die wohlbekannte stalinistische Logik: Der beste Beweis für die Schuldigkeit der Leute besteht darin, dass es keine Beweise gibt. Denn wenn es keine Beweise gibt, so haben sie sie versteckt, und wenn sie sie versteckt haben, dann heißt das, dass sie schuldig sind. Das ist der Grund dafür, dass – wie jedermann weiß – ein echter Saboteur niemals Sabotage übt.

Genau hierin liegt der Grund des Paradoxes: Eben diejenigen, die die Stimme des Widerstands gegen die marxistische Herrschaft zu Gehör zu bringen beanspruchen, nehmen die zu seiner Unterdrückung gehörige Rhetorik auf. Oder vielmehr begnügt sich die Kritik der marxistischen Aussage nicht damit, die gleichen Verfahren einzuschlagen, wie der „wissenschaftliche“ Marxismus. Sie vollendet in gewisser Weise deren Wirkungen: Als ob diese Kritik, die uns die Lehren aus einem halben Jahrhundert marxistischer Unterdrückung ziehen sollte, hier nur zur Verstärkung dessen diente, was dem marxistischen Dogma Kraft verlieh, des reinen Terrorismus der stalinistischen Bekundungen, dieser Sprache

des – marxistischen, leninistischen oder maoistischen – Chefs, wovon das „Ich sage, dass …“ der jungen Philosophen unauslöschlich geprägt ist. Im Übergang vom Intellektuellen als Wissenschaftler und Revolutionär zum Intellektuellen als berufsmäßigen Dissidenten wurde, so glaube ich, das System nicht gewechselt. Und ich sehe nicht, wie man den Dissidenten im Osten wird helfen und ihre Provokation bei uns wird fortsetzen können, indem man sein Denken dem herrschenden System der Reklame unterwirft oder vielmehr dies System durch die Zustimmung einer Intelligenzia verstärkt, die die alte Macht der Mandarine und die neue Macht der Geschäftsleute, die Rhetorik der Chefs und die Stigmen der Unterdrückten in sich vereint. Diejenigen, die dies Spiel spielen und ernsthaft glauben, dadurch für die Freiheit zu arbeiten, werden schließlich wohl die Notwendigkeit anerkennen, die Beziehungen zwischen dem Intellektuellen und dem Militanten, zwischen der Macht und der Wahrheit, zwischen Werbekampagnen für Bücher und Kampagnen für die Verteidigung der Freiheiten zu klären. Unterdessen werden sie im Kreuzungspunkt von universitärer Sprache und politischer Sprache, des Staatsapparats und des Marktes, Formen der Macht installiert haben, deren Erfolg vorherzusehen ist.

Angesichts dieser Zukunftsperspektive ist es dringlich, dass die Intellektuellen, die nicht resignieren und ihre Stimme dem staatlichen oder kommerziellen Diskurs leihen, andere Formen und andere Bereiche des Ausdrucks und der Zirkulation von Ideen organisieren; dass sie sich, weit entfernt von den Bühnen der intellektuellen Macht und des kommerziellen Denkens, die Zeit nehmen zu studieren, worüber sie reden, und sich beeilen, die Worte zu hören, die von anderswoher überkommen sind; dass sie sich daran erinnern, dass das freie Denken keine Eigenschaft ihres Berufs, sondern das Ergebnis aller der Brüche ist, die die repressive Ordnung zerstören.

Aus dem Französischen von Ahlrich Meyer

ARBEIT | BEWEGUNG | GESCHICHTE

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE STUDIEN

ARBEIT – BEWEGUNG – GESCHICHTE widmet sich der Geschichte von Arbeit und Arbeiterbewegungen in Deutschland und der Welt. Die Zeitschrift präsentiert Aufsätze, biografische Skizzen, Dokumente und Diskussionsbeiträge. Das Themenspektrum reicht von der Global Labour History bis hin zur Regional- und Alltagsgeschichte, vom Frühsozialismus bis zur Neuen Linken. Soziale Bewegungen, Arbeiterparteien und Gewerkschaften sind ebenso Thema wie die Geschichte des Staatssozialismus. Ein umfangreicher Rezensionsteil sowie Tagungsberichte runden jedes Heft ab.

ARBEIT – BEWEGUNG – GESCHICHTE erscheint dreimal jährlich (Januar, Mai und September) im Metropol Verlag Berlin. ISSN: 2366-2387 • Einzelheft: 14 € zzgl. Porto • Jahresabonnement: (3 Hefte): 39 € (Ausland 49 €) einschl. Porto • Bestellungen an den Metropol Verlag: veitl@metropol-verlag.de

www.arbeit-bewegung-geschichte.de • www.metropol-verlag.de

Danielle und Jacques Rancière

Die Legende der Philosophen (Die Intellektuellen und die Reise durch den Gauchismus)[1]

In Frankreich hat man kein Erdöl, aber man hat Ideen. (Kommissariat für Energie)

Für die Intellektuellen liegt die Zukunft bei den Massen... (*Cahiers prolétariens*, Nr. 1, Januar 1971)

Was bei dem unter dem Schutze von Anführungszeichen gehaltenen Diskurs der „Neuen Philosophie" zuerst auffällt,[2] das ist das doppelte Subjekt, welches hier in Szene gesetzt wird. Dies Subjekt drückt sich anfangs in der ersten Person aus: als Kollektiv einer kleinen Gruppe von Individuen, die lautstark ihre Einzigartigkeit und Dissidenz angesichts der etablierten politischen Parteien und Ideologiefabriken beanspruchen, bis sie die ihrem einsamen Kampf angekündigten Verfolgungen auf sich ziehen. Aber im Verlauf der Aussage geht der Diskurs von der ersten in die dritte Person über, was auf die Kraft der Zustimmung oder Verweigerung seitens einer Korporation verweist: *die Intellektuellen*, so wird uns gesagt, wollen nicht länger die Ratgeber der Prinzen sein und der Macht dienen, stehe sie nun rechts oder links.

[1] Zur Geschichte des Gauchismus vgl. die in deutscher Sprache vorliegenden Texte: Gauche Prolétarienne, Volkskrieg in Frankreich? Strategie und Taktik der proletarischen Linken, übers. v. M. Sell, Berlin o. J. (Rotbuch 34); Foucault, Geismar, Glucksmann u. a., Neuer Faschismus, Neue Demokratie. Über die Legalität des Faschismus im Rechtsstaat, übers. v. M. Sell, Berlin 1972 (Rotbuch 43); ferner M. Foucault, Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychatrie und Medizin, Berlin 1976 (IMD 61). Die französischen Begriffe „gauchisme" und „gauchiste" sind, zum Unterschied von „gauche" = links/Linke, beibehalten worden (Anm. d. Übers.).

[2] „Diskurs" (für französisch „discours" = Rede/Gespräch/Gedankengang) ist im Deutschen ein Allerweltswort; hier kommt es – im Anschluss an Foucault – auf das Bedeutungsfeld „Wissen/Macht" an (Anm. d. Übers.).

Sofern man dann nur irgend die statistische Bedeutung der intellektuellen Arbeiter erwähnt,[3] wird der Diskurs der kleinen Dissidentenschar, erdrückt zwischen dem Amboss der bürgerlichen Macht und dem Hammer der sozialistischen, zur Bekundung einer dritten Kraft. Von der Bezugnahme auf jene Intellektuelle, die nicht mehr die Tribünen der Linken füllen wollen, bis zur Bezugnahme auf diese 25% intellektuellen Arbeiter, die eine gesellschaftliche Kraft ohne eigene Repräsentation bilden, definiert sich die politische Macht einer Avantgarde, welche die Repräsentation einer künftig nach ihrem spezifischen Gewicht im politischen Spiel zu wertenden Klasse beansprucht.

Dieser Anspruch kann sicherlich nur unter Voraussetzung des bereits anerkannten gesellschaftlichen Gewichts jener Avantgarde selbst erhoben werden. Es genügt die Lektüre der Zeitung, unseres Abendgebets, um über die Bedeutung dieser Macht informiert zu sein. Plötzlich sahen wir sie überall: Auf der ersten Seite erschienen sie in der Werbeanzeige für die Bücher ihrer Kollegen; auf der Seite „Ideen" warfen sie einige zusätzliche Schaufeln Erde auf das Grab von Marx; auf der Auslandsseite rechtfertigten sie ihre Intervention in Italien oder ihre Weigerung, in Deutschland zu intervenieren. Sie traten in der Sparte „Kunst" als Dramaturgen oder der Broschüre einer Ausstellung wegen auf; in den Literaturseiten lobten sie sich gegenseitig für ihre letzten Werke. Schlugen wir die Zeitung zu, so wussten wir, dass wir sie am Ende der Woche wiederfinden würden, wie sie ihren Diskurs auf die Tonhöhe der wöchentlichen Meditation über den Wandel der Zeiten und Geister bringen.

Angesichts dessen, was ganz nach der Weihe einer Machtergreifung aussah, konnte man natürlich immer an die Modelaunen oder den Karrierismus von Individuen denken. Wer dennoch dem alten Prinzip treu bleiben will, demzufolge die Machtergreifung sich nicht aus dem bloßen Ehrgeiz der Individuen erklärt, und wer die Tatsache im Auge behält, dass die Mode selbst eine Struktur der Politik ist, der sollte

[3] Die Intellektuellen in Frankreich machen 25% der Bevölkerung aus, sagt Glucksmann in der Sendung Apostrophes.

sich allerdings fragen: Worauf gründet sich, zehn Jahre nach der großen Revolte gegen die (damals viel bescheidenere) Macht der Professoren, diese neue Autorität einer philosophischen Avantgarde der Intellektuellenklasse? Auf welchen paradoxen Wegen haben der Todesstoß für die alte Universität, die Kritik an den Professoren und die großen Losungsworte gegen die vom Leben und Kampf getrennten Intellektuellen diese zudem noch ungleich wirksame Heiligsprechung des Intellektuellen, diese Herausbildung einer Intellektuellenmacht als autonomer politischer Kraft möglich gemacht?

Der Phönix des Wissens

> Durch alle eure Diskurse hören wir die Litanei der Ordnung: Man hat kein Recht zu revoltieren, man hat ein Recht, zu unterdrücken und unterdrückt zu werden, wie sollte es anders sein, es steht in niemandes Macht, etwas zu verändern, was immer es sei. [...] Im Übrigen scheitern, wie jeder weiß, alle Revolutionen, selbst die erfolgreichen.
>
> Halten wir die Gebetsmühlen an! Lasst uns die Rosenkranzbeter verfolgen! Sorgen wir dafür, dass ihnen ihr Lied im Hals stecken bleibt! (Zermalmt werde der Aberglaube! *La Cause du Peuple*, Nr. 7)
>
> Die Revolution des Begriffs ist also der geschwätzige, geschäftige, gewichtige Nachkömmling der Hoffnung von '68 geworden. (Claude Lefort, *Libre*, Nr. 1)

Müssen wir uns heute voller Heimweh an den geschlossenen und in sich gekehrten Raum, an das wattierte und verstaubte Universum der Universität der 60er Jahre erinnern? Die Studenten waren damals keinem Erfordernis intellektueller Produktion unterworfen. Der schulmeisterliche Unterricht und das System der Staatsexamen bewirkten, dass man dort arbeiten, aber ebenso gut seine Prüfungen in 15 Tagen vorbereiten konnte: Es genügte, die im Lehrplan vorgeschriebenen Autoren gelesen und die vervielfältigten Skripten auswendig gelernt zu haben. Ohne Zweifel langweilte man sich, aber in der Faulenzerei

hatte man alle Muße, sich auf den von jedermann gewählten Wegen zu entwickeln: in den politischen Organisationen oder in der Cinémathèque. Die Professoren und Assistenten übten eine Autorität wie Mandarine aus, aber ihre Macht ging nicht über ihre Funktion als Prüfer hinaus und ihre Bekanntheit überschritt kaum die Grenzen der Institution. Der *Nouveau Roman* stand nicht im Lehrplan. Barthes, Foucault oder Lacan waren nicht in den offiziellen Bibliotheken vertreten. Man las sie des Vergnügens und der Bildung wegen, auf jeden Fall aber nicht zum Zweck der unmittelbaren Verwertung. Es gab kaum philosophisch-politische Literatur, in den Taschenbuchreihen wurden nur Romane veröffentlicht. Die philosophischen Werke von Marx, in der bizarren Übersetzung von Molitor, nach der man in einer alten Boutique im Schatten von Saint-Sulpice nachfragen musste, besaßen den Zauber bibliographischer Raritäten. Die Schule war vom Leben getrennt und das Leben von der Schule.

Es geht hier nicht darum, angesichts der alten Formen der Unterdrückung in Rührseligkeit zu verfallen oder zu verkünden, dass man nicht hätte zu revoltieren brauchen, sondern es geht um die Aufmerksamkeit für die Herausbildung der neuen Ordnung. Als wir in Vincennes Anfang 1969 – von jenseits der Mauer, die die philosophische Abteilung von der literarischen trennt – den summenden Bienenschwarm hörten, der die altmodischen Konservatorien für französische Literatur ablöste, ahnten wir, dass die Zeit der schönen Langeweile vorbei war. Man würde Corneille und Racine nicht mehr studieren, man würde über die Lektüre von Corneille und Racine arbeiten. Und dazu würde man allerdings Althusser, die Psychoanalyse, die Semiologie und die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft benötigen. Die Schüler der Vorbereitungsklassen am Lyzeum „Louis-le-Grand“ konnten in der Klasse von Lagarde den Aufstand einleiten. Während die Militanten der „Gauche prolétarienne“ die Revolte gegen das bürgerliche Wissen und die akademische Autorität ausrie-

fen,[4] griff ein neuer Typus des Wissens mit der Ausbreitung der Universitäten und der Spezialisierung der Studiengänge Platz, ein modernes System der theoretischen Produktivkräfte, das die Macht der Professoren *sozialisierte* / auf die Gesellschaft ausdehnte. Das System der Bewertungseinheiten, der fortwährenden Kontrolle und der Kurzgutachten kennzeichnete den Eintritt der universitären Lehre in das Zeitalter der tayloristischen Rationalisierung. Das Handwerk des schulmeisterlichen Kurses und des jährlichen Examens wurde ersetzt durch die Nachfrage nach kontinuierlicher Produktion sowohl der Lernenden wie der Lehrenden, was entscheidend war für einen Bedarf an Hilfe von außen. Die vervielfältigten Skripten der Kurse reichten nicht mehr aus, man hatte andere Dinge nötig: *Produktionsinstrumente*; es spielte keine Rolle, welche Instrumente, insofern diese überhaupt eine gewisse Herrschaft erlaubten und zugleich die durch die Krise des Mai auf dem Gebiet des Wissens ausgelösten Fragen offenhielten: Es wurde also das benötigt, was man *technisch-kritische Kenntnisse* nennen könnte und was zwar als positives Sozialwissen ausgestattet war, aber dennoch einen kritischen Rückzug gegenüber diesen Techniken zuließ. Nachdem sich die Universität schließlich dem „Leben", d. h. insbesondere den neuen, das ganze kulturelle Feld (Sprachwissenschaften, soziale und klinische Wissenschaften) umfassenden Unterrichtsinhalten geöffnet hatte, musste man aus Gründen der Konkurrenz den Inhalt des traditionellen Unterrichts aktualisieren. Nimmt man noch die Kolonisation des jungfräulichen Bodens der Weiterbildung sowie der Eroberung der Schulabschlussklassen in diesem allgemeinen theoretisch-politischen Recycling, in dieser Umschulungsbewegung hinzu, die die Überarbeitung der Schulbücher den letzten Segnungen auf dem Büchermarkt unterwirft, dann kommt man zu folgender Situation: Man hatte mehr und mehr Ideen nötig und immer weniger Zeit und Mittel, sie zu produzieren. Daraus erklärt sich eine Rationalisierung

[4] Gauche prolétarienne: Dem Gauchismus oder Linksradikalismus zugeordnete, maoistisch geprägte Gruppe, von 1968 bis 1973 aktiv, Herausgeberin der zeitweilig von Jean-Paul Sartre geleiteten Zeitung La Cause du Peuple (Anm. d. Übers.).

der intellektuellen Produktion, die von den Großwerkstätten originaler Schöpfung ausgehend (wie sie sich immer mehr auf die einst am Rande liegenden Studienorte konzentrieren, Collège de France und Hautes Études) auf jeder Etage der Hierarchie des Wissens zur Vervielfachung der Produktion und zur Herstellung von niveaugerechten Nebenprodukten führt.[5]

Daraus ergibt sich weiterhin eine im Maßstab des Einzugs der Sozialwissenschaften in das universitäre Wissenssystem vor sich gehende allgemeine Verschulung der kulturellen Produktions- und Kommunikationsweisen, die sich namentlich auf den Buchmarkt überträgt. In der Tat ist die Schule nicht mehr vom Leben getrennt, es ist das Leben selbst, das mehr und mehr nach den Mustern dieser verallgemeinerten schulischen Produktion sein Bild fixiert und seine Wege ausrichtet.

Man ist über die burleske Verleugnung gerührt, mit der sich Barthes beim Eintritt in das Collège de France vor dem Stab der Intellektuellenpartei dazu beglückwünschte, an einem Ort ohne Macht zu sein. Man weiß, worin diese „Nicht-Macht" besteht: in der Befreiung von den Kontroll- und Verwaltungsaufgaben, die von der übergroßen Mehrheit der Mandarine heute als Bremsklotz der taylorisierten Produktion empfunden wird, wie sie zur Bedingung der Macht für die Intellektuellen geworden ist. Abgesehen von der Burleske unterstreicht der Satz in der Verneinung jenen Ortswechsel der universitären Macht, die von der Kontrolle der Kenntnisse zur Fabrikation von Ideen übergegangen ist, die sich nebenbei im Kolleg verhandeln lassen, zur Fabrikation von Gutachten und Kurzgutachten, Fortbildungslehrgängen, Seminaren, Forschungsberichten, Dramaturgien, Zeitungsartikeln, neben Schule und Politik herlaufender Literatur, wodurch die Intelligentsia sich zu einer industriellen Armee von Chefs, Unter-Chefs und kleinen Chefs formiert, deren Macht von der Geschwindigkeit abhängt, mit der sie von den jüngsten Entdeckungen produktiven Gebrauch machen.

---

[5] Das Collège de France und die École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) sind zwei prestigeträchtige Pariser Elite-Hochschulen (Anm. d. Übers.).

