

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Das Unvernehmen ist der Konflikt zwischen dem, der »weiß« sagt, und jenem, der auch »weiß« sagt, aber der keineswegs dasselbe darunter versteht.

stw

Originalausgabe

ISBN 978-3-518-29188-7



9 783518 291887

€ 10,00 [D]

stw
188

Rancièrè Das Unvernehmen

Jacques Rancièrè Das Unvernehmen

Politik und Philosophie
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1588

Jacques Rancière Das Unvernehmen

Politik und Philosophie

Aus dem Französischen
von Richard Steurer

Jacques Rancières *Das Unvernehmen* war ein Paukenschlag in der philosophischen Landschaft Frankreichs. Bei seinem Erscheinen wurde es gleich als Manifest und Neubestimmung der politischen Philosophie wahrgenommen. Rancières Restituierung einer kritischen Gesellschaftstheorie setzt mit einer Kritik der Theorie der Politik bei Platon und Aristoteles ein, um dann als zentrales Moment der politischen Philosophie als solche das Unvernehmen herauszuarbeiten: »Was aus der Politik einen skandalösen Gegenstand macht, das ist, dass die Politik eben die Aktivität ist, die als Rationalität selbst die Rationalität des Unvernehmens hat.« Rancière unternimmt den Versuch, die Rückkehr der politischen Philosophie im Feld der politischen Praxis und somit *als* Praxis zu denken.

Jacques Rancière ist Professor emeritus für Philosophie an der Universität Paris VIII.

Suhrkamp

Vorwort	7
Der Anfang der Politik	14
Das Unrecht: Politik und Polizei	33
Die Vernunft des Unvernehmens	55
Von der Archi-Politik zur Meta-Politik	73
Demokratie oder Konsens	105
Die Politik in ihrem nihilistischen Zeitalter	132

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1588

Erste Auflage 2002

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29188-7

3 4 5 6 7 8 - 13 12 11 10 09 08

Vorwort

»Ποίων δ' ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων
ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν ἔχει
γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν
πολιτικὴν.«

Aristoteles, *Politik*, 1282 b 21

Existiert die politische Philosophie? Eine solche Frage scheint aus zwei Gründen unpassend zu sein. Der erste ist, dass das Nachdenken über die Gemeinschaft und über ihren Zweck, über ihr Gesetz und ihre Grundlage am Anfang unserer philosophischen Tradition steht, und nicht aufgehört hat, sie zu beleben. Der zweite Grund ist, dass die politische Philosophie seit einiger Zeit lautstark ihre Rückkehr und ihre neue Lebendigkeit behauptet. Lange Zeit durch den Marxismus gehemmt, der aus der Politik den Ausdruck oder die Maske der gesellschaftlichen Verhältnisse machte, und den Übergriffen des Sozialen und der Sozialwissenschaften unterworfen, fände sie heute im Zerfall der Staatsmarxismen und im Ende der Utopien die Reinheit ihrer Reflexion über die Prinzipien und die Formen der Politik wieder; einer Politik, der selbst durch den Rückzug des Sozialen und seiner Ambivalenzen ihre Reinheit zurückerstattet wäre.

Diese Rückkehr wirft allerdings einige Probleme auf. Wenn sie sich nicht nur darauf beschränkt, einige berühmte oder vergessene Texte ihrer eigenen Tradition zu kommentieren, scheint die wiederhergestellte politische Philosophie ihre Reflexion kaum über das hinaus weiterzutreiben, was auch die Verwalter des Staates über die Demokratie und das Gesetz, über das Recht und den Rechtsstaat zu diskutieren in der Lage sind. Kurz, sie scheint vor allem die Kommunikation zwischen den großen klassischen Doktrinen und den gewöhnlichen Legitimationsformen der Staaten der so genannten liberalen Demokratie sicherzustellen. Aber auch dem angenommenen Zusammenfallen der Rückkehr der politischen Philosophie und der Rückkehr ihres Objekts, der Politik, mangelt es an Evidenz. Als die Politik im Namen des Sozialen, der Sozialbewegung oder der Sozialwissenschaft in Frage gestellt wurde, offenbarte sie sich dennoch in einer Vielfalt von Arten und Orten, von der Straße zur Fabrik oder zur Universität. Die Wiederherstellung der Politik äußert sich heute in der Schweigsamkeit dieser Formen oder in der Abwesenheit dieser Orte.

Man wird sagen, dass gerade die gereinigte Politik die der Beratung und der Entscheidung des Gemeinwohls eigenen Orte gefunden habe: die Parlamente, wo man diskutiert und Gesetze verabschiedet, die Sphären des Staates, wo man entscheidet, die Höchstgerichtsbarkeit, die die Übereinstimmung der Beratungen und Entscheidungen mit den Grundgesetzen der Gemeinschaft verifiziert. Unglücklicherweise breitet sich gerade an diesen Orten die resignierte Meinung aus, dass es wenig zu beraten gibt, sich die Entscheidungen von selbst aufdrängen und die eigentliche Arbeit der Politik nichts anderes wäre als die punktuelle Anpassung an den Weltmarkt und die ausgewogene Verteilung des Profits und der Kosten dieser Anpassung. Die Wiederherstellung der politischen Philosophie wird solchermassen gleichzeitig mit der Verabschiedung von der Politik durch ihre autorisierten Repräsentanten verkündet.

Dieses eigenartige Zusammentreffen verpflichtet dazu, auf die ursprüngliche Evidenz der politischen Philosophie zurückzukommen. Dass es (fast) immer Politik *in* der Philosophie gegeben hat, beweist keineswegs, dass die politische Philosophie ein natürlicher Zweig des Baums der Philosophie ist. Bei Descartes wird bei den Ästen des Baums gerade die Politik überhaupt nicht genannt, die Medizin und die Moral deckten offenbar das gesamte Feld ab, auf dem andere Philosophen ihr begegneten. Und der Erste unserer Tradition, der ihr begegnet war, Platon, tat dies nur in der Weise der radikalen Besonderheit: Sokrates ist kein Philosoph, der über die Politik Athens nachdenkt. Er ist der einzige Athener, der versteht, »die Dinge der Politik zu praktizieren«¹, *wahrhaft* Politik zu machen, eine Politik, die sich allem entgegensetzt, was man in Athen so unter dem Namen der Politik treibt. Die erste Begegnung zwischen Politik und Philosophie ist die einer Entscheidung: entweder die Politik der Politiker oder die der Philosophen.

Die Brutalität der platonischen Trennung wirft somit ein Licht auf das, was das zwiespältige Verhältnis zwischen dem Selbstvertrauen unserer politischen Philosophie und der Verschwiegenheit unserer Politik vermuten lässt. Nichts ist selbstverständlich daran, dass die politische Philosophie eine natürliche Abteilung der Philosophie sei und die Politik von ihrer wenn auch kritischen Reflexion begleitet werde. Zuerst einmal ist nichts selbstverständlich an der Vorstellung einer Philosophie, die alle großen Formen des menschlichen Handelns, wissenschaftlicher, künstlerischer, politischer oder anderer Art, durch

ihre Reflexion verdoppelt oder durch ihre Gesetzgebung begründet. Die Philosophie hat keine Unterteilungen, die sich aus ihrem eigenen Begriff oder aus den Gebieten, wo sie ihre Reflexion oder ihre Gesetzgebung ausübt, ableiten ließen. Sie hat ihre singulären Objekte, Denkknoten, die aus der Begegnung mit der Politik, der Kunst, der Wissenschaft oder einer anderen Aktivität des Denkens geboren sind, geboren unter dem Zeichen eines Paradoxes, eines Konflikts, einer spezifischen Aporie. Aristoteles weist uns darauf in einem Satz, der eine der ersten Begegnungen zwischen dem Substantiv »Philosophie« und dem Adjektiv »politisch« ist: »Wovon es Gleichheit und wovon es Ungleichheit gibt, die Sache führt zu Aporie und politischer Philosophie.«² Die Philosophie wird »politisch«, wenn sie die der Politik eigene Aporie, die ihr eigene Verlegenheit aufnimmt. Die Politik – wir werden noch darauf zurückkommen – ist die Aktivität, die als Prinzip die Gleichheit hat, und das Prinzip der Gleichheit transformiert sich in die Verteilung der Teile der Gemeinschaft im Modus einer Verlegenheit: von welchen Dingen gibt es Gleichheit und von welchen nicht, zwischen wem und wem? Was sind diese »welche« und wer sind diese »wer«? Wie besteht die Gleichheit aus Gleichheit *und* Ungleichheit? Dies ist die Verlegenheit, die der Politik eigen ist, durch welche die Politik eine Verlegenheit für die Philosophie, ein Gegenstand der Philosophie wird. Verstehen wir darunter nicht die fromme Lesart, nach welcher die Philosophie dem Praktiker der Politik, der Wissenschaft oder der Kunst zu Hilfe kommt, ihm den Grund für seine Verlegenheit erklärt, indem sie die Prinzipien seiner Praktiken an den Tag legt. Die Philosophie hilft niemandem und niemand bittet sie darum, selbst wenn die Regeln des Anstandes des gesellschaftlichen Umgangs die Gewohnheit eingeführt haben, dass Politiker, Juristen, Mediziner oder jede andere Körperschaft, wenn sie sich versammelt um nachzudenken, den Philosophen als Spezialisten des Nachdenkens im Allgemeinen einladen. Damit die Einladung irgendeinen Effekt des Denkens produziert, muss die Begegnung ihren Punkt des Unvernehmens finden.

Unter Unvernehmen wird man einen bestimmten Typus einer Sprechsituation verstehen: jene, bei der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt. Das Unvernehmen ist nicht der Konflikt zwischen dem, der weiß und jenem, der schwarz sagt. Es ist der Konflikt zwischen dem, der »weiß« sagt und jenem, der auch »weiß« sagt, aber der keineswegs dasselbe

¹ Platon, *Gorgias*, 521d.

² Aristoteles, *Politik*, 1282b 21.

darunter versteht bzw. nicht versteht, dass der andere dasselbe unter dem Namen der Weiße sagt. Die Allgemeinheit der Formel ruft offensichtlich nach einigen Präzisierungen und bedarf gewisser Abgrenzungen. Der Begriff des Verkennens setzt voraus, dass der eine oder der andere der Gesprächspartner, oder beide – aufgrund einer einfachen Unwissenheit, einer abgekarteten Verschleierung oder einer grundlegenden Illusion – nicht weiß, was er oder was der andere sagt. Das Unvernehmen ist auch nicht das Missverständnis, das auf der Ungenauigkeit der Wörter beruht. Eine alte Weisheit, die heutzutage besonders in Ehren steht, bedauert, dass man sich schlecht versteht, weil die ausgetauschten Wörter missverständlich sind. Und sie fordert, dass man doch zumindest, wo immer das Wahre, das Gute und das Gerechte auf dem Spiel steht, jedem Wort einen genau definierten Sinn beilegen sollte, der es von den anderen trennt, indem man die Wörter beiseite lassen sollte, die keine bestimmte Eigenschaft bezeichnen, oder jene, die nicht einer homonymen Verwechslung entgehen können. Es kommt vor, dass diese Weisheit den Namen Philosophie annimmt und diese Regel sprachlicher Sparsamkeit als privilegierte Ausübung der Philosophie ausübt. Es kommt auch umgekehrt vor, dass sie die Philosophie als Kupplerin der leeren Wörter und der unauflösbaren Homonymien verunglimpft, und jedem menschlichen Tätigkeitsbereich vorschlägt, endlich sich selbst zu verstehen durch eine Reinigung von allen Übergriffen der Philosophie auf seinen Wortschatz und seine Begrifflichkeit.

Das Argument des Verkennens wie das des Missverständnisses ruhen nach zwei Arten einer Medizin der Sprache, die gleichermaßen darin bestünden, zu lernen, was sprechen heißt. Man sieht leicht ihre Grenzen. Die erste Medizin muss ständig das Verkennen voraussetzen, von dem sie die Rückseite, das reservierte Wissen ist. Die zweite spricht zu vielen Bereichen die Rationalität ab. Zahlreiche Sprechsituationen, bei denen die Vernunft am Werk ist, können in einer spezifischen Struktur des Unvernehmens gedacht werden, die nicht eine des Verkennens, die eines Zusatzes an Wissen noch des Missverständnisses ist, die einer Verminderung der Wörter bedürfte. Die Fälle des Unvernehmens sind jene, bei denen der Streit darüber, was Sprechen heißt, die Rationalität der Sprechsituation selbst ausmacht. Die Gesprächspartner verstehen und verstehen nicht dasselbe mit denselben Wörtern. Es gibt alle möglichen Arten von Gründen, warum X einen Y vernimmt und zugleich nicht vernimmt, weil, obwohl klar hörend, was ihm der andere sagt, er nicht den Gegenstand *sieht*, von dem ihm

der andere spricht; oder weil er unter demselben Wort einen anderen Gegenstand versteht und verstehen muss, sieht und sichtbar machen will, einen anderen Grund im selben Argument. So beginnt die »politische Philosophie« im *Staat* Platons ihr Dasein durch das lange Protokoll des Unvernehmens über ein Argument, über das sich alle einig sind: dass die Gerechtigkeit darin besteht, jedem zu geben, was ihm zukommt. Es wäre zweifellos bequem, wenn der Philosoph, um zu sagen, was er unter Gerechtigkeit versteht, über gänzlich verschiedene Wörter verfügte als der Dichter, der Händler, der Redner und der Politiker. Die Gottheit hat offenbar nicht dafür vorgesorgt, und die Liebhaber der Privatsprachen würden sie nur um den Preis darum bitten, ganz und gar nicht verstanden zu werden. Dort, wo die Philosophie der Dichtung, der Politik und der Weisheit der ehrlichen Händler begegnet, muss sie die Wörter der anderen nehmen, um zu sagen, dass sie etwas ganz anderes sagt. Darin besteht das Unvernehmen und nicht einfach in dem Missverständnis, das von einer einfachen Erklärung dessen abhängt, was der Satz des anderen sagt und der andere nicht weiß.

Das bedeutet auch, dass das Unvernehmen nicht einzig auf den Wörtern beruht. Es beruht allgemein auf der Situation der Sprechenden selbst. Darin unterscheidet sich das Unvernehmen von dem, was Jean-François Lyotard unter dem Namen »Widerstreit«³ konzeptualisiert hat. Das Unvernehmen betrifft nicht die Frage der Unterschiedlichkeit der Ordnung der Sätze und der An- oder Abwesenheit einer Regel für die Beurteilung der Arten der unterschiedlichen Diskurse. Das Unvernehmen betrifft weniger die Argumentation als das Argumentierbare, die An- oder Abwesenheit eines gemeinsamen Gegenstandes zwischen einem X und einem Y. Es betrifft das sinnliche Darstellen dieses Gemeinsamen, die Eigenschaft der Gesprächspartner selbst, es darzustellen. Die Extremsituation des Unvernehmens ist jene, bei der X nicht den gemeinsamen Gegenstand sieht, den ihm Y präsentiert, weil er nicht vernimmt, dass die von Y ausgesendeten Töne Wörter bilden und Verknüpfungen von Wörtern, die den seinen ähnlich wären. Wie man sehen wird, betrifft diese Extremsituation in erster Linie die Politik. Dort, wo die Philosophie gleichzeitig der Politik und der Dichtung begegnet, beruht das Unvernehmen auf der Frage, was es heißt, ein Wesen zu sein, das sich des Wortes bedient, um etwas zu diskutieren. Die Strukturen des Unvernehmens sind jene, bei denen die Diskussion eines Arguments auf den Streit verweist, der

3 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München: Fink 1989.

über den Gegenstand der Diskussion und über die Eigenschaft derer, die daraus einen Gegenstand machen, besteht.

Die folgenden Seiten werden versuchen, einige Anhaltspunkte für ein Verstehen des Unvernehmens zu bestimmen, nach dem die Aporie der Politik als Gegenstand der Philosophie aufgenommen wird. Man wird daran folgende Hypothese erproben: was man »politische Philosophie« nennt, könnte durchaus die Gesamtheit der Denkooperationen sein, durch welche die Philosophie versucht, mit der Politik Schluss zu machen, einen Skandal des Denkens abzuschaffen, der der Ausübung der Politik eigen ist. Dieser Skandal der Theorie ist selbst nichts als die Rationalität des Unvernehmens. Was aus der Politik einen skandalösen Gegenstand macht, ist, dass die Politik die Aktivität ist, die als Rationalität selbst die Rationalität des Unvernehmens hat. Das Unvernehmen der Politik durch die Philosophie hat also als Prinzip die Einschränkung der Rationalität des Unvernehmens. Diese Operation, durch welche die Philosophie das Unvernehmen aus sich selbst verbannt, identifiziert sich nun natürlich mit dem Projekt, »wahrhaft« Politik zu betreiben, das wahre Wesen, von dem die Politik spricht, zu verwirklichen. Die Philosophie wird nicht »politisch«, weil die Politik eine wichtige Sache wäre, die ihr Eingreifen verlangen würde. Sie wird es, weil zu regeln, wie es um den Stand der Rationalität der Politik steht, eine Bedingung ist, das Eigene der Philosophie zu definieren.

So bestimmt sich der Aufbau dieses Werkes. Es wird von den als grundlegend angesehenen Zeilen ausgehen, wo Aristoteles den der Politik eigenen *Logos* definiert. Ich werde versuchen, in der Bestimmung des sprechenden und politischen Lebewesens den Punkt zu beleuchten, an dem sich der *Logos* teilt, um das *Eigene* der Politik erscheinen zu lassen, das die Philosophie mit Platon verwirft und dessen sie sich mit Aristoteles zu bemächtigen versucht. Ausgehend also vom Text Aristoteles' und von dem, was er darüber hinaus aufzeigt, werde ich auf die Frage zu antworten versuchen: Gibt es etwas Spezifisches unter dem Namen der Politik zu denken? Diese Eigentümlichkeit zu denken wird dazu verpflichtet, sie zu trennen von dem, was man gewöhnlich unter diesen Namen stellt und wofür ich den Namen »Polizei« zu reservieren vorschlage. Ausgehend von dieser Unterscheidung werde ich versuchen, zuerst die Logik des Unvernehmens, die der politischen Rationalität eigen ist, zu definieren, und anschließend das Prinzip und die Formen der »politischen Philosophie«, verstanden als spezifische Verdeckung dieser Unterscheidung.

Ich werde also versuchen, die Rückkehr der »politischen Philosophie« ins Feld der politischen Praxis zu denken. Es leiten sich hiervon einige Denkanhaltspunkte ab, die vorgeschlagen werden, um zu unterscheiden, was unter dem Namen Demokratie und wie ihr Unterschied zu den Praktiken und den Rechtfertigungen des konsensuellen Systems verstanden werden kann, um abzuschätzen, was unter dem Titel des Endes der Politik oder ihrer Rückkehr geschieht und gesagt wird, was sich als Menschheit/Menschlichkeit ohne Grenzen verherrlicht oder sich als Herrschaft des Unmenschlichen beweint.

Der Autor muss hier eine doppelte Schuld bekennen: zuerst gegenüber jenen, die ihn großzügig eingeladen haben, über die Fragen der Politik, der Demokratie und der Gerechtigkeit zu sprechen, und ihn letztendlich überzeugt haben, dass er darüber etwas Spezifisches zu sagen hat; auch gegenüber jenen, mit denen der öffentliche, private oder manchmal schweigsame Dialog seine Anstrengung angeregt hat, diese Eigentümlichkeit zu definieren zu suchen. Jeder von ihnen wird den Teil, der ihm an dieser anonymen Danksagung zukommt, wieder erkennen.

Der Anfang der Politik

Fangen wir also mit dem Anfang an, mit den berühmten Sätzen, die im ersten Buch der *Politik* von Aristoteles den eminent politischen Charakter des menschlichen Lebewesens definieren, und gleichzeitig das Fundament der Polis legen.

»Alleine von allen Lebewesen besitzt der Mensch die Sprache. Die Stimme nämlich ist das Mittel, den Schmerz und die Lust anzuzeigen. Auch ist sie anderen Lebewesen gegeben. Ihre Natur geht nur soweit: sie besitzen das Gefühl des Schmerzes und der Lust, und sie können es untereinander anzeigen. Aber die Sprache ist da, um das Nützliche und das Schädliche kundzutun, und folglich das Gerechte und Ungerechte. Das ist es, was den Menschen eigentümlich ist im Vergleich zu den anderen Tieren: einzig der Mensch besitzt das Gefühl des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten. Aber es ist die Gemeinschaft dieser Dinge, die die Familie und die Polis macht.«⁴

Solchermaßen wird die Idee einer politischen Natur des Menschen zusammengefasst: nach Hobbes, der meint, sie durch eine exakte Wissenschaft der Antriebe der menschlichen Natur ersetzen zu können, ist sie ein Trugbild der Alten; umgekehrt ist sie für Leo Strauss, der sie der modernen utilitaristischen Verputzung der Bedürfnisse der Gemeinschaft entgegensetzt, ewiger Grundsatz einer Politik des Gemeinwohls und der Bürgererziehung. Aber vor der Ablehnung oder der Lobpreisung dieser Natur ist es angebracht, ein wenig weiter in die Besonderheit ihrer Ableitung vorzudringen. Die höchst politische Bestimmung des Menschen bezeugt sich durch ein *Indiz*: den Besitz des *Logos*, das heißt der Sprache, die *offen legt*, während die Stimme einfach *anzeigt*. Was die Sprache offen legt, was sie offenbar macht für eine Gemeinschaft von verständigen Subjekten, das ist das Nützliche und das Schädliche, und *folglich* das Gerechte und Ungerechte. Der Besitz dieses Organs des Sichtbarmachens markiert die Trennung zwischen zwei Sorten von Tieren als Unterschied zwischen zwei Weisen, am Sinnlichen teilzuhaben: die Weise der Lust und des Leidens, die allen mit Stimme begabten Tieren gemein ist, und jene des Guten und des Schlechten, die nur den Menschen eigen und in der Wahrneh-

mung des Nützlichen und Schädlichen bereits vorhanden ist. Von da her begründet sich nicht die Ausschließlichkeit des Politischseins, sondern das Politischsein eines höheren Typus, der sich in der Familie und im Gemeinwesen vollendet.

In dieser klaren Darlegung bleiben mehrere Punkte dunkel. Wahrscheinlich versteht jeder Leser Platons, dass die Objektivität des Guten sich von der Relativität des Angenehmen unterscheidet. Aber die Aufteilung ihrer *Aisthesis* ist nicht ebenso offensichtlich: wo ist exakt die Grenze markiert zwischen dem unangenehmen Fühlen eines empfangenen Schlags und dem Fühlen des Schadens, den man durch diesen selben Schlag erleidet? Man wird sagen, dass der Unterschied sich genau im *Logos* kennzeichnet, der die diskursive Artikulation eines Klagegrundes von der lautlichen Artikulation eines Stöhnens trennt. Des Weiteren ist noch nötig, dass der Unterschied der Unannehmlichkeit und des Schadens wahrgenommen wird, und zwar als etwas, das kommunizierbar ist, das eine Sphäre der Gemeinschaft des Guten und des Schlechten definiert. Das Merkmal, das sich vom Besitz des Organs – der artikulierten Sprache – ableiten lässt, ist eine Sache. Die Weise, in der dieses Organ seine Funktion ausübt, von der die Sprache eine geteilte *Aisthesis* offen legt, ist eine andere Sache. Die teleologische Schlussfolgerung impliziert, dass das *Telos* des Gemeinwohls dem Fühlen und dem Ausdruck des durch einen anderen erlittenen Schmerzes als »Schaden« immanent ist. Aber wie soll man genau die Folgerichtigkeit verstehen zwischen dem solcherart offenbarten »Nützlichen« und »Schädlichen« und der eigentlich politischen Ordnung der Gerechtigkeit? Auf den ersten Blick könnte der schändliche Utilitarist den noblen Anhänger der »Klassiker« darauf aufmerksam machen, dass dieser Übergang vom Nützlichen und Schädlichen zur gemeinschaftlichen Gerechtigkeit nicht so sehr entfernt ist von seiner eigenen Ableitung eines gemeinsamen Nutzens von der Optimierung der gegenseitigen Nutzen und der Verminderung der Schäden. Die Trennungslinie zwischen der Gemeinschaft des Guten und dem utilitaristischen Vertrag scheint hier einigermaßen schwierig zu ziehen zu sein.

Gestehen wir es dennoch den Anhängern der »Klassiker« zu: diese Linie kann und muss gezogen werden. Nur verläuft die Grenzziehung durch manche Engen, wo sich nicht nur die von Leo Strauss denunzierte »utilitaristische« Vorannahme zu verlieren droht, sondern auch diejenige, die er selbst mit den Utilitaristen teilt: jene, die den *Logos*, der das Gerechte bezeichnet, der Beratung gleichstellt, durch welche

⁴ Aristoteles, *Politik*, 1253a 9–18.

die Besonderheiten der Individuen der Universalität des Staates unterworfen werden. Das Problem ist hier nicht, die Duldung des Nützlichen zu veredeln, um es der Idealität des Gerechten, das sein Ziel ist, anzunähern. Es ist zu sehen, dass der Übergang vom ersten zum zweiten sich nur durch die Vermittlung ihrer Gegenteile bewerkstelligen lässt, und dass im Spiel dieser Gegenteile, im obskuren Verhältnis zwischen dem »Schädlichen« und dem Ungerechten, die Mitte des politischen Problems liegt, des Problems, das die Politik dem philosophischen Denken der Gemeinschaft stellt. Die Folgerichtigkeit zwischen dem Nützlichen und dem Gerechten wird in der Tat durch zwei Heterogenitäten durchkreuzt. Zuerst jene, die die Ausdrücke auseinander hält, die durch die Ausdrücke des »Nützlichen« und des »Schädlichen« falsch in ein Gleichgewicht gesetzt wurden. Denn der griechische Gebrauch etabliert keine klare Opposition diesen Typs zwischen den Ausdrücken des Aristoteles, die »*Sympheron*« und »*Blaberon*« sind. *Blaberon* hat in Wahrheit zwei Bedeutungen: in einem Sinne ist es die Unannehmlichkeit, die einem Individuum, aus welchen Gründen auch immer, von einer Naturkatastrophe oder einer menschlichen Tat, widerfährt. In einem anderen Sinne ist es die negative Konsequenz, die ein Individuum durch seine Tat oder, häufiger, durch die Tat eines anderen erfährt. *Blabe* bezeichnet geläufig den Schaden im juristischen Sinn, das objektiv bestimmbare Unrecht, das ein Individuum einem anderen zufügt. Der Begriff beinhaltet also gewöhnlich die Idee eines Verhältnisses zwischen zwei Parteien. *Sympheron* hingegen bezeichnet im Wesentlichen ein Verhältnis zu sich selbst, den Vorteil, den sich ein Individuum oder ein Kollektiv von einer Handlung verschafft oder erwartet. *Sympheron* impliziert also keine Beziehung zu einem anderen. Die zwei Ausdrücke sind falsche Gegenüber. Im gebräuchlichen Griechisch ist dem *Blaberon* als erlittenem Unrecht gewöhnlich das *Ophelimon*, die Hilfe, die man erhält, entgegengesetzt. In der *Nikomachischen Ethik* setzt Aristoteles dem *Blaberon* als schlechtem Teil das *Aierton* entgegen, den zu nehmenden guten Teil. Aber vom *Sympheron*, vom Vorteil, den ein Individuum erhält, leitet sich in keiner Weise der Schaden ab, den ein anderer erleidet. Diese falsche Schlussfolgerung ist nur jene des Thrasymarchos, wenn er im ersten Buch des *Staats* seine rätselhafte und vieldeutige Formel: »die Gerechtigkeit ist der Vorteil des Höheren« (*to sympheron tou kreittonos*) in die Terminologie der Gewinne und Verluste übersetzt. Merken wir bei dieser Gelegenheit an: diese Formel, wie es Gebrauch ist, durch »Interesse des Stärkeren« zu übersetzen, bedeutet, sie von vorn-

herein in die Position einzusperren, in die Platon Thrasymarchos einsperrt; bedeutet, die ganze platonische Beweisführung, die mit der Vieldeutigkeit der Formel spielt, kurzzuschließen, um eine doppelte Trennung zu bewerkstelligen: nicht nur ist der »Gewinn« des einen nicht der Nachteil des anderen, sondern überdies hat die Überlegenheit genau genommen immer nur einen Nutznießer: den »Niedrigeren«, über den sie ausgeübt wird. In dieser Beweisführung verschwindet ein Ausdruck, jener des Unrechts. Was der Widerlegung des Thrasymarchos vorausgeht, ist eine Polis ohne Unrecht, eine Polis, in der die Überlegenheit, die nach der natürlichen Ordnung ausgeübt wird, die Gegenseitigkeit der Dienste zwischen schützenden Hütern und nährenden Handwerkern erzeugt.

Denn hier liegt das zweite Problem und die zweite Heterogenität: für Platon wie für Aristoteles, der in diesem Punkt seinem Lehrer treu bleibt, ist das Gerechte der Polis in grundlegender Weise ein Zustand, in dem das *Sympheron* kein *Blaberon* als Entsprechung hat. Die gute Verteilung der »Vorteile« setzt die vorhergehende Abschaffung eines gewissen Unrechts, einer gewissen Herrschaft des Unrechts voraus. »Welches Unrecht hast du mir angetan, welches Unrecht habe ich dir angetan?«, gemäß *Theaitetos* ist das die Rede des Anwalts, des Experten in Transaktionen und Tribunalen, *das heißt* definitiv eines Ignoranten der Gerechtigkeit, die das Gemeinwesen begründet. Dieses beginnt erst dort, wo man aufgehört hat, die Nützlichkeiten aufzuteilen, die Gewinne und Verluste auszugleichen. Die Gerechtigkeit als Prinzip der Gemeinschaft existiert noch nicht dort, wo man sich damit beschäftigt, nur zu verhindern, dass die Individuen, die miteinander leben, sich nicht gegenseitig Unrecht zufügen, und damit, die Waage der Gewinne und Verluste wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Sie beginnt erst dort, wo es darum geht, was die Bürger gemeinsam besitzen und dort, wo man sich um die Weise kümmert, in welcher die Formen der Ausübung und der Kontrolle der Ausübung dieser gemeinsamen Macht verteilt sind. Einerseits ist die Gerechtigkeit als Tugend nicht das einfache Gleichgewicht der Interessen zwischen den Individuen oder die Verteilung der Schäden, die die einen den anderen zufügen. Sie ist die Wahl des Maßes selbst, nach dem jeder Teil nur den Anteil nimmt, der ihm zukommt. Andererseits ist die politische Gerechtigkeit nicht einfach die Ordnung, welche die abgewogenen Verhältnisse zwischen den Individuen und den Gütern zusammenhält. Denn in dieser Ordnung leitet sich das Gerechte vom Nützlichen nicht in der selben Weise ab wie in der Ordnung der Individu-

en. Für die Individuen kann man noch einfach das Problem des Übergangs von der Ordnung des Nützlichen zu jener des Gerechten lösen. Das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik* gibt diesem Problem in der Tat eine Lösung: die Gerechtigkeit besteht darin, nicht mehr als seinen eigenen Anteil an den vorteilhaften Dingen zu nehmen, und weniger als seinen Anteil an den nachteiligen. Unter der Bedingung, das *Blaberon* auf das »Schädliche« zu reduzieren und als *Sympheron* diese »vorteilhaften« Dinge zu identifizieren, ist es möglich, dem Übergang von der Ordnung des Nützlichen zu jener des Gerechten einen präzisen Sinn zu geben: das Vorteilhafte und das Nachteilige sind also das Gebiet, auf dem die Tugend der Gerechtigkeit ausgeübt wird, die darin besteht, den angemessenen Anteil zu nehmen, den mittleren Teil an den einen und an den anderen Dingen.

