
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 artikuliert: 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 Handwerksgelesen 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 Geiselnhaft 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 philanthropischen Unternehmungen des unternehmerischen Paternalismus des 19. bis zu den Großmanövern 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 Aktivist 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 Aktivist 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 Communitic 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 fertigen. 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 präsenste 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 unbekanntenen 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 plébien, 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 allorts anzutreffenden Diskurse über das Ideal der Militanz lächerlich, die dieses Ideal in Kategorien der Aufopferung dachten, es dem Genuss entgegengesetzten 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 Gloriolen der Meisterwerke und der Tour de France des Gesellen Perdiguiers 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 Handwerksgelesen. Agricol Perdiguiers (1805–1875): Schreiner und leitendes Mitglied des seit dem Mittelalter bestehenden, aus dem Gildewesen hervorgegangenen Handwerkervereins „Compagnons du Devoir et du Tour de France“. Perdiguiers 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 Vätermord, 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 Schweben 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 malarischen Dichtung vergeblich zu wuchern, die Perspektive aller verlorrenen 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* (erschien 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 unbekanntes Dichters und des unbekanntes 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.)

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/78393

URN: urn:nbn:de:hbz:465-20230505-094551-7

Erschienen in: Sozial.Geschichte Online 35 (2023), S. 115 - 132



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