Nun findet sich die Klasse der Politiker auf zweierlei Weise an der Produktion dieser Wissensarmee interessiert. Einerseits zeigt sich seit 1968 überall dort, wo man reformieren, modernisieren, rationalisieren und humanisieren will, eine Nachfrage nach theoretischer/technischer Hilfe, die weniger auf die Produktion technokratischer Lösungen als auf die Analyse von Problemen und auf die Herausbildung eines Diskurses abzielt, der die Krisen, die großen Risse im sozialen Gefüge und die sie ankündigenden langsamen Veränderungen zu beschreiben vermag. Dies Interesse an einer Überarbeitung der Karte der Gesellschaft und ihrer geologischen Schichten hat jungen Forschern eine Menge Beschäftigung von dem Moment an erbracht, in dem ihnen das C.N.R.S. (*Centre National de la Recherche Scientifique*) verschlossen blieb,[6] und es hat dem Diskurs einer gewissen Anzahl von Intellektuellen bis in die Büros hinein Resonanz verschafft, in denen staatliche Projekte der Reform und der Sanierung vorbereitet werden. Bei der Vermehrung der genealogischen Arbeiten in ministeriellem Auftrag, welche Arbeiten die gauchistischen Interessen der Forscher an der Anatomie des Repressionssystems und das Interesse der neuen staatlichen Kader an der Geschichte der Verweigerungen und sozialen Widerstände miteinander versöhnen, bildet sich unterdessen ein ambivalenter Diskurs heraus, der ebensowohl die großangelegte Denunziation des Terrorismus aller Macht wie auch eine mehr heimliche Vorliebe für die Intelligenz und die Produktivität der Macht zu fördern geeignet ist.

Aber die Klasse der Politiker fand sich mehr noch durch die Vermittlung des Journalismus am neuen Wissen interessiert. Erinnern wir uns des großen Traumas vom Anfang Mai 1968, des Fiebers der Meinungsmacher, die sich und die berühmten Denker darüber befragten, was passiert war und was keiner vorausgeahnt hatte. Seitdem hat sich in derjenigen Politikerklasse, die die Last der öffentlichen Meinung

[6] Centre National de la Recherche Scientifique: nationales französisches Forschungszentrum mit zahlreichen Einzelinstituten im Bereich der Natur- und Humanwissenschaften (Anm. d. Übers.).

trägt, das Bedürfnis nach einer regelmäßigen Beobachtung der Strukturen und tiefgehenden Veränderungen festgesetzt, welche das Meinungsbild aufrechterhalten oder zerstören, das Bedürfnis also nach einer Art von *sozialer Seismologie*. Daraus erklärt sich die Einrichtung eines Dialogs mit einer gewissen Anzahl von Intellektuellen, die – aufgrund ihres Forschungsgebietes und gegebenenfalls aufgrund ihrer militanten Praxis – ein Wissen über die Verknüpfung der gesellschaftlichen, ideologischen und politischen Ordnungen anbieten können, das zum Verständnis der Bewegungen des sozialen Körpers verhilft. Diese ideologische Aufgabe der Repräsentation des Sozialen gegenüber dem Politischen hat sich nicht sogleich nach 1968 ergeben. Der Primat der Politik – der Repression – sowie der Bruch unter den Intellektuellen und das militante Engagement einiger von ihnen standen der Ausgeglichenheit eines solchen Dialogs im Wege. Es bedurfte der Ebbe des politischen Gauchismus im Bereich der intellektuellen Lehrmeinung (Doxa) nach 1972, damit sich die Praxis institutionalisieren konnte, an bevorzugter Stelle das Wort derjenigen aufzunehmen, die die „Zeitstrukturen" zu entziffern in der Lage sind und die daraus die neue Macht beziehen, Bruchstellen zwischen der Klasse der Politiker und dem Leben des sozialen Körpers zu kitten. Die Intellektuellen-Kartographen nehmen also nicht einfach den alten Platz der humanistisch gebildeten Intellektuellen ein, sie übernehmen die Aufgabe, die Wirklichkeit einfließen zu lassen, und besetzen den Platz der *inkarnierten* Wahrheit, der infolge der Erschütterung durch den Gauchismus den Massen zuerkannt wurde. Eben diese Position autorisiert den gegenwärtigen Anspruch des Intellektuellen und sogenannten Dissidenten, der Interpret des Widerstand leistenden Plebs zu sein. Es ist diese objektive Macht der Repräsentation, die von der Neuen Philosophie ihrerseits repräsentiert wird. Und dies hektische Bedürfnis nach Ideen – wie es von den Akkordarbeitern des universitären Wissens bis zu denen der politischen Reform, der sozialen „Innovation" und des Geschäfts mit bedrucktem Papier reicht – gestattet die Rückkehr zu der alten These, wonach die Ideen das gesellschaftliche Sein bestimmen.

So erklärt sich eine ganze Reihe von Überschneidungen: der universitären Nachfrage und der politischen Nachfrage, der Aufmerksamkeit der Gauchisten gegenüber der Macht und der Aufmerksamkeit der Macht für die Modernität der Gesellschaft, welche Überschneidungen die widersprüchliche Macht jener Träger der technisch-kritischen Kenntnisse begründet, die an der Schaltstelle zwischen der Ordnung der Macht und der Ordnung des Wissens und zugleich über sie arbeiten. Das bedeutsamste Zeugnis dafür liefert zweifellos der außergewöhnliche Erfolg des Foucaultschen Diskurses, der – unabhängig von der Absicht seines Trägers – zur widersprüchlichen Vorlage für gauchistische Agitationen und Umfragen über die Gefängnisordnung und für neue Programme von Erzieherseminaren, für Tiraden über die Niederträchtigkeit der Macht und Berichte an das Ministerium für Bauwesen geworden ist. Es handelt sich nicht um Betrug oder Irrtum, wenn die neuen Propheten, die die totalitäre Apokalypse beschreiben oder die Herabkunft des Engels oder des neuen Geistes verkünden, sich alle auf diesen Diskurs berufen, der die Prophetie zu verabschieden vorgibt. Die Prophetie wird nicht mehr aus der Ferne wie ein Diskurs vom anderen Stern ausgesprochen, sondern sie ist eingebettet in die Positivität des genealogischen Wissens einerseits, in die der seismologischen oder kartographischen Tätigkeit andererseits. Die politische Anatomie hat, indem sie das ganze Feld des gesellschaftlichen Wissens überzieht, schließlich Positionen ideologischer Herrschaft wiederhergestellt, die jenen gleichen, die die von ihr vermeintlich kritisierten Sozialwissenschaften innehielten. Aber diese restaurierte Herrschaft vermag sich in der Kritik, in der Entschleierung des Diskurses des Anderen zu verleugnen. Die Politik-Fiktion Glucksmanns, derzufolge das marxistische Denken (*cogito*) die universelle Herrschaft vorprogrammiert, ist nur die Kehrseite jener gelehrten Genealogien, die uns den bis in seine winzigsten Zellen durch die Effizienz der großen Beherrschungsstrategien definierten sozialen Raum zeigen, von Strategien, die den sozialen Zusammenhang gestalten, zerstören und neugestalten, die die Räume einteilen, die Körper umschließen und die Individuen

erfassen. Die vollkommene Umkehrbarkeit des Wissens der Macht und des Wissens des Protestes, die auf diese Weise erreicht wird, bestimmt den neuen Platz des Intellektuellen als eines Dissidenten und Propheten: eines panoptischen Denkers, der im Moment der letzten Gewehrsalven die Wirksamkeit von einer der neun Thesen des Parmenides zu erkennen vermag;[7] eines transzendentalen Seismologen, der das Beben hört, das die große geistige Revolution ankündigt; eines Zeugen, der seine Interpretation durch eine militante Erfahrung authentisch macht, die seine Rede im Volkskörper verwurzelt sein lässt; eines Reisenden ohne Gepäck, der weniger das gesellschaftliche Sein repräsentiert, als das, was daran Nicht-Sein ist: Negativität, Verweigerung, Zukunft. Insgesamt: desjenigen unter den Herrschern, der am wenigsten belastet ist.

Das Erinnerungsphoto

Was den jung-philosophischen Reden erlaubt, das Gebäude der neuen gesellschaftlichen Macht der Intellektuellen zu krönen, das ist die im militanten Kampf erworbene Legitimität. Wenn sich die Philosophen von einst schmeichelten, die an ihrem Wege gelegenen Brunnen nicht zu sehen,[8] so gehört es wesentlich zum Markenzeichen der neueren Philosophen, *vom Pferd gestiegen zu sein*, wie es in maoistischer Terminologie heißt. Im September 1975 veröffentlichte das *Magazine littéraire* ein altes, inzwischen wieder benutzbares Photo von einer Demonstration mit folgender Erläuterung/Legende: „Sartre, Foucault, Glucksmann: die Philosophen sind auf der Straße." Will man etwas an der Genauigkeit dieser Erläuterung aussetzen, dann muss man sich wohl über den Gebrauch der bestimmten Artikel wundern: *die* Straße,

[7] Der „Parmenides" gilt als das schwierigste Werk des griechischen Philosophen Platon (428/27–348/47); in Dialogform werden acht (fälschlich neun) Hypothesen über Sein oder Nichtsein des Einen untersucht (Anm. d. Übers.).

[8] Anspielung auf den vorsokratischen Philosophen Thales von Milet, der bei der Beobachtung der Sterne in einen Brunnen gefallen sein soll, worauf seine thrakische Magd in Gelächter ausbrach (Anm. d. Übers.).

wobei man uns zu sagen für unnütz hält, was sie dort tun; *die* Philosophen, deren Präsenz sie selbst repräsentiert. *Philosophen* waren 1968 und danach genügend auf der Straße, aber sie bezeichneten ihre Präsenz gerade nicht als die von Repräsentanten einer Korporation und man bemerkte diese nicht als solche. Es war vielmehr die Weigerung, sich mit einer solchen Position zu identifizieren, die sie auf die Straße trieb. In dem gegebenen Fall sind Foucault und Sartre nicht „Philosophen auf der Straße", sondern mit der „Gauche prolétarienne" verbundene Intellektuelle, die an deren im Namen der „Demokratischen Front" stattfindenden Aktionen teilnehmen, Förderer des Djellali-Komitees, das an diesem Tag zu einer Demonstration in der Rue de la Goutte d'Or gegen ein rassistisches Verbrechen aufruft.[9] Was Glucksmann betrifft, so ist seine Anwesenheit in der zweiten Reihe keineswegs die der Philosophie, sondern die der militanten Autorität in ihrer Verbindung mit den demokratischen Intellektuellen. Ihm zur Seite, Foucault und dessen Megaphon beherrschend, erkennt man das Gesicht und den panoptischen Blick des für die Beziehungen zur „Demokratischen Front" verantwortlichen Leiters der „Gauche prolétarienne". Die Legende der Philosophen macht nicht nur den Kampf vergessen, um den es sich handelt, sie verschleiert das Machtverhältnis zwischen den Intellektuellen und der militanten maoistischen Führung, wie es das Photo aufzeigt. Aber vielleicht spielt bei diesem Bild, auf dem die Philosophen wieder in den Mittelpunkt gerückt sind, auch das eine Rolle, was die Nachträglichkeit der Legende erklärt, das heißt die schließliche Herausbildung einer neuen philosophischen Macht, besiegelt zwischen intellektuellen Repräsentanten und politischen Re-

[9] Der fünfzehnjährige Jugendliche algerischen Hintergrunds Djellali Ben Ali wurde am 27. Oktober 1971 in der Pariser Rue de la Goutte d'Or Opfer eines rassistischen Mordes. Das Djellali-Komitee wurde zur Thematisierung der rassistischen Spannungen und neofaschistischen Umtriebe im Stadtteil Goutte d'Or von Einwohnern gegründet, unter Beteiligung mehrerer Intellektueller, darunter Michel Foucault, Gilles Deleuze und Jean-Paul Sartre. Die „Demokratische Front" war ein u. a. auf der Gründung von Vorfeldorganisationen beruhender Strategieansatz der „Gauche prolétarienne" (Anm. d. Übers.).

präsentanten der Massen, wobei die Massen künftig an den Rand des Bildes der Subversion gedrängt werden.

Von links nach rechts: Sartre, Foucault, Glucksmann

Unmittelbar nach 1968 war es unmöglich, *die Philosophen auf der Straße* oder selbst *die mit dem Volk verbundenen Intellektuellen* namhaft zu machen. Es war unmöglich, sich anfangs auf ein kollektives Subjekt zu beziehen, weil der Mai – und vielleicht noch mehr der Kampf für oder gegen die Normalisierung und Rückkehr in die Universitäten – die alte linke Intelligentsia gründlich entzweit und zwei gegnerische Lager hervorgebracht hatte: die modernisierte akademische Autorität und die antiautoritäre Revolte. Es handelte sich damals nicht darum, die Intellektuellen mit dem Volk zu vereinen, sondern um die Verbindung der Revolte gegen das Wissen und gegen die akademische Autorität mit den Arbeiterkämpfen.

Die in erster Linie aufgewerteten Arbeiterkämpfe waren die antihierarchischen Aktionen und die Praktiken der Sabotage, und die geplante Einheit auf dem Gebiet des Kampfes gegen die kapitalistische Despotie war nicht eine Vereinigung von zweierlei Wissen, sondern

zweier Störungen des beherrschenden Wissens: jenes Wissens, das sich im geschlossenen und vom Leben abgetrennten Kreis der Universität ausdrückte, und desjenigen, das sich im „Leben", das heißt in der repressiven Wirklichkeit des Fließbandes und der Fabrikhierarchie vergegenständlichte. Zweifellos warfen die rasche Wiederingangsetzung der Universitätsmaschine und die Bescheidenheit der anti-hierarchischen Arbeiterkämpfe diese egalitäre Verbindung von zwei Revolten ziemlich schnell auf das traditionellere Modell der Unterordnung eines falschen Wissens (desjenigen der Intellektuellen) unter ein wahres Wissen (das Wissen des arbeitenden und leidenden Volkes) zurück. Von da aus gelangte man zu der militanten Figur des Intellektuellen im Dienste des Volkes, der seinen alten Adam abstreift. Im Rahmen der „großen Verachtung für die Intellektuellen" waren die Militanten intellektueller Herkunft aufgerufen, entweder radikal auf die Privilegien ihres Status zu verzichten und sich in der Fabrik einzurichten, oder andere Wege der Umerziehung zu finden und sich der Vorrechte ihrer Funktionen und Kompetenzen zu begeben. Die Kritik der Arbeitsteilung führte zu einer militanten Nivellierung der sozialen Unterschiede und zu einer Umwandlung des alten Intellektuellen, der seinen Diskurs unterbrach – aber auch seine eigene Revolte hintanstellte –, um dem Wort der Massen Gehör zu verschaffen. Der Intellektuelle musste in seiner Person alles das tilgen, was in seiner Sprache oder Seinsweise an seine Herkunft erinnern konnte und was ihn in seinen Gewohnheiten vom Volke trennte. Es war dies ein widersprüchliches Ideal, das in einem allzu oberflächlichen Rückblick mit Formen der Pfadfinderei oder der Askese verglichen worden ist. Die Berechnung der Freuden und Leiden wies damals keinen Fehlbetrag auf. Den alten Parteien oder den jungen Karrieristen die Sorge zu überlassen, die Universitäten mitzubestimmen und den Marxismus in den neuesten Farben der Epistemologie oder der Semiologie auszumalen, um die Realität der Fabrik, die freundlichen Cafés oder die Plätze der Immigranten zu betreten, das hatte nichts derart Düsteres an sich (das würde man im Moment der Rückkehr empfinden). Dem Volk zu dienen, war

im gewissen Sinn nur ein anderer Ausdruck für den tatsächlichen Widerwillen, die universitären Übungen von dieser oder jener Seite des Katheders aus fortzusetzen. Die Umwandlung des Intellektuellen konnte also wie eine wirkliche Befreiung erlebt werden. Gleichzeitig sicherte allerdings dies *Verstummen* des Intellektuellen zugunsten einer vorgeblichen proletarischen Leitung die Macht einer anderen Sprache: der des militanten Führers als des Interpreten der Massenrevolte, der die Keimzelle zur Herausbildung einer neuen intellektuellen Macht war. Nach dem Verstummen der kleinbürgerlichen, umzuerziehenden Intellektuellen erhob sich die Macht der proletarischen Intellektuellen und Umerzieher. Und diese riefen alsbald – auf der Grundlage der Zerschlagung der spezifischen Intellektuellen-Revolte – die Intellektuellen als besondere und hervorragende soziale Kategorie auf die Bühne zurück.

Diese Neuinszenierung kam mittels eines schiefen Begriffs von Demokratie zustande. In dem Moment, in dem die Staatsmacht ihre Schläge gegen die „Gauche prolétarienne" vermehrte und in dem sich herausstellte, dass von dem theoretisch ausgemachten Beistand allein – dem der Volksmassen – wenig zu erwarten war, wurde der Gedanke der „Demokratischen Front" und genauer der „Roten Hilfe" ausgearbeitet: einer demokratischen Massenbewegung, verstanden in ihrer traditionellen Abhängigkeit gegenüber der proletarischen Avantgarde, aber auch einer Einrichtung zur Verteidigung und zum Schutz der militanten Aktivität. Dieser Versuch zur Verbreiterung des Widerstands, der vor allem die Intellektuellen und fortschrittlichen Künstler betraf, vollzog sich zunächst im Umkreis der verfolgten Zeitung *La Cause du Peuple* und der inhaftierten Militanten.[10] Im Zusammenhang des

[10] Auf Anordnung des französischen Innenministers Raymond Marcellin, der bereits die regelmäßige Beschlagnahme von La Cause du Peuple veranlasst hatte, wurde im Mai 1970 der presserechtlich verantwortliche Redakteur der Zeitung Jean-Pierre Le Dantec in Untersuchungshaft genommen. Wenig später wurde mit dessen Nachfolger, dem Schriftsteller Michel Le Bris, ebenso verfahren, woraufhin Jean-Paul Sartre die Redaktion übernahm. Le Dantec und Le Bris wurden jeweils wegen „Aufruf zu Verbrechen gegen die Staatssicherheit und Verherrlichung von Mord, Diebstahl, Plünderung und Brandstiftung" zu einem Jahr und acht Monaten Gefängnis ohne Bewährung verurteilt, was die „Gauche prolétarienne" zu zahlreichen öffentlichkeitswirksamen Pro-

Tribunals – des staatlichen Tribunals, das die Militanten verurteilte, und des Gegen-Tribunals,[11] das abgehalten wurde, um die Massen zu Richtern über ihre Richter zu machen – verknüpften sich die drei Begriffe der Militanz, der Intellektuellen und des Volkes. Wenn die Massen den Schutz der Militanten nicht sicherten und wenn man nicht allein die Intellektuellen gegen die Sondergerichtsbarkeit mobilisieren wollte, dann bestand die Lösung darin, die Intellektuellen dazu zu benutzen, den Massen jene Fähigkeit der Intervention und der Sprache zu verleihen, an der es bei der Hilfe für die Militanten mangelte, und ihre Verteidigung um die Verteidigung der Meinungsäußerung des Volkes zu erweitern. Dies war das Schema, das in der Schlacht für *La Cause du Peuple*, wie sie sich um Sartre organisierte, und bei der Vorbereitung des Tribunals von Lens angewendet wurde: Die Intellektuellen sind diejenigen, welche die Absperrungen durchbrechen, die das Volk zum Schweigen verurteilen, und welche aufgrund ihrer Autorität ein Gegengewicht gegen das Gewicht eines Staatsbetriebes (Les Houillères) und der politisch-gewerkschaftlichen Verflechtungen bilden. „Die Rote Hilfe erweist sich im Verlauf der Kampagne als ein Schutz, als ein Bollwerk für die Volksmassen. Die Einheit, die sich zwischen den Bergarbeitern und verschiedenen Arten von Intellektuellen herzustellen hat, hat den Schraubstock gelockert, in den die Bergleute von der Bourgeoisie eingezwängt werden, und sie hat die Furcht vor der Repression bei den Bergarbeitern bekämpft."[12] Der Liquidation des alten Intellektuellen, der schweigen sollte, um die Stimme des Volkes sprechen zu lassen, folgte eine neue Figur des Intellektuellen nach, der Wortführer oder Beschützer der Sprache des Volkes ist. Der Intellektuelle, neuerlich als solcher benannt, wird auf zweierlei Weise bestimmt: entsprechend seinem sozialen Prestige, das

testen und Anschlägen veranlasste (Anm. d. Übers.).