Das Problem ist offensichtlich, dass damit noch keinerlei politische Ordnung festgelegt ist. Die Politik beginnt genau dort, wo man aufhört, die Gewinne und Verluste auszugleichen, wo man sich damit beschäftigt, die Anteile am Gemeinsamen zu verteilen, und die Gemeinschaftsanteile einerseits und die Rechtstitel, diese Anteile zu erhalten, die *Axiiai*, andererseits nach Maßgabe der geometrischen Proportion zu harmonisieren. Damit die politische Gemeinschaft mehr als ein Vertrag zwischen Tauschpartnern von Gütern und Diensten ist, muss die Gleichheit, die dabei herrscht, grundlegend verschieden sein von jener, nach welcher sich die Waren austauschen und sich die Verluste verteilen. Aber der Anhänger der »Klassiker« würde sich zu früh freuen, darin die Übergeordnetheit des Allgemeinwohls, dessen *Telos* die menschliche Natur in sich trüge, über das Feilschen der individuellen Interessen wieder zu erkennen. Denn der Kern des Problems stellt sich folgendermaßen dar: für die Gründer der »politischen Philosophie« drückt sich die Unterordnung der Tauschlogik unter das Gemeinwohl in einer ganz bestimmten Weise aus: sie ist die Unterordnung der arithmetischen Gleichheit, die den Warenaustausch und die gerichtlichen Strafen beherrscht, unter die geometrische, proportionierende Gleichheit; für die gemeinsame Harmonie, wo die Anteile der gemeinsamen Sache von jedem Teil der Gemeinschaft zu dem Anteil besessen werden, den sie zum Gemeinwohl beitragen. Aber dieser Übergang von der vulgären Arithmetik zur idealen Geometrie impliziert selbst einen sonderbaren Kompromiss mit der Empirie, eine eigenartige Zählung der »Teile« der Gemeinschaft. Damit das Gemeinwesen dem Guten gemäß geordnet ist, müssen die Gemeinschaftsanteile streng nach der *Axia* jedes Teils der Gemein-

schaft proportioniert sein: nach dem *Wert*, den er der Gemeinschaft bringt, und nach dem *Recht*, den dieser Wert ihm gibt, einen Anteil der gemeinsamen Macht innezuhalten. Hinter der problematischen Gegenüberstellung von *Sympheron* und *Blaberon* steht die wesentliche politische Frage. Damit die politische Philosophie existiert, muss die Ordnung der politischen Idealitäten sich an eine Zusammensetzung der »Teile« des Gemeinwesens, an eine Rechnung binden, deren Komplexitäten vielleicht eine grundsätzliche Verrechnung⁵ verdecken, eine falsche Rechnung, die das *Blaberon*, das konstitutive Unrecht der Politik selbst sein könnte. Was die »Klassiker« uns lehren, ist zuerst dies: die Politik ist nicht Angelegenheit der Bande unter den Individuen und der Verhältnisse zwischen den Individuen und der Gemeinschaft, sondern sie hängt von einer Zählung der »Teile« der Gemeinschaft ab, die immer eine falsche, doppelte Rechnung oder eine Verrechnung ist.

Sehen wir uns doch diese *Axiiai*, die Eigenschaften der Gemeinschaft genauer an. Aristoteles nennt ihrer drei: der Reichtum der kleinen Zahl (die *Oligoi*); die Tugend oder die Hervorragendheit (die *Arete*), die den Besten (den *Aristoi*) ihren Namen gibt; und die Freiheit (die *Eleutheria*), die dem Volk (*Demos*) gehört. Einseitig verstanden, gibt jede dieser Eigenschaften, die Anrechte bedeuten, eine besondere Herrschaftsform ab, die vom Aufruhr der anderen bedroht ist: die Oligarchie der Reichen, die Aristokratie der Guten oder die Demokratie des Volks. Dagegen verschafft die genaue Kombination der Anrechte der Gemeinschaft das Gemeinwohl. Wahrscheinlich kann man den jeweiligen Beitrag abwägen, den die oligarchischen und aristokratischen Kompetenzen und die Kontrolle durch das Volk an der Suche nach dem Gemeinwohl leisten. Und das dritte Buch der *Politik* bemüht sich darum, die Rechnung zu konkretisieren, die Qualitäten an politischer Fähigkeit, die von der Minderheit der Männer des »Verdienstes« und diejenige, die von der Mehrheit der Gemeinen innegehalten wird, zu bestimmen. Die Metapher der Mischung erlaubt es, sich eine Gemeinschaft vorzustellen, die von der verhältnismäßigen Zusammenrechnung der jeweiligen Qualitäten genährt wäre, »auf die selbe Weise«, sagt Aristoteles, »wie eine unreine Nahrung einer reinen Nahrung zugemischt das Ganze vorteilhafter macht als die

⁵ »Le mécompte« ist ein im Deutschen recht schwierig wiederzugebender Begriff. Er bedeutet im Gebrauch Rancières falsche Rechnung und Rechenfehler, Verzählung und Verrechnung. Ich schließe mich der bereits existierenden Übersetzung von Rado Riha (*Politik der Wahrheit*, Hg. Rado Riha, Wien: Turia und Kant 1997, hier: S. 71) durch »Verrechnung« an. Man darf dieses Wort aber nicht in seiner Bedeutung einer Aufrechnung verstehen (Anm. d. Ü.).

kleine anfängliche Menge.«⁶ Das Reine und das Unreine können ihre Wirkungen vermischen. Aber wie können sie einander in ihrem Prinzip abwägen? Was genau ist der Rechtstitel, den jeder der Teile innehält? In der schönen Harmonie der *Axiái* lässt eine einzige Eigenschaft sich leicht wieder erkennen: der Reichtum der *Oligoi*. Aber sie ist auch diejenige, die von der bloßen Arithmetik des Tausches abhängt. Was hingegen ist die Freiheit, die die Leute des Volks zur Gemeinschaft beitragen? Worin ist sie ihnen eigen? Hier offenbart sich die grundlegende Verrechnung. Zuerst ist die Freiheit des *Demos* kein bestimmbares Eigentum, sondern eine schlichte Tatsache: hinter der »Autochtonie«, dem Ursprungsmythos, den der athenische *Demos* für sich beansprucht, drängt sich die rohe Tatsache auf, die die Demokratie zu einem skandalösen Gegenstand für das Denken macht: durch die einfache Tatsache, in einer solchen Gemeinschaft geboren zu sein, und ganz besonders in der athenischen Polis, nachdem die Sklaverei für Schulden abgeschafft worden war, wird jeder beliebige dieser sprechenden Körper, die zur Anonymität der Arbeit und der Reproduktion vorherbestimmt sind, jeder dieser sprechenden Körper, die nicht mehr Wert haben als die Sklaven – und sogar weniger, da, wie Aristoteles sagt, der Sklave seine Tugend von derjenigen seines Herrn erhält –, wird jeder dieser Handwerker und Krämer unter diesem Teil der Polis, der sich Volk nennt, als Teilnehmer an den gemeinsamen Angelegenheiten als solchen gerechnet. Die schlichte Unmöglichkeit für die *Oligoi*, ihre Schuldner zur Sklaverei zu erniedrigen, hat sich in den Anschein einer Freiheit verwandelt, die das positive Eigentum des Volks als Teil der Gemeinschaft wäre.

Manche haben diese Erhöhung des Volks und seiner Freiheit der Weisheit des guten Gesetzgebers zugeschrieben, zu dem Solon den Archetypus abgibt. Andere haben sie auf die »Demagogie« mancher Adliger zurückgeführt, die aus dem Pöbel eine Stütze gemacht hätten, um ihre Konkurrenten wegzudrängen. Jede dieser Erklärungen setzt bereits eine bestimmte Idee von der Politik voraus. Bevor man sich also zugunsten der einen oder der anderen entscheidet, ist es besser, Halt zu machen an dem, was sie motiviert: der ursprüngliche Knoten von Tatsache und Recht, und das besondere Verhältnis zwischen den Schlüsselbegriffen der Politik: Gleichheit und Freiheit. Die »liberale« Weisheit beschreibt uns gerne die perversen Wirkungen einer künstlichen Gleichheit, die die natürliche Freiheit zu unternehmen und zu tauschen beeinträchtigt. Die »Klassiker« begnügen an den Ursprün-

gen der Politik einem Phänomen ganz anderer Tiefe: es ist die Freiheit als leeres Eigentum, die den Kalkülen der Handelsgleichheit, den Wirkungen des einfachen Gesetzes des *Schuldens* und *Habens* eine Grenze setzt. Mit einem Wort: Die Freiheit trennt die Oligarchie von sich selbst, hindert sie daran, durch das einfache Spiel der Profite und Schulden zu regieren. Das Gesetz der Oligarchie ist in der Tat, dass die »arithmetische« Gleichheit ohne Hemmnisse befiehlt, dass der Reichtum direkt identisch ist mit der Herrschaft. Man wird hier sagen, dass die Armen von Athen der Macht des Adels unterworfen waren und nicht derjenigen der Händler. Aber die Freiheit des Volks von Athen führt die natürliche Herrschaft der Adligen, gegründet auf die Eigenschaft einer erlauchten und alten Abstammung, auf die schlichte Herrschaft als reiche Grundbesitzer und Wucherer des Gemeinbesitzes zurück. Sie bringt die Adligen auf ihren Rang als Reiche zurück, und formt ihr absolutes Recht, das auf die Macht der Reichen zurückführt, in eine besondere *Axia* um.

Aber die Verrechnung hört hier nicht auf. Nicht nur lässt sich das »Eigene« des *Demos*, die Freiheit, durch keinen positiven Besitz bestimmen. Sondern dieses Eigene ist noch dazu dem Volk überhaupt nicht eigen. Das Volk ist nichts anderes als die undifferenzierte Masse derer, die keine positiven Anspruchsrechte haben – weder Reichtum noch Tugend –, aber denen dennoch dieselbe Freiheit zuerkannt wird wie denen, die diese Anrechte besitzen. Die Leute des Volks sind in der Tat einfach frei *wie* die anderen. Doch aus dieser einfachen Identität mit denen, die ihnen sonst in allem überlegen sind, leiten sie ein besonderes Anrecht ab. Der *Demos* teilt sich als eigenen Anteil die Gleichheit zu, die allen Bürgern gehört. Und gleichzeitig identifiziert dieser Teil, der keiner ist, sein uneigenes Eigentum mit dem ausschließlichen Prinzip der Gemeinschaft und setzt seinen Namen – den Namen der unterschiedslosen Masse der Männer ohne Eigenschaften – mit dem Namen der Gemeinschaft selbst gleich. Denn die Freiheit – die einfach die Eigenschaft/Eigentümlichkeit derer ist, die keine andere haben, weder Reichtum noch Tugend – wird gleichzeitig als die gemeinsame Tugend gezählt. Sie erlaubt dem *Demos* – das heißt der tatsächlichen Versammlung der Männer ohne Eigenschaften, die, wie Aristoteles sagt, »Anteil haben an nichts«⁷ – sich durch eine Gleichnamigkeit mit dem Ganzen der Gesellschaft gleichzusetzen. Derart ist das grundlegende Unrecht, der ursprüngliche Knoten des *Blaberon* und des *Adikon*, dessen »Demonstration« jede Ableitung

7 Aristoteles, *Verfassung von Athen*, II.

6 Aristoteles, *Politik*, 1281b 36.

des Gerechten vom Nützlichen abschneidet: das Volk eignet sich die gemeinsame Eigenschaft als eigene Eigenschaft an. Was es zur Gemeinschaft beisteuert, ist eigentlich der Streit. Dies muss in zweifachem Sinne verstanden werden: die Qualität, die es beisteuert, ist ein strittiges Eigentum, da es ihm nicht alleine zukommt. Aber dieses strittige Eigentum ist eigentlich nur die Einrichtung eines strittigen Gemeinsamen. Die Masse der Männer ohne Eigenschaften setzt sich mit der Gemeinschaft im Namen des Unrechts gleich, das diejenigen nicht aufhören ihnen zuzufügen, deren Eigenschaft oder Eigentum die natürliche Wirkung hat, sie in die Nichtexistenz derer zurückzuwerfen, die »Anteil haben an nichts«. Im Namen des Unrechts, das ihm von den anderen Teilen angetan wird, identifiziert sich das Volk mit dem Ganzen der Gemeinschaft. Wer ohne Anteil ist – die Armen der Antike, der dritte Stand oder das moderne Proletariat –, kann in der Tat nur am Nichts oder am Ganzen Anteil haben. Aber auch durch das Dasein dieses Anteils der Anteillosen [la part des sans-part], dieses Nichts, das Alles ist, existiert die Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, das heißt als eine von einem grundlegenden Streit geteilte, durch einen Streit, der sich auf die Zählung seiner Teile bezieht, selbst noch bevor er auf sich auf ihre »Rechte« bezieht. Das Volk ist nicht eine Klasse unter anderen. Es ist die Klasse des Unrechts, das der Gemeinschaft Unrecht zufügt und sie als »Gemeinschaft« des Gerechten und des Ungerechten einrichtet.

Solchermaßen wird der *Demos*, der Haufen der nichtigen Leute – zum großen Skandal der Guten –, zum Volk, zur politischen Gemeinschaft der freien Athener, derjenigen, die spricht, sich zählt und bei der Versammlung entscheidet; danach schreiben die Logographen: »Ἔδοξε τῷ Δῆμῳ«, es hat dem Volk gefallen, das Volk hat entschieden. Für Platon, den Erfinder unserer politischen Philosophie, lässt sich diese Formel leicht übersetzen in die Gleichung zweier Ausdrücke: *Demos* und *Doxa*, es hat denen gefallen, die nur die Illusionen des Mehr oder Weniger kennen, die Lust und Unlust genannt werden; es hat eine einfache *Doxa* gegeben, einen »Anschein« für das Volk, Anschein/Erscheinung des Volks. Das Volk ist nur der Anschein/die Erscheinung, die erzeugt wird von den Empfindungen der Lust und Unlust, die von den Rhetoren und Sophisten gelenkt werden, um das große Tier zu lieblosen oder zu erschrecken, die unterschiedslose Masse der in der Versammlung vereinigten nichtigen Leute.

Sagen wir es gleich am Anfang: der entschiedene Hass des Antide-

mokraten Platon sieht klarer in die Fundamente der Politik und der Demokratie als die laue Liebe jener müden Apologeten, die uns versichern, dass es angebracht sei, die Demokratie »vernünftig«, das heißt »gemäßigt« zu lieben. Tatsächlich sieht er, was diese vergessen haben: die Verrechnung der Demokratie, die in letzter Instanz die Verrechnung der Politik ist. Es gibt Politik – und nicht einfache Herrschaft –, weil es eine falsche Zählung der Teile des Ganzen gibt. Es ist die unmögliche Gleichung, die die Formel zusammenfasst, die Herodot dem Perser Otanes zuschreibt: »ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἐνὶ τὰ πάντα«, das Ganze ist im Vielen.⁸ Der nicht existierende qualitative Unterschied der Freiheit produziert diese unmögliche Gleichung, die sich weder in der arithmetischen Aufteilung der Gleichheit, die die Ausgleichung der Gewinne und Verluste regiert, noch in der geometrischen Gleichheit, die eine Eigenschaft mit einem Rang assoziieren muss, verstehen lässt. Das Volk ist zugleich immer mehr oder weniger als es selbst. Die Guten/Reichen amüsieren oder betrüben sich an allen Formen der Sichtbarwerdung dessen, was für sie Betrug und Anmaßung ist: der *Demos*, das ist die Mehrheit statt der Versammlung, die Versammlung statt der Gemeinschaft, die Armen im Namen der Polis, das Applaudieren anstatt der Übereinkunft, die gezählten Kieselsteine statt einer getroffenen Entscheidung. Aber alle diese Offenlegungen der Ungleichheit des Volks mit sich selbst sind nur das Kleingeld einer grundlegenden Verrechnung: diese unmögliche Gleichheit des Vielen und des Ganzen, die die Aneignung der Freiheit als Eigenes des Volks erzeugt. Diese unmögliche Gleichheit ruiniert in Folge die ganze Ableitung der Teile und der Anrechte, die die Polis bilden. In der Folge dieses besonderen Eigentums des *Demos* erscheint nun das Eigentum der *Aristoi*, die Tugend, als Ort einer sonderbaren Zweideutigkeit. Wer sind eigentlich diese Guten oder Trefflichen, die die Tugend in den gemeinsamen Topf einbringen, so wie das Volk eine Freiheit hinzubringt, die nicht die seine ist? Wenn sie nicht der Traum des Philosophen sind, die Zählung seines Traums der Proportionen, umgestaltet in einen Teil des Ganzen, könnten sie durchaus nur der andere Name der *Oligoi* sein, das heißt ganz einfach der Reichen. Derselbe Aristoteles, der sich in der *Nikomachischen Ethik* oder im 3. Buch der *Politik* bemüht, den drei Teilen und den drei Eigenschaften Gehalt zu geben, gesteht es uns ohne Verschleierung im 4. Buch oder auch in der *Verfassung von Athen*: die Polis hat in Wahrheit nur zwei Teile: die Reichen und die Armen. »So ziemlich überall sind es die Reichen, die die

⁸ Herodot, *Historien*, III, 80, 30.

Guten zu ersetzen scheinen.«⁹ Es ist also von den Einrichtungen, die die Gewalten und den Anschein der Macht zwischen diesen zwei einzigen, nicht auf anderes zurückführbaren Teilen der Polis verteilen, die Verwirklichung dieser gemeinschaftlichen *Arete* zu verlangen, für welche die *Aristoi* immer fehlen werden.

Muss man darunter verstehen, dass die gelehrigen Rechnungen der geometrischen Verteilung nur ideale Konstruktionen sind, mit denen der gute philosophische Wille vom Ursprung an die erste und unumgehbare Wirklichkeit des Klassenkampfes zu korrigieren versucht? Die Antwort auf diese Frage kann nur zweifach gegeben werden. Zuerst muss man unterstreichen: es sind die Alten, weit mehr als die Modernen, die als Prinzip der Politik den Kampf zwischen Armen und Reichen anerkannt haben. Aber genau genommen haben sie in ihm die eigentlich politische Wirklichkeit erkannt – selbst wenn sie ihn auslöschen wollten. Der Kampf zwischen Reichen und Armen ist nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit der die Politik rechnen müsste. Er ist identisch mit ihrer Einrichtung. Es gibt Politik, wenn es einen Anteil der Anteillosen, einen Teil oder eine Partei der Armen gibt. Es gibt nicht einfach deshalb Politik, weil die Armen den Reichen gegenüber treten und sich ihnen widersetzen. Man muss eher sagen, dass es die Politik ist – das heißt die Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen –, die die Armen als Entität zum Dasein bringt. Die übermäßige Anmaßung des *Demos*, das Ganze der Gemeinschaft zu sein, verwirklicht nur auf ihre Art – der einer *Partei* – die Bedingung der Politik. Die Politik existiert, wenn die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbrochen ist durch die Einrichtung eines Anteils der Anteillosen. Diese Einrichtung ist das Ganze der Politik als spezifische Bindungsform. Sie definiert das Gemeinsame der Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, das heißt als geteilte, auf einem Unrecht gegründet, das der Arithmetik des Tausches und der Verteilungen entwischt. Außerhalb dieser Einrichtung gibt es keine Politik, nur Ordnung der Herrschaft und Unordnung der Revolte.

Das ist die schlichte Alternative, die uns eine Erzählung Herodots in der Form einer Lehrfabel präsentiert. Diese beispielhafte Fabel ist der Revolte der Sklaven der Skythen gewidmet. Die Skythen, sagt er uns, haben die Gewohnheit, denen, die sie versklaven, die Augen auszureißen, um sie besser ihrem Sklavendienst zu unterwerfen, der das Hüten der Herden ist. Diese normale Ordnung der Dinge wurde

⁹ Aristoteles, *Politik*, 1294 a 17-19.

durch ihre großen Expeditionen gestört. Aufgebrochen zur Eroberung Mediens, drangen die skythischen Krieger weit nach Asien vor und wurden dort für die Zeit einer Generation aufgehalten. Während dieser Zeit wurde eine Generation von Sklavensöhnen geboren und war offenen Auges aufgewachsen. Von ihrem Blick auf die Welt hatten sie geschlossen, dass sie keinen besonderen Grund hätten, Sklaven zu sein, da sie in der selben Weise wie ihre fernen Herren und mit den selben Eigenschaften geboren waren. Da die zu Hause gebliebenen Frauen es auf sich genommen hatten, ihnen diese Gleichheit der Natur zu bestätigen, beschlossen sie, bis zum Beweis des Gegenteils, dass sie Ebenbürtige der Krieger seien. Folglich umgaben sie ihr Gebiet mit einem großen Graben und bewaffneten sich, um festen Fußes die Rückkehr der Eroberer zu erwarten. Als diese nach Hause kamen, glaubten sie, mit ihren Lanzen und Bogen mit dieser Revolte der Kuhhirten einfach fertig zu werden. Der Angriff schlug fehl. Da wog ein besonnenerer Krieger die Situation ab und legte seinen Waffengefährten dar:

»Ich bin der Meinung, wir legen jetzt Lanze und Bogen beiseite; jeder nimmt eine Reitpeitsche und geht so an sie heran. Solange sie uns in Waffen sahen, glaubten sie, uns gleich zu sein und von Gleichens abzustammen. Wenn sie uns aber mit Peitschen statt Waffen in der Hand erkennen, werden sie merken, dass sie unsere Sklaven sind, und uns nicht entgegentreten wagen.«¹⁰

So wurde es getan, und mit vollem Erfolg: von diesem Spektakel überwältigt, flohen die Sklaven kampfflos.

Die Erzählung Herodots hilft uns zu verstehen, wie das Paradigma des »Sklavenkrieges« und des »auständischen Sklaven« jedes Sichtbarwerden des Kampfes der »Armen« gegen die »Reichen« als sein Negativ hat begleiten können. Das Paradigma des Sklavenkriegs ist das einer rein kriegerischen Gleichheit zwischen Beherrschern und Beherrschten. Die Sklaven der Skythen bilden aus dem Gebiet ihrer alten Knechtschaft ein verschanztes Lager und setzen den Waffen Waffen entgegen. Diese Demonstration der Gleichheit verstört zuerst diejenigen, die sich für ihre natürlichen Herren hielten. Aber als diese von neuem die Insignien des Wesensunterschieds vorweisen, haben die Aufständischen nichts mehr zu erwidern. Wozu sie nicht fähig sind, ist die kriegerische Gleichheit in politische Freiheit umzuwan-

¹⁰ Herodot, *Historien*, IV, 3.

deln. Diese Gleichheit, die buchstäblich dem Gebiet eingepägt ist und mit Waffen verteidigt wird, schafft keine geteilte Gemeinschaft. Sie transformiert sich nicht in ein uneigenes Eigentum der Freiheit, die den *Demos* zugleich als Teil und als Ganzes der Gemeinschaft einrichtet. Politik gibt es aber nur durch die Unterbrechung, die anfängliche Verdrehung, die die Politik als Entfaltung eines Unrechts oder grundlegenden Streits einrichtet. Diese Verdrehung ist das Unrecht, das grundlegende *Blaberon*, dem das philosophische Denken der Gemeinschaft begegnet. *Blaberon* bedeutet »das, was die Strömung aufhält«¹¹, sagt eine der Phantasieetymologien des *Kratylos*. Doch es kommt mehr als einmal vor, dass diese Phantasieetymologien den Knoten des wesentlichen Denkens treffen. *Blaberon* bedeutet den unterbrochenen Lauf oder Gang, die anfängliche Verdrehung, die die natürliche Logik der »Eigentümlichkeiten« blockiert. Diese Unterbrechung verpflichtet, die Proportion, die *Analogia* des Körpers der Gemeinschaft zu denken. Aber sie ruiniert auch von vornherein den Traum von dieser Proportion.

Denn das Unrecht ist nicht einfach der Klassenkampf, der interne Zwiespalt, der behoben werden müsste, indem man der Polis ihr Einheitsprinzip gibt, indem man sie auf der *Arche* [αρχή] der Gemeinschaft begründet. Es ist sogar die Unmöglichkeit der *Arche*. Die Sache wäre zu einfach, wenn es nur das Unglück des Kampfes gäbe, der die Reichen und die Armen einander entgegensetzt. Die Lösung des Problems ist bald gefunden worden. Es genügt, den Grund der Entzweiung zu beseitigen, das heißt die Ungleichheit der Reichtümer, indem man jedem einen gleichen Anteil an Land gibt. Das Übel ist tiefgreifender. So wie das Volk nicht wirklich das Volk ist, sondern die Armen, sind die Armen selbst nicht wirklich die Armen. Sie sind nur die Herrschaft der Abwesenheit einer Eigenschaft, die Wirklichkeit der anfänglichen Trennung, die den leeren Namen der Freiheit trägt, das uneigene Eigentum, den Rechtsanspruch des Streits. Sie sind selbst von vornherein die schiefe Vereinigung des Eigenen, das nicht wirklich eigen, und des Gemeinsamen, das nicht wirklich gemeinsam ist. Sie sind einfach das Unrecht oder die Verdrehung, die grundlegend für die Politik als solche ist. Die Partei der Armen verkörpert nichts anderes als die Politik selbst als Einrichtung eines Anteils der Anteillosen. In symmetrischer Weise verkörpert die Partei der Reichen

nichts anderes als die Antipolitik. Vom Athen des 5. Jahrhunderts vor Christus bis zu unseren Regierungen hat die Partei der Reichen immer nur eine einzige Sache gesagt: *es gibt keinen Anteil der Anteillosen*.

Diese grundsätzliche Aussage kann sich natürlich unterschiedlich modulieren je nachdem, was die Entwicklung der Sitten und Mentalitäten genannt wird. In der antiken Offenheit, die noch bei den »Liberalen« des 19. Jahrhunderts fortbestand, äußerte sie sich folgendermaßen: es gibt nur Vorsteher und Untergeordnete, Gute und Nichtige, die Eliten und die vielen, die Experten und die Unwissenden. In den zeitgenössischen Euphemismen äußert sich der Satz anders: es gibt nur Teile der Gesellschaft, die gesellschaftlichen Mehrheiten und Minderheiten, gesellschaftliche berufliche Kategorien, Interessensgemeinschaften, Gruppen etc. Es gibt nur *Teile*, die man zu Partnern machen muss. Aber unter den gesitteten Formen der Vertragsgesellschaft und dem Regieren in Einklang, wie unter den brutalen Formen der Bejahung der Ungleichheit bleibt der Grundsatz derselbe: es gibt keinen Anteil der Anteillosen. Es gibt nur Anteile an den Teilen. Anders gesagt: es gibt keine Politik, es sollte keine geben. Der Krieg zwischen den Armen und den Reichen ist somit der Krieg um das Dasein der Politik selbst. Der Streit über das Zählen der Armen als das Volk und des Volks als die Gemeinschaft ist der Streit um das Dasein der Politik, durch den es Politik gibt. Die Politik, das ist der Tätigkeitsbereich eines Gemeinsamen, das nicht anders als strittig sein kann, das Verhältnis zwischen den Teilen, die nur Parteien und Ansprüche sind, deren Zusammenrechnung immer ungleich dem Ganzen ist.

Solcherart ist der anfängliche Skandal der Politik, den die demokratische Tatsächlichkeit der Philosophie zu bedenken gibt. Das Kernprojekt der Philosophie, so wie sie sich bei Platon zusammenfasst, ist, die arithmetische Ordnung, die Ordnung des Mehr oder Weniger, die den Tausch der verderblichen Güter und menschlichen Übel regelt, durch die göttliche Ordnung der geometrischen Proportion zu ersetzen, die das wahre Gut regelt, das Gemeinwohl, das virtuell der Vorteil aller ist und der Nachteil von niemandem. Dafür liefert eine Wissenschaft, die mathematische Wissenschaft, das Modell einer Ordnung der Zahl, deren Strenge genau daran liegt, dass sie sich dem Gemeinmaß entzieht. Der Weg des Guten verläuft durch die Ersetzung der Arithmetik der Krämer und Rechtsverdrehen durch die Mathematik der Unmessbarkeiten. Das Problem besteht darin, dass es zumindest ein Gebiet gibt, wo die einfache Ordnung des Mehr und des Weniger aufgehoben und durch eine besondere Ordnung, eine

¹¹ Platon, *Kratylos*, 417 d/e; Die Übersetzung Schleiermachers (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973) lautet: »Das »Gefährliche« besagt, was das Gehen fähig oder fängt« (Anm. d. Ü.).

besondere Proportion ersetzt ist. Dieses Gebiet heißt Politik. Die Politik existiert aufgrund einer Größe, die vom gewöhnlichen Maße nicht erfasst wird: dieser Anteil der Anteillosen, der nichts und alles ist. Diese paradoxe Größe hat bereits den »Lauf« der Handelsgrößen gestoppt, die Wirkungen der Arithmetik im Gesellschaftskörper aufgehoben. Die Philosophie will im Gemeinwesen und in der Seele, wie in der Wissenschaft von den Flächen, von den Volumen und von den Sternen die arithmetische durch die geometrische Gleichheit ersetzen. Nur, was die leere Freiheit der Athener ihr vor Augen führt, ist die Wirkung einer anderen Gleichheit, die die einfache arithmetische aufhebt, ohne irgendeine geometrische zu begründen. Diese Gleichheit ist einfach die Gleichheit zwischen Beliebigen, das heißt letztlich das Fehlen einer *Arche*, die reine Kontingenz jeder sozialen Ordnung. Der Autor des *Gorgias* bemüht sich verbissen, zu beweisen, dass diese Gleichheit nichts anderes als die arithmetische Gleichheit der Oligarchen ist, das heißt die Ungleichheit der Begierde, der Gelüste ohne Maß, die die vulgären Seelen im Kreis der Lust, die endlos von der Unlust begleitet wird, und die Regierungsformen im Teufelskreis von Oligarchie, Demokratie und Tyrannei drehen lässt. Die »Gleichheit«, die die Anführer der Volkspartei dem Volk von Athen gegeben haben, ist für Platon der niemals zu sättigende Heißhunger nach immer mehr: immer mehr Häfen und Schiffe, Waren und Kolonien, Arsenele und Befestigungen. Aber er weiß sehr wohl, dass das Übel tiefer liegt. Das Übel ist nicht der unersättliche Hunger nach Schiffen und Befestigungen. Das Übel liegt darin, dass bei der Volksversammlung jeder Schuster oder Schmied aufstehen kann, um seine Meinung darüber abzugeben, wie diese Schiffe zu steuern oder wie diese Befestigungen zu bauen sind, und mehr noch über die gerechte oder ungerechte Weise, diese für das Gemeinwohl zu nützen. Das Übel ist nicht das *immer Mehr*, sondern das *jeder Beliebige*, die brutale Offenbarung der äußersten *Anarchie*, auf der jede Hierarchie ruht. Die Debatte über die Natur oder die Konvention, die Sokrates dem Protagoras oder dem Kallikles entgegensetzt, ist noch eine beruhigende Weise, den Skandal zu präsentieren. Die Grundlegung der Politik ist tatsächlich um nichts mehr Konvention als Natur: sie ist die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht. Dies ist die Lehre, die Platon selbst im großen Mythos der *Politik* gibt. Es ist vergeblich, Vorbilder im Zeital-

ter des Chronos oder in den naiven Träumen von den Hirtenkönigen suchen zu wollen. Zwischen dem Zeitalter des Chronos und uns ist der Einschnitt des Unrechts immer schon geschehen. Wenn man es sich einfallen lässt, die Proportion der Gemeinschaft in seinem Prinzip zu gründen, dann deshalb, weil die Demokratie bereits vorher da gewesen ist. Unsere Welt dreht sich »verkehrt«, und wer die Politik von ihren Übeln heilen wollte, hätte nur einen Ausweg: die Lüge, die eine gesellschaftliche Natur erfindet, um der Gemeinschaft eine *Arche* zu geben.

Es gibt Politik, weil bzw. wenn die natürliche Ordnung der Hirtenkönige, der Kriegsherren oder der Besitzenden durch eine Freiheit unterbrochen ist, die die Gleichheit aktualisiert, auf der jede gesellschaftliche Ordnung beruht. Vor dem *Logos*, der über das Nützliche und Schädliche diskutiert, gibt es den *Logos*, der befiehlt und Recht gibt zu befehlen. Aber dieser anfängliche *Logos* ist mit einem anfänglichen Widerspruch behaftet. Es gibt Ordnung, weil die einen befehlen und die anderen gehorchen. Aber um einem Befehl zu gehorchen, bedarf es mindestens zweier Dinge: man muss den Befehl verstehen, und man muss verstehen, dass man ihm gehorchen muss. Und um das zu tun, muss man bereits dem gleich sein, der einen befiehlt. Dies ist die Gleichheit, die jede natürliche Ordnung aushöhlt. Wahrscheinlich gehorchen die Untergebenen nahezu in der Gesamtheit der Fälle. Es bleibt jedoch bestehen, dass dadurch die gesellschaftliche Ordnung auf ihre äußerste Kontingenz verwiesen ist. Die Ungleichheit ist letztlich nur durch die Gleichheit möglich. Es gibt Politik, wenn die als natürlich vorausgesetzte Logik der Herrschaft von dem Effekt dieser Gleichheit durchkreuzt wird. Das bedeutet, dass es nicht immer Politik gibt. Es gibt sie sogar wenig und selten. Was man normalerweise zur politischen Geschichte oder zur Politikwissenschaft rechnet, gehört tatsächlich meistens anderen Maschinerien an, die von der Ausübung der Majestät, von der Stellvertretung der Gottheit, vom Befehlen der Armeen oder der Verwaltung der Interessen herrühren. Es gibt Politik nur, wenn diese Maschinerien durch eine Voraussetzung unterbrochen sind, die ihnen völlig fremd ist, ohne die sie jedoch letztlich nicht funktionieren könnten: die Voraussetzung der Gleichheit zwischen Beliebigen, oder, alles in allem, die paradoxe Wirksamkeit der reinen Kontingenz jeder gesellschaftlichen Ordnung.