[11] Die „Gauche prolétarienne" veranstaltete im Februar 1970 im nordfranzösischen Lens ein „Volkstribunal" anlässlich des Todes von 16 Bergarbeitern beim staatlichen Bergbauunternehmen „Houillères du bassin du Nord et du Pas-de-Calais" (HBNPC, „Les Houillères"). Jean-Paul Sartre trat bei diesem Tribunal in der Rolle des Staatsanwalts auf. (Anm. d. Übers.).

[12] Den Widerstand ausweiten, Cahiers Prolétariens, 1 (Januar 1971), S. 67.

er ins Spiel bringt (er ist ein Hindernis gegenüber repressiven Maßnahmen und fähig zur Intervention, um eine öffentliche Meinung durchzusetzen) und entsprechend seiner eigentlichen Kompetenz, der Kompetenz insbesondere der Ingenieure und der Ärzte, die das Volkstribunal von Lens vorbereiten. Diese Ausnutzung der Kompetenzen entspricht einer spezifischen Ausrichtung der Militanz des Mai und des Nach-Mai: nämlich der Krise der Institutionen und intellektuellen Berufe und in einer gewissen Anzahl von Sektoren (Verwaltung, Medizin etc.) der Anstellung von Leuten, die man *institutionelle Linke* nennen könnte, von Linken also, die zu einer mit ihrer Berufspraxis verbundenen und die Kritik ihrer Institution fortsetzenden militanten Arbeit im Stande sind. Nun gab die Mobilisierung namhafter Intellektueller und der radikalisierten intellektuellen Arbeiter ihrer Aktion einen doppelten Charakter: Auf der einen Seite erschienen sie als hinzukommende, ihrerseits in Aktion tretende „Fraktion des Volkes" (das war die Zeit, in der man von Demonstrationen träumte, auf denen die Ingenieure, die Künstler, die Ärzte etc. jeweils das Transparent ihres Berufsstandes mit sich tragen würden); auf der anderen Seite handelte es sich um die traditionelle Aufgabe des Intellektuellen als des Verteidigers der Wahrheit und der Freiheit, der nur zu der klaren Einsicht gebracht worden war, dass die Verteidigung seiner Werte der Vereinigung mit der Positivität des Volkes bedürfte:

> In dem Maß, wie das Proletariat und die Volksmassen ihr Haupt erheben, das Unternehmertum angreifen und dessen Verbrechen aufzeigen, tritt eine andere Wirklichkeit für die Intellektuellen zutage, von der sie radikal getrennt sind. Und je mehr sich diese neue, aus Blut, Tränen und Kämpfen gebildete Wirklichkeit ausprägt, desto mehr verschlimmert sich der Widerspruch, in dem sich der Intellektuelle befindet. Das Wesentliche der Wirklichkeit entgeht ihm, während aufgrund des Bewusstseins, das er von seiner Funktion hat, er es ist, der die Wirklichkeit beherrscht und versteht. Daher muss er sich, wenn er gegen die Lüge, für die Gerechtigkeit und Meinungsfreiheit kämpft, notwendigerweise in den Dienst der Massen stellen, d. h. in den Dienst der Wirklichkeit, der Wahrheit. Für den Intellektuellen liegt die Zukunft bei den Massen, und sich mit

ihnen zu verbünden, heißt den Weg der wahren Demokratie einzuschlagen.[13]

Die spezifische Eigenschaft der sozialen/ideologischen Tätigkeiten der Intellektuellen und ihrer Krisen spiegelt sich hier im Bilde eines Spezialisten für das Allgemeine wieder, der zu der in seiner Besonderheit implizierten *Herrschaft* nur gelangen kann durch das Bündnis mit dem Volk, das allein aus diesem Allgemeinen ein *konkretes* Allgemeines zu machen fähig ist. Der Satz des vom Leben getrennten Intellektuellen verändert demnach seinen Sinn. Man verlangt von ihm nicht allein mehr, auf seine soziale Position zu verzichten, man verspricht ihm im Austausch – und sei es nur, um seine Verwandlung attraktiv zu machen – eine ideologische Herrschaft. Die Umwandlung des Intellektuellen verlagert sich von der Form der Askese und der Abstreifung des alten Adam auf einen Handel, der – wenn der Kreis sich schließt – die Wiederkunft der Herrschaft mit einem Mehrwert an Wissen in Aussicht stellt.

Ist das nicht eine nachträgliche Analyse? In den Jahren 1970–71 hat der demokratische Intellektuelle, der sich für *La Cause du Peuple* schlägt oder an den Fabriktoren interveniert, mehr Schläge einzustecken, als theoretischen oder praktischen Mehrwert zu gewinnen. Die große meinungsbildende Presse ging, selbst wenn ihr Herz links schlug und sie vom Geist der Ehrerbietung gegenüber den großen Denkern erfüllt war, schnell zur Gleichgültigkeit oder zum Lächeln angesichts der Intervention Sartres vor den Fabriktoren oder im Innern der Fabriken über, und sie zwang Foucault dazu, eine Zeitungsanzeige für die Verbreitung der Zeugenaussage des Psychiaters am revoltierenden Gefängnis von Toul zu bezahlen.[14] Aber genau der Zusammenhang zwischen den Widersprüchen von damals und dem nachträglichen Bild

[13] Cahiers Prolétariens, Januar 1971, S. 61.

[14] Im Gefängnis von Toul kam es vom 5. bis zum 13. Dezember 1971 zu einer von mehreren während des Winters 1971/72 ausbrechender Revolten französischer Gefangener, die publizistisch unterstützt wurden von der „Groupe d'information sur les prisons", einer Organisation, die Michel Foucault und andere im Februar 1971 im Kontext der juristischen Verfolgung von Mitgliedern der „Gauche prolétarienne" gegründet hatten (Anm. d. Übers.).

des militanten Philosophen ist bezeichnend. Wenn die gleiche Presse heute Foucault als ein Orakel behandelt, um dessen Intervention ständig nachgesucht wird, wenn sie sich eines Interviews von Sartre bedient, um die Gleichschaltung eines Radiosenders zu rechtfertigen, oder wenn sie die ehemaligen maoistischen Wortführer einlädt, am Konzert der richtigen öffentlichen Meinung gegenüber dem Terrorismus teilzunehmen, dann liegt das nicht einfach daran, dass die einen oder anderen darauf verzichtet hätten, auf der Seite der Fabriken oder Gefängnisse zu kämpfen, um in der Ruhe ihrer Studierzimmer ihre Ehrenhaftigkeit als strenge Wahrheitssucher wiederzuerlangen. Es ist vielmehr die Funktion des Bildes vom *Philosophen auf der Straße*, der durch die Massen in sein Amt eingeführt wurde, aufgrund derer die heutige Herrscherfigur des offiziellen Intellektuellen als Dissidenten funktionieren kann. Jetzt funktioniert die einst versprochene Herrschaft, und zwar in der doppelten Legitimität des Intellektuellen, der von Berufs wegen den Schäbigkeiten der Macht unbekümmert die Wahrheit entgegenhält, und des Militanten, der Eingang in das Herz der Massen gefunden und die Wahrheit in ihrer Vergegenständlichung gesehen hat. Das Erinnerungsphoto der Philosophen zeigt den Moment auf, in dem das Dreierverhältnis Intellektuelle/Militante/Massen in die „militant-populäre“ Amtseinsetzung des Intellektuellen umschlägt.

Das Suchspiel der Macht

Vom militanten Dreieck zum philosophischen Dreieck: Sartre, Foucault, Glucksmann. Zwischen Sartre, dessen schweigende Anwesenheit genügt, um Zeugnis abzulegen, und Glucksmann, dessen Anwesenheit die der militanten Kontrolle ist, steht Foucault, der auf dem Photo das Megaphon hält. Vielleicht ist das ein Symbol jenes Übergangsmoments, aber es ist auch eine Demonstration seiner Widersprüchlichkeit.

Die Anwesenheit von Sartre an der Seite von Foucault auf der Straße ist die Begegnung zweier Diskurse, zweier augenscheinlich gegensätzlicher Interventionsweisen des Intellektuellen, selbst wenn sich beide

in der Funktion wiederfinden können, den Massen das Wort zu verleihen. Die Intervention Sartres bleibt – in dem Maße, wie sie die Umwandlung des alten Intellektuellen zum Ziel hat – an eine Bestimmung der Aufgaben des Intellektuellen als eines Subjekts gebunden, dessen Funktion in der Verkündung der Wahrheit liegt. Die Kritik des „falschen Bewusstseins" des alten Intellektuellen, des äußerlichen Verhältnisses zwischen seiner Arbeit und seinem militanten Engagement, ist aus diesem Zusammenhang heraus gedacht.[15] Die Durchbrechung des falschen Bewusstseins besteht darin, dass der Intellektuelle ein *Techniker* des Allgemeinen/Universellen – sich „direkt mit denen verbündet, die eine universelle Gesellschaft fordern, das heißt mit den Massen".[16] Nimmt sich aber der Intellektuelle, wenn er mit solcher Sicherheit das Allgemeine als Ziel des Willens der Massen benennt, nicht in gewisser Weise – und selbst in dem Moment, in dem er darauf verzichtet – die Macht zu sagen, was die Massen – als undifferenziertes Subjekt wollen, und in ihrem Namen zu sprechen?

Diese Einheit zwischen der (intellektuellen) Form und dem (populären) Inhalt des Allgemeinen kennzeichnet eine bestimmte Struktur des Zusammentreffens von Intellektuellen und Massen, nämlich die der Mobilisierung im Namen der „Wahrheit/Gerechtigkeit", eine Struktur, die sowohl die Widersprüche im Schoße der Massen als auch die Widersprüche zwischen den intellektuellen Protestbestrebungen und den Bestrebungen der verschiedenen Volksbewegungen zudeckt. Auf dieser Grundlage werden zwei gewichtige *Wahrheitsfunktionen* des exemplarischen Intellektuellen definiert: In Bezug auf die neue, herzustellende öffentliche Meinung – ein starker weitreichender Empfänger – verallgemeinert er die Parolen des Kampfes unter Vernachlässigung ihrer Besonderheit global, während er gleichzeitig die Reichweite des militanten Diskurses verstärkt. In Bezug auf die Massen gibt der Intellektuelle und Anwalt deren Wissen, verwandelt in die *Macht zu urteilen*, zurück (Tribunal von Lens). Diese Schlüsselstellung,

[15] Vgl. das Interview Sartres („L'ami du peuple") in: L'Idiot International, 10 (Sept. 1970).
[16] Ebd., S. 34.

die der Intellektuelle als Träger der Wahrheit im militanten Denken der Volksjustiz und der neuen öffentlichen Meinung einnimmt, ist allerdings mit einer doppelten Garantie ausgestattet: zum einen aufgrund der Verbindung mit den Massen, einer Verbindung, die den einzelnen Intellektuellen *verwandelt* und ihm diese Macht verleiht; zum anderen aufgrund der Wahrheit, die angesichts der spontanen, im militanten Verhalten angelegten Tendenz zum Irrtum zu repräsentieren sich der Intellektuelle als Aufgabe vorbehält.[17] Aber genau diese doppelte Garantie lässt die ideologische Guerilla auf die Seite der Repräsentation, der Anerkennung im Gewande des Intellektuellen und des Militanten, übergehen. Die Verwandlung, die einstmals vom Intellektuellen der Basis Verstummen erforderte, beginnt zu einer Rolle zu werden, die der exemplarische Intellektuelle fortwährend spielen muss, und zwar einzig zum Vorteil der Militanten. Auf einmal verlagert sich die gauchistische militante Praxis der symbolischen Aktionen vom Objekt auf das Subjekt, wobei sich der Wert der Ankündigung und Reizwert einer Aktion nunmehr weniger nach dem exemplarischen Charakter ihres Ziels oder der Art und Weise, mit der es angestrebt wird, als vielmehr nach der Persönlichkeit und dem sozialen Status des Interventen bemisst. Der Wunsch nach Verwandlung des Intellektuellen wurde das erste Mal durch das Modell der Unterwerfung unter die militante Macht eingefangen; er wird es zum zweiten Mal mit der Bildung eines Repräsentationsraumes, in dem die militante Macht die Umwandlung des Intellektuellen gewährleistet, in dem sie ihn an die Massen bindet, während der Intellektuelle aufgrund seiner älteren Bindung an die Wahrheit und seiner neueren Bindung an die Massen seinerseits bestätigt, dass sich die militante Macht im Stande der Wahrheit befindet. Die Macht des Intellektuellen wird nicht durch die Worte Sartres wiederhergestellt, sondern durch jene doppelte Repräsentation, durch die wechselseitige Anerkennung der mit den Massen verbundenen militanten Macht und der Macht der Wahrheit. In der Form des

[17] „Die Revolutionäre wollen die Wahrheit überhaupt nicht hören. Man hat ihnen eine Menge falscher Ideen in den Kopf gesetzt.“ Sartre, ebd., S. 35.

Dialogs bildet sich die Figur des Widerstand leistenden Intellektuellen heraus. Das Wendejahr des Gauchismus, 1972, ist das Jahr der großen Dialoge, in denen der Sinn der Militanz des Nach-Mai und der Intervention der Intellektuellen recodiert wird (Dialoge Sartre-Victor, Foucault-Victor, Deleuze-Foucault).[18]

Dieser Neuinszenierung schien indes die Konzeption des Intellektuellen gegenüberzustehen, wie sie im Umkreis Foucaults von der „Informationsgruppe über die Gefängnisse" (Groupe d'information sur les prisons) ins Werk gesetzt wurde. Es handelte sich dort nicht mehr darum, das Zusammentreffen der Massen und des Intellektuellen und Anwalts auf dem Felde der Wahrheit und der Gerechtigkeit anlässlich eines Tribunals zu organisieren, das als Ort der Enthüllung gesellschaftlicher Unterdrückung und als erster Wendepunkt gegen diese Unterdrückung benutzt wurde. Es handelte sich nicht darum, für die Gerechtigkeit (des Intellektuellen und der Massen), sondern *gegen die Gerechtigkeit* (des Staates) zu kämpfen, die als eine wesentliche Form der Macht und der politischen Unterdrückung verstanden wurde. Und dabei wurde die Wahrheit nicht als das Wissen des Intellektuellen oder das Bedürfnis der Massen aufgefasst, sondern als Einsatz in einem lokal begrenzten Kampf: in dem Kampf um die Macht, über eine gegebene Form der Unterdrückung zu sprechen. Zugleich nahm die Einheit des Intellektuellen und der Massen die Form des Kampfes gegen eine bestimmte Unterdrückung an, indem sie die Unterdrückten eines bestimmten Systems der Macht (Gefängnis, Krankenhaus, Information) und dessen intellektuelle Mitarbeiter, die gegen ihre Stellung revoltierten, vereinigte: „Diejenigen, die mit der Verteilung der Gerechtigkeit, der Gesundheit, des Wissens und der Information beauftragt sind, beginnen ihre eigene Tätigkeit als unterdrückende politische Macht zu erkennen".[19] Daraus entstand eine Praxis, die sich nicht mehr an den geplagten Intellektuellen wandte, um ihn in den Massen sein ver-

[18] Vgl. Philippe Gavi, Jean-Paul Sartre u. Pierre Victor, On a raison de se révolter, in: Mercure de France, 1973; Sur la justice populaire, in: *Les Temps Modernes*, 310 bis; und L'Arc, 49.

[19] Enquête dans vingt prisons (1971), S. 3.

lorenes Universum wiederfinden zu lassen, sondern die sich an die intellektuellen Arbeiter verschiedener, von der Krise des Mai betroffener Berufe und Institutionen wandte und sie aufrief, ihre Position in der Vereinigung mit den Opfern ihres spezifischen Machtsystems subversiv zu wenden. Diese Praxis sollte ihre theoretisch-politische Ausgestaltung in dem Gespräch zwischen Deleuze und Foucault finden,[20] in dem alle Modelle des Intellektuellen als eines Repräsentanten, der die Wahrheit sagt oder das Bewusstsein heranträgt, verworfen wurden und in dem jene allgemeine Aufgabe im Dienst der Wahrheit verweigert wurde zugunsten einer Praxis im Zusammenhang der Macht und des Kampfes und einer Theorie, die als Relais zwischen zwei Formen der Praxis gedacht war.

Wenn man heute einen Diskurs sich herstellen sieht, der lautstark eine subversive Aktion der Intellektuellen als solche fordert, als Verkünder der Wahrheit gegenüber aller Macht, dann könnte man denken, das Sartresche Modell des Intellektuellen mit universeller Berufung habe, was den Machtbereich der Wahrheit betrifft, die Oberhand gewonnen über die Konzeption lokaler Kämpfe. Nun stützen sich die neuen, meisterhaften und prophetischen Figuren des Intellektuellen heute aber zunächst auf den Diskurs und die Intervention Foucaults: Die Analyse des Systems sowjetischer Konzentrationslager als einer Verwirklichung des Wissens der „Meisterdenker" versteht sich als Anwendung einer allgemeinen Theorie des Wissen/Macht-Komplexes. Und auch diejenigen stützen sich auf Foucaults Analysen, die die Herabkunft des Engels oder die Kulturrevolution, wie sie durch die Ohnmacht des überkommenen Wissens vom Menschen freigesetzt wird, oder die Barbarei einer mit der Gesellschaftsordnung sich erweiternden Macht prophezeien.[21] Auf einen Diskurs, der das Tribunal und die

[20] L'Arc, Nr. 49 (Die Intellektuellen und die Macht. Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze, dt. in: M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, übers. v. W. Seitter, München 1974; und in: G. Deleuze u. M. Foucault, Der Faden ist gerissen, übers. v. W. Seitter u. U. Raulf, Berlin 1977).