Es ist ein »Moderner«, Hobbes, der dieses intime Geheimnis der Politik aussprechen wird, nur um es, für die Zwecke seines Anliegens,

umzutaufen in einen Krieg aller gegen alle. Die »Klassiker« umkreisen ganz genau diese Gleichheit und vermeiden zugleich ihre Formulierung. Und zwar darum, weil ihre Freiheit sich in Bezug auf ein besonderes Gegenteil, die Sklaverei, definiert. Und der Sklave ist genau derjenige, der die Fähigkeit besitzt, den *Logos* zu verstehen, ohne die Fähigkeit des *Logos* selbst zu besitzen. Er ist jener besondere Übergang von der Tierheit zur Menschheit, den Aristoteles sehr genau definiert: »ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν«, der Sklave ist derjenige, der an der Gemeinschaft der Sprache teilhat einzig in der Form des Verstehens (*Aisthesis*), nicht aber in jener des Besitzes (*Hexis*).¹² Die kontingente Natürlichkeit der Freiheit des Mannes des Volks und die Natürlichkeit der Sklaverei können sich also teilen, ohne auf die äußerste Kontingenz der Gleichheit zu verweisen. Das heißt auch, dass diese Gleichheit als ohne Konsequenz für die Politik dargestellt werden kann. Das ist die Demonstration, die Platon bereits durchgeführt hatte, indem er den Sklaven des Menon die Verdoppelung des Quadrats entdecken ließ. Dass der kleine Sklave genauso gut diese Operation, die die arithmetische Ordnung von der geometrischen trennt, durchführen kann wie Sokrates, dass er also an derselben Intelligenz teilhat, definiert für ihn keine Form einer gemeinschaftlichen Einbezogenheit.

Die »Klassiker« kreisen also die ursprüngliche Gleichheit des *Logos* ein, ohne sie beim Namen zu nennen. Was sie hingegen in einer Weise definieren, die den modernen Denkern des Vertrags und des Naturzustands unverständlich bleibt, ist die Verdrehung, die von diesem Prinzip produziert wird, das keines ist, und als »Freiheit« der kleinen Leute Wirkung hat. Es gibt Politik, wenn die Kontingenz der Gleichheit als »Freiheit« des Volks die natürliche Ordnung der Herrschaft unterbricht, wenn diese Unterbrechung eine bestimmte Gliederung produziert: eine Teilung der Gesellschaft in Teile, die keine »wirklichen« Teile sind; die Einrichtung eines Teiles, der sich mit dem Ganzen im Namen einer »Eigentümlichkeit« gleichsetzt, die ihm gar nicht Eigen ist, und eines »Gemeinsamen«, das die Gemeinschaft eines Streits ist. Solcher Art ist definitiv das Unrecht, das, am Nützlichen und am Gerechten vorbeigehend, jede Ableitung des einen vom anderen untersagt. Die Einrichtung der Politik geht in eins mit der Einrichtung des Klassenkampfes. Der Klassenkampf ist nicht der geheime Motor der Politik oder die Wahrheit, die hinter den Erscheinungen versteckt wäre. Er ist die Politik selbst, die Politik wie ihr, im-

12 Aristoteles, *Politik*, 1254 b 22.

mer schon da, jene begegnen, die die Gemeinschaft auf ihrer *Arche* begründen wollen. Darunter ist nicht zu verstehen, dass die Politik deshalb existiert, weil gesellschaftliche Gruppen um ihre verschiedenen divergierenden Interessen kämpfen. Die Verdrehung, durch welche es Politik gibt, ist genauso auch jene, die die Klassen als unterschiedliche einsetzt. Das Proletariat ist nicht eine Klasse unter anderen, sondern die Auflösung aller Klassen, und darin, wird Marx sagen, besteht seine Universalität. Man muss dieser Aussage ihre ganze Allgemeinheit geben. Die Politik ist die Einrichtung des Streits zwischen den Klassen, die nicht wirklich Klassen sind: die »wirklichen« Klassen, das heißt – bzw. das würde heißen – die wirklichen Teile der Gesellschaft, die Kategorien, die ihren Funktionen entsprechen. Nur ist es mit dem athenischen *Demos*, der sich mit der Gesellschaft als ganz gleichsetzt, wie mit dem marxistischen Proletariat, das sich als radikale Ausnahme der Gemeinschaft gesteht. Der eine wie das andere vereinigen im Namen eines Teils der Gesellschaft den reinen Anspruch der Gleichheit zwischen Beliebigen, wodurch die Klassen sich trennen und wodurch es Politik gibt. Die Universalität der Politik ist die eines Unterschieds jedes Teils zu sich, und die des Widerstreits als Gemeinschaft. Das Unrecht, das die Politik einrichtet, ist nicht zuvorderst die Klassentrennung, es ist der Unterschied zu sich selbst jeder einzelnen Klasse, der der Teilung des Gesellschaftskörpers selbst das Gesetz der Mischung, das Gesetz des »jeder Beliebige macht Beliebiges« aufzwingt. Platon hat dafür ein Wort: *polypragmosyne*, die Tatsache, »viel«, »zu viel«, Beliebiges zu tun. Wenn der *Gorgias* die endlose Demonstration ist, dass die demokratische Gleichheit nur tyrannische Ungleichheit ist, ist der *Staat* eine endlose Jagd auf diese *Polypragmosyne*, auf diese Verwirrung der Tätigkeiten, die dazu geeignet ist, jede geordnete Verteilung der Aufgaben der Polis zu zerstören, und die Klassen ineinander übergehen zu lassen. Bei der Bestimmung der Gerechtigkeit – der wahren Gerechtigkeit, die das Unrecht ausschließt – warnt uns feierlich das IV. Buch des *Staats*: diese Verwirrung »würde der Polis das größte Unrecht zufügen und zu Recht gilt sie für das größte Verbrechen«.¹³

Die Politik beginnt durch ein höchstes Unrecht: die Aufhebung, die die leere Freiheit des Volks zwischen arithmetischer und geometrischer Ordnung setzt. Es ist nicht die gemeinsame Nützlichkeit, die die politische Gemeinschaft gründen kann, noch der Zusammenstoß und die Zusammensetzung der Interessen. Das Unrecht, durch wel-

13 Platon, *Der Staat*, IV, 433c.

che es Politik gibt, ist keineswegs eine Schuld, die Gutmachung verlangen würde. Es ist die Einführung eines Unmessbaren in die Mitte der Verteilung der sprechenden Körper. Dieses Unmessbare bricht nicht nur die Gleichheit der Profite und Verluste. Es ruiniert auch von vornherein das Projekt eines Staates, der nach dem Ebenmaß des *Kosmos* geordnet wäre, sich auf der *Arche* der Gemeinschaft gründete.

Das Unrecht: Politik und Polizei

Die schöne Ableitung der Eigenschaften des »politischen Lebewesens« vom vernünftig sprechenden überdeckt also einen Riss. Zwischen dem Nützlichen und dem Gerechten gibt es das Unmessbare des Unrechts, das allein die politische Gemeinschaft als Antagonismus der Teile der Gemeinschaft einsetzt, die nicht wirkliche Teile des Gesellschaftskörpers sind. Aber die falsche Kontinuität vom Nützlichen zum Gerechten denunziert ihrerseits die falsche Selbstverständlichkeit der glatten Gegensätzlichkeit, die die mit dem *Logos* begabten Menschen von den Tieren trennt, welche einzig auf das Instrument der Stimme (*Phone*) beschränkt sind. Die Stimme, sagt Aristoteles, ist ein Instrument, das für einen beschränkten Zweck bestimmt ist. Sie dient den Tieren im Allgemeinen dazu, ihre Gefühle des Schmerzes und der Annehmlichkeit anzuzeigen (*semainein*). Annehmlichkeit und Schmerz befinden sich außerhalb der Aufteilung, die den Menschen und ihrer politischen Gemeinschaft das Gefühl des Profitablen und des Schädlichen, also die Verallgemeinerung des Gerechten und Ungerechten reserviert. Aber kann Aristoteles, indem er so klar die gewöhnlichen Funktionen der Stimme und die Privilegien der Sprache aufteilt, die wilden Beschuldigungen vergessen, die sein Lehrer Platon dem »großen Tier«, dem Volk entgegenwirft? Das VI. Buch des *Staates* gefällt sich tatsächlich darin, uns zu zeigen, wie das große Tier mit Tumult und Applaus auf die Worte, die es lieblosen, antwortet, und mit Lärm und Missbilligung auf jene, die es irritieren. Auch besteht die »Wissenschaft« jener, die sich in ihrem Gehege präsentieren, gänzlich darin, die Wirkungen der Stimme zu kennen, die das große Tier knurren lassen und jene, die es sanft und fügsam machen. Gleichmaßen wie der *Demos* den Titel der Gemeinschaft usurpiert, ist die Demokratie die Herrschaftsform bzw. die Lebensweise, in der die Stimme, die nicht nur ausdrückt, sondern auch die illusorischen Gefühle der Lust und der Unlust verschafft, die Privilegien des *Logos* usurpiert, der das Gerechte erkennen lässt, und seine Verwirklichung in der gemeinschaftlichen Proportion verlangt. Die Metapher des großen Tieres ist nicht einfach eine Metapher. Sie dient ganz genau dazu, diese sprechenden Wesen ohne Eigenschaft, die die Zwietracht in den *Logos* und in seine politische Verwirklichung als *Analogia* der Teile der Gemeinschaft, auf die Seite der Tierheit zurückzuwerfen.

Die einfache Gegenüberstellung von logischen Tieren und phoni-

schen Tieren ist also in keiner Weise eine Tatsache, auf der sich die Politik gründen würde. Sie ist im Gegenteil ein Einsatz des Streits selbst, der die Politik einsetzt. Im Zentrum der Politik gibt es ein doppeltes Unrecht, einen grundsätzlichen, aber niemals als solchen ausgetragenen Konflikt über das Verhältnis zwischen der Fähigkeit des sprechenden Wesens ohne Eigentümlichkeit und der Fähigkeit zur Politik. Für Platon fügt die Vielheit der anonymen sprechenden Wesen, die sich Volk nennt, jeder geordneten Verteilung der Körper in der Gemeinschaft Unrecht zu. Aber umgekehrt ist »Volk« der Name, die Subjektivierungsform dieses uralten und immer noch aktuellen Unrechts, durch das die gesellschaftliche Ordnung sich symbolisiert, indem sie die Mehrheit der sprechenden Wesen in die Nacht des Schweigens zurückwirft oder in den tierischen Lärm der Stimmen, die Annehmlichkeit und Leiden ausdrücken. Denn vor den Schulden, die die kleinen Leute in die Abhängigkeit von den Oligarchen führen, gibt es die symbolische Verteilung der Körper, die sie unter zwei Kategorien aufteilt: jene, die man sieht und jene, die man nicht sieht; jene, von denen es einen *Logos* – ein erinnertes Wort, eine aufzustellende Rechnung – gibt, und jene, von denen es keinen *Logos* gibt; jene, die wirklich sprechen, und jene, deren Stimme, um Freude und Leid auszudrücken, die artikulierte Stimme nachahmt. Es gibt Politik, weil der *Logos* niemals einfach die Rede ist, weil er immer untrennbar die *Rechnung* ist, die von dieser Rede gemacht wird: die Rechnung, wodurch eine lautliche Aussendung als Rede verstanden wird, fähig, das Rechte auszusprechen, während eine andere nur als Lärm wahrgenommen wird, der Freude oder Schmerz, Zustimmung und Revolte signalisiert.

Das ist es, was ein französischer Denker des 19. Jahrhunderts erzählt, als er die Erzählung, die Titus Livius von der Sezession der römischen Plebejer auf den Aventin gibt, neu schreibt. 1829 veröffentlicht Pierre-Simon Ballanche in der *Revue de Paris* eine Serie von Artikeln unter dem Titel »Allgemeine Formel der Geschichte aller Völker auf die Geschichte des römischen Volks angewandt«. Auf seine Art zieht Ballanche die Verbindung zwischen der Politik der »Klassiker« und jener der »Modernen«. Die Erzählung von Titus Livius verknüpft das Ende des Kriegs gegen die Volsker, den Rückzug des Plebs auf den Aventin, die Botschaft des Menenius Agrippa, seine berühmte Fabel und die Rückkehr der Plebejer zur Ordnung. Ballanche wirft dem lateinischen Historiker seine Unfähigkeit vor, das Ereignis anders zu denken als eine Revolte, als einen Aufstand des Elends und des Zor-

nes, der ein sinnloses Kräfteverhältnis errichtet hätte. Titus Livius ist unfähig, dem Konflikt einen Sinn zu geben, weil er unfähig ist, die Fabel des Menenius Agrippa in ihrem wahren Kontext zu verorten: dem eines Streits über die Frage nach der Sprache selbst. Indem Ballanche seine Lehrfabel auf die Diskussion der Senatoren und der Sprechakte der Plebejer zentriert, reinszeniert er damit den Konflikt, bei dem die wesentliche Frage die ist, ob es eine gemeinsame Szene gibt, wo Plebejer und Patrizier über etwas debattieren könnten.

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

»Sie besäßen die Sprache wie wir, haben sie Menenius zu sagen gewagt! Hat ein Gott den Mund des Menenius geschlossen, wer hat seinen Blick verblendet, wer hat ihm die Ohren sausen gemacht? Ist er von einem heiligen Schwindel erfasst worden? [...] er hat ihnen nicht antworten können, dass sie eine vorübergehende Sprechfähigkeit hätten, eine Sprache, die eine Art flüchtiger Ton, eine Art Brüllen, Zeichen des Bedürfnisses ist, nicht Manifestation der Intelligenz. Ihnen fehlt das ewige Wort, das in der Vergangenheit war und in der Zukunft sein wird.«¹⁴

Die Rede, die Ballanche dem Appius Claudius leiht, legt vollkommen das Argument des Streits dar. Zwischen den Worten jener, die einen Namen haben und dem Brüllen der Wesen ohne Namen gibt es keine Situation eines sprachlichen Austausches, die geschaffen werden könnte, weder Regeln noch Code für die Diskussion. Dieses Verdikt spiegelt nicht einfach die Starrköpfigkeit der Herrschenden oder ihre ideologische Verblendung wider. Es drückt genau die Ordnung des

¹⁴ Ballanche, »Formule générale de l'histoire de tous les peuples appliquée à l'histoire du peuple romain« [Allgemeine Formel der Geschichte aller Völker, auf die Geschichte des römischen Volks angewandt], *Revue de Paris*, Septembre 1830, S. 94.

Sinnlichen aus, die ihre Herrschaft organisiert, die diese Herrschaft selbst ist. Bevor der Abgeordnete Menenius, der glaubt, die Plebejer sprechen gehört zu haben, ein Verräter seiner Klasse ist, ist er das Opfer einer Sinnestäuschung. Die Ordnung, die die Herrschaft der Patrizier strukturiert, kennt keinen *Logos*, der von Wesen, denen der *Logos* fehlt, ausgesprochen werden könnte, keine *Sprache*, die von Wesen ohne Namen hervorgebracht werden könnte, von Wesen, von denen es keine *Zählung* gibt.

Was machen die am Aventin versammelten Plebejer angesichts dessen? Sie verschanzen nicht das Lager nach der Art der Sklaven der Skythen. Sie tun, was für jene undenkbar ist: sie errichten eine andere Ordnung, eine andere Aufteilung des Sinnlichen, indem sie sich nicht als Krieger, die anderen Kriegern gleich sind, sondern als sprechende Wesen konstituieren, die dieselben Eigentümlichkeiten haben wie diejenigen, die sie ihnen absprechen. Sie führen somit eine Reihe von Sprechakten aus, die jene der Patrizier mimen: sie sprechen Verwünschungen und Vergötterungen aus; sie wählen einen unter ihnen aus, um *ihre* Orakel zu befragen; sie geben sich Repräsentanten, indem sie ihnen neue Namen geben. Kurz, sie verhalten sich wie Wesen, die Namen haben. Sie entdecken sich, in der Weise der Überschreitung, als sprechende Wesen, mit einer Sprache begabt, die nicht einfach Bedürfnisse, Leiden und Zorn ausdrückt, sondern Intelligenz beweist. Sie schreiben, sagt Ballanche, »einen Namen in den Himmel«: einen Platz in eine symbolische Ordnung der Gemeinschaft der sprechenden Wesen, in eine Gemeinschaft, die noch keine Wirksamkeit in der römischen Polis hat.

Die Erzählung vergegenwärtigt uns diese zwei Szenen, und zeigt uns zwischen ihnen zirkulierende Beobachter und Sendboten – in eine einzige Richtung natürlich: es sind atypische Patrizier, die kommen, um zu sehen und zu hören, was sich auf dieser von Rechts wegen nicht existenten Szene abspielt. Und sie beobachten dieses unglaubliche Phänomen: die Plebejer haben in der Tat die Ordnung des Gemeinwesens gebrochen. Sie haben sich Namen gegeben. Sie haben eine Reihe von Sprechakten ausgeführt, die das Leben ihrer Körper mit den Wörtern und mit dem Gebrauch der Wörter verbindet. Kurz, in der Sprache Ballanches, aus den »Sterblichen«, die sie waren, sind »Menschen« geworden, das heißt Wesen, die Wörter auf ein kollektives Schicksal verpflichten. Sie sind zu Wesen geworden, die fähig sind, Versprechen zu geben und Verträge zu schließen. Die Folge davon ist, dass sie höflich zuhören, als Menenius Agrippa seine Fabel erzählt und

ihm danken, ihn aber gleich darauf um einen Vertrag bitten. Er schreit freilich auf, dass die Sache logisch unmöglich ist. Leider, sagt uns Ballanche, ist seine Fabel während eines einzigen Tages »um eine Ära gealtert«. Die Sache ist einfach zu formulieren: vom Moment an, da die Plebejer seine Fabel verstehen konnten – die Fabel von der notwendigen Ungleichheit zwischen dem lebendigen patrizischen Prinzip und den ausführenden Gliedern des Plebs – waren sie bereits genauso notwendig ihnen gleich. Die Fabel möchte eine ungleichheitliche Aufteilung des Sinnlichen zu verstehen geben. Nur setzt der notwendige Sinn, diese Aufteilung zu verstehen, eine gleichheitliche Aufteilung voraus, die die erste ruiniert. Aber nur die Entfaltung einer spezifischen Bühne der Sichtbarmachung verleiht dieser Gleichheit eine Wirksamkeit. Einzig diese Einrichtung misst den Abstand des *Logos* zu sich selbst und macht dieses Maß wirksam, indem es einen anderen sinnlichen Raum organisiert, wo es sich erweist, dass die Plebejer sprechen *wie* die Patrizier und dass die Herrschaft dieser keinen anderen Grund hat als die reine Zufälligkeit jeder gesellschaftlichen Ordnung.

In der Erzählung Ballanches ist der römische Senat von einem geheimen Rat weiser Älter belebt. Diese wissen, dass eine Ära, wenn sie zu Ende ist, wohl oder übel zu Ende ist. Und sie schließen daraus, dass, da die Plebejer Wesen der Sprache geworden sind, es nichts anderes zu tun gibt, als mit ihnen zu sprechen. Diese Schlussfolgerung stimmt überein mit der Philosophie, die Ballanche von Vico übernommen hat: der Übergang von einem Zeitalter der Sprache zu einem anderen ist keine Angelegenheit eines Aufstands, den man unterdrücken könnte, er ist Sache einer fortschreitenden Offenbarung, die sich an ihren Zeichen erkennen lässt, und gegen die man nicht ankämpft. Aber wichtiger als diese bestimmte Philosophie ist hier die Art, wie die Fabel das Verhältnis zwischen dem Vorrang des *Logos* und dem Spiel des Streits einschließt, der die politische Szene errichtet. Vor allem Abmessen der Interessen und der Ansprüche an diesen oder jenen Anteil betrifft der Streit das Dasein der Teile als Teile, das Dasein eines Verhältnisses, das sie als solche konstituiert. Und der doppelte Sinn von *Logos*, als Sprache und als Zählung, ist der Ort, an dem sich der Konflikt abspielt. Die Fabel vom Aventin erlaubt uns, die aristotelische Aussage über die politische Funktion des menschlichen *Logos* und über die Bedeutung des Unrechts, die er aufdeckt, neu zu formulieren. Die Sprache, durch welche es Politik gibt, ist diejenige, die den Abstand selbst zwischen der Sprache und seiner Zählung

misst. Und die *Aisthesis*, die sich in dieser Sprache an den Tag legt, ist der Streit selbst über die Verfassung der *Aisthesis*, über die Aufteilung des Sinnlichen, durch welche die Körper sich in Gemeinschaft befinden. Man verstehe hier Aufteilung im doppelten Sinne des Wortes: Gemeinschaft und Trennung. Es ist das Verhältnis der einen zur anderen, das die Aufteilung des Sinnlichen bestimmt. Und es ist dieses Verhältnis, das im »doppelten Sinn« der Fabel im Spiel ist: denjenigen, dem es zu verstehen gibt, und dem, dessen es bedarf, um zu verstehen. Zu wissen, ob die Plebejer sprechen, bedeutet zu wissen, ob es etwas »zwischen« den Teilen gibt. Für die Patrizier gibt es keine politische Szene, weil es keine Teile gibt. Es gibt keine Teile, weil die Plebejer, da sie keinen *Logos* haben, nicht *sind*. »Euer Unglück ist es, nicht zu sein, sagt ein Patrizier zu den Plebejern, und dieses Unglück ist unvermeidlich.« Hier ist der entscheidende Punkt, der dunkel von der aristotelischen Definition oder der platonischen Polemik angezeigt, aber hingegen klar von allen Auffassungen der politischen Gemeinschaft vom Tausch, vom Vertrag oder von der Kommunikation her unterdrückt wird. Die Politik ist zuerst der Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne, über das Dasein und die Eigenschaft derer, die auf ihr gegenwärtig sind. Man muss zuerst feststellen, dass die Bühne für den Gebrauch eines Gesprächspartners da ist, der sie nicht sieht und keinen Grund hat, sie zu sehen, weil sie nicht existieren. Die Teile sind nicht vor dem Konflikt da, den sie nennen und in dem sie als Teile gezählt werden. Die Diskussion des Unrechts ist kein – auch nicht gewalttätiger – Austausch zwischen konstituierten Partnern. Sie betrifft die Sprechsituation selbst und ihre Handelnde. Es gibt keine Politik, weil die Menschen, durch das Privileg der Sprache, über ihre Interessen übereinkommen. Es gibt Politik, weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst, der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind: die Welt, wo sie sind, und jene, wo sie nicht sind, die Welt, wo es etwas gibt »zwischen« ihnen und jenen, die sie nicht als sprechende und zählbare Wesen kennen, und die Welt, wo es nichts gibt. Die Faktizität der athenischen Freiheit und die Außergewöhnlichkeit des plebejischen Auszugs setzen so einen grundlegenden Konflikt in Szene, der gleichzeitig durch den Sklavenkrieg der Skythen gekennzeichnet und verfehlt ist. Der Konflikt trennt zwei Weisen des menschlichen Zusammenseins, zwei Typen der Aufteilung des Sinn-

lichen, die in ihrem Prinzip einander gegenüberstehen und doch aneinander gebunden sind in den unmöglichen Zählungen der Proportionen wie in den Gewalttätigkeiten des Konflikts. Es gibt eine Art des Zusammenseins, die nach ihren »Eigentümlichkeiten« die Körper auf ihren Platz und an ihre Funktion verweist, nach ihrem Namen oder dem Fehlen ihres Namens, dem »logischen« oder »phonischen« Charakter der Töne, die ihrem Mund entweichen. Der Grundsatz dieses Zusammenseins ist einfach: es gibt jedem den Teil, der ihm zukommt, nach der Offenbarkeit dessen, was er ist. Die Weisen des Seins, die Weisen des Tuns und die Weisen des Sagens – oder des Nichtsagens – verweisen genau aufeinander. Die Skythen geben davon ein barbarisches Beispiel, wenn sie denen die Augen auskratzen, die nur mit ihren Händen die Aufgaben ausführen, die sie ihnen befehlen. Die Patrizier, die nicht die Sprache derer vernehmen können, die keine haben, geben davon das klassische Modell ab. Die »Politiker« der Kommunikation und der Umfrage, die zu jedem Moment jedem von uns das ganze Schauspiel einer gleichgültig gewordenen Welt und die genaue Rechnung dessen, was jede Altersklasse und jede beruflich-gesellschaftliche Kategorie über die »politische Zukunft« dieses oder jenen Ministers denkt, vorführen, könnten gut eine exemplarisch moderne Art davon sein. Es gibt einerseits diese Logik, die die Anteile der Teile zählt, die die Körper im Raum ihrer Sichtbarkeit oder ihrer Unsichtbarkeit verteilt, und die Weisen des Seins, die Weisen des Tuns und die Weisen des Sprechens, die jedem zukommen, in Übereinstimmung bringt. Und es gibt die andere Logik, jene, die diese Harmonie aufhebt durch die einfache Handlung, die Zufälligkeit der Gleichheit beliebiger sprechender Wesen zu aktualisieren, die weder arithmetisch noch geometrisch ist.

Im ursprünglichen Konflikt, der die Ableitung zwischen der Fähigkeit des beliebigen sprechenden Wesens und der Gemeinschaft des Gerechten und Ungerechten zum Streitpunkt macht, muss man also zwei Logiken des menschlichen Zusammenseins erkennen, die man im Allgemeinen unter dem Namen der Politik verschmilzt, während doch die politische Tätigkeit nichts anderes ist als die Tätigkeit, die sie trennt. Allgemein benennt man mit dem Namen der Politik die Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollziehen. Ich schlage vor, dieser Verteilung und dem System dieser Legitimierungen einen anderen

Namen zu geben. Ich schlage vor, sie *Polizei* zu nennen. Wahrscheinlich wirft diese Bezeichnung einige Probleme auf. Das Wort »Polizei« ruft gewöhnlich das Bild dessen hervor, was man die niedere Polizei nennt, die Gummiknüppelschläge der Ordnungskräfte und die Inquisition der Geheimpolizeien. Aber diese beschränkende Gleichsetzung kann für zufällig gehalten werden. Michel Foucault hat gezeigt, dass die Polizei, als Technik und Regierung, definiert von den Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts, sich auf alles, was den »Menschen« und sein »Glück« betrifft, erstreckte.¹⁵ Die niedere Polizei ist nur eine bestimmte Form einer allgemeineren Ordnung, die das Sinnliche, in dem die Körper in der Gemeinschaft verteilt sind, anordnet. Es ist die Schwäche und nicht die Stärke dieser Ordnung, die in bestimmten Staaten die niedere Polizei anschwellen lässt bis zur Übertragung der Gesamtheit der Funktionen der Polizei an sie. Das ist es, was *a contrario* die Entwicklung der westlichen Gesellschaften bezeugt, welche aus dem Polizisten ein Element einer gesellschaftlichen Anordnung macht, wo sich das Medizinische, das Versicherungswesen und das Kulturelle verknüpfen. Der Polizist ist dabei dazu geweiht, ebenso Berater und animateur, wie Agent der öffentlichen Ordnung zu werden, und wahrscheinlich wird eines Tages selbst sein Name geändert werden, hineingezogen in diesen Vorgang der Euphemisierung, durch welchen unsere Gesellschaften zumindest im Bilde alle traditionell verachteten Funktionen aufwerten. Ich werde also ab nun das Hauptwort *Polizei* und das Adjektiv *polizeilich* in diesem weiteren Sinne, der auch ein »neutraler«, nicht abwertender Sinn ist, verwenden. Ich setze die Polizei jedoch nicht mit dem gleich, was man unter dem Namen »Staatsapparat« bezeichnet. Der Begriff des Staatsapparats findet sich nämlich gefangen in der Voraussetzung eines Gegensatzes zwischen Staat und Gesellschaft, in der Erstere als Maschine dargestellt ist, das »kalte Monster«, das die Starrheit seiner Ordnung dem Leben der Zweiteren aufzwingt. Nur setzt diese Vorstellung bereits eine bestimmte »politische Philosophie« voraus, das heißt eine bestimmte Verwechslung der Politik und der Polizei. Die Verteilung der Plätze und der Funktionen, die eine polizeiliche Ordnung definiert, fußt ebenso auf der angenommenen Unbefangenheit der gesellschaftlichen Beziehungen wie auf der Starrheit der staatlichen Funktionen. Die Polizei ist in ihrem Wesen das im Allgemeinen unausgesprochene

¹⁵ Michel Foucault, »Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique« [Omnes et singulatim: für eine Kritik der politischen Vernunft], in: *Dits et Ecrits*, Bd. 4, S. 134-161.

Gesetz, das den Anteil oder die Abwesenheit des Anteils der Teile bestimmt. Aber um das zu bestimmen, muss zuerst die Gestaltung des Sinnlichen, in welche sich die einen und die anderen einschreiben, bestimmt werden. Die Polizei ist somit zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm. Da ist zum Beispiel ein Polizeigesetz, das traditionellerweise aus dem Arbeitsplatz einen privaten Raum macht, der nicht von den Weisen des Sehens und des Sagens regiert wird, die dem eigen sind, was man öffentlichen Raum nennt, wo das *Teilhaben* des Arbeiters streng durch die Entlohnung seiner Arbeit definiert ist. Die Polizei ist nicht so sehr eine »Disziplinierung« der Körper, als eine Regel ihres Erscheinens, eine Gestaltung der *Beschäftigungen* und der Eigenschaften der Räume, auf die diese Beschäftigungen verteilt sind.

Ich schlage nun vor, den Namen der Politik auf genau die bestimmte Tätigkeit, die der ersten feindlich ist, zu beschränken: diejenige, die die sinnliche Gestaltung zerbricht, wo die Teile und die Anteile oder ihre Abwesenheit sich durch eine Annahme definieren, die darin *per definitionem* keinen Platz hat: die eines Anteils der Anteillosen. Dieser Bruch offenbart sich in einer Reihe von Taten, die den Raum neu ordnen, wo die Teile, Anteile und die Abwesenheiten der Anteile sich bestimmten. Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die die Bestimmung eines Ortes ändert; sie lässt sehen, was keinen Ort hatte gesehen zu werden, lässt eine Rede hören, die nur als Lärm gehört wurde. Das kann die Tätigkeit der Plebejer von Ballanche sein, die von einer Sprache Gebrauch machen, die sie nicht »haben«. Das kann jene der Arbeiter des 19. Jahrhunderts sein, die die Arbeitsbeziehungen, die nur von einer Unzahl individueller privater Verhältnisse abhängen, in ein Gemeinschaftliches einfügen. Oder auch jene Tätigkeit der Demonstranten oder Barrikadenkämpfer, die die städtischen Verkehrswege buchstäblich in »öffentlichen Raum« umwandeln. Aufsehen erregend oder nicht, die politische Tätigkeit ist immer eine Weise der Kundgebung, die die Aufteilungen des Sinnlichen polizeilicher Ordnung durch die Inszenierung einer Voraussetzung zersetzt, die ihr grundsätzlich fremd ist, diejenige eines Anteils der Anteillosen,

die selbst letztendlich die reine Zufälligkeit der Ordnung, die Gleichheit jedes beliebigen sprechenden Wesens mit jedem anderen beliebigen sprechenden Wesens kundtut. Es gibt Politik, wenn es einen Ort und Formen für die Begegnung zwischen zwei ungleichartigen Vorgängen gibt. Der erste ist der polizeiliche Vorgang, polizeilich in dem Sinn, wie wir ihn zu definieren versucht haben. Der zweite ist der Vorgang der Gleichheit. Verstehen wir unter diesem Ausdruck vorläufig die offene Gesamtheit der Praktiken, die von der Annahme der Gleichheit jedes sprechenden Wesens mit jedem anderen und durch die Bemühung, sie zu bewahrheiten, geleitet ist. Die Formulierung dieses Gegensatzes verpflichtet zu einigen Präzisierungen und zieht einige Zusätze nach sich. Zuerst wird man aus der so definierten polizeilichen Ordnung nicht die Nacht machen, in der alle Katzen grau sind. Die Praxis der Skythen, die ihren Sklaven die Augen austachen, und die modernen Strategien der Information und der Kommunikation, die umgekehrt grenzenlos zu sehen geben, gehören beide zur Polizei. Man wird daraus sicher nicht die nihilistische Schlussfolgerung ziehen, dass die eine so gut ist wie die andere. Unsere Situation ist in allen Punkten derjenigen der Sklaven der Skythen vorzuziehen. Es gibt eine schlechtere und bessere Polizei – die beste ist übrigens nicht die, die der angeblich natürlichen Ordnung der Gesellschaft folgt oder der Wissenschaft der Gesetzgeber, sondern diejenige, die die Einbrüche der gleichheitlichen Logik am häufigsten von ihrer »natürlichen« Logik abgelöst haben. Die Polizei kann alle Arten guter Dinge verschaffen, und eine Polizei kann einer anderen unendlich vorzuziehen sein. Das ändert nicht ihre Natur, die hier einzig zur Frage steht. Die Herrschaft der Meinungsbefragung und der ständigen Ausstellung des Wirklichen ist heute die gewöhnliche Form der Polizei in den westlichen Gesellschaften. Die Polizei kann sanft und liebenswürdig sein. Sie bleibt deswegen nicht weniger das Gegenteil der Politik, und es ist angebracht, zu umgrenzen, was jeweils beiden zukommt. So betreffen viele Fragen, die traditionellerweise ins Verzeichnis der Fragen über das Verhältnis von Moral und Politik aufgenommen sind, streng genommen nur die Verhältnisse von Moral und Polizei. Zum Beispiel die Frage, ob alle Mittel gut sind, die Ruhe der Bevölkerung und die Sicherheit des Staats aufrechtzuerhalten, gehört nicht zum politischen Denken – was nicht heißen soll, dass sie nicht eine Gelegenheit für ein transversales Eingreifen der Politik liefern kann. So bieten gleichfalls die Mehrzahl der Maßnahmen, die unsere Clubs und Labors des »politischen Denkens« ohne Unterlass ausden-

ken, um die Politik zu ändern oder zu erneuern, indem man die Bürger dem Staat oder den Staat dem Bürger annähert, der Politik tatsächlich ihre einfachste Alternative an: die der einfachen Polizei. Denn es ist eine Darstellung der Gemeinschaft, die der Polizei eigen ist, die Bürgerschaftlichkeit als Eigenschaft der Individuen zu identifizieren, die in einem Verhältnis größerer oder kleinerer Nähe zwischen ihrem Ort und dem der öffentlichen Macht bestimmbar ist. Die Politik kennt kein Verhältnis zwischen Bürgern und Staat. Sie kennt nur einzelne Einrichtungen und Demonstrationen, durch welche es manchmal eine Bürgerschaftlichkeit gibt, die niemals den Individuen als solchen gehört.