[21] Die Bemerkungen über die Herabkunft des Engels beziehen sich auf L'Ange von Christian Jambet und Guy Lardreau, Paris 1976, die über die Kulturrevolution auf Maurice Clavel, Ce

Prophetie ablehnte, berufen sich Anwälte und Propheten, und diesem Diskurs folgend richtet sich – anstelle von Kämpfen gegen die Äußerungen des Wissens und der Macht – die doppelte und mächtige Figur des Meisterdenkers und Dissidenten ein. Ist das ein Missverständnis oder die Wirkung eines anfangs unmerklichen Ortswechsels, der mit der nachträglichen theoretischen Recodierung der Kämpfe gegen das Strafsystem und mit ihrer Wiedereingliederung in die Szene der Repräsentation der Militanz vonstatten ging? Das berühmte Gespräch zwischen Deleuze und Foucault eröffnet diesen Vorgang, indem es zwei allgemeine Kategorien wieder einführt, die das Denken der G.I.P. ursprünglich glaubte ablehnen zu müssen:[22] die Intellektuellen und die Macht. Das neuerliche In-den-Mittelpunkt-stellen geschieht jedoch auf eine sehr spezifische Weise: nämlich mittels einer zweifachen Leugnung. „Für uns", sagt Deleuze, „hat der theoretisierende Intellektuelle aufgehört, ein Subjekt, ein repräsentierendes oder repräsentatives Bewusstsein zu sein. […] Es gibt keine Repräsentation mehr, es gibt nur Aktion."[23] Ist dieser scheinbare Verzicht auf die Privilegien des Intellektuellen nicht vor allem eine Entlastung von seinen Schwierigkeiten? Zu behaupten, dass er nichts mehr „repräsentiert", heißt das nicht, den stets problematischen Bezug zu den Massen aufzugeben zugunsten eines idealen Bezugs des Intellektuellen zur Macht als eines – wie sich in der Folgezeit erweisen sollte – begrifflichen Manipulationen sehr viel gewogeneren Partners? Der Verleugnung der „Repräsentation" entspricht die Behauptung der Vielfalt von Mächten, des stets lokalen Charakters der Kämpfe um die Wahrheit und der Intervention der Intellektuellen. Aber diese Zersplitterung der Macht veranlasst vielleicht gerade eine Umkehrung. Zunächst scheint auf die tatsächlichen Zentren der Macht verwiesen zu werden, deren Wirkungsweise den betroffenen Massen genauestens bekannt ist, sodass sie die Intervention der Intellektuellen lediglich dazu benötigen, ein

que je crois, Paris 1979, und über die Barbarei auf Bernard-Henri Lévy, La barbarie à visage humain, Paris 1977, dt. Die Barbarei mit menschlichem Gesicht, Reinbek 1978 (Auskunft J. R.).

[22] G.I.P. (Groupe d'information sur les prisons): vgl. Anm. 14.

[23] Deleuze u. Foucault, Der Faden ist gerissen (wie Anm. 20), S. 87.

dem Ausdruck dieses Wissens entgegenstehendes Hindernis zu beseitigen: „Diese Zentren namhaft machen, denunzieren, davon öffentlich sprechen – das ist bereits Kampf. Und zwar nicht, weil man bisher nichts davon wusste, sondern weil es die erste Umgehung der Macht, ein erster Schritt zu anderen Kämpfen gegen die Macht ist, wenn man dazu das Wort ergreift, wenn man das institutionelle Informationsnetz zerreißt, wenn man die Dinge beim Namen nennt, wenn man sagt, wer was getan hat, wenn man die Zielscheibe ausfindig macht. […] Dieser Kampfdiskurs setzt sich nicht dem Unbewussten entgegen, sondern dem Geheimen.“[24] Aber gleichzeitig verkehrt sich diese genaue Kenntnis der Macht in ein Rätsel, ihre Ortsbestimmung wird zum Anlass ihres Verschwindens: „Das ist heute die große Frage: wer übt die Macht aus? Wo wird die Macht ausgeübt?“[25]

Zwei Diskurse überlagern sich also, von denen der eine den anderen wieder zudeckt, indem er anstelle der Vielfalt der Zentren der Macht und des Wissens die nicht fassbare Allgegenwart einer Macht einführt, die wie in einem Suchspiel hier und dort vorbeikommt, ohne jemals irgendwo zu *sein*. Dieses Schwenken von der Vielfalt zum Nicht-Sein, vom Wissen der Massen zur allgemeinen Unkenntnis verleiht dem Intellektuellen jene Herrschaft, die mit dem Ende der „Repräsentation“ gerade abgeschafft werden sollte. Das Macht-Objekt, in seiner Globalität als spezifisches Untersuchungsfeld vorgestellt, versetzt den Intellektuellen in seinen zentralen Beobachtungspunkt. Im Verhältnis zum Wissen der Unterdrückten nimmt die Theorie der Macht als Angelegenheit des neuen militanten Intellektuellen etwa die Stelle ein, die die marxistische Theorie der Ausbeutung gegenüber dem Wissen und den Forderungen der Arbeiter inne hatte (indem sie konsequenterweise eine neue Lehrmeinung/Doxa produziert, bei der der Kampf gegen die Macht bald zu Schall und Rauch wird, zum Nachfolger des Klassenkampfs im Mund derjenigen, die sich zu den geringsten Kosten auf die richtige Seite stellen wollen). Das *Rätsel der Macht* ergibt einen

[24] Ebd., S. 96.
[25] Ebd., S. 95.

Standpunkt des Intellektuellen, der mehr als gewollt dem marxistischen Standpunkt ähnlich ist, wie er ausgehend vom *Rätsel des Mehrwerts* bestimmt wird: Es ist der Ort, an dem sich der Einsatz des alltäglichen Kampfes und Wissens der Herrschenden und der Beherrschten in ein Mysterium – in eine Phantasmagorie oder in ein Nicht-Wissen – verwandelt, dessen Wahrheit schließlich nur durch die Arbeit des Intellektuellen zu enthüllen ist; es ist auch der Ort einer Umkehrung, an dem das Wissen und der Kampf der Massen dem Intellektuellen jenes Amt verleihen, das ihn in ein privilegiertes Auge-in-Auge mit dem ökonomischen oder politischen Herrschaftswissen und mit den Trägern dieses Wissens bringt. Die Kritik der „Repräsentation" und der marxistischen Zentralität hat möglicherweise zunächst die Funktion der Verleugnung, insofern sie die Bildung einer neuen Legende des Intellektuellen erlaubt, wie sie mit der Gestalt der Macht, die zugleich überall und nirgendwo ist, sich verknüpft. Alsdann sieht man jenes Modell sich herausbilden, bei dem der Intellektuelle gleichzeitig am Verschwinden der Macht – insofern er an welchem Ort der Macht auch immer nicht zu benennen ist – und an ihrer Verallgemeinerung teilhaben wird, die ihn unmittelbar durch seine Rede zum Kritiker der Macht werden lässt. Im gleichen Moment, in dem die Vielfalt der Zentren und Formen des Kampfes den traditionellen „proletarischen" Stellvertretungsanspruch in Frage stellt, sieht man – selbst in dem Denken, das diese Zersplitterung in Betracht zieht – jene Vielfalt sich auf die Globalität des Kampfes gegen die Macht und auf die Neuinszenierung einer *Rolle* des Intellektuellen reduzieren, in der neue Stellvertretungsansprüche und neue Formen der Repräsentation angelegt sind. Die Figur des Intellektuellen als eines universellen Subjekts findet sich weniger zerstört als verleugnet und durch die Figur des Intellektuellen als des Anderen der Macht ersetzt. Und für seine künftige Restauration ist diese Versetzung vielleicht von Nutzen, die ihm nicht mehr *die Massen*, sondern eine Macht als Gegenüber einbringt, welche zu definieren und in einem Punkt zu erfassen ihm damit schließlich überlassen ist. Der Widerspruch der Intellektuellenfiguren wird zu ei-

ner Kumulierung führen und die zeitgemäße Repräsentation des Intellektuellen als eines Verkünders der Wahrheit und eines unter dem Leiden der Massen leidenden Individuums rechtfertigen, als einer offiziellen ideologischen Institution und eines Vagabunden auf leichten Sohlen.

Verstehen wir uns richtig: weder die Diskurse noch die Praktiken der militanten Intellektuellen haben die Macht der Intellektuellen auf den Trümmern der Idee der ideologischen Revolution wiederherstellen können. Vom Tribunal von Lens bis zu den Gefängnisrevolten wirkten sie vielmehr im Sinne einer Krisenstrategie gegenüber der ideologischen Ordnung und eines Kampfes darum, denjenigen zur Sprache zu verhelfen, die keine hatten. Wenn ihr Diskurs zweideutig erscheint, dann liegt das daran, dass eine Reflexion über die Versuche von Intellektuellen, ihre Stellung umzukehren, notwendigerweise zweideutig sein musste, wollte sie die objektiven Widersprüche berücksichtigen, die herrschaftliche Position des von den Volkskämpfen getrennten Intellektuellen zurückweisen und die Besonderheit der Protestbewegungen in Rechnung stellen, die seit 1968 die Jugend und die verschiedenen Kategorien der intellektuellen Arbeiter durchzogen hatten. Aber diese Diskurse und die repräsentativen Dialoge zeigen auch die Punkte auf, von denen ab die militante Erfahrung in eine erbauliche Legende umgeschrieben werden konnte, sie zeigen die Fixpunkte jener Arbeit der Recodierung, die am Ende des Zeitalters der Revolten oder des Vertrauens von Intellektuellen in die Revolten des Volkes den Sinn einer Geschichte definiert, ein Bild der Macht und der Subversion festhält und Erbschaftstitel verleiht. Zweifellos ist eine solche Umschreibung die Folge äußerer Niederlagen und innerer Widersprüche der militanten Aktion. Jedoch verdeckt sie diese auch sogleich wieder. Diese Arbeit wird seit 1972 getan, seit dem Wendejahr der maoistischen Bewegung: Es ist das Jahr des Todes von Pierre Overney,[26] welcher Tod für sich

[26] Pierre Overney (1948–1972): maoistischer Aktivist, Mitglied der „Gauche prolétarienne“, wurde am 25. Februar 1972 vor dem Werkstor des Renault-Werks in Billancourt von einem Mitglied des Werkschutzes getötet (Anm. d. Übers.).

genommen und wegen der fehlenden Reaktion der Arbeiter bei Renault traumatisch wirkte und wodurch sich das Ende einer gewissen Hoffnung auf die Möglichkeit der Bildung einer revolutionären Arbeitermacht in den Fabriken abzeichnete; es ist das Jahr der Affäre von Bruay, die das Bündnis zwischen Intellektuellen und Volksmassen auf dem Gebiet der *Volksjustiz* infrage stellte und die Widersprüche zwischen den von der antiautoritären Revolte getragenen Bestrebungen und den Normen des proletarischen Bewusstseins, wie sie in die Formulierung der Anklage des Volkes eingingen, bis zu einem gewissen Trennungspunkt vorantrieb.[27] Was eine *ideologische Revolution* hatte sein wollen, war in eine doppelte Sackgasse geraten, insofern die Strategie dieser Revolution ein kontrolliertes Gleichgewicht zwischen der materiellen Gewalt und der ideologischen Gewalt und eine Verbindung zwischen den Bestrebungen der Arbeiter- und Volkskämpfe und denen des Protestes der Jugendlichen und Intellektuellen einschloss. Daher stand das ganze militante System der ideologischen Revolution und deren Versuch in Frage, aus dem Protest – vermittels der Angabe symbolischer Ziele und der Errichtung einer Leitung der ideologischen Guerilla – ein strategisches Element zu machen und den Zusammenhang zwischen den im Kampf befindlichen Schichten, den Etappen des revolutionären Prozesses und der Errichtung einer organisatorischen Pyramide aufzuzeigen. Man kann wohl sagen, dass überhaupt keine Bilanz aus dieser *Dramaturgie* der symbolischen Aktion und der ideologischen Revolution gezogen wurde, aus den Formen der Macht, die sie einschloss und aus den Kraftanstrengungen, die zur Auflösung der in ihr enthaltenen Widersprüche benötigt wurden, der Widersprüche

[27] Affäre von Bruay: Für die Ermordung der Tochter eines Bergarbeiters machte die Bevölkerung von Bruay-en-Artois einen in der Nähe wohnenden Notar verantwortlich. Es gab eine heftige Kampagne zum Thema „Tochter des Volkes als Opfer bürgerlicher Ausschweifungen"; die Leitung der GP beteiligte sich daran, und ein bekannter maoistischer Arbeiter entwickelte in einem Interview mit Les Temps modernes die Ansicht, „die Bourgeois sind alle pädophil". Zahlreiche intellektuelle Sympathisanten oder Mitglieder der GP waren entsetzt sowohl angesichts der Demonstrationen unter dem Motto „Tod dem Notar" (dessen Schuld nicht feststand und der schließlich freigelassen wurde), als auch angesichts des Wütens einer „proletarischen" Moral (Auskunft J. R.).

zwischen dem gedachten Volk und dem angetroffenen Volk, aber auch zwischen der Provokation einer Minderheit und den Versammlungen der Mehrheit, zwischen dem Geheimnis der militanten Hierarchie und der Sprache der protestierenden Demokratie, zwischen der Gewalt und dem Fest, zwischen der Verweigerung der Arbeitsteilung und der Inanspruchnahme von Kompetenzen.

Anstelle einer Reflexion aller im Spiel vorhandenen Formen des Wissens und der Macht hat sich eine einfache und einseitige Recodierung von oben durchgesetzt, wobei sich die ehemaligen Strategen der ideologischen Revolution in Theoretiker der *geistigen* Revolution verwandelt haben, um nicht mehr über ihre eigene Macht nachdenken zu müssen. Diese Verwaltung des Erbes, mit der die militante Macht in die ideologische Macht der Repräsentation verlängert wird, wird im Umkreis des Prozesses gegen den Marxismus betrieben: Die Geschichte des Gauchismus und insbesondere der „Gauche prolétarienne" würde demnach durch den Widerspruch zwischen der alten, autoritären marxistischen Struktur und den libertären, von der wesentlich geistigen Revolution des Mai getragenen Bestrebungen gekennzeichnet gewesen sein. Dieser Widerspruch wäre geklärt worden am Beispiel „lokaler" Kämpfe, die aufgrund des exemplarischen Werts einer gesellschaftlichen Aktion Sammlungspunkte des Protests werden konnten (LIP, Larzac);[28] durch die darauffolgende Selbstkritik der militanten Macht; und endlich durch die Zurkenntnisnahme der Gleichung Marxismus = Gulag aufgrund der Beweise Solschenizyns. Es würde sich demnach um Wiederentdeckungen in einem dissidenten, pluralistischen Denken handeln, wie es dem Geist des Mai '68 gemeinsam war, der eine Zeitlang durch das Gewicht marxistischer Machtvorstellungen behindert wurde.

[28] Die Uhrenfabrik LIP in Besançon, die geschlossen werden sollte, wurde 1973 von den Arbeitern besetzt und in Selbstverwaltung weitergeführt. Die französische Regierung plante Anfang der 1970er Jahre ein riesiges Militärgelände im Larzac, einer Hochebene in Südfrankreich; die jahrelangen Proteste der Bauern dagegen erhielten landesweite Unterstützung, „Aussteiger" zogen ins Larzac (Anm. d. Übers.).

Enthält ein derartiges Bild der Kontinuität und des Bruchs nicht eine ziemliche Verdunklung der militanten Geschichte? Verbirgt sich hinter der Infragestellung der marxistischen Macht nicht die Weigerung, die politische Macht, die man einst ausgeübt hat (haben die in der Dramaturgie der symbolischen Aktionen eingeschlossenen Formen der Herrschaft denn etwa viel mit den marxistischen Revolutionsstrategien zu tun?), und die intellektuelle Macht in Frage zu stellen, die man jetzt mit der Verwaltung einer militanten Geschichte und im Gebrauch der herrschenden Medien ausübt? Und verdeckt die in Bezug auf den Marxismus verkündete Verzweiflung nicht eine viel tiefgehendere Verzweiflung an der weltverändernden Macht der Revolution des Volkes? 1969 veröffentlicht, hätte der *Archipel Gulag* in erster Linie als Zeugnis desjenigen Marxismus und Sozialismus gedient, *den wir nicht wollten*, ohne doch das Bild dessen zu verändern, das wir ausgemalt haben, wenn wir von den Aneignungsaktionen der Arbeiter, den Schulkämpfen, den Streiks in den Immigrantenzentren oder von den Beispielen anderswo ausgingen; von den italienischen Kämpfen unter der Parole „Nehmen wir uns die Stadt", von der amerikanischen und deutschen Studentenbewegung, von dem Volkskrieg der Palästinenser oder der Black Panthers… Es ist eher die Abfolge von Enttäuschungen auf diesen Gebieten, als die verspätete Zurkenntnisnahme der Schrecken des Marxismus, die die Glucksmannsche Lektüre von Solschenizyn ermöglichte. Die sozialistische Revolution als eine Idee zu zeigen, die von den Meisterdenkern zum Zweck ihrer universellen Herrschaft in die Köpfe der Arbeiter gebracht wird, ist vielleicht das beste Mittel, sich nicht mehr nach dem Inhalt der Volksbewegungen, nach ihren Wurzeln und ihren Ideen, nach der Geschichte der revolutionären Bewegung von unten zu fragen, noch auch nach den Illusionen oder Desillusionen, die sich beim Zusammentreffen zwischen den revolutionären Intellektuellen und den Volkskämpfen ergeben. Möglicherweise hat die „gauchistische" Kritik des Marxismus viel weniger die Frage der Unterdrückung im Osten oder die Drohung der marxistischen Macht hierzulande zum Gegenstand als vielmehr die – im juris-

tischen Wortsinn – Liquidation der Geschichte des Mai und des Nach-Mai. Die „Kritik der marxistischen Macht“ ist zweifellos heute für die ehemaligen militanten Intellektuellen das einzige Mittel, sich weiterhin der Spuren der Hoffnung vom Mai ’68 zu versichern, und sie ist das einzige Mittel, um eine abermalige Bekehrung – die nicht notwendigerweise fröhlich oder zynisch sein muss – auf der neuerrichteten Bühne intellektueller Macht einzuleiten. Der antimarxistische Denker macht, indem er die Wirksamkeit der modernen Formen der Beherrschung auf das marxistische Wissen und die marxistische Macht konzentriert sein lässt, aus seiner Widerlegung automatisch einen Kampf gegen die Herrschaft und aus dem Ort, von dem er spricht, einen Ort ohne Macht.

In den *Meisterdenkern* sieht man am besten,[29] wie die Denunziation des Marxismus sich der Verleumdung bedient und wie sie das Suchspiel des Intellektuellen und der Macht in Gang bringt. Auf den ersten Blick erscheint das Buch wie eine karikierte Anwendung des von Foucault zwischen Wissen und Macht hergestellten Bezugs. Die militante Umfrage zum Zweck der Denunziation von Wissen/Macht-Komplexen an ihrem jeweiligen Ort und in ihrer spezifischen Form der Unterdrückung nimmt in der Zurücknahme in die Philosophie die Form eines Prozesses an, bei dem die Beihilfe einer Lehre zu den Missetaten einer Macht denunziert wird. Dieser Prozess, in dem die Evidenz der Wirkungen den Beweis im Voraus liefert und die Unbeweisbarkeit der Ursachen rechtfertigt, ist also ein Prozess, der zur gleichen Zeit an dem Ort, an dem er stattfindet, im Voraus gewonnen ist und an dem Ort wirkungslos bleibt, an dem die Unterdrückung praktiziert wird, von der er spricht. Es handelt sich um die spöttische Denunziation eines allgemein bekannten Geheimnisses, dessen Veröffentlichung – ohne das geringste Hindernis überwinden zu müssen – von allen Medien der herrschenden Meinung gefördert wird; um die imaginäre Frontstellung gegenüber einer Macht an einem Ort, wo sie nicht

[29] André Glucksmann, *Les maîtres-penseur*, Paris 1977, dt. *Die Meisterdenker*, a. d. Franz. v. J. Hoch, Reinbek 1978.

ausgeübt wird.[30] Aber diese offensichtliche Karikatur bringt gerade das Suchspiel in seinem ganzen Ausmaß in Gang, jene doppelte Repräsentation einer allgegenwärtigen Macht, die gleichzeitig durch ihr Zentrum und durch die Abwesenheit eines Zentrums bestimmt werden kann. Einerseits dient die Vorstellung von der Vielfalt der Mächte zur Widerlegung der marxistischen These des Kapitals als einer vereinheitlichenden Macht und des Staates als eines Instruments der herrschenden Klasse. Aber andererseits rechtfertigt die panoptische Vorstellung einer allgegenwärtigen Macht die Vernachlässigung jeglicher Strukturen, Schaltstellen und Widersprüche – etwa der Sowjetmacht – zugunsten der einzigen Figur des Staates der Meisterdenker, der ein ganzes Volk in seinem Blickfeld gebannt hält. All dies folgt den Spielregeln einer Logik, die Kindern wohlvertraut ist: „Derjenige, der es sagt, ist es auch." Da eine Zentralität der Herrschaft nicht *existiert*, verrät sich derjenige, der die Macht des Kapitals und die Konzentration der Produktionsmittel in den Händen einer Klasse, der Inhaberin der Staatsmacht, beim Namen nennt und bezeichnet, eben dadurch selbst: Wenn er die Macht des Kapitals benennt, dann deswegen, weil er sie für sich will, und eben dieser Wille ist es, der den Gulag verwirklicht. Und umgekehrt natürlich, wenn er den Staat nicht beim Namen nennt, dann auch nur um zu verbergen, dass er ihn haben will. Man gewinnt bei jedem Zuge des Suchspiels. Der Widerspruch, wie er zwischen dem Diskurs Foucaults, der die Macht und ihre Produktion in die Verzweigungen des sozialen Gefüges auflöst, und demjenigen von Glucksmann zu bestehen schien, der alle Formen der Unterdrückung von einem großen, panoptischen Herrschaftsprojekt abhängig macht, zwischen einer Theorie also, die die Macht von unten kommen lässt, und

[30] Das soll nicht heißen, dass diese Macht nicht auch hierzulande im Namen des Marxismus an vielerlei Orten ausgeübt wird – in Gemeindeverwaltungen, Gewerkschaften, Universitäten etc. – Aber während die militante Praxis diese Mächte ganz richtig dort denunzierte, wo sie tätig waren (z. B. im Verhältnis der kommunistischen Verwaltungen zu den Arbeitsimmigranten oder in der Praxis der Professoren als der Verwalter des Marxismus), findet die Denunziation heutzutage nur an den Orten statt, die ihr freiwillig von der konkurrierenden (und im Moment herrschenden) Macht überlassen werden.

einer Theorie, bei der sie von oben herabfällt, war nur ein scheinbarer Widerspruch. Das Spiel der Umkehrung gründet sich auf das Suchspiel, das aus der Macht zugleich ein *Nichts* und den *Namen des Ganzen* macht, die einfache Bezeichnung eines Gleichgewichts der Kräfte und das panoptische Zentrum, das den ganzen Raum der Herrschaft umfasst. Die Anwendung dieses Suchspiels auf die Kritik des Marxismus verschafft dem Intellektuellen als dem Erben des Gauchismus einen dreifachen Gewinn: Wenn es kein Zentrum und also keine herrschende Ideologie gibt, dann kann er die herrschenden Medien als den unbefleckten Ort der Wahrheitsübermittlung betrachten und seine Anwesenheit an irgendeinem Ort der Macht verleugnen; wenn es sich als wahr erweist, dass die Theorie der herrschenden Ideologie nur ein Trick des Marxismus ist, um seine Herrschaft zu verbergen, kurzum, wenn der Marxismus die eigentlich herrschende Ideologie ist, dann ist sein Standort als einer des Kampfes gegen die Macht definiert; und wenn diese Macht in der Form des Panoptikums gedacht wird, dann wird sein Platz als Dissident der majestätische Platz, *von dem aus man das Panoptikum sieht*. Solche intellektuelle Macht lebt im Grunde von der Übertragung der ehemaligen Macht und Dramaturgie der militanten Führer, sie lebt von der Macht, den Arm der Macht zu erkennen, die Schuldigen, deren geheime Gedanken oder deren fehlgeleitete gute Absichten sich mit dem Bösen verschwören, zu benennen und die Unsicherheiten der eigenen Argumentation mit dem unanfechtbaren Gewicht der Leiden und dem Tode des Volkes zu kompensieren. Die Übertragung der politischen Paranoia in die Philosophie krönt die Legende des neuen Meisterdenkers.

Bei diesem *Happy End* der Legende der Philosophen steht die Aufkündigung oder die Verteidigung des Marxismus nicht auf dem Spiel. Es ist ebenso nutzlos, den Gulag aus den Schriften von Marx ableiten zu wollen, wie den Marxismus von den Millionen Toten der marxistischen Mächte reinzuwaschen. Die einzige wirkliche Kritik des Marxismus liegt in den Kämpfen der von der marxistischen Staatsraison unterdrückten Völker und Individuen. Was sich von hier aus sagen lässt,

hat wenig Gewicht. Für uns steht jene Verdunkelung der militanten Geschichte auf dem Spiel, wie sie der Diskurs über den Gulag bewirkt hat: Wir meinen die Verdunkelung des Zusammenhangs der studentischen und der Volkskämpfe, des Zusammentreffens von militanten Intellektuellen und Massen, des Versuchs, den Mechanismus der Repräsentation in Frage zu stellen. Stattdessen erscheint die Gestalt eines Plebs, den der Intellektuelle repräsentiert, wie er gestern das Proletariat repräsentierte, nur auf eine Weise, die die Repräsentation gerade leugnet, wobei der Plebs zugleich alle Positivität der Leiden und Freuden des Volkes und die Seite der Verweigerung, der Negativität, die jeder in sich trägt, bezeichnet und die unmittelbare Einheit des Intellektuellen und des Volkes verwirklichen soll. Und wir meinen die Liquidation und bloße Verleugnung sowohl der Zielinhalte und Bestrebungen der Kämpfe, als auch der aufgetretenen Probleme: An die Stelle einer Reflexion der Absicht, die Starrheit der sozialen Strukturen zu durchbrechen, tritt eine Kritik der marxistischen Kritik der Arbeitsteilung. Diese Kritik wird uns als Bestreben des Meisterdenker-Denkens vorgeführt, solche Arbeitsteilungen aufzuheben, die ein Hindernis seiner Herrschaft bilden. Das Argument, welches durch die Tatsache illustriert wird, dass Mozart seiner musikalischen „Spezialisierung“ wegen nicht allzu unglücklich und an der Betrachtung der Gemälde Raphaels nicht gehindert war,[31] dies Argument hat eine ganz erstaunliche Wirkung: Es eskamotiert sowohl die Versuche, die Institution des Wissens umzustürzen, als auch die Verkümmerung der Fähigkeiten von Millionen Individuen durch den Zwang zu einer Arbeit zu beseitigen, die nicht gerade die von Mozart oder Raphael ist. Statt der Bemühungen und Fragen all derer, die die Abschaffung jeder Form

[31] Unter der Bedingung wohlgemerkt, dass ihm der Salzburger Erzbischof Colloredo die Genehmigung gegeben hätte bzw. dass ihm seine Subskriptionen die Mittel für die Reise nach Rom verschafft hätten. Wäre da nicht die für leicht erachtete Gelegenheit gewesen, den Text von Marx zu verspotten, so hätte Glucksmann ein scharfsinnigeres Beispiel als das des Musikers wählen können, der u. a. unter der bestehenden Arbeitsteilung und unter der Stellung eines Lakaien oder Hungerleiders gelitten hat, die sie einem dem Musiker zu wählen überließ. Vgl. MEW, Bd. 3, S. 377 f. und Glucksmann, *Die Meisterdenker*, wie Anm. 29, S. 195–197; Auskunft J. R.

von Unterdrückung durch Arbeitsteilung wollen konnten, wird die These der Herrschenden (der Weißen oder Roten) wiederhergestellt: Die Teilung der Arbeit – mit ihren unvermeidlichen Folgen der Hierarchie und der Beschränkung der Fähigkeiten – ist eine gute Sache, aber sie wird stillschweigend wiederhergestellt, und zwar durch die bloße Kritik ihres Gegenteils, die den Leser der *Libération* wie den Leser der *Valeurs Actuelles* auf ihren je eigenen Wegen zum gleichen Schlusse kommen lässt.[32] Beweglicher als der alte *Sophist*, weiß der Neue Philosoph das Nicht-Sein und das Suchspiel zu nutzen, um niemals das zu sagen, was er sagt. In ähnlicher Weise wird er niemals sagen, dass das Privateigentum an Produktionsmitteln eine gute Sache ist, sondern er wird nur sagen, dass die Meisterdenker diese Kritik des Privateigentums mit der Aufwertung der Macht des Staates verbunden haben; er wird nicht sagen, dass das Kapital eine gute Sache ist, sondern dass es nicht existiert, da doch die Kapitale – wie jedermann feststellen kann – eine verstreute Existenz führen. Kurzum, dieser Candide-Pangloss wird nicht sagen,[33] dass wir in der besten aller möglichen Welten leben, aber er wird uns überlassen zu beurteilen, ob es im Osten wie im Westen möglich ist, der Welt ohne neue Katastrophen Gewalt anzutun.

Eine alte Weisheit. Und in der Tat verdienen die alten Weisheiten ebenfalls Aufmerksamkeit. Aber vielleicht müsste man sie doch viel genauer mit den alten und neuen Hoffnungen auf Veränderung vergleichen, vielleicht müsste man sich – ohne das bequeme Mittel der Denunziation des Marxismus – den Kämpfen, Veränderungsversuchen und Niederlagen der letzten zehn Jahre stellen. Der Diskurs der Neuen Philosophie ist weniger bedeutsam durch das, was er sagt, als durch das, was er zu betrachten verhindert, indem er eine politische Herrschaft in eine ideologische Herrschaft verlängert. Gegen ihre Legende

[32] Diese beiden französischen Zeitungen stehen hier jeweils für die linke und die konservative Presse. Libération ist im April 1973 aus *La Cause du Peuple*, dem Organ der „Gauche prolétarienne“, hervorgegangen (Anm. d. Übers.).

[33] Anspielung auf Voltaire, Candide oder die beste aller Welten (1759), dessen titelgebende Hauptfigur die ihr von der Nebenfigur Pangloss unterbreitete optimistische Weltanschauung durch eine Kette von Unglücken in Frage gestellt sieht (Anm. d. Übers.).

müssen wir zunächst versuchen, unsere Geschichte wieder zu begreifen.[34]

Aus dem Französischen von Ahlrich Meyer

Editorische Notiz (1979)

Der Artikel „*La legende des philosophes (les intellectuelles et la traversée du gauchisme)*" ist einer Aufsatzsammlung entnommen, die zuerst eine Sondernummer der *Temps modernes* bilden sollte; von Seiten der Redaktion dieser Zeitschrift wurde der Artikel abgelehnt. Die Aufsatzsammlung erschien u. d. Titel „*Les lauriers de Mai ou Les chemins du pouvoir (1968–1978)*" als Sonderheft der Zeitschrift *Les révoltes logiques* im Frühjahr 1978. Das Zeitschriften-Kollektiv bemerkt dazu: „Der Artikel versuchte, in Übereinstimmung mit der allgemeinen Orientierung des Kollektivs von *Révoltes logiques*, den Meinungsstreit über die Neue Philosophie zu ersetzen durch die Skizze einer Meinung darüber, was deren Möglichkeitsbedingung in der Geschichte der maoistischen Bewegung und ihrer Beziehung zu den Intellektuellen war. Die Erfahrung beweist, dass ein solcher Schritt auf mehr Hindernisse stößt, als die wie auch immer heftigen Meinungsbekundungen. Das

[34] Die jüngsten Ereignisse haben wohl gezeigt, dass es sich hierbei nicht um eine Eigentumsfrage sondern darum handelte, zu verhindern, dass diese Geschichte zur Legitimation einer gauchistischen Fassung des herrschenden Konsenses dient. Dass gewisse Leute die Interpretation der maoistischen Geschichte bis zum Gegenteil der Wahrheit forttreiben (z. B. Monsieur le Bries, der in *Le Point* erklärt: „Wir haben niemals am Diskurs über die Notwendigkeit der Gewalt teilgenommen"), könnte nur zu einer individuellen Würdigung der Untreue bewegen. Wenn diese Erklärungen aber dazu benutzt werden, die gute, moralische und pazifistische „Gauche prolétarienne" den gemeinen Terroristen der RAF gegenüberzustellen, dann handelt es sich um eine andere Sache. Die Affaire Baader-Croissant war besonders aufhellend in Bezug auf die tatsächlichen politischen Wirkungen der Neuen Philosophie und ihre Beschlagnahme des maoistischen Erbes: Sie zeigte die Entstehung eines gauchistischen Ausdrucks der herrschenden Meinung und die Spaltung derjenigen Kräfte, die zum Widerstand gegen neue Repressionsmaßnahmen fähig sind.

gauchistische Erbe – und insbesondere das maoistische – unterhält heute eine Reihe von ideologischen und politischen Herrschaftsformen. Und die Weigerung, über dieses Erbe Diskussionen zu eröffnen und Fragen aufzuwerfen, kann nur ein Monopol verstärken, das die Analyse unserer Geschichte untersagt."

Der Merve-Verlag (West-Berlin), der bisher die Texte Rancières in deutscher Übersetzung vertrieben hat, lehnte eine Publikation des vorliegenden Textes ebenfalls ab, und zwar mit der Begründung, er beschäftige sich augenblicklich mit anderen Fragen. (A. M.)

Jacques Rancière

Das Denken von anderswoher

> „Was hätten sie gedacht (die pigs und die Leute), wenn der Soldat ohne Namen und ohne Gesicht, schnell wie der Blitz, ihren 200.000 Dollar Todesvogel hätte treffen, seinen Schweif zum Korkenzieher machen und ihn in die Straßen hinabstürzen lassen können, zerschmettert, brennend! Ich glaube, dass eine solche Sache mehr mit dem Bewusstsein zu tun hat, als alles, was ich mir vorstellen kann." (Jonathan Jackson)

Mit einem Wort, so sagen – mit einem Hauch von Herablassung – die alten Glaubensgenossen, denen ich meine labyrinthischen Wege bei der Suche nach allerlei Spuren der Geschichte des Arbeiterdenkens und des Denkens über die Arbeiter erkläre, *mit einem Wort, Du machst keine Theorie mehr.*

Mit einem Wort… Es ist wohl wahr, dass ich nach '68 jede Form der Teilnahme an der großen Schlacht für die materialistische und fortschrittliche Philosophie gegen die idealistische und reaktionäre Philosophie verweigert habe. Der Gedanke, irgendeine Philosophie in den Dienst des Volkes oder der Revolution zu stellen, erschien mir komisch, hatte doch jede von ihnen in ihrer Blütezeit nichts anderes getan, als die Wiedereinrichtung der Beziehungen zwischen den Inhabern der Macht und den Trägern des Wissens vorzuschlagen, zu rechtfertigen und zu kommentieren. Ich fühlte mich durch das Spiel der dem herrschenden Denken innewohnenden Konflikte nicht betroffen – und noch weniger durch die Schattenkämpfe, die sie nachahmten.

Was mich interessierte, war: das Ensemble jener Beziehungen zwischen Macht und Denken, das – unter anderem – diesem kleinen Ausschnitt aus dem größeren Netzwerk, nämlich der Institution der Philosophie und ihrem Diskurs, einen Stellenwert gab; das *wirksame*

Denken, das Denken derjenigen, die dafür nicht bezahlt werden, und derjenigen, die dafür bezahlt werden, nicht zu denken; das Denken als „materielle Gewalt“, aber keineswegs als „Theorie“, die vorausgesetzt wird, um in den „rohen Körper des Volkes“ einzudringen, sondern als Ensemble der Entscheidungen, Regeln, Techniken und Gebäude der Herrschaft einerseits, als Zirkulation der Gesten, Worte, Normen und Techniken des Widerstands gegen Herrschaft andererseits. Bei diesem Ortswechsel von der großen zur kleinen Vernunft hatte die Archäologie des Wissens zweifellos Modell gestanden.[1] Allerdings mit folgender Frage: Man konnte sicherlich exemplarisch nachweisen, wie die Vernunftgründe der Philosophen von den Vernunftgründen der Macht abhingen, die die Verrückten, die Kriminellen, die Abweichenden und die Rebellen einsperrte oder „befreite“, bestrafte oder umerzog. Wenn aber die Abweichung oder die Revolte niemals anders erschien, als in der durch den Diskurs der Macht geschaffenen Figur, nahm dann die Philosophie nicht mit der linken Hand zurück, was sie mit der rechten Hand aufgegeben hatte, indem sie am Ende zuließ, dass auf dem Umweg über den Begriff der Macht jener Diskurs rückblickender Vor-Sicht wiedereingeführt wurde, der die große Vernunft der Unterdrückung mit der kleinen Vernunft der philosophischen Bücher versöhnt?