Man wird auch nicht vergessen, dass, wenn die Politik eine Logik ins Werk setzt, die gänzlich verschieden von der der Polizei ist, sie doch immer an diese geknüpft ist. Der Grund ist einfach. Die Politik hat keine Gegenstände oder Fragen, die ihr eigen wären. Ihr einziger Grundsatz, die Gleichheit, ist ihr nicht eigen und hat nichts an sich Politisches. Alles, was sie tut, ist, ihr Aktualität in Form eines Falls zu geben, in Form eines Streits die Bestätigung der Gleichheit ins Herz der polizeilichen Ordnung einzuschreiben. Was den politischen Charakter einer Handlung ausmacht, ist nicht ihr Gegenstand oder der Ort, an dem sie sich ausübt, sondern einzig ihre Form, diejenige, die die Bestätigung der Gleichheit in die Einrichtung eines Streits, einer Gemeinschaft, die nicht vor ihrer Teilung bestand, einschreibt. Die Politik begegnet überall der Polizei. Außerdem muss diese Begegnung als Begegnung von Unterschiedlichem gedacht werden. Man muss dafür auf den Nutzen einiger Begriffe verzichten, die von vornherein den Übergang zwischen den beiden Bereichen sichern. Der Begriff der Macht ist der erste dieser Begriffe. Es ist derjenige, der früher einem gewissen guten militanten Willen erlaubte, zu versichern »alles ist politisch«, weil es überall Machtverhältnisse gibt. Von da aus können unterschieden werden: die düstere Auffassung einer Macht, die überall und in jedem Moment ist; die heldenhafte Auffassung der Politik als Widerstand; oder die spielerische Auffassung von Räumen der Affirmation, die von denen, die der Politik und ihren Machtspielen den Rücken kehren, geschaffen werden. Der Begriff der Macht erlaubt, von »alles ist polizeilich« auf »alles ist politisch« zu schließen. Nur ist die Konsequenz daraus nicht gut. Wenn alles politisch ist, ist es nichts. Wenn es also wichtig ist, zu zeigen, wie es Michel Foucault meisterhaft macht, dass sich die polizeiliche Ordnung weit jenseits ihrer Institutionen und spezialisierten Techniken erstreckt, ist es gleich-

falls wichtig zu sagen, dass kein Ding an sich politisch ist aufgrund der alleinigen Tatsache, dass an ihm Machtverhältnisse ausgeübt werden. Damit eine Sache politisch ist, muss sie eine Begegnung zwischen der polizeilichen und der gleichheitlichen Logik stattfinden lassen, welche niemals bereits konstituiert ist.

Nichts ist also an sich politisch. Aber alles kann es werden, wenn es die Begegnung der zwei Logiken stattfinden lässt. Ein und dieselbe Sache – eine Wahl, ein Streik, eine Demonstration – kann Politik oder nichts stattfinden lassen. Ein Streik ist nicht politisch, wenn er eher Reformen als Verbesserungen fordert oder wenn er die Autoritätsverhältnisse anprangert statt das Ungenügen der Gehälter. Er ist es, wenn er die Verhältnisse, die den Arbeitsplatz bestimmen, in seinem Verhältnis zur Gemeinschaft neu ordnet. Der Haushalt hat ein politischer Ort werden können, nicht durch die einfache Tatsache, dass an ihm Machtverhältnisse ausgeübt werden, sondern weil er in einem Streit über die Befähigung der Frauen zur Gemeinschaft als Grund angeführt wurde. Ein und derselbe Begriff – wie etwa Meinung oder Recht – kann eine Struktur des politischen Handelns wie auch der polizeilichen Ordnung bezeichnen. So bezeichnet das Wort Meinung zwei gegensätzliche Vorgänge: die Nachbildung staatlicher Legitimierungen in Form von »Gefühlen« der Regierten oder die Gründung einer Bühne der Bestreitung dieses Spiels der Legitimierungen und der Gefühle; die Wahl zwischen den vorgeschlagenen Antworten oder die Erfindung einer Frage, die noch niemand stellte. Aber man muss hinzufügen, dass diese Wörter auch bezeichnen können und dass sie meist die Verflechtung der beiden Logiken selbst bezeichnen. Die Politik wirkt auf die Polizei. Sie wirkt an den Orten und mit den Wörtern, die ihnen gemeinsam sind, nur um diese Orte neu zu ordnen und das Statut dieser Wörter zu verändern. Das, was gewöhnlich als Ort des Politischen dargestellt wird, nämlich die Gesamtheit der Einrichtungen des Staates, ist eben kein gleichförmiger Ort. Ihre Gestaltung ist von einem Zustand des Verhältnisses zwischen der politischen und der polizeilichen Logik bestimmt. Aber er ist selbstverständlich auch der privilegierte Ort, an dem ihre Unterschiedlichkeit sich in der Annahme eines direkten Verhältnisses zwischen der *Arche* der Gemeinschaft und der Verteilung der Einrichtungen, der *Archai*, die das Prinzip ausführen, verschleiert.

Nichts ist an sich politisch, denn die Politik existiert nur durch ein Prinzip, das ihr nicht eigen ist, die Gleichheit. Das Statut dieses »Prinzips« muss genauer gefasst werden. Die Gleichheit ist kein Gegebenes,

das die Politik einer Anwendung zuführt, keine Wesenheit, die das Gesetz verkörpert, noch ein Ziel, das sie sich zu erreichen vornimmt. Sie ist nur eine Voraussetzung, die in den Praktiken, die sie ins Werk setzen, erkannt werden muss. So muss in der Lehrfabel des Aventins die gleichheitliche Voraussetzung auch noch in der Rede erkannt werden, die die Schicksalhaftigkeit der Ungleichheit ausspricht. Menenius Agrippa erklärt den Plebejern, dass sie nur die dummen Glieder eines Staates sind, dessen Herz die Patrizier sind. Aber um ihnen so ihren Platz zu lehren, muss er voraussetzen, dass die Plebejer seine Rede verstehen. Er muss diese Gleichheit der sprechenden Wesen voraussetzen, die der polizeilichen Verteilung der Körper, die an ihren Platz gestellt und an ihre Funktion verwiesen sind, widerspricht.

Gestehen wir es von vornherein den gesetzten Geistern zu, für die Gleichheit sich auf Utopie reimt, während Ungleichheit die kernige Gesundheit der natürlichen Ordnung beschwört: diese Voraussetzung ist tatsächlich so leer, wie sie sie beschreiben. Sie hat von sich aus keine bestimmte Wirkung, keine politische Beschaffenheit. Man kann sogar daran zweifeln, dass sie jemals diese Wirkung und diese Beschaffenheit annehmen wird. Mehr noch, diejenigen, die diesen Zweifel an seine äußerste Grenze getrieben haben, sind die entschlossensten Anhänger der Gleichheit. Damit es Politik geben kann, muss es zwischen der polizeilichen und der politischen Logik einen Berührungspunkt geben. Diese Beschaffenheit der leeren Gleichheit kann selbst nur eine leere Eigenschaft sein, wie es die Freiheit der Athener ist. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Politik wird da entschieden. Auch hier verlieren die gesetzten Geister ihre Anhaltspunkte: für sie sind es die leeren Begriffe der Gleichheit und der Freiheit, die die Politik verhindern. Doch das Problem ist genau umgekehrt: damit es Politik geben kann, muss die apolitische Leere der Gleichheit zwischen Beliebigen die Leere einer politischen Eigenschaft, wie etwa jene Freiheit der Athener, erzeugen. Das ist eine Annahme, die man zurückweisen kann. Ich habe anderswo¹⁶ die reine Form dieser Zurückweisung bei Joseph Jacotot, dem Theoretiker der Gleichheit der Intelligenzen und der intellektuellen Emanzipation, analysiert. Dieser stellt in radikaler Weise die Logik der gleichheitlichen Voraussetzung in einen Widerspruch zu derjenigen der Anhäufung der gesellschaftlichen Körper. Für ihn ist es immer möglich, diese Gleichheit, ohne die keine Ungleichheit denkbar ist, aufscheinen zu lassen,

¹⁶ Jacques Rancière, *Le Maître ignorant* [Der unwissende Lehrmeister], Paris: Fayard 1987.

aber unter der strengen Bedingung, dass dieses Aufzeigen immer einzeln ist, dass es jedes Mal die Wiederholung des reinen Verlaufs ihrer Bewahrheitung ist. Dieses immer einzelne Aufzeigen der Gleichheit kann in keiner Form von gesellschaftlicher Verbindung bestehen. Die Gleichheit schlägt in ihr Gegenteil um, sobald sie sich in einen Platz gesellschaftlicher oder staatlicher Organisation einschreiben will. So institutionalisiert sich die intellektuelle Emanzipation nicht, ohne dadurch Unterweisung des Volks zu werden, das heißt Organisation seiner unaufhörlichen Unmündigkeit. Die zwei Vorgänge müssen einander ebenfalls absolut fremd bleiben, da sie zwei radikal unterschiedliche Gemeinschaften bilden, mögen sie auch von denselben Individuen gebildet werden: die Gemeinschaft der gleichen Intelligenzen und jene der durch die ungleichheitliche Fiktion zusammengewürfelten gesellschaftlichen Körper. Sie können sich auch niemals miteinander verknoten, außer indem sie die Gleichheit in ihr Gegenteil umbilden. Die Gleichheit der Intelligenzen, die absolute Bedingung jeder Kommunikation und jeder gesellschaftlichen Ordnung, wird in dieser Anordnung keine Wirkung haben durch die leere Freiheit eines kollektiven Subjekts. Alle Individuen einer Gesellschaft können emanzipiert sein. Aber diese Emanzipation – die der moderne Name des Gleichheitseffekts ist – wird niemals die Leere einer Freiheit produzieren, die einem *Demos* oder einem anderen Subjekt diesen Typs angehört. In der gesellschaftlichen Ordnung kann es kein Leeres geben. Es gibt nur Volles, nur Gewichte und Gegengewichte. Die Politik ist somit der Name von nichts. Sie kann nichts anderes sein als die Polizei, das heißt die Verneinung der Gleichheit. Das Paradox der intellektuellen Emanzipation erlaubt uns, den wesentlichen Knoten von *Logos* und Unrecht zu denken, die grundlegende Funktion des Unrechts, die gleichheitliche Logik in politische Logik zu verwandeln. Entweder hat die Gleichheit keine Wirkung in der gesellschaftlichen Ordnung, oder sie hat darin Wirkung in der spezifischen Form des Unrechts. Die leere »Freiheit«, die aus den Armen Athens das politische Subjekt *Demos* macht, ist nichts anderes als die Begegnung zweier Logiken. Sie ist nichts anderes als das Unrecht, die die Gemeinschaft als Gemeinschaft des Streits einrichtet. Die Politik ist die Praxis, in der die Logik gleichheitlichen Charakterzugs die Form der Behandlung eines Unrechts annimmt, wo sie das Argument eines grundsätzlichen Unrechts wird, das an einen derartigen, in der Aufteilung der Beschäftigungen, Funktionen und Plätze bestimmten Streit geknüpft ist. Sie existiert durch Subjekte oder durch spezifische

Subjektivierungsanordnungen. Diese messen die Unvergleichbarkeit, die Logik gleichheitlichen Zugs und die der polizeilichen Ordnung. Sie tun dies, indem sie den Anspruch einer solchen gesellschaftlichen Gruppe mit dem reinen leeren Anspruch der Gleichheit zwischen Beliebigen vereinigen. Sie tun dies, indem sie der polizeilichen Ordnung, die die Gemeinschaft gliedert, künstlich eine Gemeinschaft hinzufügen, die nur durch und für den Konflikt existiert, eine Gemeinschaft des Konflikts über das Dasein des Gemeinsamen selbst zwischen dem, der Anteil hat, und dem, der anteillos ist.

Die Politik ist Sache der Subjekte oder vielmehr der Subjektivierungsweisen. Unter *Subjektivierung* wird man eine Reihe von Handlungen verstehen, die eine Instanz und eine Fähigkeit zur Aussage erzeugen, die nicht in einem gegebenen Erfahrungsfeld identifizierbar waren, deren Identifizierung also mit der Neuordnung des Erfahrungsfeldes einhergeht. Formell ist das cartesianische *ego sum, ego existo* das Modell dieser Subjekte, die untrennbar von einer Reihe von Einrichtungen sind, die die Erzeugung eines neuen Erfahrungsfeldes mit sich führen. Jede politische Subjektivierung hängt von dieser Formel ab. Sie ist ein *nos sumus, nos existimus*. Was heißen soll, dass das Subjekt, das sie da sein lässt, nicht mehr und nicht weniger als die Beständigkeit dieser Menge von Einrichtungen und dieses Erfahrungsfeldes hat. Die politische Subjektivierung erzeugt eine Vielheit, die nicht in der polizeilichen Verfassung der Gemeinschaft gegeben war, eine Vielheit, deren Zählung der polizeilichen Logik widerspricht. Volk ist das erste dieser Vielfachen, die die Gemeinschaft von sich selbst trennen, die ursprüngliche Einschreibung eines Subjekts und eines Erscheinungsbereichs des Subjekts, auf deren Grundlage andere Weisen der Subjektivierung die Einschreibung anderer »Existenzen«, anderer Subjekte des politischen Streits vorschlagen. Eine Subjektivierungsweise erschafft nicht Subjekte *ex nihilo*. Sie erschafft diese, indem sie Identitäten, die durch die natürliche Ordnung der Verteilung der Funktionen und Plätze bestimmt sind, in Einrichtungen einer Streiterfahrung umformt. »Arbeiter« oder »Frauen« sind anscheinend Identitäten ohne Geheimnis. Jeder versteht, um *wen* es sich handelt. Doch die politische Subjektivierung reißt sie von dieser Selbstverständlichkeit los, indem sie die Frage des Verhältnisses zwischen einem *wer* und einem *welcher* als augenscheinlich überflüssige Daseinsbehauptung stellt. »Frau« ist in der Politik das – entnatürlichte, entweiblichte – Subjekt einer Erfahrung, das den Abstand zwischen einem anerkannten Anteil – den der geschlechtlichen Ergänzung –

und der Abwesenheit eines Anteils misst. »Arbeiter« oder besser »Proletarier« ist ebenfalls das Subjekt, das den Abstand zwischen dem Anteil der Arbeit als gesellschaftlicher Funktion und der Abwesenheit des Anteils derer, die sie ausführen, in der Definition des Gemeinsamen der Gemeinschaft, ausmisst. Jede politische Subjektivierung ist die Demonstration eines Abstands diesen Typs. Die altbekannte polizeiliche Logik, die urteilt, dass die militanten Proletarier *nicht* Arbeiter *sind*, sondern Deklassierte, und dass die Frauenrechtskämpfer Geschöpfe sind, die ihrem Geschlecht fremd sind, ist, alles in allem, begründet. Jede Subjektivierung ist eine Ent-Identifizierung, das Losreißen von einem natürlichen Platz, die Eröffnung eines Subjektraums, in dem sich jeder dazuzählen kann, da es ein Raum einer Zählung der Ungezählten, eines In-Bezug-Setzens eines Anteils und der Abwesenheit eines Anteils ist. Die »proletarische« politische Subjektivierung ist, wie ich es anderswo zu zeigen versucht habe, keine Form von »Kultur«, von kollektivem *Ethos*, das die Stimme erheben würde. Sie setzt im Gegenteil eine Vielfalt von Brüchen voraus, die die Körper der Arbeiter von ihrem *Ethos* trennt, und von der Stimme, die ihre Seele ausdrücken soll, eine Vielfalt von Sprachereignissen abtrennt, das heißt einzelne Erfahrungen des Streits über das Wort und die Stimme, über die Aufteilung des Sinnlichen. Die »Wortergreifung« ist kein Bewusstsein und Ausdruck eines Selbst, das sein Eigenes bejaht. Sie ist Besetzung eines Ortes, wo der *Logos* eine andere Natur als die *Phone* definiert. Diese Besetzung setzt voraus, dass die Schicksale der »Arbeiter« in der einen oder anderen Weise von einer Erfahrung der Macht der *Logoi* dorthin umgelenkt sind, wo das Wiederaufleben alter politischer Einschreibungen sich mit dem entdeckten Geheimnis des Alexandriners kombinieren kann. Das moderne politische Lebewesen ist zuerst ein literarisches Lebewesen, eingepasst in den Lauf einer Literarizität, die die Verhältnisse zwischen der Ordnung der Wörter und der Ordnung der Körper, die den Platz eines jeden bestimmen, auflöst. Eine politische Subjektivierung ist das Erzeugnis dieser vielfältigen Bruchlinien, durch die die Individuen und die Vernetzungen von Individuen den Abstand zwischen ihrer Stellung als mit einer Stimme begabter Tiere und der gewaltsamen Begrenzung der Gleichheit des *Logos* subjektivieren.¹⁷

17 Dass sie gleichzeitig der Verlust, der jenseitige Übergang im Sinn des Nietzsche'schen *Untergangs* [im Original deutsch] ist, habe ich zu zeigen versucht in *La Nuit des prolétaires* [Die Nacht der Proletarier], Paris: Fayard 1981. Zur Logik der Sprachereignisse erlaube ich mir auch, auf mein Buch *Die Namen der Geschichte*, Frankfurt/M.:

Der Unterschied, den die politische Unordnung in die polizeiliche Ordnung einschreibt, kann sich also, in erster Analyse, als Unterschied einer Subjektivierung zu einer Identifizierung ausdrücken. Sie schreibt einen Namen des Subjekts als unterschieden von jedem identifizierten Teil der Gemeinschaft ein. Dieser Punkt kann durch eine geschichtliche Episode dargestellt werden, eine Szene, die eine der ersten politischen Fälle des modernen proletarischen Subjekts ist. Es handelt sich um einen beispielhaften Dialog anlässlich des Prozesses, der 1832 dem Revolutionär Auguste Blanqui gemacht wird. Vom Gerichtspräsidenten gebeten, seine Profession anzugeben, antwortet dieser einfach: »Proletarier«. Gegen diese Antwort wendet der Präsident sofort ein: »Das ist doch keine Profession«, nur um genauso schnell den Angeklagten antworten zu hören: »Das ist die Profession von dreißig Millionen Franzosen, die von ihrer Arbeit leben und keine politischen Rechte haben.«¹⁸ Worauf der Präsident zustimmt, diese neue »Profession« vom Gerichtsschreiber notieren zu lassen. In diesen zwei Antworten kann man den ganzen Konflikt zwischen Politik und Polizei zusammenfassen. Alles kommt auf die doppelte Bedeutung des selben Wortes »Profession« an. Für den Staatsanwalt, der die polizeiliche Logik verkörpert, bedeutet Profession Gewerbe: die Tätigkeit, die einen Körper an seinen Platz und in seine Funktion stellt. Nun ist es klar, dass Proletarier kein Gewerbe bezeichnet, sondern nur einen vage definierten Stand des verachtenswerten manuellen Arbeiters, der nach dem damaligen Stand der Dinge nicht zum Angeklagten passt. Aber in der revolutionären Politik gibt Blanqui demselben Wort eine andere Bedeutung: eine Profession ist ein Bekenntnis, eine Zugehörigkeitserklärung zu einem Kollektiv. Nur hat dieses Kollektiv eine besondere Natur. Die Klasse der Proletarier, in die zu reihen sich Blanqui bekennt, ist in keiner Weise als gesellschaftliche Gruppe identifizierbar. Die Proletarier sind weder die manuellen Arbeiter noch die arbeitenden Klassen. Sie sind die Klasse der Ungezählten, die nur in der Erklärung selbst, durch die sie sich als die zählen, die nicht gezählt sind, existiert. Der Name des Proletariats definiert weder eine Gesamtheit von Eigenschaften (manueller Arbeiter, industrielle Arbeit, Elend etc.), die gleichfalls einer Vielzahl von Individuen zukämen, noch einen Kollektivkörper, der ein Prinzip verkörpert, dessen Indi-

Fischer 1994, zu verweisen. Dieser Begriff scheint mir nicht ohne Verhältnis zu sein zu dem, was Jean-Luc Nancy unter dem Begriff »Wortergreifung« in *Le sens du monde* [Der Sinn der Welt], Paris: Galilée 1993, versteht.

18 *Défense du citoyen Louis-Auguste Blanqui devant la Cour d'assises* [Verteidigung des Bürgers Louis-Auguste Blanqui vor dem Schwurgericht], Paris 1832, S. 4.

viduen die Teile wären. Er gehört einem Vorgang der Subjektivierung an, der identisch ist mit dem Vorgang der Ausstellung eines Unrechts. Die »proletarische« Subjektivierung definiert über die Vielzahl der Arbeiter hinaus gleichzeitig ein Subjekt des Unrechts. Was subjektiviert wird, ist weder die Arbeit noch das Elend, sondern die reine Zählung der Ungezählten, der Unterschied zwischen der ungleichmäßigen Verteilung der gesellschaftlichen Körper und der Gleichheit der sprechenden Wesen.

Deswegen setzt sich das Unrecht, das den Namen des Proletariats darlegt, in keiner Weise mit der historisch datierten Gestalt des »universellen Opfers« und mit seinem spezifischen *Pathos* gleich. Das Unrecht, das das leidende Proletariat der 1830er Jahre ausstellt, hat dieselbe logische Struktur wie das *Blaberon*, das in der Freiheit ohne Prinzipien dieses athenischen *Demos* beinhaltet war, der sich unverschämterweise mit dem Ganzen der Gemeinschaft gleichsetzte. Nur funktioniert diese logische Struktur im Fall der athenischen Demokratie in seiner elementaren Form in der unmittelbaren Einheit des *Demos* als Ganzes und als Teil. Die proletarische Zugehörigkeitserklärung hingegen erklärt den Abstand zwischen zwei Völkern: demjenigen der erklärten politischen Gemeinschaft und dem, das sich als von dieser ausgeschlossen definiert. »Demos« ist das Subjekt der Identität von Teil und Ganzem. »Proletariat« hingegen subjektiviert diesen Anteil der Anteillosen, der das Ganze von ihm selbst unterscheidet. Platon erhob sich gegen diesen *Demos*, der die Zählung des Unzählbaren ist. Blanqui schreibt unter dem Namen der Proletarier die Ungezählten in den Raum ein, in dem sie als Ungezählte zählbar sind. Die Politik im Allgemeinen besteht aus diesen *Verrechnungen*, sie ist das Werk der Klassen, die keine Klassen sind, die unter dem besonderen Namen eines außergewöhnlichen Teils oder eines Ganzen der Gemeinschaft (die Armen, das Proletariat, das Volk) das Unrecht einschreiben, das zwei unterschiedliche Logiken der Gemeinschaft trennt und vereint. Der Begriff des Unrechts verbindet sich also mit keiner Dramaturgie des »Opfers«. Er gehört der ursprünglichen Struktur jeder Politik an. Das Unrecht ist einfach die Subjektivierungsweise, in der die Verifizierung der Gleichheit eine politische Gestalt annimmt. Es gibt Politik aufgrund eines einzigen Universellen, der Gleichheit, die die spezifische Gestalt des Unrechts annimmt. Das Unrecht richtet ein singuläres Universelles ein, ein polemisches Universelles, indem es das Aufzeigen der Gleichheit als Anteil der Anteillosen an den Konflikt der gesellschaftlichen Teile knüpft.

Das die Politik begründende Unrecht ist also von einer besonderen Natur, die es von Gestalten zu unterscheiden gilt, an die man sie gerne angleicht und damit die Politik im Recht, in der Religion oder im Krieg verschwinden lässt. Es unterscheidet sich zunächst vom Rechtsstreit, der als Verhältnis zwischen bestimmten Teilen objektivierbar und der durch angemessene juristische Prozeduren regelbar ist. Das liegt einfach daran, dass die Teile nicht vor der Erklärung des Unrechts existieren. Das Proletariat hat vor dem Unrecht, das seinen Namen ausstellt, kein Dasein als wirklicher Teil der Gesellschaft. Auch kann das Unrecht, das es darlegt, nicht in der Form einer Übereinkunft zwischen den Teilen geregelt werden. Es regelt sich nicht, weil die Subjekte, die das Unrecht ins Spiel bringt, keine Entitäten sind, denen zufällig dieses oder jenes Unrecht geschieht, sondern Subjekte, deren Existenz selbst die Weise der Offenlegung dieses Unrechts ist. Die Beständigkeit dieses Unrechts ist unendlich, weil die Verifizierung der Gleichheit unendlich ist, und weil der Widerstand jeder polizeilichen Ordnung gegen diese Verifizierung grundsätzlich ist. Aber dieses Unrecht, das nicht regelbar ist, ist deswegen nicht unzugänglich. Es setzt sich weder mit dem unsühnbaren Krieg gleich noch mit der unbezahlbaren Schuld. Das politische Unrecht lässt sich weder durch Objektivierung des Streits noch durch Ausgleich zwischen den Teilen regeln. Aber es lässt sich be- und verhandeln durch Strukturen der Subjektivierung, die es als veränderbares Verhältnis zwischen den Teilen, als Veränderung selbst des Bodens, auf dem das Spiel stattfindet, Bestand haben lassen. Die Unmessbarkeiten der Gleichheit der sprechenden Wesen und die Verteilung der gesellschaftlichen Körper messen sich aneinander, und dieses Maß wirkt auf diese Verteilung selbst. Zwischen der rechtlichen Regelung und der unauslöschlichen Schuld lässt der politische Streit ein Unversöhnliches erscheinen, das dennoch be- und handelbar ist. Nur geht diese Behandlung über jeden Dialog der gegenseitigen Interessen wie auch über jede Gegenseitigkeit der Rechte hinaus. Sie geht durch die Bildung der spezifischen Subjekte vor sich, die das Unrecht auf sich nehmen, ihm eine Gestalt geben, seine Formen und seine neuen Namen erfinden, und seine Behandlung in eine spezifische Zusammensetzung der *Demonstrationen* führen: »logische« Argumente, die zugleich Neufügungen des Verhältnisses zwischen dem Wort und seiner *Zählung* sind, der sinnlichen Gestaltung, die die Herrschaftsbereiche und Gewalten des *Logos* und der *Phone*, die Orte des Sichtbaren und des Unsichtbaren zerschneidet, und sie mit der

Verteilung der Teile und Anteile verbindet. Eine politische Subjektivierung zerschneidet das Erfahrungsfeld neu, das jedem seine Identität mit seinem Anteil gab. Sie löst und stellt die Verhältnisse zwischen den Weisen des *Tuns*, den Weisen des *Seins* und den Weisen des *Sagens* neu zusammen, die die sinnliche Organisation der Gemeinschaft, die Verhältnisse zwischen den Räumen, wo man eines macht und denen, wo man anderes macht, die an dieses *Tun* geknüpften Fähigkeiten und jene, die für ein anderes benötigt werden, bestimmen. Sie fragt zum Beispiel, ob die Arbeit oder die Mutterschaft private oder öffentliche Angelegenheiten sind, ob diese gesellschaftliche Funktion eine öffentliche Funktion ist oder nicht, ob diese öffentliche Funktion eine politische Fähigkeit einschließt. Ein politisches Subjekt ist keine Gruppe, die sich ihrer selbst »bewusst wird«, sich eine Stimme gibt, ihr Gewicht in der Gesellschaft einsetzt. Es ist ein Operator, der Regionen, Identitäten, Funktionen und Fähigkeiten zusammen- und auseinander bringt, der in einer Gestaltung der gegebenen Erfahrung da ist, das heißt der Knoten ist zwischen den Aufteilungen der polizeilichen Ordnung und dem, was sich da bereits an Gleichheit eingeschrieben hat, so zerbrechlich und flüchtig diese Einschreibungen auch seien. So kann zum Beispiel ein Arbeiterstreik in seiner klassischen Form zwei Dinge zusammenbringen, die »nichts miteinander zu tun haben«: die von den Erklärungen der Menschenrechte ausgerufene Gleichheit und eine dunkle Angelegenheit von Arbeitsstunden oder von Betriebsregelungen. Die politische Handlung des Streiks besteht also darin, ein Verhältnis zwischen diesen Dingen herzustellen, die in keinem Verhältnis zueinander stehen, und als Gegenstand des Streits das Verhältnis und das Nicht-Verhältnis zusammen sichtbar zu machen. Dieses Herstellen hat eine Reihe von Verschiebungen in der Ordnung, die den »Anteil« der Arbeit definiert, zur Folge: es setzt voraus, dass eine Vielfalt von Verhältnissen des Einzelnen (der Arbeitgeber) zum Einzelnen (jeder seiner Angestellten) als ein kollektives Verhältnis angesehen wird, dass der private Arbeitsplatz als dem Gebiet einer öffentlichen Sichtbarkeit zugehörig angesehen wird, dass der Status selbst des Verhältnisses zwischen dem Lärm (Maschinen, Schreie oder Leiden) und der argumentativen Rede, die den Platz und den Anteil der Arbeit als Privatverhältnis gestaltet, umgestaltet wird. Politische Subjektivierung ist die Fähigkeit, diese polemischen Szenen, diese paradoxen Szenen zu erzeugen, den Widerspruch zweier Logiken sichtbar zu machen, indem sie Existenzen aufstellt, die gleichzeitig Nicht-Existenzen sind, oder Nicht-Exis-

tenzen, die gleichzeitig Existenzen sind. Beispielhaft tut dies etwa Jeanne Deroin, als sie 1849 bei einer Wahl zur gesetzgebenden Versammlung antritt, bei der sie nicht antreten kann, das heißt, sie zeigt den Widerspruch eines universellen Wahlrechts auf, das ihr Geschlecht von dieser Universalität ausschließt. Sie zeigt sich und zeigt das Subjekt »die Frauen« als notwendigerweise eingeschlossen in und gleichzeitig als gründlich ausgeschlossen aus dem souveränen französischen Volk, das sich des universellen Wahlrechts und der Gleichheit aller vor dem Gesetz erfreut. Diese Demonstration ist nicht einfach das Denunzieren einer Inkonzsequenz oder einer Lüge des Universellen. Sie ist auch die Inszenierung des Widerspruchs selbst zwischen der polizeilichen Logik und der politischen Logik, die im Zentrum der republikanischen Bestimmung der Gemeinschaft ist. Die Demonstration der Jeanne Deroin ist nicht politisch in dem Sinne, dass sie sagen würde, der Herd und der Haushalt seien auch »politisch«. Der Herd und der Haushalt sind nicht an sich politischer als die Straße, die Fabrik oder die Verwaltung. Ihre Demonstration ist politisch, weil sie die außerordentliche Verwicklung beleuchtet, die das republikanische Verhältnis zwischen dem Anteil der Frauen und der Definition selbst des Gemeinsamen der Gemeinschaft kennzeichnet. Die Republik ist gleichzeitig die Herrschaftsform, die auf einer gleichheitlichen Erklärung gegründet ist, die keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern kennt, und die Idee einer gegenseitigen Ergänzung der Gesetze und der Sitten. Nach dieser gegenseitigen Ergänzung ist der Anteil der Frauen jener der Sitten und der Erziehung, durch welche Geist und Herz der Bürger geformt werden. Die Frau ist Mutter und Erzieherin, nicht nur der zukünftigen Bürger, die ihre Kinder sind, sondern ganz besonders die arme Frau ist auch Mutter und Erzieherin ihres Mannes. Der häusliche Raum ist somit gleichzeitig der private Raum, getrennt vom Raum der Bürgerschaftlichkeit, und ein Raum, der in die gegenseitige Ergänzung der Gesetze und Sitten eingeschlossen ist, die die Vollendung der Bürgerschaftlichkeit ist. Das ungehörige Erscheinen einer Frau auf der Wahlbühne wandelt diesen republikanischen *Topos* der Gesetze und Sitten, der die polizeiliche Logik in die Definition des Politischen einwebt, im logischen Sinne in eine Weise der Darlegung eines Unrechts um. Indem dieses Erscheinen eine singuläre, polemische Universalität einer Demonstration herstellt, lässt es das Universelle der Republik als teilweise Universelles erscheinen, das von der polizeilichen Logik der Funktionen und der Anteile in seiner Definition selbst verdreht ist.