Daraus resultierte die Anstrengung, sich an einen Ort zu begeben, an dem – aus entgegengesetzten Lagern stammend – eine unbegrenzte Reihe von Gesten, Vorstellungen, Diskursen, Praktiken, Taktiken und Strategien sich überkreuzen und in verschiedenen Ebenen aufschichten: Das Denken *des* Proletariers: *Objekt* für den Unternehmer und den Polizeipräfekten, die die Produktion und die Ordnung organisieren, aber auch für den Militanten oder den Theoretiker, die es rekrutieren oder seine historische Rolle theoretisieren; *Subjekt* in der Konfrontation mit der Gegenständlichkeit des Denkens der anderen, das den Wortlaut ihrer Diskurse kommentiert, ihre Regelungen um-

[1] Anspielung auf Michel Foucault, L'archéologie du savoir, Paris 1969, dt. Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1973 (Anm. d. Übers.).

kehrt, ihre Maschinen in Unordnung bringt, ihren Raum umgestaltet – und das sich auch selbst zum Objekt nimmt, indem es seinen Status auf Normen und auf eine Zukunft hin bezieht. Um nicht den Idealismus des Klassenbewusstseins durch den Idealismus der Strategien der Macht zu ersetzen, musste die gesellschaftliche Realität im *Denken des Anderen* als ein Raum von Begegnungen, Konfrontationen, Identifikationen und Verkehrungen, als ein Ort von unaufhörlich verlorenen und zurückgewonnen Aufteilungen studiert werden, an dem die Stereotypen der Macht und des Widerstands zerschellen.

War dies das Prinzip eines glücklichen Positivismus nach der Art der *Deutschen Ideologie*? An die Stelle der philosophischen Nebelbildungen die Positivität eines Wissens über die Produktion und über die Wirksamkeit von Vorstellungen und Diskursen, das gleichzeitig die Wahrheit über die Produktion der Nebelbildungen mitliefert? Wobei indes der kleine Rest an Philosophie noch als Hintergedanke desjenigen mitspielen könnte, der anderswohin gereist ist, bevor er sich dem Territorium des Historikers annäherte, und der zu den Früchten des historischen Wissens ergänzend die Kritik der Instrumente oder die kleine Flamme des Geistes, der stets verneint, hinzubringen würde?

Offen gesagt, lässt gerade der Pomp, mit dem die Historiker der Bewusstseinsformen und der Kulturen das „Verdikt" der Tatsachen, der Archive oder des Computers im Gegensatz zu den Vorurteilen der Meinung herausstreichen, hinlänglich vermuten, dass wir – was die Beziehungen zwischen dem Wahren und der Illusion, dem Wissen und der Meinung angeht – nicht mehr bei Plato oder bei Marx stehen. Das Territorium des Historikers ist heute wohl weniger die wilde Landschaft des Archivs, als das Geschäft, daraus ein Wissen zu beziehen und es zur Macht über die intellektuelle Meinung umzumünzen. Die Geschichte der Strategien von oben und die Geschichte der Bewusstseinsformen und Verhaltensweisen von unten werden heute in erster Linie von der intellektuellen Meinung verwaltet, die ihre Kenntnisse über die sozialen Unbeweglichkeiten und Veränderungen doppelt, dem Bürger als Konsumenten und dem Politiker als Reformator, zur Ver-

fügung stellt. Daher kommt der Gedanke oder der Traum von einer Tätigkeit, die in einem etwas schiefen Verhältnis zur philosophischen Tradition stünde, wenn sie einen Begriff in die Praxis umsetzte, den die Philosophen meistens denunziert haben, den Begriff des *schlecht Unendlichen*. Wir verstehen darunter die Bewegung, die „hinter dem Spiegel" weitere Spiegelungen organisiert: durch die unendliche Verdoppelung des Objekts und durch die Verknüpfung des Netzes politischer Gepflogenheiten, wie sie ihren Interpretationen zugänglich sind, mit dem Netz der historischen „Gegenstände". Es müsste sich darum handeln, dieser Bewegung, die der Klasse der Politiker unaufhörlich die genauesten Kenntnisse hinsichtlich der Gebräuche, Bewusstseinsformen, Taktiken usw. anbietet und vermittelt, eine Art Entzug des Wissens entgegenzusetzen, das die Vorstellungen/Repräsentationen, die durch jene Bewegung verstärkt werden, destabilisiert; und darum, den Akkumulationsprozess in seiner elementaren Form aufzusprengen, indem man versucht, die Vergangenheit und die Gegenwart – anstatt dass sie sich wechselseitig legitimieren – aus ihrem Erbschaftsverhältnis zu lösen, um sie sich untereinander in Frage stellen und reiben zu lassen.

Auf diese Weise mit dem Maßstab des Achilles die Schildkröteninsel des historischen Wissens zu vermessen, hieße auf eine neue Art die Frage nach der Philosophie zu stellen, hieße der Figur jenes Jägers zu begegnen, den sich die Philosophie ursprünglich als das absolut Andere zugelegt hatte: *dem Sophisten*. Die Sophistik besteht heute nicht mehr in der Kunst, den angehenden Volksführern die Rhetorik der Wahrscheinlichkeiten, die zur Gewinnung der Gunst des Volkes geeignet sind, beizubringen. Sie ist eine Institution, die der Klasse der Politiker die Karte der Kenntnisse darüber zur Verfügung stellt, was ihnen entgeht, eine neben der Politik errichtete Instanz der Repräsentation dessen, was sie begründet und sie zugleich überschreitet: der archaischen Bewusstseinsformen oder der futuristischen Subversionen, des bäuerlichen Beharrungsvermögens und der marginalen Abweichungen, der Verwurzelungen und Veränderungen. Heute arbeitet der

Sophist nicht mehr im Bereich des Unfassbaren, sondern vielmehr in dem Bereich des „willst Du etwas? Da ist es"; nicht allein mit dem Prestige der Rhetorik versehen, sondern mit sicheren Kenntnissen: Es handelt sich um eine gigantische Punktur des Wissens, die auf der ganzen Oberfläche des sozialen Körpers und insbesondere überall dort vorgenommen wird, wo die Produktion der Macht und das Beharrungsvermögen oder der Widerstand der Bewusstseinsformen betroffen sind; um einen Repräsentationsraum, wo die Reduktion des Anderen und die Diversifikation des Gleichen, die Zentralisation der Gedanken und die Provinzialisierung der Verhaltensweisen gespielt und wo, in der Fülle des weiten Landes oder dem Fadennetz der Machtverhältnisse, die Rationalität der Herrschaft eingetragen wird.

Das Denken gegen die sophistische *Institution* würde also nicht darin bestehen, einen Zusatz an Sichtbarkeit herzustellen. Die ganze Sophistik wird für diese Arbeit des Sichtbarmachens aufgewendet, für die universelle Zurschaustellung alles dessen, was sich aus dem Unbekannten in Kenntnis verwandeln und als Lehrmeinung (Doxa) aufwerten lässt: So entstand eine empirische Doxologie (Pornographie), auf deren Grundlage sich der interpretierende Diskurs der Rückkehr zur kleinen – allzu kleinen – Vernunft erheben konnte, jene transzendentale Doxologie (Pornographie), für die die Institution des Journalismus – die Institution, die der Repräsentation des Anderen bei der Politikerklasse Beistand leistet – heute den Namen Philosophie verleiht.

Es geht also nicht mehr darum, den Sophisten zu verfolgen, sondern ihn zu verwirren. Gegen die Sophistik zu denken heißt – wenigstens als Leitidee – die Wette um eine Arbeit anzunehmen, die in der entgegengesetzten Richtung des Wissens verläuft: eine Sabotagearbeit in der Absicht, das Wissen ungeeignet zur Konsumtion und nutzlos für die Herrschaft zu machen: die Arbeit, das Maß der Waren zu stören, die Anschlagzettel herunterzureißen, die Wegmarken zu entfernen; an den Kreuzungen der Waldwege die Angst davor wiederherzustellen, nicht zu wissen, wohin man gehen soll, und nur auf sich und jene Bäume angewiesen zu sein, die das Moos in bösem Vergnügen von allen

Seiten bewachsen hat; den Kenntnissen ihre Einmaligkeit, den Rebellen ihre Vernunft, den verliebten Kindern ihre Karten und ihre Poesiebilder zurückzugeben.

Man kann diese unendliche Arbeit *Philosophie* nennen und sagen, dass ohne Philosophie kein Wissen mehr der politischen Pornographie zu entkommen wüsste, dass aber auch jeder Wille zur philosophischen Aussage im Rahmen eines autonomen Diskurses nichts als transzendentale Pornographie sein könnte. Gegenwärtig ist es, wenn man die Aufnahme des Terminus in der herrschenden Meinung berücksichtigt, vielleicht besser, diese Arbeit *Anti-Philosophie* zu nennen.

Aus dem Französischen von Ahlrich Meyer

Jacques Rancière

Der Proletarier und sein Double, oder: Der unbekannte Philosoph

Ich möchte erklären, warum ich Philosophen und Historikern eine Arbeit vorlege, die keine im strengen Sinn philosophische ist, und genau genommen auch keine historische, warum ich, anstatt eine philosophische These zu entwickeln, diese Geschichten von Arbeitern des vergangenen Jahrhunderts erzähle – warum ich mich der Arbeitergeschichte weder dort zugewandt habe, wo man sie entstehen sieht (in den Werkstattkämpfen, Organisationen und Bewegungen), und auch nicht dort, wo man ihre Wurzeln zu begreifen sucht (in der Entstehung der Arbeiterbevölkerung, ihrer Lebensweisen und kulturellen Praktiken), sondern im Austausch von Argumenten und Fantasien, auf realen und imaginären Wegen, in Leidenschaften und Wahnvorstellungen, die zwischen den 1830er und 1860er Jahren einige Dutzend, höchstens einige Hundert Arbeiter zusammenführt, von denen manche in der Arbeitergeschichte und politischen Geschichte eine Rolle gespielt haben, deren Tätigkeit aber viel eher dem zu entsprechen scheint, was man allgemein als Agitation und Geschwätz der Intellektuellen betrachtet.[1]

Dies zu erklären bedeutet zu zeigen, wie sich das Thema dieser Untersuchung fortwährend entzogen hat, irgendwo zwischen ihrem ursprünglichen Titel „*La formation de la pensée ouvrière en France*" („Die Entstehung des Arbeiterdenkens in Frankreich") und ihrem ab-

[1] Der vorliegende Text ist die Abschrift eines Vortrags anlässlich der Verteidigung meiner Dissertation zum Thema *La formation de la pensée ouvrière en France: le prolétaire et son double* („Die Entstehung des Arbeiterdenkens in Frankreich: Der Proletarier und sein Double"). Diese Dissertation wurde später unter dem Titel *La nuit des prolétaires* (Paris 1981) veröffentlicht. (Eine deutschsprachige Ausgabe erschien 2013 unter dem Titel *Die Nacht der Proletarier* im Verlag Turia + Kant, Wien u. Berlin; Anm. d. Übers.)

schließenden Untertitel „Le prolétaire et son double“ („Der Proletarier und sein Double“).

Am Anfang stand der Wunsch, das Denken der Arbeiterklasse, das durch den marxistischen Diskurs überdeckt worden war, in seiner Ursprünglichkeit wiederzufinden. Ich hatte an einer Bewegung teilgenommen, derzufolge alle Thesen des Marxismus in einer einzigen Parole zusammengefasst werden können: „Man hat gute Gründe, zu revoltieren.“ Leider ging dieser Bewegung rasch die Luft aus, sobald sie versuchte, der reinen Negativität des Indefinitpronomens das Gesicht der proletarischen Positivität zu verleihen, sobald sie also feststellte, dass die Gründe für eine Revolte komplexer sind, als es zunächst den Anschein hatte. Um zu verstehen, wie diese Kluft zwischen den empirischen Proletariern und dem proletarischen Diskurs, den wir ihnen verliehen hatten, entstanden war, schien es notwendig, zu jenem Ursprungspunkt zurückzukehren, an dem der marxistische Diskurs auf die Stimmen des Arbeiterprotests aufgepfropft worden war – zu jenen Stimmen einer Arbeiterbewegung „an sich“ also, die genau dort zu finden waren, wo der Marxismus über Archaismus, Spontaneität und Utopie die Nase gerümpft hatte. Es ging also um die Kritik am marxistischen Begriff des Klassenbewusstseins, der dieses in Hinblick auf seine Reife oder Unreife und in Zusammenhang mit der Entwicklung der Produktivkräfte auffasst. Dabei gab es doch auch das kollektive Selbstbewusstsein eines Subjekts und einer Klasse, die sich die Einheit ihres Kampfes durch die Verbindung von Kampfpraktiken und kulturellen Identitäten erarbeitet. Dieses hoffte ich in der Verstrickung proletarischer Gesellschaftlichkeitsformen mit utopischen Religionen wiederzufinden.

Anstelle dieser kulturellen Einheit zeitigte die Untersuchung zunächst zwei voneinander unabhängige Realitäten: einerseits die Chronik unzähliger Kämpfe, die jedoch stets in den Besonderheiten ihrer Akteure befangen blieben – von den Nadelmachern in Rugles bis zu den Papiermachern in Annonay, von den Bergarbeitern in Anzin bis zu den Tuchscherern in Lodève... –, andererseits die Allgemeinheit der

Arbeiterbroschüren und -zeitschriften, in denen das von mir Gesuchte durchaus zutage trat – in Form eines Sprechens, das eine Arbeiteridentität affirmierte. Allerdings blieb diese Affirmation vollständig an die Zurückweisung einer von außen zugewiesenen Identität gekoppelt. Die Arbeiter sprachen, um zu sagen, dass sie nicht die Anderen oder jene „Barbaren" waren, die der bürgerliche Diskurs anprangerte und deren Positivität wir wiederfinden wollten. Und dieses Sprechen war weit davon entfernt, im Humus der utopischen Kultur zu wurzeln, sondern zeigte seine Gleichgültigkeit oder Ablehnung gegenüber der utopischen Extravaganz oder Unmoral. Es stimmt, dass sich diese Enttäuschung umkehren konnte. Die Leere zwischen der Verbreitung der Kampfpraktiken und den großen Reden von der Arbeiterwürde ließ eine andere Definition der Arbeiteridentität zu: eine strategische Identität, bei der ein einfacher Verleugnungsdiskurs die Krönung des alltäglichen Guerillakriegs der Widerstandspraktiken darstellte; ein Diskurs der Norm, der eine Gegenlegalität zum Ausdruck brachte, wie sie im Kampf zwischen unternehmerischen Regelwerken und proletarischen Gegenregeln gründete, aber auch in der Vielzahl volkstümlicher Illegalismen. Der Formalismus sowohl dieser Wortergreifung als auch der Forderung nach einem guten Image ermöglichte es, beide als Instrumente einer umfassenden Strategie der Wiederaneignung der Arbeit durch die Arbeitenden, oder auch der Bekräftigung des besonderen Stellenwerts der Arbeit zu begreifen. Und ebenso konnte man aus der Ablehnung der Utopie das klassenspezifische Vorwissen einer strategischen Wahrnehmung herauslesen, die das utopische Glücksversprechen als avantgardistische Variante der bürgerlichen Entwicklungsperspektive entlarvte. In der „attraktiven Arbeit", den „kurzen Sitzungen" und der „parzellierten Tätigkeit" der Fourieristen hätte das Denken der Arbeiterklasse also die Offensive des fragmentierten Arbeitsprozesses, der Dequalifizierung und der sanften Anreize zur Produktivitätssteigerung geahnt.[2] Es hätte jene Ununterscheidbarkeit

[2] Der frühsozialistische Autor Charles Fourier (1772–1837) entwarf in seiner 1808 erschienenen *Theorie der vier Bewegungen* die Utopie einer Gesellschaft, in der Arbeit derart organisiert wird,

von Arbeitszeit und Freizeit abgelehnt, in der sich eine Offensive zur totalen Unterwerfung des Lebens unter die Produktion ankündigte. Gegenüber den Theorien sexueller Emanzipation hätte das proletarische Denken die Familie als Widerstandszelle gegen die Vereinnahmung des Lebens durch die kapitalistische und staatliche Ordnung verteidigt. Um den Preis dieser Deutungen erhielt man die Positivität eines Subjekts, das seine Identifikationsformen um einen festen Kern herum artikulierte: die Arbeit, den Kampf der Arbeit für den Erhalt des ihr Eigentümlichen und für die Aneignung ihres Raums. Von dort konnte man, über das proletarische Vereinswesen, eine gerade Linie ziehen zum revolutionären Syndikalismus, von den streikenden Schneidern von 1833, die beschlossen, auf eigene Rechnung zu arbeiten,[3] bis hin zu den streikenden Arbeitern von LIP, deren Fabrikbesetzung von 1973 mit dem gleichen Diskurs über die Liebe zum Beruf und die Würde der Arbeit einherging.[4] Dies wäre also die autonome Stimme eines proletarischen Sozialismus und einer proletarischen Revolution gewesen, der Gegenspieler einer Enteignungsstrategie, deren Entwicklungsbogen

---

dass sie mit Vergnügen und Leidenschaft ineins fällt. Vgl. etwa Ahlrich Meyer, Frühsozialismus. Theorien der sozialen Bewegung 1789–1848, Freiburg u. München 1977, S. 59–94 (Anm. d. Übers.).

[3] Der Schneiderstreik von 1833 war einer der ersten großen Lohnkämpfe der Pariser Handwerker-Arbeiter, angeführt von einem Streikkomitee unter Leitung von Alphonse Grignon und André Troncin. Während des Ausstands, an dem sich auch deutsche Handwerksgesellen beteiligten, darunter der erste deutsche Arbeiterkommunist Wilhelm Weitling, wurden eine Streikkasse, eine Gemeinschaftsküche und ein selbstverwaltetes Arbeitsatelier eingerichtet. Das Regime des „Bürgerkönigs" Louis-Philippe reagierte mit der Verfolgung der Arbeiter und verhängte zahlreiche Gefängnisstrafen. Die nächste Streikwelle folgte 1840. Troncin und Aimé Suireau wurden als Anführer verurteilt; Troncin starb 1846 an den Folgen seiner Haft. Vgl. Ahlrich Meyer, Die Logik der Revolten. Studien zur Sozialgeschichte 1789-1848, Berlin/Hamburg 1999, S. 81–83 (Anm. d. Übers.).