Das heißt umgekehrt, dass es diese Funktionen, »Privilegien« und Fähigkeiten, die die polizeiliche Logik somit entpolitisiert, den Frauen als Mütter, Erzieherinnen, Pflegerinnen und »Zivilisiererinnen« der Klasse der gesetzgebenden Bürger zuspricht, in Argumente des weiblichen *nos summus, nos existimus* umwandelt.

So wird das In-Verhältnis-Setzen von zwei beziehungslosen Dingen zum Maß des Unvergleichbaren zwischen zwei Ordnungen: dem der ungleichmäßigen Verteilung der gesellschaftlichen Körper in einer Aufteilung des Sinnlichen und jenem der gleichen Fähigkeit der sprechenden Wesen im Allgemeinen. Es handelt sich zwar um Unvergleichbarkeiten. Aber diese Unvergleichbarkeiten werden sehr wohl aneinander gemessen. Und dieses Maß ordnet die Verhältnisse der Anteile und Teile neu, die Gegenstände, die Anlass eines Streits sein können, die Subjekte, die fähig sind, diesen auszusprechen. Es erzeugt gleichzeitig neue Einschreibungen der Gleichheit in die Freiheit und eine Sphäre neuer Sichtbarkeit für andere Demonstrationen. Die Politik ist nicht aus Machtverhältnissen, sie ist aus Weltverhältnissen gemacht.

Die Vernunft des Unvernünftigen

Das Unmessbare, das die Politik begründet, ist also mit keiner »Irrationalität« gleichzusetzen. Es ist eher das Maß des Verhältnisses selbst, das es zwischen einem *Logos* und einer *Alogia* bestimmt – im doppelten Sinn von *Alogia*, das im Griechischen Platons und Aristoteles' zwei Dinge bedeutet: die Tierheit des Geschöpfes, das bloß dem Lärm der Lust und des Schmerzes bestimmt ist, aber auch die Unmessbarkeit, die die geometrische Ordnung des Guten von der einfachen Arithmetik des Tausches und der Entschädigungen trennt. Es gibt sehr wohl eine Logik der Politik. Aber diese Politik muss gegründet sein auf der Zweifelhaftheit des *Logos* selbst, Wort/Sprache und Rechnung/Zählung der Sprache, und sie muss auf die spezifische Funktion dieser Logik zurückgeführt werden: eine *Aisthesis* offenkundig zu machen (*deloun*), von der die Ballanche'sche Fabel uns gezeigt hat, dass sie der Ort einer Aufteilung, einer Gemeinschaft und einer Einteilung war. Diese doppelte Besonderheit des politischen »Dialoges« aus den Augen zu verlieren bedeutet, sich in falsche Alternativen einzuschließen, die verlangen, zwischen der Aufklärung der kommunikativen Rationalität und der Finsternis der ursprünglichen Gewalt oder des unreduzierbaren Unterschieds zu wählen. Die politische Vernunft ist präzise nur unter der Bedingung denkbar, von der Alternative befreit zu sein, in die ein bestimmter Rationalismus sie einsperren will: entweder der Austausch zwischen Partnern, die ihre Interessen und ihre Normen in die Diskussion einbringen, oder die Gewalt des Unvernünftigen.

Eine derartige Alternative aufzustellen heißt tatsächlich etwas zu schnell als Ergebnis vorauszusetzen, was in Frage steht: die Gleichsetzung der Diskussion, die der politischen Vernunft und ihrer *Offenlegung* des Gerechten und des Ungerechten eigen ist, mit einer bestimmten Situation eines Sprechaktes. Man identifiziert somit die Rationalität des Dialogs mit dem Verhältnis der Sprecher, die einander im grammatikalischen Modus der ersten und zweiten Person ansprechen, um ihre Interessen und ihre Wertesysteme gegenüberzustellen und deren Gültigkeit auf die Probe zu stellen. Man hält es einfach für eine feststehende Tatsache, dass dies eine genaue Beschreibung der Formen des vernünftigen politischen *Logos* darstellt, und dass sich die Gerechtigkeit folglich so in den gesellschaftlichen Verhältnissen den Weg bahnt: durch die Begegnung der Partner, die in einem Zug eine

Aussage hören, die Handlung verstehen, die diese hat aussprechen lassen, und die intersubjektive Beziehung erbringen, die dieses Verstehen unterstützt. So gäbe die Pragmatik der Sprache im Allgemeinen (die nötigen Bedingungen dafür, dass eine Aussage Sinn macht und Wirkung hat für denjenigen, der sie ausspricht) das *Telos* des vernünftigen und gerechten Austauschs ab.

Ist es tatsächlich so, dass der *Logos* in den gesellschaftlichen Beziehungen zirkuliert und dort Wirkung hat: in dieser Identität des Verstehens und des gegenseitigen Verstehens? Man kann natürlich antworten, dass diese Gleichsetzung eine Vorwegnahme ist und dass sie eine ideale Situation des Gesprächs, die noch nicht gegeben ist, antizipieren muss. Gestehen wir zu, dass ein gelungenes Ansprechen immer die Vorwegnahme einer Sprechsituation ist, die noch nicht gegeben ist. Aber daraus folgt keineswegs, dass der Vektor dieser Vorwegnahme die Identität von Verstehen und Verstehen ist. Im Gegenteil, es ist der Abstand zwischen zwei Bedeutungen von »verstehen« [comprendre], der die Rationalität des politischen Gesprächs einrichtet und den Typ des »Erfolgs« gründet, der ihm eigen ist: nicht die Übereinkunft der Partner über die beste Verteilung der Anteile, sondern die beste Offenlegung der Aufteilung. Der geläufige Gebrauch genügt in der Tat, um uns über eine besondere Tatsache der Sprache zu unterrichten: die Ausdrücke, die das Verb »verstehen« beinhalten, zählen zu den Ausdrücken, die gewöhnlich in einer nicht wörtlichen Weise interpretiert, und selbst meist streng ironisch genommen werden müssen. Im gewöhnlichen gesellschaftlichen Gebrauch ist ein Ausdruck wie »Habt ihr mich verstanden?« eine falsche Frage, deren bejahender Inhalt dieser ist: »Ihr habt nichts zu verstehen, ihr braucht nicht verstehen«, und unter Umständen sogar: »Ihr seid nicht imstande, zu verstehen. Ihr habt nur zu gehorchen.« So ist »Habt ihr mich verstanden?« ein Ausdruck, der uns sagt, dass »verstehen« genau zwei verschiedene, wenn nicht gegensätzliche Dinge heißen soll: ein Problem verstehen und einen Befehl verstehen. In der pragmatischen Logik ist der Sprecher um des Erfolgs seiner eigenen Performanz willen verpflichtet, sie den Gültigkeitsbedingungen zu unterwerfen, die vom gegenseitigen Verstehen abhängen. Wenn nicht, unterliegt er einem »performativen Widerspruch«, der die Kraft seiner Aussage zerstört. »Habt ihr mich verstanden?« ist jedoch ein Performativ, dem der »performative Widerspruch« gleichgültig ist, weil seine eigene Performanz, seine Weise, sich verständlich zu machen, darin besteht, eine Trennungslinie zwischen zwei

Bedeutungen desselben Worts und zwei Kategorien von sprechenden Wesen zu ziehen. Dieses Performativ macht denen, an die es sich richtet, verständlich, dass es Leute gibt, die die Probleme verstehen, und Leute, die die Befehle zu verstehen haben, die Erstere ihnen geben. Es ist ein Indikator der Aufteilung des Sinnlichen, ohne dabei die aristotelische Unterscheidung zwischen denen, die nur die *Aisthesis* des *Logos* und jenen, die von ihm die *Hexis*¹⁹ haben, begrifflich fassen zu müssen.

Das zu sagen bedeutet nicht, die Schicksalhaftigkeit eines Gesetzes der Macht geltend zu machen, das immer von vornherein der Kommunikationssprache ihr Siegel aufgedrückt und jede argumentative Rationalität mit seiner Gewalt geprägt hätte. Es bedeutet nur zu sagen, dass diese politische Rationalität der Argumentation niemals die einfache Erklärung davon sein kann, was sprechen heißt. Die Aussagen den Bedingungen ihrer Gültigkeit zu unterwerfen bedeutet, die Weise, in der jeder Teil am *Logos* partizipiert, zum Gegenstand eines Streits zu machen. Eine Situation politischer Argumentation muss immer durch die Aufteilung einer Sprache der Probleme und einer Sprache der Befehle erworben werden, die bereits da ist und ständig wieder hergestellt wird. Die Täuschung des »Habt ihr mich verstanden?« ist nicht die Nacht der Macht, in der die Fähigkeiten der Argumentation zugrunde gingen – und besonders jene der Rechtsargumente. Sondern sie zwingt dazu, die Szene komplexer zu machen. Genauso wird sich die Antwort auf »Habt ihr mich verstanden?« reduzieren. Der Empfänger dieses Ansprechens wird in der Tat antworten, indem er auf mehreren Ebenen die Aussage und ihren Doppelsinn bedenkt. Er wird auf einer ersten Ebene antworten: »Wir verstehen euch, weil wir verstehen.« Was heißen soll: »Weil wir eure Befehle verstehen, teilen wir mit euch dieselbe Fähigkeit zu verstehen.« Aber auf der zweiten Stufe wird diese Tautologie komplizierter gerade durch das Aufzeigen – das Setzen in ein strittiges Gemeinsames – des durch die Frage vorausgesetzten Abstands: der Abstand zwischen der Sprache der Befehle und der Sprache der Probleme, der auch der innere Abstand des *Logos* ist: derjenige, der das Verstehen einer Aussage vom Verstehen des Zählens der Rede eines jeden, das sie hervorruft, trennt. Die Antwort wird sich also so verkomplizieren: »Wir verstehen, was ihr sagt, wenn ihr sagt: ›Habt ihr mich verstanden?‹ Wir verstehen, dass, indem ihr sagt: ›Habt ihr mich verstanden?‹, ihr eigentlich sagt: ›Ihr

19 Aristoteles, *Politik*, 1254b 22, weiter oben kommentiert.

braucht mich nicht zu verstehen, ihr könnt mich nicht verstehen», etc.»

Aber dieses Verstehen auf zweiter Ebene kann sich selbst verstehen und sich in zwei gegensätzlichen Weisen universalisieren, je nach der Weise, in der es die Gemeinschaft und die Nicht-Gemeinschaft artikuliert, die durch den Abstand der Sprechfähigkeit und der Zählung des Wortes impliziert sind. Die erste Weise setzt diese Zählung in die Position des letzten Interpreten des Sinns der Aussage. Sie läßt sich so zusammenfassen: »Wir verstehen, dass ihr das Mittel der Kommunikation verwendet, um uns eure Sprache aufzuzwingen. Wir verstehen, dass ihr lügt, wenn ihr die Sprache eurer Befehle als gemeinsame Sprache hinstellt. Kurz, wir verstehen, dass jedes Universal der Sprache und der Kommunikation nur ein Köder ist, dass es nur Idiome der Macht gibt, und dass auch wir das unsere schmieden müssen.« Die zweite Weise wird umgekehrt schließen, indem sie aus der Gemeinschaft (der Fähigkeit) den letzten Grund der Nicht-Gemeinschaft (der Zählung) macht: »Wir verstehen, dass ihr uns zu verstehen geben wollt, dass es zwei Sprachen gibt und dass wir euch nicht verstehen können. Wir nehmen wahr, dass ihr das tut, um die Welt aufzuteilen zwischen denen, die befehlen und denen, die gehorchen. Wir sagen im Gegenteil, dass es eine einzige Sprache gibt, die uns gemeinsam ist, und dass wir euch folglich verstehen, selbst wenn ihr es nicht wollt. Kurz, wir verstehen, dass ihr lügt, wenn ihr verneint, dass es eine gemeinsame Sprache gibt.«

Die Antwort auf die falsche Frage »Habt ihr mich verstanden?« schließt also die Errichtung einer besonderen Sprechbühne ein, wo es darum geht, ein anderes Verhältnis herzustellen, indem man die Stellung des Sprechers klar formuliert. Die so vervollständigte Aussage ist also aus der Sprechsituation, in der sie auf natürliche Weise funktionierte, hergeleitet. Sie wird in eine andere Situation gebracht, in der sie nicht mehr funktioniert, in der sie Gegenstand einer Prüfung ist und auf die Stellung einer Aussage der Alltagssprache, der gemeinsamen Sprache zurückgebracht wird. In diesem Kommentarraum, der die »funktionelle« Aussage objektiviert und universalisiert, werden die Geltungsansprüche dieser Aussage radikal auf die Probe gestellt. In der Einrichtung des strittigen Gemeinsamen, welches der Politik eigen ist, ist das *cum* des *Kommentars*, das den Abstand des *Logos* zu sich selbst objektiviert, im polemischen Abstand einer ersten und einer dritten Person tatsächlich nicht von jenem *cum* der *Kommunikation* zwischen einer ersten und einer zweiten Person zu trennen. Wahr-

scheinlich ist es das Misstrauen gegenüber der Vervielfachung der Personen, die die Anstrengungen behindert, die Jürgen Habermas unternahm, um die argumentative Rationalität, die die Gemeinschaft erschafft, von der einfachen Diskussion und Zusammenstellung der Sonderinteressen zu unterscheiden. In *Der philosophische Diskurs der Moderne* wirft er denen, die er bekämpft, vor, auf der argumentativen und kommunikativen Szene den Standpunkt des Beobachters, der dritten Person einzunehmen, die die kommunikative Rationalität einfriert, deren Arbeit sich im Spiel einer ersten Person vollführt, die verpflichtet ist, sich den Standpunkt der zweiten Person zu Eigen zu machen.²⁰ Aber eine solche Gegensätzlichkeit nagelt die argumentative Rationalität der politischen Diskussion auf dieselbe Sprechsituation fest, die sie überschreiten will: die einfache Rationalität des Dialogs der Interessen. Weil sie die Vervielfachung der Personen verkennt, die an die Vervielfachung des politischen Logos geknüpft ist, vergisst sie auch, dass die dritte Person genauso eine direkte und indirekte Gesprächsperson ist wie eine Person der Beobachtung und der Objektivierung. Sie vergisst, dass man ständig zu den Partnern in der dritten Person spricht, nicht nur in der Höflichkeitsform mehrerer Sprachen, sondern überall, wo es darum geht, das Verhältnis zwischen den Sprechern zum Gegenstand der Sprechsituation selbst zu machen. Unser Theater fasst dieses Spiel in einigen beispielhaften Dialogen zusammen, wie in dem des Kochs/Kutschers von Harpagon und seinem Intendanten:

»– Meister Jacques spielt wohl den Besserwisser!

– Der Herr Verwalter spielt wohl den Unentbehrlichen!«²¹

Diese Theaterkonflikte, die Dienstbotenkonflikte sind, sind geeignet, uns die Verbindung zwischen der »dritten Person der Höflichkeit« und dieser dritten Person der Identifikation zu zeigen, die den gesellschaftlichen Konflikt institutionalisiert, die des Arbeitgebervertreters also, der erklärt: »Die Arbeiter werden nicht zulassen, etc.« Man verfehlt die Logik des Spiels der Personen, die hier verwickelt sind, wenn man diese dritte Person, die von einer ersten Person ausgesprochen wird, entweder auf den natürlichen – »tierhaften« – Vorgang der

²⁰ »Unter den Blicken der dritten Person, ob nun nach außen oder nach innen gerichtet, gefriert alles zum Gegenstand.« Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 347.

²¹ Molière, *Der Geizige*, 3. Akt, 1. Szene (Anm. d. Ü.).

Aisthesis eines Kollektivkörpers, der Stimme annimmt, oder auf die Täuschung einer Identifikation mit einem unmöglichen oder abwesenden Kollektivkörper zurückführt. Die Spiele der dritten Person sind der Logik der politischen Diskussion wesentlich. Genau diese ist niemals ein einfacher Dialog. Sie ist immer mehr oder weniger. Sie ist weniger, denn es ist immer in der Form des Monologs, in der sich der Streit, der Abstand des *Logos* zu sich selbst, erklärt. Sie ist mehr, denn der Kommentar richtet eine Vervielfachung der Personen ein. In diesem Spiel hat das »sie« [3. Person Plural] eine dreifache Funktion. Zuerst bezeichnet es den anderen als denjenigen, mit dem nicht nur der Interessenkonflikt, sondern die Situation selbst der Sprecher als sprechende Wesen zur Debatte steht. Zweitens richtet es sich an eine dritte Person, der sie virtuell diese Frage stellt. Drittens richtet es die erste Person ein, das »ich« oder »wir« des Sprechers als Vertreter einer Gemeinschaft. Es ist die Gesamtheit dieser Spiele, die in der Politik »öffentliche Meinung« heißt. Eine *politische* öffentliche Meinung – unterschieden von der polizeilichen Verwaltung der staatlichen Legitimierungsvorgänge – ist nicht zuerst das Netz aufgeklärter Geister, die gemeinsame Probleme diskutieren. Sie ist eher eine gelehrige Meinung eines bestimmten Typs: eine Meinung, die in der Weise selbst urteilt, in der man miteinander spricht und in der die gesellschaftliche Ordnung vom Sprechen und seiner Deutung abhängt. Von daher lässt sich die historische Verbindung zwischen dem Schicksal einiger Diener in der Komödie und der Bildung der Idee selbst der öffentlichen Meinung verstehen.

Im Zentrum jeder politischen Argumentation und jedes politischen argumentativen Streits gibt es einen ursprünglichen Zank, bei dem es um das geht, was das Vernehmen der Sprache impliziert. Sicherlich setzt jedes Gespräch ein Verstehen des Inhaltes des Sprechaktes voraus. Die strittige Frage aber ist, ob dieses Verstehen ein *Telos* des Sich-Verstehens voraussetzt. Mit »strittige Frage« möchte man zwei Dinge sagen. Zuerst gibt es da eine Vorannahme, die uns zu beweisen bleibt. Aber hier ist auch genau der ursprüngliche Streit, der hinter jedem besonderen argumentativen Streit im Spiel ist. Jede Gesprächs- und Argumentationssituation ist von Anfang an gespalten von der – ungelöst und konfliktuell – strittigen Frage, was sich vom Vernehmen der Sprache ableitet.

Von diesem Vernehmen kann sich tatsächlich etwas ableiten oder aber auch nichts. Davon, dass ein Befehl von einem Untergeordneten verstanden wird, kann man einfach ableiten, dass dieser Befehl rich-

tig gegeben worden ist, dass derjenige, der befiehlt, seine Arbeit gut gemacht hat, und dass folglich derjenige, der den Befehl erhält, gut die seine ausführen wird, die davon die Verlängerung ist, gemäß der Aufteilung zwischen der einfachen *Aisthesis* und der Fülle der *Hexis*. Aber es lässt sich auch eine gänzlich umwerfende Konsequenz ableiten: da der Untergeordnete den Befehl des Übergeordneten verstanden hat, hat er an der selben Gemeinschaft der sprechenden Wesen teil, ist ihm darin gleich. Kurz gesagt leitet sich davon ab, dass die Ungleichheit der gesellschaftlichen Ränge nur auf Grund der Gleichheit selbst der sprechenden Wesen funktioniert.

Diese Ableitung ist im eigentlichen Sinne des Wortes umwerfend/umdrehend. Wenn man sich daranmacht, sie durchzuführen, dann drehen die Gesellschaften sich tatsächlich schon lange. Und sie drehen sich um die Idee, dass das Vernehmen der Sprache ohne Folge für die Definition der gesellschaftlichen Ordnung ist. Sie laufen mit ihren Funktionen und ihren Befehlen, ihren Verteilungen der Anteile und Teile auf der Grundlage seiner scheinbar von der einfachsten Logik bestätigten Idee, dass nämlich die Ungleichheit auf Grund der Ungleichheit da ist. Die Folge davon ist, dass die Logik des Vernehmens sich »normalerweise« nur in der Form des umwerfenden Paradoxes und des unbeendbaren Konflikts zeigt. Zu sagen, dass es eine gemeinsame Bühne der Sprache gibt, *weil* der Untergeordnete vernimmt, was der Übergeordnete sagt, wird nur durch die Einrichtung einer Zwietracht möglich, eines Prinzipienzusammenstoßes zwischen zwei Lagern: es gibt jene, die denken, dass es Vernehmen im Einvernehmen gibt, dass also alle sprechenden Wesen als sprechende Wesen gleich sind. Und es gibt solche, die dies nicht denken. Aber das Paradox liegt darin: diejenigen, die denken, dass es Vernehmen im Einvernehmen gibt, können gerade diese Ableitung nur in der Form des Konflikts, des Unvernehmens geltend machen, da sie eine Folge sichtbar machen müssen, die nicht sichtbar ist. Daher wird sich die politische Szene, die Szene der paradoxen Gemeinschaft, die den Streit gemeinsam macht, nicht identifizieren können mit dem Modell der Kommunikation zwischen Partnern, die auf Gegenständen oder Zwecken, die einer gemeinsamen Sprache angehören, gegründet ist. Sie ist deswegen jedoch nicht zurückverwiesen auf eine Unkommunizierbarkeit der Sprachen, auf eine Unmöglichkeit des Vernehmens, die an die Unterschiedlichkeit der Sprachspiele gebunden wäre. Das politische Gespräch hat immer die Sprachspiele und Ordnungen der Sätze vermischt, und es hat immer das Universelle in Beweisfolgen

vereinzelt, die aus der Begegnung der Unterschiede stammen. Mit den unterschiedlichen Sprachspielen und Satzordnungen hat man immer verstehbare Handlungen und Argumentationen hergestellt. Denn das Problem ist nicht, sich unter Leuten zu verstehen, die im eigentlichen oder bildlichen Sinne »verschiedene Sprachen« sprechen, nicht mehr, als »Sprachstörfälle« durch die Erfindung neuer Sprachen zu beheben. Das Problem ist nämlich die Frage, ob die Subjekte, die im Gespräch gezählt werden, »sind« oder »nicht sind«, ob sie sprechen oder Lärm machen. Es ist die Frage, ob es einen Grund gibt, den Gegenstand zu sehen, den sie als sichtbaren Gegenstand des Konflikts bezeichnen. Es ist die Frage, ob die gemeinsame Sprache, in der sie das Unrecht aufzeigen, wirklich eine gemeinsame Sprache ist. Der Streit beruht nicht auf Inhalten der Sprache, die mehr oder weniger durchsichtig oder undurchsichtig wären. Er beruht auf der Bedeutung der sprechenden Wesen als solche. Darum gibt es keinen Grund, ein modernes Zeitalter des Streits, verbunden mit der großen Erzählung von gestern und der Dramaturgie des universellen Opfers, und ein modernes Zeitalter des Widerstreits, verbunden mit dem gegenwärtigen Zerspringen der Sprachspiele und kleinen Erzählungen, einander gegenüberzustellen.²² Die Unterschiedlichkeit der Sprachspiele ist nicht ein Schicksal der gegenwärtigen Gesellschaften, das die große Erzählung der Politik aufheben würde. Sie ist im Gegenteil konstitutiv für die Politik, sie ist das, was sie vom gleichen rechtlichen Austausch und gleichen Waren-austausch einerseits, von der religiösen oder kriegerischen Alterität andererseits trennt.

Dies ist der Sinn der Szene auf dem Aventin. Diese außergewöhnliche Szene ist nicht einfach eine »Ursprungserzählung«. Dieser Ursprung hört nicht auf, sich zu wiederholen. Die Erzählung von Ballanche stellt sich in der einzigartigen Form einer retrospektiven Prophezeiung dar: ein Moment der römischen Geschichte wird in einer Weise neu interpretiert, die ihn in eine Prophezeiung des historischen Schicksals der Völker im Allgemeinen umgestaltet. Aber diese retrospektive Prophezeiung ist auch eine Vorwegnahme der unmittelbaren Zukunft. Der Text von Ballanche erscheint in der *Revue de Paris* zwischen Frühjahr und Herbst des Jahres 1830. In der Zwischenzeit bricht die Pariser Julirevolution aus, die vielen als die Demonstration *hic et nunc* dieser »allgemeinen Formel aller Völker« erscheint, von der Ballanche spricht. Und dieser Revolution folgen eine ganze Reihe von Sozialbewegungen, die genau die Form seiner Erzählung annehmen.

²² Vgl. J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München: Fink 1989.

Die Namen der Handelnden, des Dekors und der Requisiten mögen sich ändern. Aber die Formel ist dieselbe. Sie besteht darin, um jeden einzelnen Konflikt eine Szene zu schaffen, auf der sich die Gleichheit oder die Ungleichheit der Konfliktpartner als sprechende Wesen ins Spiel bringt. Wahrscheinlich sagt man zu der Zeit, als Ballanche seine Fabel schreibt, nicht mehr, dass die modernen Proletarier, die Entsprechung der antiken Plebejer, *keine* sprechende Wesen *sind*. Man nimmt einfach an, dass die Tatsache, dass sie sprechen, nichts mit der Tatsache zu tun hat, dass sie arbeiten. Man braucht nicht zu erklären, warum nichts daraus folgt, es genügt, dass man nicht sieht, dass daraus etwas folgt. Diejenigen, durch welche als Meister, Behörden oder Regierende die existierende Ordnung funktioniert, sehen nicht die Folge von einem Ausdruck zum anderen. Sie sehen nicht den Mittelbegriff zwischen zwei Identitäten, der das sprechende Wesen, das Anteil an der gemeinsamen Sprache hat, und den Arbeiter, der einen bestimmten Beruf ausübt, in einer Fabrik angestellt ist oder für das Konto des Fabrikanten arbeitet, vereinigen könnte. Sie sehen daher nicht, wie der erhaltene Anteil eines Arbeiters unter dem Namen des Gehalts eine Angelegenheit der Gemeinschaft, Gegenstand einer öffentlichen Diskussion werden könnte.

Der Streit beruht daher immer auf der Vorfrage: gibt es einen Grund, dass die gemeinsame Welt eines Gesprächs über dieses Thema aufgebaut wird? Und das Unvernehmen, das sich in den Jahren einrichtet, die der Fabel von Ballanche folgen, dieses Unvernehmen, das sich Sozialbewegung oder Arbeiterbewegung nennen wird, besteht darin, zu sagen, dass diese gemeinsame Welt existiert; dass die gemeinsame Eigenschaft des sprechenden Wesens im Allgemeinen und des zu jener bestimmten Funktion angestellten Arbeiters existiert; und dass diese gemeinsame Eigenschaft ebenso den Arbeitern gemeinsam ist wie ihren Arbeitgebern, dass sie ihre Angehörigkeit zu ein und derselben Sphäre der Gemeinschaft ist, die schon anerkannt, schon geschrieben ist – sei es auch in idealen und flüchtigen Inschriften: jene der revolutionären Erklärung der Rechtsgleichheit der Menschen und Bürger. Das Unvernehmen, das dazu bestimmt ist, das (Ein-)Vernehmen in die Tat umzusetzen, besteht darin: zu bejahen, dass die Einschreibung der Gleichheit in der Form der »Gleichheit der Menschen und Bürger« vor dem Gesetz eine Sphäre der Gemeinschaft und Öffentlichkeit definiert, die die »Angelegenheiten« der Arbeit mit einschließt, und den Raum ihrer Ausübung als für die öffentliche Diskussion zwischen spezifischen Subjekten relevant bestimmt.

Allerdings hat diese Bejahung eine ganz eigene Argumentations-szene zur Folge. Das Subjekt Arbeiter, das sich dabei als Sprecher zählen lässt, muss so tun, *als ob* die Szene existierte, als ob es eine gemeinsame Welt der Argumentation gäbe, was höchst vernünftig und höchst unvernünftig, höchst weise und entschieden untergrabend ist, denn diese Welt existiert nicht. Die Streiks dieser Zeit erhalten ihre einzigartige diskursive Struktur von der Ausreizung dieses Paradoxes: sie sind erpicht darauf zu zeigen, dass die Arbeiter gerade als vernünftige sprechende Wesen streiken, dass die Tat, gemeinsam die Arbeit niederzulegen, nicht ein *Lärm*, eine gewalttätige Reaktion auf eine unangenehme Situation ist, sondern dass sie einen *Logos* ausdrückt, der nicht einfach der Zustand eines Kräfteverhältnisses ist, sondern eine *Demonstration* ihres Rechts und des Rechten bildet, die von der anderen Partei verstanden werden kann.

Die Arbeitermanifeste dieser Zeit zeigen somit eine bemerkenswerte diskursive Strukturierung, deren erstes Element sich so schematisieren lässt: »Hier unsere Argumente. Ihr könnt, oder vielmehr ›sie‹ können sie (an)erkennen«: eine Demonstration, die sich gleichzeitig richtet an jene »sie« der öffentlichen Meinung wie an jene »sie«, die ihr so zugeordnet sind. Sicher, diese Anerkennung findet nicht statt, weil das, was sie voraussetzt, nicht anerkannt ist, nämlich dass es eine gemeinsame Welt in der Form eines öffentlichen Raumes gäbe, wo zwei Gruppen sprechender Wesen, die Meister und die Arbeiter, ihre Argumente austauschten. Doch die Arbeitswelt wird für ein privates Universum gehalten, wo ein Individuum Bedingungen gegenüber *n* Individuen vorschlägt, die sie, jeder für sich, annehmen oder ablehnen. Die Argumente können infolgedessen nicht empfangen werden, da sie von Subjekten verfasst werden, die nicht existieren, an Subjekte adressiert sind, die es genauso wenig gibt, betreffs eines ebenso nichtexistenten gemeinsamen Gegenstands. Es gibt daher nur eine Revolte, einen Lärm irritierter Körper. Und es genügt zu warten, dass er endet, oder die Autorität zu bitten, ihn zu beenden.

Die diskursive Strukturierung des Konflikts wird also durch ein zweites Element bereichert, durch ein zweites Moment, das sich so ausspricht: »Wir haben Recht, unsere Rechte zu argumentieren und so die Existenz einer gemeinsamen Welt der Argumentation anzunehmen. Und wir haben Recht, das zu tun, gerade weil diejenigen, die sie anerkennen müssten, es nicht tun, weil sie wie Leute handeln, die die Existenz dieser gemeinsamen Welt nicht kennen.« In diesem zweiten Moment der argumentativen Struktur spielt die objektivierende

Funktion des Kommentars eine wesentliche Rolle. Die Arbeitermanifeste der Zeit kommentieren die Sprache der Meister, die nur ausgeübt wird, um die Unterdrückung durch die öffentlichen Gewalten anzurufen, die Sprache der Behörden, die verurteilen, oder die der Journalisten, die kommentieren, um aufzuzeigen, dass ihre Äußerungen sich der *Offensichtlichkeit* einer gemeinsamen Welt der Vernunft und Argumentation widersetzen. Sie beweisen so, dass die Äußerungen der Meister oder der Behörden, die das Recht der Arbeiter zu streiken, verneinen, eine Bestätigung dieses Rechts sind, *weil* diese Äußerungen eine Nichtgemeinschaft, eine Ungleichheit implizieren, die widersprüchlich ist. Wenn der »performative Widerspruch« hier eingreifen kann, so in der Mitte dieser argumentativen Szene, die ihn zuerst ignorieren muss, um seine Unkenntnis offensichtlich zu machen.

Es sei also eine Situation des Unvernehmens diesen Typs, die die Ballanche'sche Szene in einen Arbeiterkonflikt versetzt. Die Argumentation verortet zuerst, zum Gebrauch der dritten Person der öffentlichen Meinung, die Szene des Unvernehmens, das heißt die Qualifizierung des Verhältnisses zwischen den Teilen selbst: Lärm der Revolte oder Sprache, die das Unrecht offen legt.

»Diese Herren behandeln uns mit Verachtung. Sie bitten die Herrschaft darum, uns zu verfolgen; sie wagen es, uns der *Revolte* anzuklagen. Aber sind wir denn ihre Neger? Revolte! wenn wir die Erhöhung unserer Tarife verlangen, wenn wir uns assoziieren, um die Ausbeutung abzuschaffen, deren Opfer wir sind, um die Härten unserer Lage zu mildern! In Wahrheit ist Schamlosigkeit in diesem Wort. Es rechtfertigt einzig den Entschluss, den wir gefasst haben.«²³

Der Ton des Briefs der Meister, der die Streikdemonstrationen als Revolten bezeichnet, rechtfertigt diese Demonstration, da sie zeigt, dass die Meister nicht von denen reden, die sie anstellen, also nicht von sprechenden Wesen, mit denen sie durch das Vernehmen derselben Sprache vereint wären, sondern von lärmenden Tieren oder Sklaven, die nur fähig sind, Befehle zu verstehen; da sie so zeigt, dass das Nicht-Rechnung-Tragen, das in ihrer Weise zu sprechen impliziert ist, ein

²³ »Reponse au manifeste des maîtres tailleurs.« [Antwort auf das Manifest der Schneidemeister], *La Tribune politique et littéraire*, 7. November 1833 (im Original hervorgehoben).