[4] Das Uhrenwerk LIP im französischen Besançon beschäftigte zu Beginn der 1970er Jahre etwa 1.300 Arbeiter und Arbeiterinnen. Als im Juni 1973 bekannt wurde, dass 450 von diesen entlassen werden sollten, kam es zur Fabrikbesetzung. Zwei Verwaltungsangestellte und ein staatlicher Fabrikinspektor wurden in Geiselhaft genommen, allerdings bereits nach wenigen Stunden von einer polizeilichen Sondereinheit befreit. Einige Tage später beschloss eine Vollversammlung der Arbeiter, die Produktion in Selbstverwaltung wiederaufzunehmen. Dies gelang bis August 1973, als das französische Militär die Fabrikbesetzung gewaltsam beendete. Vgl. Donald Reid, Opening the Gates: The Lip Affair, 1968–1981, London 2018 (Anm. d. Übers.).

von den philantropischen Unternehmungen des unternehmerischen Paternalismus des 19. bis zu den Großmanöwern der – marxistischen wie antimarxistischen – industriellen Barbarei des 20. Jahrhunderts gereicht hätte.

Das Problem war, dass dieser Arbeiterdiskurs immer dann am besten funktionierte, wenn er fremden Logiken folgte oder Andere von ihm profitierten. Der strenge Klassendiskurs, den *L'Atelier* den Verwicklungen der Philanthropie entgegensetzte,[5] erwies sich 1848 als bloßer Diskurs der dienstbaren Arbeiter einer „ehrlichen und gemäßigten" Republik. Jene Berichte der Arbeiterdelegierten auf der Weltausstellung von 1867,[6] in denen die Unersetzbarkeit der Hausfrau bekräftigt wurde, und in denen ich die Perspektive einer umfassenden Gegenoffensive der Arbeiter gegen die bürgerliche Strategie der Einrahmung des Lebens von der Kinderkrippe über die Arbeitersiedlung bis zum Hospiz zu erkennen meinte – man musste ihnen eine bescheidenere Absicht zuschreiben: Es handelte sich lediglich um eine Neuauflage von Jules Simon,[7] vorgebracht in der weniger hehren Absicht einer Verknappung des Arbeitskräfteangebots. Und selbst der große Gedanke einer Zivilisation der Produzenten, die den revolutionären Syndikalismus begründete, erwies sich als gefangen zwischen der offiziellen Hymne auf die Zivilisation der Arbeit und der Kleinlichkeit eines korporativen Malthusianismus. Ganz zu schweigen von jenem Entwicklungsausgang, an dem es einigen Erben dieser Geschichte gelang, weite Teile der großen Tradition der Arbeiterrevolution und des proletarischen Sozialismus in die nationale Vichy-Revolution und die Kollaboration hineinzuziehen. Es erwies sich also, dass diese diskursive Klasseniden-

[5] *L'Atelier*: von 1840 bis 1850 erschienene sozialistische Monatszeitung christlicher Prägung, neben *Le Populaire*, *La Fraternité de 1845* und *La Réforme* eines der wichtigsten Organe sozialistischer Agitation des mittleren 19. Jahrhunderts (Anm. d. Übers.)

[6] Vgl. den Aufsatz zur Weltausstellung von Jacques Rancière und Patrick Vauday in diesem Heft (Anm. d. Übers.).

[7] Jules Simon (1814–1896), sozialkonservativer Philosoph, Autor und Politiker, Minister für Öffentliche Erziehung im Kriegskabinett von 1870, 1876–77 Innenminister und Präsident des Ministerrats der Dritten Französischen Republik. In seinem Buch *Le Travail* (1866) propagierte er die Assoziation von Kapital und Arbeit (Anm. d. Übers.).

tität in Wahrheit eine Unbekannte war, und dass das von ihr inszenierte duale Verhältnis vielleicht stets nur als Alibi einer bestimmten Politik fungierte.

Von da an bot der Zeitgeist jedoch die Mittel, um das für die Identitätssuche notwendige duale Verhältnis wieder vom Kopf auf die Füße zu stellen. Es genügte, die Lager neu zu bestimmen und den avantgardistischen Arbeiter, den Sprecher und den utopischen Aktivisten auf dieselbe Seite, die des Meisterdenkers zu stellen,[8] gegenüber dem Proletarier-Plebejer. Es war die Zeit, in der ich die Berichte jener saint-simonistischen Missionare auswertete, die in die Arbeiterviertel entsandt wurden, und es war leicht, in der Praxis des dem Volk dienenden Aktivisten nicht nur den philanthropischen Blick des Armenhelfers und die Karteikarte des Polizeikommissars zu erkennen, sondern vor allem einen Durst nach väterlicher – oder mütterlicher – Macht, der die apostolische Hingabe speiste. Es war auch leicht, die Geschichte der Ikarier-Gemeinschaft wieder aufzugreifen und in Cabets väterlicher und paranoider Rede die reine Vorform der Diktaturen unseres Jahrhunderts zu finden: den Diskurs einer Macht, die umso reiner war, als sie eben über keine andere Waffe als die des Wortes verfügte.[9] Leicht war es auch, den unzerstörbaren Widerstand des plebejischen Spotts in der Haltung jenes Ikariers wiederzufinden, der seine Zeitung liest, während der Vater der Gemeinschaft „müde“ wird, eine Rede über die

[8] Gemeint sind die „Neuen Philosophen“ um André Glucksmann; Glucksmann war zunächst Mitglied der maoistisch orientierten *Gauche Prolétarienne*, bevor er sich mit seinen Büchern *Köchin und Menschenfresser* (1976) und *Die Meisterdenker* (1977) von der radikalen Linken abwandte und als Totalitarismuskritiker auftrat (Anm. d. Übers.).

[9] Als Ikarier bezeichneten sich die Anhänger der frühsozialistischen Lehre des französischen Publizisten und Revolutionärs Étienne Cabet (1788–1856), der in seinem utopischen Roman Voyage en Icarie, Paris 1848, einen kommunistischen, ohne Privateigentum und Geldverkehr wirtschaftenden Inselstaat beschrieb. Siehe ders., *Reise nach Ikarien*, mit Materialien zum Verständnis von Cabet zusammengestellt von Alexander Brandenburg und Ahlrich Meyer, Berlin 1979. Zu Versuchen, Cabets Utopie zu verwirklichen, kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Texas und anderen US-amerikanischen Bundesstaaten. Vgl. die Schilderung einer ikarischen Gemeinschaft in Iowa bei Charles Nordhoff, The Communistic Societies of the United States. From Personal Visit and Observation, New York 1966 (zuerst 1875), S. 333–339 (Anm. d. Übers.).

Brüderlichkeit zu halten,[10] oder die Fortsetzung der Werkstattwiderstände nicht mehr in der großen Rede vom Produzentenkönig zu sehen, sondern in der Findigkeit desillusionierter Ikarier, die aus Teilen des gemeinschaftlich verwalteten Holzvorrats kleine Möbel für ihre Frauen oder Spielzeug für ihre Kinder fertigten. So aber stellt sich die Frage: Ist der findige Tischler, der sein Familienleben mit Materialien aus dem militanten Großbetrieb zusammenbastelt, im Grunde nicht derselbe Charakter wie der stolze Tischler, der im Namen seiner Qualifikation und seiner Liebe zu schönen Werken den Platz der Produzenten in der sozialen Ordnung einfordert? Also jene Figur, die Intellektuelle und Politiker um ein hartnäckiges Phantasma herum positivieren, das der rechten Identität und des rechten Platzes: Arbeiter, deren Tätigkeit die Arbeit, Proletarier, deren Pflicht der Kampf und Plebejer, deren Natur der Widerstand ist? Die Selbstanklage des Meisterdenkers und die Verteidigung des stummen Widerstands, die im Lächeln des plebejischen Spotts enthalten waren, zeigten beispielhaft das in all diesen Positivierungen präsente Gebot, das der Rat des etablierten Dichters Victor Hugo an den proletarischen Dichterlehrling offen ausdrückte: „Sei immer das, was du bist" – worauf der Arbeiterdichter dem Nebensatz Geltung verschaffte: damit wir bleiben können, was wir sind. In der damaligen Verbindung zwischen der philosophischen Huldigung des Plebs, der Begeisterung der Historiker für mündliche Überlieferungen, und der intellektuellen und politischen Klasse für die Erinnerungen und Kulturen des Volkes, für die einfachen Arbeiter und die Antihelden des tiefen Frankreichs, in dieser Bemühung, „die Stummen zum Sprechen zu bringen", tauchte da nicht immer in letzter Instanz die Figur einer einzigen Person auf, nämlich jene des unbekannten Soldaten, dessen gewöhnliches Schweigen und gelegentliches Sprechen die Fähigkeit des politischen Diskurses begründet, kollektive Identitäten zu stiften, indem er der Geschichte die Schwere ihrer handelnden Subjekte verleiht und der Philosophie die Leichtigkeit ihrer denkenden Subjekte vorbehält?

[10] Mit dem „Vater der Gemeinschaft" ist Étienne Cabet gemeint (vgl. Anm. 9) (Anm. d. Übers.).

An diesem Punkt der Reflexion hatte ich das Glück, nicht auf einen Stummen, sondern auf einen Schwätzer zu treffen: einen Tischler, dem die kleinen Gewinne eines selbstbestimmten Gebrauchs von Werkzeug und Arbeitszeit ebenso gleichgültig waren wie der Ruhm eines Meisterwerks. Auf den Nachlass von Gauny war ich aufgrund eines Artikels gestoßen,[11] in dem stand, dass dieser saint-simonistische Tischler und Dichter neben etwas „exaltierten" Gedichten und Briefen auch verschiedene Texte über die Arbeit und die Bedingungen des Arbeiterlebens hinterlassen hatte. Der Nachlass enthielt jedoch etwas ganz anderes: die einzige unmittelbare, in der ersten Person überlieferte Darstellung, die uns erhalten geblieben ist, was es damals bedeuten konnte, Arbeiter zu sein. Keine Chronik der Arbeit, sondern der Kommentar zu einer wahrhaft philosophischen Erfahrung: Wie kann man philosophisch den Zustand der Arbeiter leben? Die Erfahrung einer Arbeiteridentität, die im Modus der Spaltung, der absoluten Zerrissenheit gelebt wurde, die in der Robustheit des stolzen Arbeiters die bloße nervöse Anspannung der Verzweiflung denunziert, die die Abstraktheit der in der Werkstatt verbrachten Stunden als einzige wesentliche Realität der Arbeit kennzeichnet, die Realität der gestohlenen Zeit, in der die Qualifikation und die mögliche Attraktivität der Arbeit höchstens eine Ablenkung vom eigenen Leid bieten. Eine Darstellung, die jenen angeblich natürlichen Weg von der Ausbeutung zur Emanzipation in Frage stellt, der über die „Bewusstwerdung" und die Wiederaneignung der Arbeiteridentität verlaufen soll. Vielmehr wurde deutlich, dass der Weg zur Emanzipation über die Fähigkeit führt, ein Anderer zu werden; nicht über die Bewusstwerdung, sondern über ein Schwindelgefühl, einen Identitätsverlust. Daher die unverzichtbare

[11] Louis Gabriel Gauny (1806–1889): Pariser Tischler, von 1846 bis 1851 bei der Lyoner Eisenbahn beschäftigt, bewegte sich im Umfeld der Anhänger des frühsozialistischen Theoretikers Henri de Saint-Simon (1760–1825). Diese propagierten einerseits die Abschaffung von Erbrecht und Privateigentum, andererseits aber auch eine am Leistungsprinzip orientierte hierarchische Gesellschaftsordnung, die von einer die „industrielle Religion" predigenden Priesterkaste angeführt werden sollte. Gauny veröffentlichte einige Gedichtsammlungen sowie Zeitschriftenartikel zur Lage der arbeitenden Klassen. Vgl. Jaques Rancière, Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéien, Vincennes 1985 (Anm. d. Übers.).

Rolle der Begegnung mit dem Anderen: dem Wort des Dichters, des Apostels,[12] des jungen saint-simonistischen Bürgers, der die Proletarier aufsucht; nur sie können Gründe nennen, zu revoltieren, die nicht egoistisch sind, können eine rebellische Energie aufrechterhalten, die sich von den nervösen Spannungen fremdbestimmter Arbeit unterscheidet, und den Proletariern den Weg zu einem Zusammenschluss eröffnen, der eine Gemeinschaft der Befreiten und nicht eine unzufriedener Sklaven ist.

Diese Erfahrung machte auch die allerorts anzutreffenden Diskurse über das Ideal der Militanz lächerlich, die dieses Ideal in Kategorien der Aufopferung dachten, es dem Genuss entgegensetzten und eine Belohnung durch einen Überschuss an Macht in Aussicht stellten. An deren Stelle trat eine Spirale, die die Desertion aus dem Arbeitermilieu und die Verpflichtung, das apostolische Wort zu verbreiten, in einer einzigen Notwendigkeit zusammenfasst: die Freude an der eigenen Emanzipation und das Mitgefühl für das Leid anderer.

Von diesem Punkt ausgehend wurde es möglich, die Elemente des Diskurses der Arbeiteridentität wiederaufzunehmen und überall die Spuren des Bruchs zu erkennen: das Gefühl des proletarischen Exils, die Gleichgültigkeit gegenüber der viel gepriesenen Qualifikation der Arbeit, die absolute Einsamkeit in Bezug auf jene Arbeiter, von denen man sprach oder die man darstellte, und die Faszination für das, was auf der anderen Seite der Barriere passierte. Hinter der Gloriole der Meisterwerke und der Tour de France des Gesellen Perdiguier stand die Abscheu vor den Spänen und Splittern,[13] die in einer unauf-

[12] Gemeint sind die missionierenden saint-simonistischen Intellektuellen, die ihre Bewegung als „Kirche“ verstanden (Anm. d. Übers.).

[13] Tour de France: obligatorische Wanderung der Handwerksgesellen. Agricol Perdiguier (1805–1875): Schreiner und leitendes Mitglied des seit dem Mittelalter bestehenden, aus dem Gildenwesen hervorgegangenen Handwerkervereins „Compagnons du Devoir et du Tour de France“. Perdiguier war Autor mehrerer Schriften zum Handwerkerwesen, darunter das 1840 erschienene, von Georges Sand und Eugène Sue rezipierte *Livre du Compagnonnage* und die *Mémoires d'un compagnon* (1854). Als Vertreter des Republikanismus wurde er 1848 Mitglied der von der Regierung Ledru-Rollin eingesetzten verfassungsgebenden Versammlung sowie 1849 der legislativen Versammlung. Nach dem Staatsstreich Napoleon III. im Dezember 1851 begab er sich ins belgische Exil. Dort wurde er zu einer Gefängnisstrafe verurteilt, konnte aber über

fälligeren Broschüre aufgelistet waren. Hinter der großen, eiskalten Rede von *L'Atelier* verbargen sich die verlorenen Träume dieses kleinen Hirten, der sich von Gott inspiriert glaubte und sich weder selbst im Portrait des Arbeitersoldaten wiedererkennen noch seinesgleichen dazu aufrufen konnte, oder nur um den Preis, unter der Hand den Platz des Portraitisten einzunehmen. Diese innere Spaltung war auch der Grund für das verpasste Rendezvous des Proletariers mit dem Utopisten. Denn die Missionare des Saint-Simonismus, denen man auf bequeme Weise das Antlitz von Studenten „im Dienste des Volkes" verleihen konnte, waren in Wirklichkeit Arbeiter oder ehemalige Arbeiter, deren ganzes Drama darin bestand, dass sie durch ihr Apostolat zu den egoistischen Arbeitern zurückgeschickt wurden, denen sie durch ihren Saint-Simonismus gerade entfliehen wollten. Und hinter den Paraden von Cabets paranoidem Diskurs und dem symbolischen Vatermord, der ihn allein beendet, musste man nach der inneren Zerrissenheit dieser undankbaren Söhne suchen, nach der Art und Weise, wie sie die Unmöglichkeit einer Gleichsetzung des gelobten Lands Ikarien mit der neuen amerikanischen Welt erfahren hatten.

Meine Arbeit hat sich also die Geschichte zweier Prozesse zum Gegenstand gemacht, die ineinander übergehen: die Geschichte einer Identifikation und die Chronik der Missgeschicke einer Hingabe. Und wenn man daraus eine „These" für die Diskussion abzuleiten hätte, könnte sie lauten: Den Identifikationsformen und dem „eigentümlichen" Diskurs, die die Idee der Arbeiteremanzipation, die Idee einer Klasse und ihres Kampfes begründen, liegt das einzigartige Phänomen einer Sinnproduktion zugrunde, die weder das Bewusstsein einer wissenschaftlich gebildeten Avantgarde noch die Systematisierung der aus der Praxis der Massen geborenen Ideen ist, sondern das reine Produkt der Aktivitäten nicht einer Gruppe, sondern eines Netzwerks von

---

Deutschland in die Schweiz fliehen, wo er sich vier Jahre aufhielt, bevor er nach Paris zurückkehrte. Nach Ausrufung der Republik im September 1870 wurde Perdiguier zum stellvertretenden Bürgermeister des 12. Arrondissements ernannt, ein Amt, das er im Anschluss an die Belagerung von Paris aus gesundheitlichen Gründen niederlegte, um sich wieder vermehrt seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu widmen (Anm. d. Übers.).

Einzelpersonen, die auf unterschiedlichen Wegen in die zentrale und zugleich ausgegrenzte Position von Sprechern gelangt sind: nicht Wortträger der Massen, sondern schlichtweg Wortträger, Individuen, die sich nur dadurch von ihresgleichen unterscheiden, dass sie ergriffen und in den Sog eines Wortes gezogen worden sind, das von außen kommt, und die die Versöhnung in einer gemeinsamen Identität nur dadurch erreichen können, dass sie sich zu Wortträgern in einem Sinn machen, der dem gewöhnlichen entgegengesetzt ist: indem sie das Wort zu den Massen tragen.

Doch diese Notwendigkeit stößt auf eine doppelte Unmöglichkeit. Zunächst in Bezug auf die Proletarier. Denn der Traum einer Vereinigung von Philadelphiern,[14] die von der Kleinlichkeit der Arbeiterinteressen befreit sind, kann niemals mit dem Zusammenschluss von Arbeitern gleichgesetzt werden, die für ihre gemeinsamen Interessen kämpfen. Die Arbeiter können sich von dem „Egoismus", der ihrem Stand innewohnt, nur individuell, aber nicht kollektiv loskaufen. Dem Apostel wird es nie gelingen, seine „Brüder" aus der Arbeiterklasse in Arbeiter für die moralische Herrschaft Gottes zu verwandeln. Nie wird es gelingen, sie ihm oder sich selbst ihnen ähnlich zu machen. Auch gegenüber jenen Anderen, die als einzige in der Lage sind, die Gründe für die Revolte zu formulieren, ist es unmöglich, die Vorgehensweise des Wortträgers zu verallgemeinern. Sobald die reine Freundschaftsbeziehung, die das Glück der Einzelbegegnungen mit den Missionaren oder dem Vater begründet,[15] zu einer kollektiven Beziehung wird, in der die Arbeiter als solche angesprochen werden, tritt sie in das System des Dienens und Forderns ein, das den Arbeiter auf die Position seiner „egoistischen" Identität zurückwirft. Eine doppelte Unmöglichkeit also. Die von mir vertretene These lautete, dass sich in

[14] Das altgriechische Wort *philadelphia* bezeichnet die brüderliche Liebe. Die hier angesprochene „Vereinigung von Philadelphiern" meint die Gemeinschaft der Saint-Simonisten oder vergleichbarer Bewegungen (Anm. d. Übers.).

[15] Gemeint ist vermutlich Barthélemy-Prosper Enfantin (1796–1864), ein Schüler St. Simons und bedeutendes Oberhaupt („Vater") der sich als quasi-kirchlicher Zusammenschluss begreifenden saint-simonistischen Gemeinschaft (Anm. d. Übers.).

der Spirale dieser Unmöglichkeit ein bestimmtes Bild, eine bestimmte Identität herausbilden kann, die dem Diskurs der Arbeiteremanzipation seinen Körper verleiht, und dass dies der Diskurs der Arbeiterklasse oder der Arbeiterbewegung sein wird, und zwar im Maße der Unfähigkeit seiner Träger, das Prinzip ihrer eigenen Identifikation zu finden.

Daher kann man verstehen, dass der Diskurs, der versucht, diese Spirale zu erklären, sich in einer Grenzposition befindet, sowohl in Bezug auf die Philosophie als auch in Bezug auf die Geschichte. Denn womit ist erstere konfrontiert, wenn nicht mit dem, was ein Untertitel der Budé-Übersetzung des *Staates* wie folgt dramatisiert:[16] „Die Philosophie wird von unwürdigen Sektierern überfallen"? Erschütterung des impliziten oder expliziten Dispositivs, das seine Existenz klassischerweise auf die Unterscheidung dreier Kategorien von Figuren stützt. Zunächst sind da diese Handwerker – oder Proletarier –, die ihre Identität durch die Herstellung nützlicher Gegenstände oder die Führung wirksamer Kämpfe zum Ausdruck bringen. Zweitens die Philosophen, die sich von ihnen Paradigmen ausleihen, um ihre Argumentationsketten zu schmieden oder die Grundsteine eines Gebäudes zu legen, um den Proletariern schließlich und im Gegenzug eine Wissenschaft von ihrer Produktion und ihrem Kampf zu bescheren. Und schließlich die falschen Philosophen und Arbeiter – Maler, Sophisten, Ideologen –, die die Produktion in den Schein und das Bewusstsein in die Illusion verfallen lassen.

Was kann also passieren, wenn Proletarier, anstatt ihre Identität in ihren Produkten oder Kämpfen zum Ausdruck zu bringen, diese Identität auf der Leinwand des Malers oder in den Spiegeln der Sophisten reflektieren? Wenn diese Reflexion sie in den Schwindel und

[16] Der Staat (*Politeia*): politische Hauptschrift des griechischen Philosophen Platon (428/27–348/47). Guillaume Budé (1468–1540): französischer Gelehrter und Humanist, Mitbegründer des Collegium Trilingue, aus dem später das Collège de France hervorgehen sollte. Die Collection Budé (auch: Collection des Universités de France) ist eine von der Association Guillaume Budé herausgegebene Sammlung klassischer griechischer und lateinischer Texte aus der Zeit bis zum 6. Jahrhundert (Anm. d. Übers.).

die Wortklauberei der Spekulation führt? Wenn sie beginnen, diese ziemlich erstaunlichen spekulativen Wahrheiten nicht nur zu verkünden, sondern auch zu praktizieren – in den Freuden der Askese oder in den Qualen der Zerrissenheit –, obgleich diese Wahrheiten das akademische Leben derer, die sie verkünden, nicht allzu sehr zu stören scheinen: dass das Sein mit dem Nichts identisch ist, das Endliche mit dem Unendlichen und letztlich das Opfer mit dem Genuss. Was dabei herauskommt, lässt sich als ein gewisser Verfall des philosophischen Instruments beschreiben. Die Identität der Gegensätze ist etwas, das man nicht in beliebige Hände geben sollte, und diese sophistischen Handwerker scheinen de facto unfähig zu sein, die Gegensätze zu einer höheren Einheit zu führen, sie anders zusammenzuhalten als in der Spirale der Unauflösbarkeit, dieser schlechten Unendlichkeit, die der Ideologie ihren gelehrten Namen gibt. Was bei dieser Invasion auf dem Spiel steht, ist jedoch etwas anderes als ein dem Irrationalen zuarbeitendes Wegbrechen philosophischer Grundlagen. Es ist vielmehr der Weg zu einer Radikalisierung der Frage „Was ist Denken?"

Dieses „Außen" der Philosophie ist aber auch nicht der Ort des Historikers. Was soll er mit dieser diskursiven Wegstrecke anfangen? Ist er nicht notwendigerweise in einer Alternative gefangen? Er kann den Identitätsdiskurs zu Ende führen und ihn als kulturelle Tatsache behandeln. Das heißt, er kann in den Sequenzen dieses Diskurses eine Reihe von Unterscheidungsmerkmalen ausmachen, die sich zu anderen kulturellen Merkmalen der technischen Kultur, der Lebensweise und der Gesellschaftlichkeit der Arbeiterklasse in Beziehung setzen lassen. Wird er aber auf diesem Weg etwas anderes tun können als die einfache Operation vollziehen, die die Elemente dieses Diskurses auf die Prädikate eines Subjekts zurückverweist oder ein kollektives Subjekt mit neuen Eigenschaften anreichert? Zweifellos wird er die politische Naivität überwinden können, die sofort auf die Eigenschaften eines bereits gegebenen Subjekts, Klasse oder Arbeiterbewegung, verweisen würde. Er kann dieses Subjekt mit einer Reihe von Feinbestimmungen anreichern: Kennzeichen der Zeit oder der Diskrepanz zwischen ver-

schiedenen Zeitrhythmen, eines Territoriums oder des Weges zwischen verschiedenen Territorien, Unterscheidungsmerkmale einer bestimmten beruflichen, kulturellen, politischen Gruppe oder Untergruppe usw. Aber durch eine solche nuancierte Anthropologie oder Soziologie werden wir immer auf den Habitus, auf ein Arbeiterethos verwiesen, womit in letzter Instanz bestätigt wird, dass die Dinge nicht anders verlaufen konnten. Damit wird das Einzigartige an dieser Sinnproduktion, an diesem Sprechen, das von der Begegnung mit dem Unmöglichen erzählt, zunichte gemacht. Oder der Historiker geht den anderen Weg, den der Beschäftigung mit der Praxis der Arbeiter, indem er die Ideologie und das vermeintliche Subjekt des Arbeiterdiskurses beiseite lässt. Wenn er sich aber so entscheidet und bekräftigt, dass man sich mit Praktiken und nicht mit Ideologie zu beschäftigen habe, bestätigt er dann nicht – unter dem redlichen Anschein eines Prinzips der guten Methode – nachdrücklich gerade die ursprüngliche Unterscheidung, die in diesem Diskurs des Unmöglichen in Frage gestellt wird: die zwischen denjenigen, deren Los Produktion und Kampf, und denjenigen, deren Los Diskurs und Ideologie ist?

Insofern ist die Einzigartigkeit dieser Rede für die Zwecke des Historikers nicht leichter anzueignen als für die Philosophie. In dem Maße, in dem sie ihm die Möglichkeit seiner Identifikationen gibt, in dem sie der Geschichte Stoff liefert, wird sie aus ihr ausgeschlossen, in das zurückgeworfen, was nicht historisch ist. Sie muss aus ihr verschwinden, nicht wie das Verdrängte, Verbotene oder Ungedachte, sondern wie das Unwesentliche: ein Gerede, das in keinem der Register von Belang ist, in denen das Wort etwas bewirken soll. Daher die notwendigerweise labyrinthische und flüchtige Form dieser Erzählung, die die Stimmen nicht in der Nacktheit ihrer Zugehörigkeit zum Proletariat, sondern in der Schwebe ihrer unmöglichen Suche wiedergibt. Diese Wege und Reden, deren Materialität es mit den Verfahren des Historikers zu überprüfen galt, mussten zudem in ihren Status des Unmöglichen zurückversetzt werden. Diese Existenz in der Geschichte und außerhalb der Geschichte, die vom Diskurs des Historikers nur um

den Preis des Verschwindens angeeignet werden kann, musste spürbar und in ihrer Flüchtigkeit erkennbar gemacht werden. Die abschließende Episode der achtzigjährigen ehemaligen Näherin und reuelosen Utopistin, deren letztes Wort darin besteht, uns zu sagen, dass sie erst in das wirkliche Leben zurückkehren kann, wenn sie blind ist, und die stirbt, bevor sie diese Erfahrung machen kann, könnte eine Allegorie darauf sein.[17]

Die Existenzweise, die ich diesen losgelösten Silhouetten und Worten zu geben gezwungen war, schließt sich somit an diejenige an, mit der ein zeitgenössischer Dichter in Bezug auf Baudelaire und insbesondere dessen Gedicht „Der Schwan" den „Akt und Ort der Poesie" definiert hat:

> Baudelaire setzt an die Stelle des klassischen Archetyps eine entfernte Passantin, eine reale Frau, die kaum bekannt ist, aber wegen ihrer wesentlichen Zerbrechlichkeit, ihrer Nicht-Notwendigkeit und ihres geheimnisvollen Schmerzes respektiert wird. Baudelaire erschafft diese Andromache nicht, er „denkt" sie, und das bedeutet, dass es ein Sein außerhalb des Bewusstseins gibt und dass diese einfache Tatsache in ihrer zufälligen Gegebenheit viel mehr wert ist als der Verbleib im Geist. In der Umgebung dieser verletzten Frau und in der Sympathie, die sie weckt, öffnet die Welt, anstatt sich wie früher aufzuheben oder wie in der malerischen Dichtung vergeblich zu wuchern, die Perspektive aller verlorenen Wesen, der Gefangenen, der Besiegten, wie Baudelaire schreibt, all jener, deren Anwesenheit durch das Exil selbst noch weniger erklärbar und noch weniger reduzierbar ist.[18]

Könnte die hier eröffnete Perspektive nicht mit der Erweiterung identifiziert werden, die in der ersten Philosophievorlesung, die ich je gehört habe, verkündet wurde, einer Vorlesung von Jean Wahl mit dem Titel „Verteidigung und Erweiterung der Philosophie: Der Rückgriff

[17] Anspielung auf den Epilog von *Die Nacht der Proletarier*. Rancière zitiert dort aus den letzten Briefen der halb erblindeten Désirée Véret, Näherin und Gründerin der ersten französischen feministischen Zeitschrift *La Femme libre* (erschienen 1832–1834), an ihren früheren Geliebten Victor Considerant, einen Anhänger Fouriers. Désirée Véret starb vermutlich 1891 im Exil in Brüssel (Anm. d. Übers.).

[18] Yves Bonnefoy, L'acte et le lieu de la poésie, in: ders., L'improbable, Paris 1959, S. 160.

auf die Dichter"? Der Dichter war in jenem Jahr Rainer Maria Rilke, und man könnte daraus eine allegorische Geographie ableiten, die für unsere Zwecke nicht ganz bedeutungslos wäre. Es ist bekannt, dass Rilke, als er nach Paris kam, in einem kleinen Hotel in der Rue Toullier wohnte – dort, wohin man gelangt, wenn man die Sorbonne durch die kleine Seitentür verlässt. Und wenn ich so darüber nachdenke, fällt es mir schwer, nicht auch den Spruch von Georges Canguilhem zu erwähnen, den wir früher so oft benutzt und missbraucht hatten:

> Wenn man die Sorbonne über die Rue Saint-Jacques verlässt, kann man entweder nach oben oder nach unten gehen: Geht man nach oben, nähert man sich dem Pantheon, das das Konservatorium einiger großer Männer ist, aber wenn man nach unten geht, bewegt man sich zuverlässig auf die Polizeipräfektur zu.[19]

Wir waren eine Zeit lang versucht, diese Schimpftirade der Philosophie gegen die Psychologie und sämtliche Geisteswissenschaften auf die Philosophie selbst anzuwenden und ihre Diener also nach dem Weg zu befragen, auf dem sie selbst die Sorbonne verlassen hatten. Aber vielleicht war es interessanter, einen anderen Weg einzuschlagen und durch die kleine Seitentür in die Rue Toullier zu gehen, wo zu Beginn des Jahrhunderts ein junger Dichter im Exil ebenfalls über den Weg der Rue Saint-Jacques meditierte. Allerdings war sie für ihn nicht die Kreuzung philosophischer Wege, sondern der rätselhafte Weg proletarischer Existenzen, der von deren Ursprung – der Maternité de Port-Royal – bis zu deren Ende – dem Hôtel-Dieu – beschritten wurde.[20] Dieser Weg geht mit einer Faszination für die Frage nach Gesichtern einher, vor allem nach dem Gesicht, das eine Frau aus dem Volk in

[19] Georges Canguilhem, Qu'est-ce que la psychologie?, *Cahiers pour l'analyse*, 1/2, S. 83.

[20] Das 1626 in Paris errichtete jansenistische Kloster von Port-Royal beherbergt das Hôpital Cochin, ein Krankenhaus, das über eine Entbindungsstation (Maternité) verfügt. Das Pariser Hôtel-Dieu ist ebenfalls ein katholisches Krankenhaus, das sich traditionell der Pflege der Armen und Bedürftigen verschrieben hat. Rilke sah im Hotel-Dieux einen Ort zum Sterben, seine *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* beginnen mit dem beschriebenen Weg entlang der Rue Saint-Jacques (Anm. d. Übers.).

ihren Händen verschlossen hält: „Ich fing an“, sagt das Alter Ego des Dichters,

> leise zu gehen, sowie ich sie gesehen hatte. Wenn arme Leute nachdenken, soll man sie nicht stören. Vielleicht fällt es ihnen doch ein.[21]

Möglicherweise war es auch eine Bedingung für die Aufnahme in das Pantheon der Dichter, die Gedanken der armen Leute nicht zu stören. Da ich nicht an diese Verpflichtung gebunden war, hielt ich es für angebracht, diese Frau aus dem Volk durchaus zu stören, meine Gedanken für einen Moment mit ihren zu vermischen und durch die verwinkelten Straßen des Viertels Saint-Jacques den Weg fortzusetzen, den einst der Missionar der Saint-Simonisten eingeschlagen hatte, um Arbeiter für die neue Welt zu rekrutieren, bis er die Wohnung des unbekannten Dichters und des unbekannten Philosophen im Faubourg Saint-Marceau erreichte. Der Hauptheld dieses Abenteuers ist nämlich eines jener Kinder aus dem Faubourg Saint-Marceau, die Diderot erwähnte, als er den Malern die Frage stellte, was von einer sozialen und moralischen Identität auf einer gemalten Leinwand zum Ausdruck kommt:

> Inmitten der Vorstadt Saint-Marceau, in der ich lange wohnte, habe ich Kinder mit bezaubernden Gesichtern gesehen. Im Alter von zwölf bis dreizehn Jahren aber wurden ihre so sanften Augen fordernd und brennend: der kleine, angenehme Mund bekam eine wunderliche Linie; der glatte, runde Hals wurde muskulös; die breiten, flachen Wangen bedeckten sich mit harten Erhebungen. Schließlich hatten die Kinder die Physiognomie von Halle und Markt angenommen. Weil sie sich immer wieder um einen Heller erhitzten, beschimpften, schlugen, anschrien und in die Haare gerieten, sehen sie nun für ihr ganzes Leben nach schmutzigem Interesse, Unverschämtheit und Jähzorn aus.[22]

[21] Rainer Maria Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Frankfurt a. M. 1963, S. 10.

[22] Denis Diderot, Versuch über die Malerei, in: ders., *Ästhetische Schriften*, übersetzt von Friedrich Bassenge und Theodor Lücke, Frankfurt am Main 1968, Bd. 2, S. 660.

Die hier erzählte Geschichte ist die eines Kindes,[23] das sein ursprüngliches Gesicht behalten wollte, und das in der Robustheit des Arbeiters und dem schwarzen Auge des Aufständischen, um deretwillen ihm gehuldigt wird, sehr genau die drei Attribute des proletarischen Verfalls erkennt: schmutziges Interesse, Unverschämtheit und Jähzorn. Die Geschichte eines vergeblichen Versuchs, ein verlorenes Gesicht wiederzufinden. Doch es schien mir von einiger Bedeutung für das Denken zu sein, diese Eitelkeit im Kern dessen aufkommen zu lassen, was unsere Diskurse gern als das Positivste anerkennen: die Ordnung der produktiven Arbeit und des proletarischen Schmerzes. Vielleicht berührt der Gedanke an diese Eitelkeit den Kern der Frage, was wir sind und tun.

Aus dem Französischen von Max Henninger

[23] „Hier" bezieht sich offenbar auf *Die Nacht der Proletarier* (Anm. d. Übers.)

Nachweis der französischen Erstveröffentlichungen

„Utopisten, Bürger und Proletarier“: *L’Homme et la société*, 37/38 (1975), S. 87–98.

„Auf dem Weg zur Weltausstellung: Der Arbeiter, seine Frau und die Maschinen“: *Les Révoltes logiques*, 1 (1975), S. 5–22.

„Portrait des alten Intellektuellen als eines jungen Dissidenten“: *Le Nouvel Observateur*, 25. Juli 1977, S. 40–41.

„Die Legende der Philosophen (Die Intellektuellen und die Reise durch den Gauchismus)“: *Les Révoltes logiques*, Sonderausgabe: „Les lauriers de mai ou les chemins du pouvoir 1968–1978“ (1978), S. 7–25.

„Das Denken von anderswoher“: *Critique*, 34 (1978), 369, S. 242–245.

„Der Proletarier und sein Double, oder: Der unbekannte Philosoph“: *Les Révoltes logiques*, 13 (1980), S. 4–12.

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT DUISBURG ESSEN

Offen im Denken

ub universitäts bibliothek

Dieser Text wird via DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/duepublico/78383
URN: urn:nbn:de:hbz:465-20230505-092020-5

Dieses Werk kann unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0 Lizenz (CC BY-NC-ND 3.0) genutzt werden.