Un-Recht ist. Nachdem die Szene des Unvernehmens solcherart errichtet ist, ist es möglich zu argumentieren, *so als ob* diese Diskussion unter Partnern stattfinden würde, die von der anderen Partei zurückgewiesen wird, kurz, es ist möglich, durch Vernunftüberlegung und Kalkül die Berechtigung der Forderungen der Arbeiter zu begründen. Sobald diese Demonstration des »Rechts« der Streikenden gemacht ist, ist es möglich, ihr eine zweite anzufügen, die gerade aus der Weigerung gewonnen wird, dieses Recht anzuerkennen, es als Wort aufzunehmen, das zählt.

»Bedarf es noch eines Beweises unseres Rechtes? Seht den Ton des Briefes dieser Herren (...) Es ist umsonst, dass sie am Ende von Mäßigung sprechen: wir haben sie verstanden.«²⁴

Dieses »wir haben sie verstanden« fasst gut zusammen, was Verstehen in einer politischen Struktur des Unvernehmens ist. Dieses Verstehen setzt eine komplexe Gesprächsstruktur voraus, die zweimal eine zweimal gelegene Gemeinschaftsszene rekonstruiert. Aber diese Gemeinschaftsszene existiert nur im Verhältnis eines »wir« zu einem »sie«. Und dieses Verhältnis ist genauso auch ein Nicht-Verhältnis. Es schließt denjenigen zweimal in die Argumentationssituation ein, der ihm die Existenz abspricht – und der durch die existierende Ordnung der Dinge gerechtfertigt ist, ihm die Existenz zu verweigern. Es schließt ihn erstens unter der Voraussetzung ein, dass er sehr wohl in die Situation eingeschlossen ist und in ihr verstanden wird, dass er fähig ist, das Argument zu vernehmen (und das er übrigens hört, weil er ihm nichts zu antworten findet). Es schließt ihn zweitens in der Beweisführung der Tatsache ein, dass er sich dieser Situation entzieht, dass er nicht die Argumente vernehmen, die Benennungen und Beschreibungen durchführen will, die einer Diskussionsszene zwischen sprechenden Wesen gemäß sind.

Jeder gesellschaftlichen Diskussion, in der es tatsächlich etwas zu diskutieren gibt, ist diese Struktur implizit, diese Struktur, wo der Ort, der Gegenstand und die Subjekte der Diskussion selbst strittig sind, und zuerst bewiesen werden müssen. Vor aller Konfrontation der Interessen und der Werte, vor aller Unterwerfung der Behauptungen unter Gültigkeitsanforderungen zwischen konstituierten Partnern, gibt es den Streit über den Gegenstand des Streits, den Streit über die Existenz des Streits und der Parteien, die in ihm einander ge-

24 »Réponse au manifeste [...]«, op. cit.

genübertreten. Denn die Idee, dass die sprechenden Wesen auf Grund ihrer gemeinsamen Fähigkeit zu sprechen gleich sind, ist eine vernünftige/unvernünftige Idee, unvernünftig in Bezug auf die Art, wie sich die Gesellschaften strukturieren, von den alten heiligen Königreichen bis zu den modernen Expertengesellschaften. Die Behauptung einer gemeinsamen Welt vollführt sich somit in einer paradoxen Inszenierung, die die Gemeinschaft und die Nicht-Gemeinschaft zusammenbringt. Und eine solche Zusammenfügung hängt immer vom Paradox und vom Skandal ab, der die rechtmäßigen Situationen der Kommunikation, die rechtmäßigen Aufteilungen der Welten und Sprachen umwirft, und die Art und Weise neu verteilt, in der die sprechenden Körper in einer Gliederung zwischen der Ordnung des Sagens, der Ordnung des Tuns und der Ordnung des Seins verteilt sind. Die *Demonstration* des Rechts oder des Rechten ist Umgestaltung der Aufteilung des Sinnlichen. In den Ausdrücken von Jürgen Habermas ist diese Demonstration unauflöslich ein kommunikatives Handeln, das die Gültigkeitsansprüche gewisser Aussagen und ein strategisches Handeln ins Spiel bringt, das das Kräfteverhältnis verschiebt, das die Zulässigkeit der Aussagen als Argumente auf einer gemeinsamen Szene bestimmt. Diese Kommunikation entwirrt auch den Unterscheidungen, die die für »normal« gehaltenen Regeln der Diskussion begründen. Jürgen Habermas besteht in *Der philosophische Diskurs der Moderne* auf der Spannung zwischen zwei Typen von Sprechakten: »poetische« Sprachen der Öffnung zur Welt und Formen innerweltlicher Argumentation und Bewertung. Er wirft denen, die er kritisiert, vor, diese Spannung und die Notwendigkeit für die ästhetischen Sprachen der Weltöffnung, sich auch in den Regeln des kommunikativen Handelns zu legitimieren, zu verkennen.²⁵ Aber genau die *Demonstration*, die der Politik Eigen ist, ist immer gleichzeitig Argumentation und Weltöffnung, in der die Argumentation aufgenommen werden und Wirkung haben kann, eine Argumentation über die Existenz selbst dieser Welt. Und hier entscheidet sich die Frage des Universellen, bevor sie sich in den Fragen der möglichen oder unmöglichen Universalisierung der Interessen und der Prüfung der Argumentationsformen in einer als normal angenommenen Situation entscheidet. Der erste Antrag auf Universalität ist jener der universellen Zugehörigkeit der sprechenden Wesen zur Gemeinschaft der Sprache. Und er verhandelt sich immer in »anormalen« Kommunikations-

25 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, a.a.O., S. 240 ff. (diese Seiten sind besonders der Kritik an der Derrida'schen Dekonstruktion gewidmet).

tuationen, in Situationen, die Fälle bilden. Diese polemischen Situationen sind jene, wo einer der Gesprächspartner eines seiner Elemente (seinen Ort, sein Objekt, seine Subjekte...) anzuerkennen verweigert. Das Universelle ist dabei immer singular im Spiel, in der Form des Falls, in dem seine Existenz und seine Erheblichkeit strittig sind. Es ist immer lokal und polemisch im Spiel, gleichzeitig als verpflichtend und als nicht verpflichtend. Man muss zuerst (an)erkennen und (an)erkannt machen, dass eine Situation einen Fall von verpflichtender Universalität darstellt. Und dieses (An-)Erkennen erlaubt nicht, eine vernünftige Ordnung der Argumentation von einer poetischen, wenn nicht irrationalen Ordnung, von Kommentar und Metapher zu trennen. Es wird von Sprechakten erzeugt, die zugleich vernünftige Argumentationen und »poetische« Metaphern sind.

Man muss es tatsächlich sagen, »ohne« – um Platon zu paraphrasieren – »davor zurückzuschrecken«: die Formen des sozialen Gesprächs, die Wirkung haben, sind gleichzeitig Argumente in einer Situation und Metaphern dieser Situation. Dass die Argumentation Gemeinsamkeit mit der Metapher habe, zieht an sich noch keine der katastrophalen Konsequenzen nach sich, die man manchmal beschreibt. Diese Gemeinsamkeit ist nicht die Entdeckung der erschöpften Moderne, die die Universalität der Diskussion und des sozialen Konflikts als von einer großen Erzählung produzierten Nebeneffekt denunzieren würde. Die Argumentation, die zwei Ideen aufeinander folgen, und die Metapher, die eine Sache in einer anderen sehen lässt, haben immer eine Gemeinsamkeit gehabt. Nur ist diese Gemeinsamkeit einfach mehr oder weniger stark, je nach den Gebieten der Rationalität und den Gesprächssituationen. Es gibt Gebiete, in denen sie bis zur Auslöschung reduziert werden kann. Das sind die Gebiete, in denen die Annahme des Verstehens kein Problem darstellt, wo man entweder annimmt, dass sich alle verstehen oder alle sich darüber verständigen können, was gesagt wird, oder aber darüber, dass das nicht wichtig ist. Der erste Fall ist derjenige der symbolischen Sprachen, die auf nichts außerhalb ihrer selbst verweisen, der zweite ist derjenige des Geschwätzes, der frei auf alles Mögliche verweisen kann. Es gibt hingegen Gebiete, in denen diese Gemeinsamkeit ihr Maximum erreicht. Das sind jene, in denen die Annahme des Verstehens strittig ist, wo man gleichzeitig die Argumentation und die Szene, in der sie gehört werden muss, das Objekt der Diskussion und die Welt, in der es figuriert, produziert werden müssen.

Das politische Gespräch ist in ausgezeichneter Weise ein solches

Gebiet. Indem es den Knoten selbst des *Logos* und seines *In-Rechnung-Stellens* mit der *Aisthesis* – der Aufteilung des Sinnlichen – betrifft, ist seine Logik der *Beweisführung* unauflöslich eine Ästhetik des *Sichtbarmachens der Demonstration*. Die Politik hat nicht erst zu einem jüngst vergangenen Zeitpunkt das Unglück erfahren, ästhetisiert und spektakularisiert worden zu sein. Die ästhetische Konfiguration, in die sich das gesprochene Wort des sprechenden Wesens einschreibt, ist immer der Einsatz des Streits selbst gewesen, den die Politik in die polizeiliche Ordnung einschreibt. Das zeigt, wie falsch es ist, die »Ästhetik« mit dem Bereich der »Selbstbezüglichkeit« gleichzusetzen, die die Logik des Gesprächs vom Wege abbringen würde. Die Ästhetik ist im Gegenteil das, was die getrennten Ausdrucksregime in Kommunikation setzt. Hingegen ist es wahr, dass die moderne Geschichte der politischen Formen mit den Veränderungen verbunden ist, die die *Ästhetik* als Aufteilung des Sinnlichen und als Diskurs über das Sinnliche erscheinen lassen. Die moderne Erscheinung der Ästhetik als autonomer Diskurs, der eine autonome Aufstückelung des Sinnlichen diktiert, ist die Erscheinung eines Wertschätzens des Sinnlichen, das sich von jedem Urteil über seinen Gebrauch trennt, und somit eine Welt virtueller Gemeinschaft – geforderter Gemeinschaft – als Überblenden einer Welt der Befehle und der Aufteilungen definiert, die jedem Ding seinen Gebrauch gibt. Dass ein Palast Gegenstand einer Wertschätzung sein könne, die weder auf der Annehmlichkeit des Wohnens noch auf den Privilegien einer Funktion oder den Hoheitsinsignien beruht, stellt für Kant die ästhetische Gemeinschaft und den ihr eigenen Anspruch auf Universalität dar. Die derart autonomisierte Ästhetik ist erstens eine Befreiung in Bezug auf die Normen der Repräsentation, zweitens die Errichtung eines Typs sinnlicher Gemeinschaft, der in der Welt der Mutmaßung, des *Als-ob* funktioniert, die diejenigen einschließt, die nicht eingeschlossen sind, indem sie eine Existenzweise des Sinnlichen sichtbar macht, die der Verteilung der Teile und Anteile entzogen ist.

Es hat daher im Zeitalter der Moderne keine »Ästhetisierung« der Politik gegeben, denn diese ist ihrem Prinzip nach ästhetisch. Aber die Verselbständigung der Ästhetik als neuer Knoten zwischen der Ordnung des *Logos* und der Aufteilung des Sinnlichen ist Teil der modernen Konfiguration der Politik. Die antike Politik spielte sich in undeutlichen Begriffen wie dem der *Doxa* ab, dieser *Erscheinung*, die das Volk in die Position des *entscheidenden* Subjekts der Gemeinschaft einsetzte.

Die moderne Politik spielt sich zuerst in dieser Unterscheidung einer sinnlichen Gemeinschaft ab, die virtuell oder über die Verteilung der Ordnungen und Funktionen hinaus einklagbar ist. Die antike Politik hing einzig vom Begriff des *Demos* und seiner uneigenen Eigentümlichkeit ab, der den öffentlichen Raum als Raum des Streits eröffnet. Die moderne Politik beruht auf der Vervielfältigung dieser Operationen der Subjektivierung, die Gemeinschaftswelten erfinden, die Welten der Meinungsverschiedenheiten sind; sie hängt von diesen Dispositiven der Beweisführung ab, die jedes Mal zugleich Argumentationen und Weltöffnungen, die Öffnung gemeinsamer – nicht aber konsensueller – Welten sind, Welten, in denen das Subjekt, das argumentiert, als Streiter des Worts zählt. Dieses Subjekt ist immer ein *Zusätzlicher*. Das Subjekt, das in unserem Manifest schreibt »Wir haben sie verstanden«, ist keine Ansammlung der Arbeiter, ist kein Kollektivkörper. Es ist ein überschüssiges Subjekt, das sich in der Menge der Operationen definiert, die dieses Verstehen *beweisen*, indem sie seine Struktur des Abstandes, seine Struktur des Verhältnisses zwischen dem Gemeinsamen und dem Nicht-Gemeinsamen *offen legen*. Die moderne Politik existiert durch die Vervielfältigung der gemeinsamen/strittigen Welten, die von der Oberfläche der Tätigkeiten und gesellschaftlichen Ordnungen abziehbar sind. Sie existiert durch die Subjekte, die dieses Vervielfältigen erlauben, Subjekte, deren Zählung immer überzählig ist. Die antike Politik beruhte einzig auf der Verrechnung dieses *Demos*, der Teil und Ganzes war, und von dieser Freiheit, die nur ihm gehörte, indem sie allen gehörte. Die moderne Politik hängt von der Entfaltung des Dispositivs der Subjektivierung des Streits ab, die die Zählung der Ungezählten an den Abstand jedes Subjektes zu sich selbst bindet, dem es eigen ist, ihn auszusprechen. Nicht nur identifizieren sich die Bürger, die Arbeiter oder die Frauen, die in einer Sequenz vom Typ »wir Bürger«, »wir Arbeiter« oder »wir Frauen« bezeichnet sind, mit keinerlei Ansammlung, mit keinerlei gesellschaftlicher Gruppe. Das Verhältnis des »wir«, des aussagenden Subjekts, das die Sequenz eröffnet, zum Subjekt der Aussage, dessen Identität abgeleitet wird (Bürger, Arbeiter, Frauen, Proletarier), ist auch nur von der Gesamtheit der Beziehungen und Operationen der beweisführenden Sequenz definiert. Weder das *wir* noch die ihm zugewiesene Identität, noch die Ergänzung der beiden, definiert ein Subjekt. Es gibt Subjekte oder vielmehr Weisen politischer Subjektivierung nur in der Menge der Beziehungen, die das *wir* und sein *Name* mit der Menge der »Personen« unterhalten, nur im vollständigen

Spiel der Gleichheiten und Andersheiten, die in der Beweisführung und in den gemeinsamen oder getrennten Welten, in denen sie sich definieren, impliziert sind.

Sicherlich wird die Beweisführung klarer, wenn die Namen der Subjekte sich von jeder als solcher identifizierbaren gesellschaftlichen Gruppe unterscheiden. Als die Oppositionellen des Ostens den Ausdruck »Hooligan«, durch den die Mächtigen dieser Herrschaftsformen sie stigmatisierten, auf ihre Rechnung nahmen, als die Pariser Demonstranten von 1968 gegen jede Evidenz versicherten »Wir sind alle deutsche Juden«, stellten sie den Abstand der politischen Subjektivierung, die im Knoten eines logischen Ausspruchs und einer sinnlichen Offenlegung bestimmt wird, zu jeder Identifizierung in volles Licht. Die Dialogizität der Politik hängt von der literarischen Heterologie ab, von ihren Aussagen, die ihren Autoren entzogen und ihnen zurückgegeben werden, von ihren Spielen der ersten und der dritten Person, weit mehr als von der angenommenen idealen Gesprächssituation zwischen einer ersten und einer zweiten Person. Die politische Erfindung vollzieht sich in den Handlungen, die gleichzeitig argumentativ und dichterische/schöpferische Kraftschläge sind, die die Welten, in denen diese Handlungen Handlungen der Gemeinschaft sind, öffnen und so oft es notwendig ist, wieder öffnen. Deshalb ist das »Dichterische« nicht dem Argumentativen entgegengesetzt. Deshalb ist auch die Erschaffung strittiger ästhetischer Welten nicht die einfache Erfindung von Sprachen, die geeignet sind, in den existierenden Sprachen unbehandelbare Probleme neu zu formulieren. In *Kontingenz, Ironie und Solidarität* unterscheidet Richard Rorty gewöhnliche Situationen der Kommunikation, wo man sich ungefähr in dem versteht, was man diskutiert, und die außergewöhnlichen Situationen, wo die Beweggründe und die Ziele der Diskussion selbst in Frage stehen.²⁶ Letztere definierten die poetischen Momente, in denen die Schöpfer neue Sprachen formen, die die Neubeschreibung gemeinsamer Erfahrung erlauben, und neue Metaphern erfinden, die früher oder später dazu berufen wären, in den Herrschaftsbereich der gewöhnlichen sprachlichen Werkzeuge und in die konsensuelle Rationalität einzugehen. So ergäbe sich nach Richard Rorty ein Einklang zwischen der poetischen Metaphorisierung und der liberalen Konsensualität: nicht exklusive Konsensualität, weil sie Ablagerung alter Metaphern und alter Interventionen ironischer Poetik wären. Aber der ausschließende Konsens löst sich nicht nur in Ausnahmefällen

²⁶ Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.

ten und durch Spezialisten der Ironie auf. Er löst sich so oft auf, wie sich besondere Welten der Gemeinschaft, Welten des Unvernehmens und der Meinungsverschiedenheiten öffnen. Es gibt Politik, wenn die Gemeinschaft der argumentativen und der metaphorischen Fähigkeiten jederzeit und durch jeden Beliebigen sich ereignen kann.

Von der Archi-Politik zur Meta-Politik

Es ist nun möglich, das Verhältnis der Philosophie zur Politik zu bestimmen, das im Ausdruck »politische Philosophie« beinhalten ist. Das Wort »politische Philosophie« bezeichnet keine Art, kein Gebiet oder eine Besonderheit der Philosophie. Es bezeichnet auch nicht die Reflexion der Politik über die ihr innewohnende Rationalität. Es ist der Name einer – polemischen – Begegnung, in der sich das Paradox und der Skandal der Politik darlegt: das Fehlen ihrer eigenen Fundierung. Die Politik existiert nur durch die Verwirklichung der Gleichheit zwischen Beliebigen in der leeren Freiheit eines Teils der Gemeinschaft, die jede Zählung der Teile in Unordnung bringt. Die Gleichheit, die die unpolitische Bedingung der Politik ist, zeigt sich darin nicht als sie selbst. Sie erscheint darin nur in der Gestalt des Unrechts. Die Politik wird immer verbogen von der Aufsplitterung der Gleichheit in Freiheit. Sie ist niemals rein, niemals auf eine eigene Wesenheit der Gemeinschaft und des Gesetzes gegründet. Sie existiert nur, wenn die Gemeinschaft und das Gesetz ihr Statut ändern durch das Beiordnen der Gleichheit zum Gesetz (die athenische *Isonomie*, die nicht einfach in der Tatsache besteht, dass das Gesetz »für alle gleich« ist, sondern in der Tatsache, dass es der Sinn des Gesetzes ist, die Gleichheit zu repräsentieren), und durch das Erscheinen eines Teils, der identisch ist mit dem Ganzen.

Die »politische Philosophie« beginnt mit der Ausstellung dieses Skandals. Und diese Ausstellung geschieht im Zeichen einer Idee, die als Alternative zu diesem nicht fundierten Zustand der Politik dargestellt wird. Das ist das Lösungswort, mit dem Sokrates seinen Unterschied zu den Männern der demokratischen Polis ausdrückt: wahrhaft Politik zu betreiben, Politik in Wahrheit zu machen, Politik zu machen als Verwirklichung der Wesenheit, die der Politik eigen ist. Dieses Lösungswort setzt eine bestimmte Feststellung, eine gewisse Diagnose voraus: jene einer immer vorgängigen Fähigkeit der Politik in Hinsicht auf jedes Prinzip der Gemeinschaft. Die Philosophie kommt zuallererst in Bezug auf die Politik »zu spät«. Nur wird diese »Verspätung« von ihr als Unrecht der Demokratie gedacht. In Form der Demokratie ist die Politik bereits da, ohne ihr Prinzip oder ihre *Arche* abzuwarten, ohne den guten Anfang abzuwarten, der sie als Verwirklichung ihres eigenen Prinzips gebären würde. Der *Demos* ist bereits da mit seinen drei Eigenschaften: die Verfassung einer Erscheinungs-

sphäre für den Namen des Volks; die ungleiche Zählung dieses Volks, das alles und Teil zugleich ist; die paradoxe Ausstellung des Streits durch einen Teil der Gemeinschaft, der sich mit ihrem Ganzen gleichsetzt, im Namen des Unrechts selbst, das ihm der andere Teil zufügt. Diese Feststellung der Vorgängigkeit formt die »politische Philosophie« in eine Diagnose eines grundlegenden Übels um. Die Vorgängigkeit der Demokratie wird ihre reine Faktizität, ihre Regulierung durch die einzige Regel – die einzige Unordnung – der empirischen Zirkulation der guten Dinge und der Übel, der Freuden und der Schmerzen, durch die einzige Gleichheit – die einzige Ungleichheit – des Mehr und des Weniger. Die Demokratie stellt im Fall der Gerechtigkeit nur die Dramaturgie des Streits vor. Eine Gerechtigkeit vorstellend, die in den Formen des Streits verstrickt ist, und eine Gleichheit, die auf die arithmetischen Zählungen der Ungleichheit reduziert ist, ist die Demokratie unfähig, der Politik ihr eigenes Maß zu geben. Der stiftende Diskurs der politischen Philosophie kann also in zwei Formeln zusammengefasst werden: Erstens, die Gleichheit ist nicht die Demokratie. Zweitens, die Gerechtigkeit ist keine Behandlung des Unrechts.

In ihrer rohen Aussage sind diese zwei Behauptungen exakt. Die Gleichheit vergegenwärtigt sich in der Tat nicht in der Demokratie, noch die Gerechtigkeit im Unrecht. Die Politik arbeitet immer am Abstand, der die Gleichheit nur in der Gestalt des Unrechts bestehen lässt. Sie arbeitet an der Begegnung zwischen der polizeilichen Logik und der Logik der Gleichheit. Aber die Frage ist, wie man diesen Abstand interpretiert. Denn die philosophische Polemik mit Platon macht daraus ein Zeichen einer grundlegenden Unwahrheit. Sie behauptet, dass eine Politik, die nicht die Verwirklichung ihres eigenen Prinzips, nicht die Verkörperung eines Prinzips der Gemeinschaft ist, überhaupt keine Politik ist. Die »wahre Politik« stellt sich also in einen Gegensatz zum *Kratein* des *Demos*, und ersetzt seine besondere Verdrehung durch eine reine Logik des *Entweder-oder*, der reinen Alternative zwischen dem göttlichen und dem verderblichen Modell. Der Gleichklang der Gerechtigkeit wird dem Unrecht entgegengesetzt, das auf die Rechtsverdrehung von Winkeladvokaten verdrehten Geistes zurückgeführt wird; die geometrische Gleichheit, als Verhältnis des Kosmos, das fähig ist, die Seele mit der Gemeinschaft in Gleichklang zu bringen, wird der demokratischen Gleichheit entgegengesetzt, die auf die arithmetische Gleichheit, das heißt auf die Herrschaft des Mehr und des Weniger, zurückgeführt wird. Dem un-

denkbaren politischen Knoten des Gleichen und des Ungleichen gegenüber grenzt sich das Programm der politischen Philosophie oder vielmehr die Politik der Philosophen ab: das wahre Wesen der Politik verwirklichen, von dem die Demokratie nur die Scheinbarkeit erschafft; diese Uneigentlichkeit bereinigen, diese Distanz der Gemeinschaft zu sich selbst, die das politische demokratische Dispositiv in der Mitte des Staatsraumes selbst errichtet. Es geht alles in allem darum, das Wesen der Politik durch die Beseitigung der Politik, durch die Verwirklichung der Philosophie »an Stelle« der Politik zu verwirklichen.

Aber die Politik in ihrer Verwirklichung zu beseitigen, die wahre Idee der Gemeinschaft und des Guten, die an ihre Natur gebunden ist, anstelle der Verdrehung der Gleichheit in Unrecht, bedeutet zuerst, den Unterschied zwischen Politik und Polizei zu beseitigen. Das Prinzip der Politik der Philosophen besteht darin, das Prinzip der Politik als Tätigkeit mit der Polizei als Bestimmung der Aufteilung des Sinnlichen, die die Anteile der Einzelnen und der Teile definiert, zu identifizieren. Der begriffliche Gründungsakt dieser Politik ist die Spaltung, die Platon in einem Begriff, jenem der *Politeia* vollzieht. Er denkt sie nicht als Verfassung, als allgemeine Form, die sich in die demokratische, oligarchische oder tyrannische Varietät spalten würde. Sie ist die Alternative zur Alternative zwischen diesen. Auf der einen Seite steht die *Politeia*, auf der anderen aber die *Politeiai*, die verschiedenen Varietäten schlechter Herrschaftsformen, die mit dem Konflikt der Teile der Polis und an die Beherrschung des einen über den anderen verbunden sind. Das Übel, sagt das 8. Buch der Gesetze, liegt in diesen *Politeiai*, von denen keine eine *Politeia* ist, die alle nur Parteigruppen, Regierungen der Zwietracht sind.²⁷ Die platonische *Politeia* ist die Herrschaftsform der Innerlichkeit der Gemeinschaft, die sich der Runde der schlechten Herrschaftsformen entgegensetzt. Die *Politeia* ist den *Politeiai* entgegengesetzt wie das Eine der Gemeinschaft dem Vielfachen der Kombinationen des Unrechts. Und selbst der aristotelische »Realismus« kennt die *Politeia* als den guten Zustand der Gemeinschaft, von dem die Demokratie die abwegige Form ist. Denn die *Politeia* ist die Ordnung der Gemeinschaft, die auf ihr »Wesen« gegründet ist, diejenige, in der alle Manifestationen des Gemeinsamen vom selben Prinzip abhängen. Diejenigen, die heute der fragwürdigen Demokratie die gute Republik entgegenstellen, sind mehr oder weniger bewusst Erben dieser ursprünglichen Trennung. Die Republik oder die *Politeia*, wie sie Platon erfindet, ist die Gemeinschaft, die in der

²⁷ Vgl. *Gesetze*, VIII, 832 b/c, zu vergleichen besonders mit *Staat*, IV, 445c.

Ordnung desselben funktioniert, in allen Tätigkeiten der Teile der Gesellschaft das Prinzip und das *Telos* der Gemeinschaft ausdrückt. Die *Politeia* ist vor allem eine Herrschaft, eine Lebensweise, eine Weise der Politik, der zufolge sie das Leben eines Organismus darstellt, der von *ihrem* Gesetz geregelt wird, in ihrem Rhythmus atmet, jedem seiner Teile das Lebensprinzip, das sie zu seiner Funktion und zu seinem eigenen Wohl bestimmt, zuleitet. Die *Politeia*, so wie Platon diesen Begriff schmiedet, ist die Gemeinschaft, die ihr eigenes Innerlichkeitsprinzip in allen Manifestationen ihres Lebens wirken lässt. Damit wird das Unrecht unmöglich gemacht. Man kann einfach sagen: die *Politeia* der Philosophen ist die Identität der Politik und der Polizei.

Diese Identität hat zwei Aspekte. Einerseits setzt die Politik der Philosophen die Politik mit der Polizei gleich. Sie stellt sie unter die Herrschaft des Einen, das in Anteile und Funktionen verteilt ist. Sie verkörpert die Gemeinschaft in der Angleichung ihrer Gesetze an Lebensweisen, an das Atmungsprinzip eines lebendigen Körpers. Aber diese Einverleibung bedeutet nicht, dass die politische Philosophie auf die polizeiliche Natürlichkeit hinausläuft. Die politische Philosophie existiert, weil diese Natürlichkeit verloren ist, weil das Zeitalter des Chronos hinter uns liegt, und weil übrigens seine so gepriesene Glückseligkeit nur die Dummheit eines vegetativen Daseins feiert. Die politische Philosophie oder die Politik der Philosophen existiert, weil die Teilung da ist, weil die Demokratie das Paradox eines spezifischen Unmessbaren, eines Anteils der Anteillosen als Problem der Philosophie zu lösen aufgibt. Die *Isonomie*, also die Idee, dass das spezifische Gesetz der Politik ein Gesetz ist, das auf der Gleichheit gegründet ist, die zu jedem natürlichen Recht der Herrschaft im Gegensatz steht, kommt von dort. Der *Staat* Platons ist nicht die Wiedereinsetzung der Tugend der alten Zeiten. Er ist auch eine Lösung des logischen Problems, mit welchem die Demokratie die Philosophie provoziert, das Paradox des Anteils der Anteillosen. Die Politik mit der Polizei gleichzusetzen kann auch bedeuten, die Polizei mit der Politik zu identifizieren, eine Nachahmung der Politik aufzubauen. Um die Idee des Guten nachzuahmen, ahmt die *Politeia* also die »schlechte« Politik nach, die ihre Imitation ersetzen soll. Die politischen Philosophien, zumindest diejenigen, die diesen Namen, den Namen dieses Paradoxes verdienen, sind Philosophien, die eine Lösung für das Paradox des Anteils der Anteillosen geben, sei es, indem sie es durch eine gleichwertige Funktion ersetzen, sei es, indem sie sein Trugbild erschaffen, indem sie gerade in ihrer Negation eine Imitation der Po-

litik vollziehen. Von diesem doppelten Aspekt dieser Gleichsetzung her bestimmen sich die drei großen Gestalten der politischen Philosophie, die drei großen Gestalten des Konflikts der Philosophie und der Politik, und des Paradoxes dieser Verwirklichung-Beseitigung der Politik, dessen letztes Wort vielleicht die Verwirklichung-Beseitigung der Philosophie selbst ist. Ich werde diese drei großen Gestalten als *Archi-Politik*, *Para-Politik* und *Meta-Politik* bezeichnen.

Die *Archi-Politik*, von der Platon das Modell liefert, legt in ihrer ganzen Radikalität das Projekt einer Gemeinschaft vor, die auf der vollständigen Verwirklichung, der vollständigen Fühlbarmachung der *Arche* der Gemeinschaft gegründet ist, und so restlos die demokratische Konfiguration der Politik ersetzt. Diese Konfiguration restlos zu ersetzen heißt, dem Paradox des Anteils der Anteillosen eine logische Lösung zu geben. Diese Lösung verläuft durch ein Prinzip, das nicht nur die Proportionalität, sondern die umgekehrte Proportionalität ist. Der Gründungsmythos der drei Rassen und der drei Metalle im III. Buch des *Staats* errichtet nicht nur die hierarchische Ordnung der Polis, wo der Kopf dem Bauch Befehle erteilt. Er etabliert einen Staat, in dem die Überlegenheit, der *Kratos* des Besseren über den weniger Guten, keinerlei Herrschaftsverhältnis, keine »*Kratie*« im politischen Sinne bedeutet. Dazu muss sich das *Kratein* des Besseren als umgekehrte Verteilung der Anteile verwirklichen. Dass die hohen Beamten, weil sie Gold in ihrer Seele haben, kein materielles Gold in Händen haben können, soll heißen, dass sie nur Gemeinsames zu Eigen haben können. Da ihr »Titel/Anspruch« die Kenntnis der Freundschaft der himmlischen Körper ist, welche die Gemeinschaft nachahmen muss, kann ihr »eigener« Anteil nur das Gemeinsame der Gemeinschaft sein. Symmetrischerweise besteht das Gemeinsame der Handwerker darin, nur Eigenes zu Eigen zu haben. Die Häuser und das Gold, das nur sie zu besitzen das Recht haben, sind die Münze ihrer besonderen Teilnahme an der Gemeinschaft. Sie nehmen an ihr nur unter der Bedingung teil, sich überhaupt nicht darum zu kümmern. Sie sind Mitglieder der Gemeinschaft nur durch die Tatsache, ein eigenes Werk zu vollbringen, zu dem die Natur sie ausschließlich bestimmt: Schusterei, Zimmerhandwerk oder jede andere Handwerkerei – oder vielmehr durch die Tatsache, nichts anderes als diese Funktion auszuüben, keine andere Raum-Zeit zu haben als die ihres Berufes. Was natürlich durch dieses Gesetz der Ausschließlichkeit, das als eigentliche, natürliche Eigenschaft der Ausübung jeden Berufs vorgestellt wird, beseitigt wird, ist dieser gemeinsame Raum, den die Demokratie dem Herzen

der Polis herausgeschnitten hat, als Ort der Ausübung der Freiheit, Ort der Ausübung der Macht dieses *Demos*, der den Anteil der Anteillosen aktualisiert; es ist diese paradoxe Zeit, die diejenigen dieser Ausübung widmen, die keine Zeit dafür haben. Der anscheinend empirische Charakter des Anfangs des *Staats*, mit seiner Aufzählung der Bedürfnisse und Funktionen, ist eine erste Regelung des demokratischen Paradoxes: der *Demos* wird in seine Glieder zerlegt, damit die Gemeinschaft in ihren Funktionen wieder zusammengesetzt werde. Die erbauliche Erzählung der ersten Versammlung der Individuen, die ihre Bedürfnisse vergemeinschaften und ihre Dienste austauschen, den die politische Philosophie und ihre Surrogate von Zeitalter zu Zeitalter, in naiven oder ausgeklügelten Versionen mit sich schleppen werden, hat ursprünglich genau diese bestimmte Funktion der Zerlegung und Zusammensetzung, die geeignet ist, das Gebiet der Gemeinschaft vom *Demos*, von seiner »Freiheit« und den Orten und Zeiten ihrer Ausübung zu reinigen. Noch vor dem Errichten der Gemeinschaft auf ihrem eigenen Gesetz, vor der Geste der Neubegründung und der Bürgererziehung, ist die Lebensordnung der *Politeia* bereits in der Fabel dieser vier Arbeiter vorgezeichnet, die nichts anderes als nur ihre eigene Sache machen dürfen.²⁸ Die Tugend, (nur) das zu tun, nennt sich *Sophrosyne*. Die Wörter »Ausgeglichenheit« oder »Mäßigung«, mit denen man sie wohl übersetzen muss, maskieren hinter den fahlen Bildern der Kontrolle der Begierden die eigentlich logische Beziehung, die diese »Tugend« der unteren Klasse ausdrückt. Die *Sophrosyne* ist die genaue Erwiderung zur »Freiheit« des *Demos*. Die Freiheit war bereits paradoxe *Axia* des Volks, der gemeinsame Titel, den das Volk sich »als eigenes« aneignete. Symmetrischerweise ist die *Sophrosyne*, die sich definiert als die Tugend der Handwerker, nichts anderes als die gemeinsame Tugend. Aber diese Identität des Eigenen und des Gemeinsamen funktioniert umgekehrt wie die »Freiheit« des *Demos*. Sie gehört in nichts denen, deren einzige Tugend sie ist. Sie ist nur die Herrschaft des Besseren über den weniger Guten. Die eigene und gemeinsame Tugend der Menschen der Vielzahl ist nichts als ihre Unterwerfung unter die Ordnung, nach der sie nur sind, was sie sind, und nur tun, was sie tun. Die *Sophrosyne* der Handwerker ist gleich ihrem »Zeitmangel«. Sie ist ihre Art zu leben, in der radikalen Äußerlichkeit, der Innerlichkeit des Gemeinwesens.

²⁸ Vgl. *Staat*, II, 369c – 370c. Ich habe in *Le Philosophe et ses pauvres* [Der Philosoph und seine Armen], Paris: Fayard 1983, einen ausgiebigen Kommentar dieser Passage vorgeschlagen.

Die Ordnung der *Politeia* setzt somit das Fehlen jeglicher Leere, die Sättigung des Raums und der Zeit der Gemeinschaft voraus. Die Herrschaft des Gesetzes ist ebenso auch das Verschwinden dessen, was der Seinsweise des Gesetzes, dort, wo die Politik existiert, wesensgleich ist: die Äußerlichkeit der Schrift. Die Republik ist die Gemeinschaft, wo das Gesetz – der *Nomos* – als lebender *Logos* existiert: als *Ethos* – Sitte, Lebensweise, Charakter – der Gemeinschaft und jedes ihrer Glieder; als Beschäftigung der Arbeiter; als Melodie, die in den Köpfen singt und Bewegung, die spontan die Körper beseelt; als geistige Nahrung (*Trophe*), die auf natürliche Weise die Geister zu einer bestimmten Wendung (*Tropos*) des Verhaltens und des Denkens wendet. Die Republik ist ein System von Tropen. Die Politik der Philosophen beginnt nicht, wie es die Gutgläubigen wollen, mit dem Gesetz. Sie beginnt mit dem Geist des Gesetzes. Dass die Gesetze zuerst eine Lebensweise, ein Temperament, ein Klima der Gemeinschaft ausdrücken, ist nicht die Entdeckung eines neugierigen Geistes des Jahrhunderts der Aufklärung. Oder vielmehr, wenn Montesquieu auf seine Weise diesen Geist entdeckt hat, dann deshalb, weil dieser bereits mit dem Gesetz, in der ursprünglich philosophischen Bestimmung des politischen Gesetzes gekoppelt war. Die Gleichheit des Gesetzes ist vor allem die Gleichheit eines Charakters. Der gute Staat ist derjenige, in dem die Ordnung des *Kosmos*, die geometrische Ordnung, die die Bewegung der göttlichen Sterne regiert, sich im Temperament eines Organismus offenbart, in dem der Bürger nicht gemäß dem Gesetz handelt, sondern gemäß dem Geist des Gesetzes, dem lebendigen Hauch, der es belebt. Er ist derjenige, in dem der Bürger mehr von einer Geschichte überzeugt ist, als von einem Gesetz zurückgehalten wird, wo der Gesetzgeber, indem er die Gesetze schreibt, die den Bürgern nötigen Verwarnungen in ein enges Gewebe einwebt, ebenso wie »seine Meinung über das Schöne und das Hässliche«.²⁹ Er ist derjenige, in dem die Gesetzgebung sich gänzlich in Erziehung auflöst, aber auch wo die Erziehung das bloße Unterrichten des Schulmeisters übersteigt, wo er sich in jedem Augenblick im Zusammenspiel dessen, was sich zu sehen anbietet und sich zu verstehen gibt, darbietet. Die Archi-Politik ist die vollständige Verwirklichung der *Physis* in *Nomos*, das totale Sinnlichwerden des gemeinschaftlichen Gesetzes. Es kann im Gewebe der Gemeinschaft weder eine tote Zeit noch einen leeren Raum geben.

Diese Archi-Politik ist also genauso auch eine Archi-Polizei, die

²⁹ Vgl. *Gesetze*, VII, 823a.

restlos die Weisen des Seins und die Weisen des Tuns, die Weisen des Fühlens und die Weisen des Denkens zusammenfügt. Aber man reduziert die Tragweite dieser Archi-Politik oder Archi-Polizei und verkennt ihr Erbe, wenn man sie mit der Utopie des Philosophen oder dem Fanatismus der geschlossenen Gemeinschaft assimiliert. Was Platon viel größer und viel dauerhafter erfindet, ist der Gegensatz der Republik zur Demokratie. Die Herrschaft des Unrechts und der demokratischen Teilung, die Äußerlichkeit des Gesetzes, die die Wirksamkeit des Anteils der Anteillosen im Konflikt der Teile misst, ersetzt er durch die Republik, die nicht so sehr auf dem Universellen des Gesetzes gegründet ist, als auf der Erziehung, die unaufhörlich das Gesetz in seinen Geist umwandelt. Er erfindet die Herrschaft der Innerlichkeit der Gemeinschaft, wo das Gesetz der Gleichklang des *Ethos* ist, die Übereinstimmung des *Charakters* der Individuen mit den *Sitten* des Kollektivs. Er erfindet die Wissenschaften, die diese Verinnerlichung des gemeinschaftlichen Bandes begleiten, diese Wissenschaften der Individual- und der Gemeinschaftsseele, welche die Moderne Psychologie und Soziologie nennen wird. Das »republikanische« Projekt, so wie es die platonische Archi-Politik entwickelt, ist die vollständige Psychologisierung und Soziologisierung der Elemente des politischen Gefüges. Die *Politeia* setzt an die Stelle der verworrenen Elemente der politischen Subjektivierung die Funktionen, die Fähigkeiten und die Gefühle der Gemeinschaft, die als Körper, der von der einen Seele des Ganzen belebt ist, vorgestellt wird: Teilung der Berufe, Einheit der ethischen Tropen, Gleichklang der Fabeln und der Kehrreime.

Es ist wichtig zu sehen, wie die Idee der Republik, das Erziehungsprojekt und die Erfindung der Wissenschaften der individuellen und kollektiven Seele vereint sind im archi-politischen Dispositiv. Die »Wiederherstellung« der politischen Philosophie, die heute proklamiert wird, tritt als Reaktion auf den unrechtmäßigen Übergreif der Sozialwissenschaften auf die Domäne der Politik auf und beruft sich auf den Vorrang der politischen Philosophie. Und das Ideal der Republik und ihres universalistischen Unterrichts wird gern einer Schule gegenübergestellt, die den parasitären Vorschreibungen einer Psychopädagogie und einer Soziopädagogie unterworfen ist, die an die gemeinsamen Irrungen des demokratischen Individualismus und des sozialistischen Totalitarismus geknüpft wären. Aber diese Polemiken vergessen im Allgemeinen, dass es die »politische Philosophie« war, die die »Human- und Sozialwissenschaften« als Wissenschaften von

der Gemeinschaft erfunden hat. Die zentrale Stelle der *Paideia* in der Republik ist auch das Primat der Harmonisierung der individuellen Charaktere und der kollektiven Sitten bei jeder Verteilung des Wissens. Die Republik von Jules Ferry, das vorgebliche verlorene Paradies des bürgerlichen Universalismus, wurde im Schatten der Human- und Sozialwissenschaften geboren, die selbst Erben des archi-politischen Projekts sind. Die Schule und die Republik wurden nicht erst vor kurzem von der Psychologie und der Soziologie pervertiert. Sie haben nur die Psychologie und die Soziologie gewechselt, das Funktionieren dieses Wissens der individuellen und kollektiven Seele im System der Wissensverteilung geändert, das Verhältnis von pädagogischer Meisterschaft, Anarchie des demokratischen Umlaufs des Wissens und republikanischer Bildung der Harmonie der Charaktere und Sitten unterschiedlich in Übereinstimmung gebracht. Sie haben nicht das Universelle für das Besondere aufgegeben. Sie haben das singularisierte (polemische) Universelle der Demokratie und das vereinzelte (ethische) Universelle der Republik unterschiedlich kombiniert. Die philosophischen und republikanischen Denunziationen des soziologischen Imperialismus, genauso wie die soziologischen Denunziationen einer Philosophie und einer Republik, die die Gesetze der gesellschaftlichen und kulturellen Reproduktion verleugneten, vergessen auf gleiche Weise den anfänglichen Knoten, den die Archi-Politik zwischen der Gemeinschaft, die auf den Verhältnissen des Kosmos gegründet ist, und der Arbeit der Wissenschaften von der individuellen und kollektiven Seele herstellt.

Die Archi-Politik, von der Platon die Formel gibt, lässt sich somit in der vollständigen Verwirklichung der *Physis* in *Nomos* zusammenfassen. Dieser setzt die Abschaffung der Elemente der polemischen Gliederung der Politik, ihr Ersetzen durch die Formen der Versinnlichung des gemeinschaftlichen Gesetzes voraus. Das Ersetzen eines leeren Anspruchs – die *Freiheit* des Volks – durch eine gleichfalls leere Tugend – die *Sophrosyne* der Handwerker – ist der Kern dieses Vorgangs. Die totale Beseitigung der Politik als spezifische Handlung ist sein Endpunkt. Die Para-Politik, deren Prinzip Aristoteles erfindet, weigert sich, diesen Preis zu zahlen. Wie jede »politische Philosophie« tendiert sie dazu, in letzter Instanz die politische Aktivität mit der polizeilichen Ordnung gleichzusetzen. Aber sie macht das vom Gesichtspunkt der Besonderheit der Politik aus. Die Besonderheit der Politik ist die Unterbrechung, der Effekt der Gleichheit als strittige »Freiheit« des Volks. Die ursprüngliche Teilung der *Physis* ist dazu

aufgerufen, sich im gemeinschaftlichen *Nomos* zu verwirklichen. Es gibt Politik, weil die Gleichheit diese ursprüngliche Spaltung der politischen »Natur« vollzieht, die sogar die Bedingung dafür ist, dass man sich eine solche Natur vorstellen kann. Von dieser Spaltung, dieser Unterwerfung des gemeinschaftlichen *Telos* unter die Tatsache der Gleichheit nimmt Aristoteles am Anfang des zweiten Buches der *Politik* Kenntnis, jenem Buch der Abrechnung mit seinem Meister Platon. Wahrscheinlich, erklärt er, wäre es vorzuziehen, dass die Besten im Staat herrschen und dass sie immer herrschen. Aber diese natürliche Ordnung der Dinge ist unmöglich, wenn man sich in einem Staat befindet, in dem »alle von Natur aus gleich sind«³⁰. Unnötig, sich zu fragen, warum diese Gleichheit natürlich ist, und warum diese Natur eher Athen zukommt als Lakedämonien. Es genügt, dass sie existiert. In einer solchen Polis ist es *gerecht* – sei das eine *gute* oder *schlechte* Sache –, dass alle an der Herrschaft teilhaben und dass diese gleiche Teilhabe sich in einer spezifischen »Nachahmung« äußert: die Abwechslung zwischen Regierendem und Regiertem.

Alles wird in diesen wenigen Zeilen entschieden, die das der Politik eigene Gute – die Gerechtigkeit – von jeder anderen Form des Guten trennen. Das Gute der Politik beginnt damit, die einfache Tautologie zu zerbrechen, nach der es gut ist, dass der Bessere sich dem weniger Guten gegenüber durchsetzt. Von dem Moment an, wo die Gleichheit existiert und Gestalt annimmt in der Freiheit des Volks, kann das *Gerechte* nicht das Synonym des *Guten* und die Entfaltung seiner Tautologie sein. Die Tugend des Guten, die diejenige des Herrschens ist, ist nicht die der Politik eigene Tugend. Es gibt Politik nur, wenn es Gleiche gibt und über sie die Herrschaft ausgeübt wird. Das Problem ist nicht nur, mit der bloßen Anwesenheit der zweifelhaften Freiheit des *Demos* »zu leben«. Denn diese bloße Anwesenheit ist ebenso die Anwesenheit der Politik, was die ihr eigene *Arche* von jeder anderen Form der Herrschaft unterscheidet. Alle anderen werden von einem Höheren an einem Niederen ausgeübt. Die Weise dieser Höherwertigkeit zu verändern, wie Sokrates dem Thrasymachos vorschlägt, ist ohne Wirkung. Wenn die Politik etwas ist, dann durch eine ganz besondere Fähigkeit, die vor der Existenz des *Demos* einfach unvorstellbar ist: die gleiche Fähigkeit zu herrschen und beherrscht zu werden. Diese Tugend kann nicht auf die wohlbekannte militärische Tugend des Exerzierens reduziert werden, die durch die Übung des Gehorsams zu befehlen fähig macht. Platon hat diesem Lernen durch

Gehorsam einen Platz eingeräumt. Aber dies ist noch nicht die politische Fähigkeit zur Versetzbarkeit. Auch ist die platonische Polis nicht politisch. Aber ein nicht politisches Gemeinwesen ist gar kein Gemeinwesen. Platon stellt ein sonderbares Monster zusammen, das dem Gemeinwesen die Herrschaftsweise der Familie aufzwingt. Dass er dafür die Familie abschaffen muss, ist ein zutiefst logisches Paradox: den Unterschied zwischen den beiden abzuschaffen heißt, sie beide abzuschaffen. Es gibt das Gemeinwesen nur als politisches, und die Politik beginnt mit der gleichheitlichen Kontingenz.

Das Problem der Para-Politik wird also sein, die zwei Naturen und ihre antagonistischen Logiken zu versöhnen: jene, die will, dass das Beste in allen Dingen die Herrschaft des Besten sei, und jene, die will, dass das Beste in den Angelegenheiten der Gleichheit die Gleichheit sei. Was man auch über die Antike und ihren Staat des Gemeinwohls sagen kann, Aristoteles vollzieht in diesem Gemeinwohl einen entscheidenden Einschnitt, durch welchen eine neue Art der »politischen Philosophie« begonnen hat. Es ist somit leicht verständlich, dass diese neue Art als die Quintessenz der politischen Philosophie identifiziert wird, und dass Aristoteles die letzte Zuflucht all ihrer »Wiederhersteller« ist. Er schlägt nämlich die ewig faszinierende Gestalt einer glücklichen Verwirklichung des Widerspruchs vor, den der Ausdruck selbst beinhaltet. Er ist derjenige, der die Quadratur des Kreises geschafft hat: die Verwirklichung einer natürlichen Ordnung der Politik in einer Verfassungsordnung anzubieten, gerade durch die Einbettung dessen, was Hindernis für jede Verwirklichung dieser Art ist: des *Demos*, der Darstellungsform des Kriegs zwischen »Reichen« und »Armen«, oder aber letztlich der Wirksamkeit der gleichheitlichen Anarchie. Und er vollbringt auch die Glanzleistung, diese gewaltige Leistung als ganz einfache Konsequenz darzustellen, die aus der ursprünglichen Festlegung des politischen Tieres folgen würde. Wie Platon sogleich die Vollkommenheit der Archi-Politik verwirklicht, vollendet Aristoteles sogleich das *Telos* dieser Para-Politik, die als normale, ehrliche Weise der »politischen Philosophie« funktionieren wird: die Handelnden und die Handlungsformen des politischen Streits in Teile und Formen der Verteilung des polizeilichen Dispositivs umzugestalten.

Anstelle der Ablösung einer Ordnung durch eine andere vollführt die Para-Politik somit ihre Überlappung. Der *Demos*, durch den die Besonderheit der Politik existiert, wird einer der Teile eines politischen Konflikts, der mit dem Konflikt um die Besetzung der »Posten

30 Vgl. *Politik*, 1261b 1.

der Befehlsgewalten«, der *Archai* der Polis, gleichgesetzt wird. Deswegen führt Aristoteles diese Fixierung der »politischen Philosophie« auf ein Zentrum durch, die nach ihm ganz natürlich erscheint, obwohl sie es überhaupt nicht ist. Dieses Zentrum ist die institutionelle Gliederung der *Archai* und das Herrschaftsverhältnis, das sich in dem abspielt, was die Modernen Macht nennen werden und für das Aristoteles keinen Namen hat, nur ein Adjektiv: »*kurion*«, das herrschende Element, dasjenige, das, indem es eine Herrschaft über den anderen ausübt, der Gemeinschaft seine Dominanz, seinen eigenen Stil gibt. Die Para-Politik ist vor allem diese Zentrierung des Denkens des Politischen auf den Ort und die Weise der Verteilung der *Archai*, wodurch sich in der Ausübung eines bestimmten *Kurion* eine Herrschaftsform definiert. Diese Zentrierung erscheint evident für eine Moderne, für die die Frage der Politik ganz natürlicherweise die der Macht ist, der Prinzipien, die sie legitimieren, der Formen, in denen sie sich verteilt und der Typen, die sie spezifizieren. Nur muss man sehen, dass sie vor allem eine besondere Antwort auf das spezifische Paradox der Politik ist, auf das Aufeinanderprallen der polizeilichen Logik der Verteilung der Anteile und der politischen Logik des Anteils der Anteillosen. Die einzigartige Verknüpfung des Effekts der Gleichheit mit der ungleichheitlichen Logik der Sozialkörper, die das Besondere der Politik ausmacht, wird von Aristoteles zu dem Politischen als besonderer Ort der Institutionen verschoben. Der Konflikt der zwei Logiken wird hier also zum Konflikt der zwei Teile, die sich darum schlagen, die *Archai* zu besetzen und das *Kurion* der Polis zu erobern. Kurz, das theoretische Paradox des Politischen, die Begegnung der Unmessbarkeiten, wird das praktische Paradox der Regierung, das die Form eines sicherlich heiklen Problems annimmt, das aber streng als Beziehung zwischen gleichförmigen Gegebenheiten formuliert werden kann: die Regierung des Gemeinwesens, die Instanz, die sie dirigiert und aufrechterhält, ist immer die Regierung einer der »Teile«, einer der Cliquen, die, indem sie ihr Gesetz der anderen aufzwingt, dem Gemeinwesen das Gesetz der Zerrissenheit aufzwingt. Das Problem ist daher: wie schafft man es, dass das Gemeinwesen von einer »Regierung« in Stand gehalten wird, deren Logik, welche auch immer sie sei, die Herrschaft über die andere Partei ist, wodurch sich die Zwietracht erhält, die den Staat ruiniert. Die aristotelische Lösung besteht wie man weiß darin, das Problem umgekehrt anzugehen. Da jede Regierung durch ihr natürliches Gesetz den Aufruhr erzeugt, der sie umstürzen wird, ist es für jede Regierung ratsam, sich ihrem eige-

nen Gesetz zu widersetzen. Oder aber man muss das wahrhafte Gesetz entdecken, das Gesetz, das allen Regierungen gemeinsam ist: dieses verlangt von ihr, sich zu erhalten und, gegen ihre natürliche Neigung, die Mittel anzuwenden, die die Erhaltung aller Regierungen, mithin die Erhaltung des Staats, den sie regieren, sicherstellt. Die Neigung der Tyrannei besteht darin, dem Interesse und der Lust des einzigen Tyrannen zu nützen, was die gemeinsame Revolte der Oligarchen und der Massen hervorruft und somit das Ungleichgewicht, das die Tyrannei zugrunde gehen lässt. Das einzige Mittel, die Tyrannei aufrechtzuerhalten, wird also sein, sich der Herrschaft des Gesetzes zu unterwerfen, und die Bereicherung des Volks und den Anteil der Adligen an der Macht zu favorisieren. Die Oligarchen haben die Gewohnheit, einander zu schwören, dem Volk in allem zu schaden. Und sie halten ihr Wort mit so großer Beharrlichkeit, die mit Sicherheit den Aufruhr des Volks herbeibeschwört und ihre Macht ruinieren wird. Mögen sie sich im Gegenteil befeißigen, den Interessen des Volks in allem zu nutzen, so wird ihre Macht sich dadurch festigen. Mögen sie sich nur darin befeißigen, oder mögen sie zumindest so tun, als ob sie sich darin befeißigen würden. Denn die Politik ist eine ästhetische Angelegenheit, Sache des Erscheinens. Die gute Herrschaft ist diejenige, die den Oligarchen in ihr die Oligarchie sehen lässt, und dem *Demos* die Demokratie. So werden die Partei der Reichen und die Partei der Armen dazu geführt, dieselbe »Politik« zu machen, die unfindbare Politik derjenigen, die weder reich noch arm sind, diese Mittelklasse, die überall fehlt, nicht nur, weil der enge Rahmen der Polis ihr nicht genug Raum zur Entwicklung gibt, sondern tiefgreifender, weil die Politik nur Sache der Reichen und der Armen ist. Das Soziale bleibt daher die Utopie der polizeilichen Politik, und durch ein weises Spiel der Neuverteilung der Mächte und der Scheinbarkeiten der Macht nähert sich jede *Politeia*, jede – schlechte – Form der Regierung ihrem Homonym, der *Politeia* als Regierung des Gesetzes, an. Damit das Gesetz herrscht, muss sich jede Herrschaftsform, um sich zu erhalten, in diesem Mittelregime auflösen, das das ideale Regime der Aufteilung ist, zumindest, wenn die Demokratie dabei bereits durchgemacht wurde.

In seiner neuen Gestalt als Wissender und Künstler, Gesetzgeber und Reformator setzt der Philosoph die Elemente des demokratischen Dispositivs – die Erscheinung des Volks, seine ungleiche Zählung und sein Gründungsstreit – in den Formen der Rationalität der guten Regierung wieder zusammen, die das *Telos* der Gemeinschaft in der Ver-

teilung der Mächte und der Weisen ihrer Sichtbarkeit verwirklicht. Durch eine einzigartige *Mimesis* werden der *Demos* und seine Verrechnung, die Bedingungen der Politik, in die Verwirklichung des *Telos* der gemeinschaftlichen Natur eingegliedert. Aber diese Eingliederung erreicht ihre Vervollkommenung nur in Form ihrer Entfernung. Das drückt die berühmte Hierarchisierung der Typen der Demokratie aus, die in den Büchern IV und VI der *Politik* präsentiert wird. Die beste Demokratie ist die bäuerliche Demokratie, denn sie ist genau jene, in der der *Demos* an seinem Platz abwesend ist. Die Verstreuung der Bauern in den weit entfernten Feldern und der Zwang der Arbeit hindern sie daran, den Ort *ihrer* Macht zu besetzen. Als Inhaber des Titels der Souveränität überlassen sie doch ihre konkrete Ausführung den Adligen. Das Gesetz herrscht also, sagt Aristoteles, durch die Abwesenheit der Ressourcen:³¹ die Abwesenheit von Geld und Freizeit, um zur Versammlung zu gehen, die Abwesenheit von Mitteln, die dem *Demos* erlauben, eine wirkungsvolle Weise der Subjektivierung der Politik zu sein. Die Gemeinschaft enthält also den *Demos*, ohne an seinem Streit zu leiden. Die *Politeia* verwirklicht sich somit als Verteilung der Körper auf ein Gebiet, das sie gegenseitig im Abstand voneinander behält, nur den »Besten« den zentralen Raum des Politischen überlassend. Ein Unterschied des Volks zu sich selbst miment und annulliert einen anderen. Die Verräumlichung – der Unterschied des wohl konstituierten *Demos* zu sich selbst – dreht den Unterschied des demokratischen Volks zu sich selbst um, indem sie ihn miment. Auch diese Utopie der verbesserten Demokratie, der verräumlichten Politik wird ein langes Leben haben: die »gute« Tocqueville'sche Demokratie, das Amerika der weiten Räume, wo man niemanden trifft, halt davon wider, wie auch, nur in Moll und in kleinem Maßstab, das Europa unserer Politiker. Wenn die platonische Archi-Politik in der Moderne in die Soziologie der sozialen Beziehungen und des gemeinsamen Glaubens versetzt wird, die die demokratische Ungebundenheit korrigieren und dem Republikkörper ihren Zusammenhalt geben, so wird die Para-Politik gerne in eine andere Soziologie transponiert: die Vorstellung einer Demokratie, die von sich selbst getrennt ist, die umgekehrt die Zerstreuung, die das Volk daran hindert, einen Körper anzunehmen, zur Tugend erhebt. Wenn die platonische »politische Philosophie« und ihre Surrogate die Politik zu heilen vorschlagen, indem die Wahrheit eines Sozialkörpers, der von der

Seele der gemeinschaftlichen Funktionen belebt wird, an die Stelle der strittigen Erscheinungen des *Demos* gesetzt wird, schlägt die aristotelische politische Philosophie die Verwirklichung der Idee des Guten durch die genaue *Mimesis* der demokratischen Unruhe, die ihrer Ausführung ein Hindernis ist, vor: letzte Utopie einer soziologisierten Politik, die in ihr Gegenteil verkehrt wurde; ruhiges Ende der Politik, wo die zwei Bedeutungen des »Endes«, das *Telos*, das sich vollendet und die Geste, die auslöscht, genau zusammenfallen.

Aber bevor sich diese Umwandlung der »politischen Philosophie« in »Sozialwissenschaft« vollzieht, taucht die moderne Form auf, die das para-politische Unternehmen annimmt, diejenige, die sich in den Ausdrücken der Souveränität und des Vertrags zusammenfassen lässt. Es ist Hobbes, der sie in eine Formel gebracht und sie als Kritik der »politischen Philosophie« der Alten ausgerichtet hat. Diese ist für ihn utopisch, wenn sie die Existenz einer »Politischheit« behauptet, die der menschlichen Natur innewohne. Und sie ist aufständisch, indem sie diese natürliche »Politischheit« zur Norm macht, nach deren Maß der Erstbeste vorgeben kann, die Angemessenheit einer Herrschaftsform an diese prinzipielle »Politischheit« und an die gute Regierung, die deren ideale Verwirklichung ist, zu beurteilen. Hobbes gehört nämlich zu jenen, die am ehesten die besondere Verknüpfung der Politik und der politischen Philosophie erkannten. Die Politik hört nicht auf, die Begriffe, die die politische Philosophie der Politik entzieht, um die Regeln einer Gemeinschaft ohne Streit aufzustellen, wieder an sich zu ziehen, um daraus wieder Elemente eines neuen Streits zu machen. So teilte Aristoteles die guten und schlechten Regierungsweisen danach auf, ob sie dem Interesse aller oder dem des herrschenden Teils dienten. Der Tyrann unterschied sich vom König nicht durch die Form seiner Macht, sondern durch seine Zweckbestimmung. Zudem tat der Tyrann, indem er die Mittel seiner Tyrannei änderte, »so als ob« er seine Zwecke änderte.³² Er formte seine Tyrannei in ein Quasi-Königtum um, was zugleich das Mittel war, seinem wie auch dem Interesse der Gemeinschaft zu dienen. Der Abstand der zwei Namen wurde nur deutlich hervorgehoben, um die Möglichkeit besser aufzuzeigen, die Dinge gleichzumachen: ein guter Tyrann ist wie ein König, und fortan ist sein Name nicht mehr wichtig. Hobbes sieht sich der Umkehrung des Verhältnisses gegenüber: der Name des Tyrannen ist der leere Name, der jedem Präbendenten, jedem Offizier oder Literaten erlaubt, die Übereinstimmung der Aus-

³² Vgl. *Politik*, 1314a – 1315b.

³¹ *Politik*, 1292b 37–38. Für eine detailliertere Analyse s. J. Rancière, *Aux bords du politique* [An den Ufern des Politischen], Paris: Osiris 1990.

übung der königlichen Macht zum Zwecke des Königtums zu bestreiten, zu urteilen, dass der König schlecht sei. Ein schlechter König ist ein Tyrann. Und ein Tyrann ist ein falscher König, jemand, der unrechtmäßig den Platz des Königs einnimmt, den zu verjagen oder zu töten folglich rechtmäßig ist. Ebenso behielt Aristoteles den Titel des Volks bei, indem er den Abstand des Namens des souveränen Volks zur Wirklichkeit der Macht der Adligen einbaute. Hier kehren sich die Dinge noch einmal um: der leere Name des Volks wird die subjektive Macht, den Abstand des Königtums zu seinem Wesen zu beurteilen, und dieses Urteil abzugeben, um den Streit wieder zu eröffnen. Das Problem besteht also darin, diese offene Rechnung des Volks, die den Abstand einer Herrschaftsform zu seiner Norm in Szene setzt, zu unterdrücken. Das verheerendste Übel, sagt Hobbes, ist, dass die »Privatpersonen«³³ sich damit beschäftigen, das Gerechte vom Ungerechten zu scheiden. Aber er versteht unter »Privatpersonen« nichts anderes als diejenigen, die in aristotelischen Ausdrücken »nicht Anteil haben« an der Regierung der gemeinsamen Sache. Was auf dem Spiel steht, ist also die Struktur des Unrechts selbst, das die Politik einrichtet, die Wirksamkeit der Gleichheit als Anteil der Anteillosen, die Bestimmung der »Teile«, die tatsächlichen Subjekte des Streits sind. Um das Übel an der Wurzel abzuschneiden und »die falschen Ansichten der Menge über das Recht und das Unrecht«³⁴ zu entwerfen, muss man die Idee selbst einer natürlichen »Politischheit« des menschlichen Lebewesens, die es zu einem anderen Gut als die einfache Selbsterhaltung bestimmte, widerlegen. Man muss festlegen, dass die »Politischheit« nur zweitrangig ist, dass sie nichts als der Sieg des Gefühls der Selbsterhaltung über die Unbegrenztheit des Begehrens ist, die jeden in einen Krieg gegen alle setzt.

Das Paradox besteht darin, dass Hobbes, um Aristoteles zu widerlegen, im Grunde nur die aristotelische Überlegung umstellt – den Sieg des vernünftigen Begehrens der Selbsterhaltung über die Leidenschaft, die dem Demokraten, Oligarchen oder Tyrannen eigen ist. Er verlagert sie von der Ebene der »Teile« an der Macht auf die Ebene der Individuen, von einer Theorie der Regierung auf eine Theorie des Ursprungs der Macht. Diese doppelte Verschiebung, die einen bevorzugten Gegenstand der modernen politischen Philosophie – den Ursprung der Macht – geschaffen hat, hat eine ganz spezifische Funktion: sie löscht von Anfang an den Anteil der Anteillosen aus. Die

³³ Hobbes, *Vom Menschen, Vom Bürger*, Hamburg: Meiner 1959, S. 66.

³⁴ Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 61.

»Politischheit« existiert somit nur durch die anfängliche und restlose Entfremdung einer Freiheit, die nur jene der Individuen ist. Die Freiheit wird nicht als Anteil der Anteillosen, als leere Eigenschaft eines politischen Subjekts existieren können. Sie muss alles oder nichts sein. Sie kann nur in zwei Formen existieren: als Eigenschaft reiner, ungesellschaftlicher Individuen oder in ihrer radikalen Entfremdung als Souveränität des Souveräns.

Das heißt auch, dass die Souveränität keine Herrschaft eines Teils über den anderen ist. Sie ist die radikale Aussetzung der Teile und dessen, wofür ihr Spiel Anlass gibt: die Wirksamkeit des Anteils der Anteillosen. Die Problematisierung des »Ursprungs« der Macht und die Bedingungen ihrer Aussprache – der Vertrag, die Entfremdung und die Souveränität – sagen zuallererst: es gibt keinen Anteil der Anteillosen. Es gibt nur Individuen und die Macht des Staates. Jeder Teil, der das Recht und das Unrecht ins Spiel bringt, steht im Widerspruch zur Idee der Gemeinschaft. Rousseau hat die Frivolität der Hobbes'schen Beweisführung denunziert. Die Idee einer natürlichen Geselligkeit zu widerlegen, indem man auf die Verleumdungen der Salons und der Intrigen der Höfe verweist, ist ein grobes *hysteron proteron*. Aber Rousseau – und die moderne republikanische Tradition nach ihm – stimmt mit Hobbes in dem überein, was der seriöse Einsatz dieser frivolen Beweisführung ist, nämlich die Liquidierung dieses Anteils der Anteillosen, den die aristotelische Theorie in seine Verneinung selbst einzuflügen sich befleißigte. Er stimmt mit der Hobbes'schen Tautologie der Souveränität überein: die Souveränität beruht nur auf sich selbst, denn außer ihr gibt es nur Individuen. Jede andere Instanz im politischen Spiel ist nur Gruppierung. Die moderne Para-Politik beginnt damit, dass sie eine spezifische Natur erfindet, eine »Individualität«, die streng an das Absolute einer Souveränität geknüpft ist, die den Streit der Fraktionen, den Streit der Anteile und Teile ausschließen muss. Sie beginnt durch eine anfängliche Zersetzung des Volks in Individuen, die mit einem Schlag, im Krieg aller gegen alle, den Krieg der Klassen austreibt, in dem die Politik besteht. Die Verfechter der »Alten« sehen gern den Ursprung des Unglücks der modernen Politik in der fatalen Ersetzung der objektiven Regel des Rechts, die die aristotelische politische Gemeinschaft gründete, durch die »subjektiven Rechte«. Aber für Aristoteles gibt es nicht »das Recht« als organisatorisches Prinzip der zivilen und politischen Gesellschaft. Er kennt das *Gerechte* und seine unterschiedlichen Formen. Nur ist die politische Form des Gerechten für ihn jene, die die Beziehungen

zwischen den »Teilen« der Gemeinschaft bestimmt. Die Moderne setzt nicht nur die »subjektiven« Rechte an die Stelle der objektiven Regel des Rechts. Sie erfindet das Recht als *philosophisches* Prinzip der *politischen* Gemeinschaft. Und diese Erfindung geht in eins mit derjenigen der Fabel des Ursprungs, der Fabel des Verhältnisses der Individuen zum Ganzen, die dazu gemacht ist, das strittige Verhältnis der Teile zueinander auszulöschen. Alles in allem ist das *Recht*, das die »politische Philosophie« in Begriffe fasst, um die Frage des Unrechts zu regeln, eine Sache; eine andere Sache ist das Recht, das die Politik im Dispositiv der Behandlung eines Unrechts funktionieren lässt. Denn in der Politik wird nicht vom Recht begründet, sondern vom Unrecht, und was eine Politik der Modernen von einer Politik der Alten unterscheiden kann, ist eine unterschiedliche Struktur des Unrechts. Aber man muss daran noch hinzufügen, dass die politische Behandlung des Unrechts nicht aufhört, Elemente der »politischen Philosophie« zu entlehnen, um daraus Elemente einer neuen Argumentation und neuen Beweisführung des Streits zu machen. So werden die modernen Formen des Unrechts an den Streit um die Zählung der Teile der Gemeinschaft, den neuen Streit, der jedes Eine auf das Ganze der Souveränität bezieht, anknüpfen.

Denn das Paradox besteht darin: die Fiktion eines Ursprungs, die den gesellschaftlichen Frieden begründen soll, tut am Ende den Abgrund eines Streits auf, der radikaler als der der Alten sein wird. Den Klassenkampf abzulehnen als zweitrangige Logik, als zweite »Natur«, die das Politische einsetzt, von vornherein die Teilung der Natur als Übergang des natürlichen Rechts zum natürlichen Gesetz zur Geltung zu bringen, bedeutet, als letztes Prinzip des Politischen die schlichte und einfache Gleichheit anzuerkennen. In der Fabel des Kriegs aller gegen alle steckt die Dummlichkeit aller Ursprungsfabeln. Aber hinter dieser ärmlichen Fabel von Tod und Heil tut sich etwas Seriöseres kund, das Aussprechen des letzten Geheimnisses jeder gesellschaftlichen Ordnung, die schlichte und einfache Gleichheit zwischen Beliebigen: es gibt kein natürliches Prinzip der Herrschaft eines Menschen über einen anderen. Die gesellschaftliche Ordnung beruht in letzter Instanz auf der Gleichheit, die ebenso auch ihr Ruin ist. Keine »Übereinkunft« kann etwas ändern an diesem Fehler der »Natur«, wenn sie nicht gänzliche Entfremdung ohne Rückkehr jeder »Freiheit« ist, in der diese Gleichheit Wirkung haben könnte. Man muss daher Gleichheit und Freiheit gleichursprünglich setzen und sie gemeinsam beseitigen. Das Absolute der Entfremdung und das der Sou-

veränität bestehen notwendig auf Grund dieser Gleichheit. Das bedeutet auch, dass sie nur zu dem Preis zu rechtfertigen sind, die Gleichheit zur anfänglichen Grundlegung und zum anfänglichen Abgrund der gemeinschaftlichen Ordnung, zum einzigen Grund der Ungleichheit zu *ernennen*. Und auf der Grundlage dieser von nun an ausgerufenen Gleichheit ordnen sich die Elemente des neuen politischen Streits an, die Gründe der Entfremdung und des Unentfremdbaren, die die Argumente der neuen Formen des Kriegs der Klassen abgeben werden.

Einerseits ist die Freiheit Eigentum der *Individuen* als solcher geworden, und aus der Entfremdungsfabel wird entgegen der Hobbes'schen Intention die Frage entstehen, ob und unter welchen Bedingungen die Individuen ihr zur Gänze entfremdet werden können, kurz, ob daraus das Recht des Individuums als Nicht-Recht des Staats folgen wird, das *Anrecht* eines jeden, den Staat in Frage zu stellen oder als Beweis seiner Untreue zu seinem Prinzip zu dienen. Andererseits wird das Volk, das es in der Tautologie der Souveränität zu unterdrücken galt, als Person, die vorausgesetzt werden muss, damit die Entfremdung denkbar ist, und schließlich als das wahre Subjekt der Souveränität wiedererscheinen. Das ist die Beweisführung, die Rousseau in seiner Kritik an Grotius vollführt. Die »Freiheit« des Volks, die es zu beseitigen galt, wird also zurückkehren können als identisch mit der Vollendung des gemeinsamen Vermögens der Menschen, die »frei und gleich an Rechten« geboren werden. Sie wird in der Struktur eines radikalen Unrechts, das den Menschen angetan wird, die »frei geboren und überall in Ketten«³⁵ sind, als Argument dienen können. Aristoteles kannte die zufällige Tatsache dieser Stadtstaaten, in denen die Armen »von Natur aus frei« sind, und das Paradox, die diese »zufällige« Natur an die Definition der politischen Natur selbst band. Aber die Ursprungsfiktion verabsolutiert, in ihrer letzten Umformung, den Streit der Freiheit, die dem Volk eigen und uneigen ist, zu einem originellen Widerspruch einer Freiheit, von der jeder Mensch ursprünglich Besitzer und Beraubter ist. Mensch ist also das Subjekt des Verhältnisses von allem und nichts selbst, der Schwindel erregende Kurzschluss zwischen der Welt der Wesen, die geboren werden und sterben, und den Ausdrücken der Gleichheit und der Freiheit. Und das *Recht*, dessen philosophische Bestimmung hergestellt worden war, um den Knoten zwischen dem *Gerechten* und dem Streit aufzulösen, wird der neue Name, der Name par excellence des Unrechts. In jeder

35 Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag* (Anm. d. Ü.).

Beweisführung einer Zählung der Ungezählten, in jeder Gemeinschaftswelt, die für die Demonstration eines Streits organisiert ist, wird sich von nun an die Schlüsselfigur dessen halten, dessen Zählung immer fehlt: dieser Mensch, der nicht gezählt ist, solange nicht jede seiner Repliken gezählt ist; der aber auch niemals in seiner Gesamtheit gezählt ist, solange er nur als politisches Lebewesen gezählt wird. Indem sie die Kompromisse anklagt, die die aristotelische Para-Politik mit dem Aufbruch eingeht, der den Gesellschaftskörper bedroht und den *Demos* in Individuen zerlegt, eröffnet die Para-Politik des Vertrags und der Souveränität wieder einen radikaleren Abstand als jenen alten politischen, für das Ganze gehaltenen Teil. Dieser richtet den Abstand des Menschen zu sich selbst als ersten und letzten Grund des Abstands des Volks zu sich selbst ein.

Denn zugleich mit dem Volk der Souveränität zeigt sich sein Homonym, das ihm in nichts ähnelt, das die Verneinung oder die Verhöhnung der Souveränität ist, das vor-politische oder außer-politische Volk, das Bevölkerung oder Pöbel genannt wird: die arbeitende und leidende Bevölkerung, die unwissende Masse, die gefesselte oder entfesselte Menge etc., dessen Tatsächlichkeit die Verwirklichung der Souveränität hemmt oder ihr widerspricht. So öffnet sich der Abstand des modernen Volks, dieser Abstand, der in die problematische Zusammenfügung der Ausdrücke des Menschen und des Bürgers eingeschrieben ist: Elemente einer neuen Gliederung des politischen Streits, wo jeder Ausdruck dazu dient, die Nicht-Zählung des anderen zu demonstrieren; aber auch Prinzip einer Neuöffnung des Abstands der Archi-Politik zur Politik und Einrichtung dieses Abstands auf der Szene selbst des Politischen. Diese politische Wirkungsweise des archi-politischen Abstands hat einen Namen. Sie nennt sich Terror. Der Terror ist das politische Handeln, das sich als *politische* Aufgabe die Forderung der Verwirklichung der gemeinschaftlichen *Arche*, ihre Verinnerlichung und ihre vollständige Fühlbarmachung zur Aufgabe macht, sich also das archi-politische Programm zur Aufgabe macht, aber in den Ausdrücken der modernen Para-Politik, die auf Grund des einzigen Verhältnisses zwischen souveräner Macht und den Individuen, die jedes für sich genommen deren virtuelle Auflösung und in ihnen selbst die Bürgerschaft, die die Seele des Ganzen ist, bedrohen.

Auf dem Boden des radikalen Unrechts – die Unmenschlichkeit des Menschen – werden sich so überkreuzen: das neue Unrecht, das die Individuen und ihre Rechte in Bezug zum Staat setzt; das Unrecht,

das den wahren Souverän, das Volk, mit den Usurpatoren der Souveränität in Konflikt bringt; der Unterschied des Souveränitätsvolks zum Volk als Teil; das Unrecht, das die Klassen in Gegensatz bringt, und dasjenige, das die Wirklichkeit ihrer Konflikte den Spielen des Individuums und des Staates gegenüberstellt. In diesem Spiel schmiedet sich die dritte große Gestalt der »Politik der Philosophen«, die man mit dem Namen der Meta-Politik belegen wird. Die Meta-Politik verortet sich symmetrisch zur Archi-Politik. Die Archi-Politik widerrief die falsche Politik, d. h. die Demokratie. Sie sprach den radikalen Abstand aus zwischen der wahren Gerechtigkeit, der göttlichen Proportion ähnlich, und den demokratischen Inszenierungen des Unrechts, das dem Herrschen der Ungerechtigkeit angenähert wurde. In symmetrischer Weise spricht die Meta-Politik einen radikalen Überschuss der Ungerechtigkeit oder der Ungleichheit im Verhältnis zu dem, was die Politik als Gerechtigkeit oder Gleichheit behaupten kann, aus. Sie behauptet das absolute Unrecht, den Überschuss des Unrechts, der jedes politische Verhalten der gleichheitlichen Argumentation ruiniert. In diesem Überschuss legt auch sie eine »Wahrheit« der Politik offen. Aber diese Wahrheit ist von besonderer Art. Sie ist nicht die Idee des Guten, die Gerechtigkeit, der göttliche *Kosmos* oder die wahrhaftige Gleichheit, die es erlauben würden, eine wahre Gemeinschaft an Stelle der politischen Lüge zu stiften. Die Wahrheit der Politik ist die Demonstration ihrer Falschheit. Sie ist der Abstand jeder politischen Benennung und Einschreibung zu den Realitäten, die sie unterstützen.

Wahrscheinlich kann man, und die Meta-Politik wird das tun, diese Realität benennen: das Soziale, die gesellschaftlichen Klassen, die wirkliche Gesellschaftsbewegung. Aber das Soziale ist dieses Wahre der Politik nur um den Preis, das Wahre seiner Falschheit zu sein: nicht so sehr das fühlbare Fleisch, aus dem die Politik gemacht ist, sondern der Name ihrer radikalen Falschheit. Im modernen Dispositiv der »politischen Philosophie« ist die Wahrheit der Politik nicht mehr über ihr angesiedelt, in ihrem Wesen oder in ihrer Idee. Sie befindet sich unter oder hinter ihr, in dem, was sie verdeckt und was sie nur verdecken kann. Die Meta-Politik ist die Ausübung dieser Wahrheit, nicht mehr der demokratischen Tatsächlichkeit gegenüber, wie das gute Modell dem tödlichen Trugbild, sondern wie das Geheimnis des Lebens und des Todes, das ins Herz jeder Kundgebung der Politik selbst eingeschrieben ist. Die Meta-Politik ist der Diskurs über die Falschheit der Politik, die jede politische Demonstration des Streits

verdoppelt, um die Verkenntung ihrer eigenen Wahrheit zu beweisen, indem sie jedes Mal den Abstand markiert zwischen den Namen und den Dingen, den Abstand zwischen der Aussage eines *Logos* des Volks, des Menschen oder der Bürgerschaft und der Tatsache, wie dem Rechnung getragen wird, einen Abstand, der eine grundlegende Ungerechtigkeit offen legt, die selbst identisch mit einer grundlegenden Lüge ist. Wenn die antike Archi-Politik der gemeinschaftlichen Gesundheit ein Heilmittel vorschlug, stellt sich die moderne Meta-Politik als eine Symptomatologie dar, die in jeder politischen Unterscheidung, zum Beispiel in der zwischen dem Menschen und dem Bürger, ein Zeichen von Unwahrheit aufzeigt.

Es ist offensichtlich Marx, der, ganz besonders in der *Judenfrage*, die kanonische Formulierung der meta-politischen Interpretation gibt. Die Zielscheibe ist dieselbe wie bei Platon, also die Demokratie als Vervollkommenung einer bestimmten Politik, das heißt Vervollkommenung ihrer Lüge. Das Prinzip ihrer Infragestellung ist genau vorgegeben von dem Abstand zwischen einem Ideal, das mit der Rousseau'schen Gestaltung der bürgerlichen Souveränität gleichgesetzt ist, und einer Realität, die in den Hobbes'schen Ausdrücken des Kampfes aller gegen alle begriffen ist. Die Behandlung dieses Abstands zwischen dem Hobbes'schen Menschen und dem Rousseau'schen Bürger erfährt selbst im Lauf des Texts eine bedeutsame Abwandlung. Am Anfang bedeutet er die Grenze der Politik, ihre Unfähigkeit, den wahrhaft menschlichen Teil des Menschen zu verwirklichen. Die menschliche Emanzipation ist also das Wahre der freien Menschlichkeit jenseits der Grenzen der politischen Bürgerlichkeit. Aber im weiteren Verlauf wechselt diese Wahrheit des Menschen den Platz. Der Mensch ist nicht die zukünftige Vollendung jenseits der politischen Repräsentation. Er ist in Wirklichkeit verdeckt unter dieser Repräsentation: der Mensch der zivilen Gesellschaft, der egoistische Eigentümer, der zum Gegenstück den Nichteigentümer hat, dessen Bürgerrechte nur dazu da sind, das radikale Nicht-Recht zu maskieren. Das Scheitern der Bürgerlichkeit, die wahre Menschlichkeit des Menschen zu vollenden, wird ihre Fähigkeit, den Interessen des Eigentümermenschen zu dienen, während sie diese verdeckt. Die politische »Teilnahme« ist also die reine Maske der Verteilung der Anteile. Die Politik ist die Lüge über ein Wahres, das Gesellschaft heißt. Aber umgekehrt ist die Gesellschaft immer in letzter Instanz reduzierbar auf die einfache Unwahrheit der Politik.

Das Soziale als Wahrheit des Politischen ist in einem bemerkens-

werten Auseinanderbrechen begriffen. An einem Pol kann es der »realistische« und »wissenschaftliche« Name der »Menschlichkeit des Menschen« sein. Die Bewegung der Produktion und des Klassenkampfes ist also die wahre Bewegung, die durch ihre Vollendung die Scheinbarkeiten der politischen Bürgerlichkeit zugunsten der Wirklichkeit des produzierenden Menschen auflösen muss. Aber diese Positivität wird von vornherein durch die Zwiespältigkeit des Klassenbegriffs angegriffen. *Klasse* ist beispielhaft eines der Homonyme, an dem sich die Rechnungen der polizeilichen Ordnung und die der politischen Demonstration scheiden. Im polizeilichen Sinne ist eine Klasse eine Gruppierung von Menschen, denen ihre Herkunft oder ihre Tätigkeit ein besonderes Statut und einen besonderen Rang zuweisen. Diese so verstandene Klasse kann in schwachem Sinne eine berufliche Gruppe bezeichnen. Man spricht so im 19. Jahrhundert von der Klasse der Drucker oder der der Hutmacher. In einem starken Sinne ist Klasse Synonym mit Kaste. Daher das offensichtliche Paradox, dass diejenigen, die sich ohne Problem in der Aufzählung der Arbeiterklassen dazuzählen, es meist ablehnen, die Existenz einer Arbeiterklasse anzuerkennen, die eine Unterteilung der Gesellschaft ausmacht und ihnen eine spezifische Identität gibt. Im politischen Sinne ist eine *Klasse* etwas ganz anderes: ein Operator des Streits, ein Name, um die Ungezählten zu zählen, eine Subjektivierungsweise, die sich über jede Wirklichkeit gesellschaftlicher Gruppen legt. Der athenische *Demos* oder das Proletariat, zu dessen Rang sich der »Bürgerliche« Blanqui zählt, sind Klassen dieser Sorte, das heißt Mächte der Entklassifizierung der gesellschaftlichen Arten, dieser »Klassen«, die denselben Namen wie sie tragen. Nur führt die marxistische Meta-Politik zwischen diesen streng gegensätzlichen Klassen eine Zwiespältigkeit ein, in der sich das ganze philosophische *Unvernehmen* des politischen *Unvernehmens* konzentriert.

Dieses lässt sich in der Definition des Proletariats zusammenfassen: »Klasse der Gesellschaft, die keine Klasse der Gesellschaft *mehr* ist«, sagt die Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Philosophie des Rechts*. Das Problem ist, dass Marx in diesen Ausdrücken nur eine strenge Definition dessen gibt, was eine Klasse im politischen Sinne ist, das heißt im Sinn des Klassenkampfes. Der Name des Proletariats ist der reine Name der Ungezählten, eine Weise der Subjektivierung, die den Anteil der Anteillosen in einen neuen Streit stellt. Marx tauft in gewisser Weise diese »Klassen« um, die die Fiktion des Menschen und der Souveränität liquidieren wollten. Er tauft sie um wie die infra-politische

Wahrheit, in der die politische Lüge dazu gebracht wird, zusammenzustürzen. Er denkt die gewöhnliche Außergewöhnlichkeit der Klasse, die eine Nicht-Klasse ist, als Ergebnis eines Vorgangs gesellschaftlicher Zersetzung. Er macht schlussendlich aus einer Kategorie der Politik den Begriff der Unwahrheit der Politik. Von da aus beginnt der Begriff der Klasse unbestimmt zu oszillieren, wie auch der Sinn der Meta-Politik ist, zwischen einem Radikalismus der »wahren« Politik, die sich spiegelbildlich zu demjenigen der platonischen Archi-Politik verhält, und einem Nihilismus der Falschheit jeder Politik, der auch ein politischer Nihilismus der Falschheit aller Dinge ist.

In einem ersten Sinne gilt der Begriff der Klasse tatsächlich als das *Wahre* der politischen Lüge. Aber dieses Wahre selbst schwankt zwischen zwei extremen Polen. Einerseits hat es die Positivität eines gesellschaftlichen Inhalts. Der Klassenkampf ist die wahre Bewegung der Gesellschaft, und das Proletariat oder die Arbeiterklasse ist die gesellschaftliche Kraft, die diese Bewegung an den Punkt trägt, an dem ihre Wahrheit die politische Illusion zersprengt. So definiert, stellen die Arbeiterklasse oder das Proletariat gesellschaftliche Positivitäten dar, und ihre »Wahrheit« eignet sich dazu, alle ethischen Einverleibungen des arbeitenden und produzierenden Volks zu ertragen. Aber, am anderen Pol sind sie definiert durch ihre einzige Negativität der »Klassenlosigkeit«. Sie sind die reinen Operatoren des revolutionären Aktes, an dem gemessen nicht nur jede gegebene gesellschaftliche Gruppe, sondern auch jede Form demokratischer Subjektivierung als von einem radikalen Mangel befallen erscheinen. An diesen zwei Extrempolen definieren sich im strengen Sinne zwei Extremismen: ein infra-politischer Extremismus der Klasse, das heißt der gesellschaftlichen Einverleibung der politischen Klassen, und ein ultra-politischer Extremismus der Nicht-Klasse – gegensätzliche Extremismen, denen die Homonymie von Klasse und Nicht-Klasse erlaubt, sich in einer einzigen terroristischen Gestalt zusammenzufügen.

Als Wahres der politischen Lüge wird der Begriff der Klasse also die zentrale Gestalt einer Meta-Politik, gedacht – in einem der beiden Sinne des Präfixes – als ein *Jenseits* der Politik. Aber die Meta-Politik kann gleichzeitig in dem anderen Sinn des Präfixes verstanden werden, der jener einer *Begleitung* ist. Wissenschaftliche Begleitung der Politik, wo das Zurückführen der Formen der Politik auf die Kräfte des Klassenkampfes zuerst als *Wahrheit der Lüge* oder Wahrheit der Illusion gilt. Aber auch »politische« Begleitung jeder Form von Subjektivierung, die als ihre versteckte »politische« Wahrheit den Klassen-

kampf behauptet, den sie verkennt und nicht nicht verkennen kann. Die Meta-Politik kann sich an jedes Phänomen anhängen als Beweis der Wahrheit seiner Falschheit. Für diese Wahrheit der Falschheit hat das Genie Marx ein Schlüsselwort erfunden, das die ganze Modernität angenommen hat, um es selbst gegen ihn zu wenden. Er hat sie *Ideologie* genannt. Ideologie ist nicht nur ein neues Wort, um das Trugbild oder die Illusion zu bezeichnen. Ideologie ist das Wort, das das neuartige Statut des Wahren signalisiert, das die Meta-Politik schmiedet: das Wahre als das Wahre des Falschen: nicht die Klarheit der Idee gegenüber der Dunkelheit der Scheinbarkeiten; nicht die Wahrheit als Indiz ihrer selbst und der Falschheit, sondern im Gegenteil als universelles Schmarotzertum. Ideologie ist also etwas ganz anderes als ein neuer Name für einen alten Begriff. Indem er sie erfindet, erfindet Marx für eine noch andauernde Zeitspanne ein unerhörtes Regime des Wahren und eine neuartige Verbindung des Wahren zum Politischen. Ideologie ist der Name der unendlich denunzierten Distanz der Worte und der Dinge, der begriffliche Operator, der die Verbindungen und Trennungen zwischen den Elementen der modernen politischen Gliederung organisiert. Abwechselnd erlaubt er, die politische Erscheinung des Volks auf den Rang einer Illusion zu reduzieren, die die Wirklichkeit des Konflikts verdeckt, oder umgekehrt, die Namen des Volks und die Demonstrationen seines Streits als alte Hüte zu denunzieren, die die Herrschaft der gemeinsamen Interessen verzögern. Ideologie ist der Name, der die Produktion des Politischen an seine Beseitigung knüpft, der die Distanz der Worte und der Dinge als Falschheit in der Politik, immer umwandelbar in Falschheit der Politik, festlegt. Aber sie ist auch der Begriff, durch den alles als von der Politik, von der »politischen« Demonstrierung ihrer Falschheit abhängig erklärt wird. Kurz, sie ist der Begriff, wo jede Politik sich annulliert, sei es durch ihr proklamiertes Verschwinden, sei es im Gegenteil durch die Behauptung, dass alles politisch ist, was darauf hinausläuft, zu sagen, dass nichts politisch ist, dass die Politik nur der parasitäre Modus der Wahrheit ist. Ideologie ist definitiv der Ausdruck, der es erlaubt, ohne Unterlass den Ort des Politischen zu verschieben bis zu seiner Grenze: der Deklaration seines Endes. Was man in der polizeilichen Sprache »Ende des Politischen« nennt, ist vielleicht tatsächlich nichts anderes als die Vollendung des Vorgangs, durch den die Meta-Politik, eingebettet ins Zentrum des Politischen und alles in den Namen des Politischen einbettend, es von innen aushöhlt, und, im Namen der Kritik jeder Scheinbarkeit, das das Poli-

sche grundlegende Unrecht verschwinden lässt. Am Ende dieser Entwicklung ist das Unrecht, nachdem es über den Abgrund seiner Absolutierung gegangen ist, auf die unendliche Wiederholung der Wahrheit der Falschheit, auf die reine Bekundung einer leeren Wahrheit reduziert. Die Politik, die er gründete, kann sich also mit dem ursprünglichen, verlorenen Paradies identifizieren, in dem die Individuen und die Gruppen die Sprache benutzen, die das Eigentliche des Menschen ist, um ihre besonderen Interessen in der Herrschaft des allgemeinen Interesses zu versöhnen. Das Ende der Politik, das man auf dem Grab der polizeilichen Marxismen ausspricht, ist im Grunde nur die andere Form, die kapitalistische und »liberale« Form der marxistischen Meta-Politik. Das »Ende der Politik« ist die Vollendung der politischen Philosophie. Genauer gesagt ist das »Ende der Politik« das Ende des gespannten Verhältnisses zwischen der Politik und der Meta-Politik, welches das Zeitalter der modernen demokratischen und sozialen Revolutionen charakterisiert hat. Dieses gespannte Verhältnis hat sich in der Interpretation des Unterschieds zwischen Mensch und Bürger, zwischen leidendem/arbeitendem Volk und Souveränitätsvolk abgespielt. Es gibt in der Tat zwei große Arten, diesen Abstand zu denken und zu behandeln. Die erste ist die der Meta-Politik. Diese sieht im Abstand die Denunzierung einer unmöglichen Identifikation, das Zeichen der Unwahrheit des idealen Souveränitätsvolks. Sie bestimmt als formelle Demokratie das System der juristischen Einschreibungen und der Regierungsinstitutionen, das auf dem Begriff der Souveränität des Volks gegründet ist. So charakterisiert, findet sich die »Form« mit dem virtuellen oder abwesenden Inhalt, der Wirklichkeit einer Macht, die wahrhaft der Volksgemeinschaft angehörte, konfrontiert. Von da an kann ihr Sinn variieren, von der einfachen Illusion, die die Wirklichkeit der Macht und die Enteignung maskiert, bis zur Weise der notwendigen Darstellung eines gesellschaftlichen Widerspruchs, der noch nicht genügend entwickelt ist. In jedem Fall trennt die meta-politische Interpretation der Unterscheidung des Volks von sich selbst jede politische Szene: es gibt also diejenigen, die das Spiel der Formen spielen – der Forderung nach Rechten, des Kampfes um die Repräsentierung etc. –, und diejenigen, welche die Aktionen setzen, die zum Ziel haben, dieses Spiel der Formen zu beenden; auf der einen Seite das Volk der juristisch-politischen Repräsentation, auf der anderen das Volk der Sozial- und Arbeiterbewegung, der Akteur der wahren Bewegung, die die politischen Scheinbarkeiten der Demokratie beseitigt.

Dieser meta-politischen Interpretation des Abstands zwischen Mensch und Bürger, zwischen arbeitendem Volk und Souveränitätsvolk, setzt sich die politische Interpretation entgegen. Dass das Volk von sich selbst verschieden sei, ist für die Politik tatsächlich kein Skandal, den man denunzieren müsste. Es ist die erste Bedingung ihrer Ausübung. Es gibt Politik, sobald es die Erscheinungssphäre eines Subjekts Volk gibt, dessen Eigenheit darin besteht, von sich selbst unterschieden zu sein. Vom politischen Standpunkt aus sind also die Einschreibungen der Gleichheit, die in den Erklärungen der Menschenrechte oder in den Präambeln der Gesetzbücher und Verfassungen, die diese oder jene Institution materialisieren, zu finden sind oder die auf den Frontwänden ihrer Gebäude eingemeißelt sind, keine von ihrem Inhalt widersprochenen »Formen« oder »Scheinbarkeiten«, die nur dazu da wären, die Wirklichkeit zu verdecken. Sie sind eine wirksame Weise des Erscheinens des Volks, das Mindestmaß an Gleichheit, das sich in das Feld der gemeinsamen Erfahrung einschreibt. Es geht nicht darum, den Unterschied dieser existierenden Gleichheit von allem, was sie dementiert, anzuklagen. Dem Erscheinen ist nicht zu widersprechen, sondern im Gegenteil zuzustimmen. Da, wo der Anteil der Anteillosen eingeschrieben ist, so zerbrechlich und flüchtig diese Einschreibungen auch seien, ist eine Erscheinungssphäre des *Demos* geschaffen, existiert ein Element des *Kratos*, der Macht des Volks. Es geht also darum, die Sphäre dieses Erscheinens auszubreiten, diese Macht zu erweitern.

Diese Macht zu erweitern heißt, Streitfälle und Gemeinschaftswelten des Streits durch die Demonstration, unter dieser oder jener Spezifikation, der Unterscheidung des Volks von sich selbst zu schaffen. Es gibt nicht einerseits das Idealvolk der Grundlegungstexte und andererseits das wirkliche Volk der Ateliers und der Vorstädte. Es gibt einen Einschreibungsort der Macht des Volks und Orte, an denen diese Macht für wirkungslos gilt. Der Raum der Arbeit oder der Raum der Dienstboten widerlegen nicht die geschriebene Macht in den Texten. Um sie zu widerlegen, müssten sie sie zuerst bestätigen, müssten sie zuerst von ihr betroffen sein. Nur, nach der polizeilichen Logik, *sieht* niemand wie und warum sie es sein sollten. Es gilt daher, einen sichtbaren Bezug mit dem Nicht-Bezug herzustellen, eine Wirkung einer Macht, die keine Wirkung haben sollte. Es geht also nicht mehr darum, in der Weise der Symptomatologie den Unterschied eines Volks zu einem anderen zu interpretieren. Es geht darum, den Abstand zwischen einem Ort, an dem der *Demos* existiert und einem

Ort, an dem er nicht existiert, an dem es nur Populationen, Individuen, Dienstgeber und Angestellte, Familienoberhäupter und Ehefrauen etc. gibt, im theatralischen Sinne des Wortes zu interpretieren. Die Politik besteht darin, dieses Verhältnis zu interpretieren, das heißt, zuerst deren Dramaturgie zu verfassen, das Argument im doppelten Sinn des Ausdrucks, logisch (als Schlussfolgerung) und dramaturgisch (als Inhaltsangabe),³⁶ zu erfinden, somit in Bezug zu setzen, was ohne Bezug ist. Diese Erfindung ist weder die Tat des Souveränitätsvolks und seiner »Repräsentanten«, noch die Tat des Arbeitervolks/Arbeiter-Nicht-Volks und seiner »Bewusstseinsbildung«.

Sie ist das Werk dessen, was man ein drittes Volk nennen könnte, das unter diesem oder jenem Namen agiert, und einen besonderen Streit an die Zählung der Ungezählten knüpft. *Proletarier* war der bevorzugte Name, unter dem sich diese Verknüpfung bewerkstelligt hat. Das heißt, der Name der »Klasse, die keine ist«, der in der Meta-Politik als der Name des Wahren der politischen Illusion selbst galt, galt in der Politik als einer der Subjektnamen, die den Streit organisieren: nicht als Name eines universellen Opfers, eher als Name eines Subjekts, das das Unrecht universalisiert. Er galt als Name einer Weise der politischen Subjektivierung des Unrechts. In der Politik hat ein Subjekt keinen zusammenhaltenden Körper, es ist ein vorübergehender Akteur, der Augenblicke, Orte und Gelegenheiten hat, und dessen Eigentümlichkeit es ist, im doppelten Sinne dieser Ausdrücke, logisch und ästhetisch, *Argumente* und *Beweisführungen* zu erfinden, um den Nicht-Bezug in Bezug zu setzen und das Nichtstattfinden stattfinden zu lassen. Diese Erfindung bewerkstelligt sich in den Formen, die nicht die meta-politischen »Formen« eines problematischen »Inhalts« sind, sondern die Formen eines Erscheinens des Volks, das im Gegensatz steht zum meta-politischen Schein. Und in dieser Weise ist das »Recht« kein illusorisches Attribut eines idealen Subjekts, es ist das Argument eines Unrechts. Da die Gleichheitserklärung irgendwo existiert, ist es möglich, ihre Macht wirksam werden zu lassen, ihre Begegnung mit den uralten Gewohnheiten der Verteilung der Körper zu organisieren, indem man die Frage stellt: dieser oder jener Typ von Beziehung, ist er in die Sphäre der Erscheinung der Gleichheit der Bürger mit einbegriffen oder nicht? Wenn die französischen Arbeiter zur

Zeit der Bürgermonarchie die Frage stellen: »sind die französischen Arbeiter französische Bürger?«, das heißt: »haben sie die von der königlichen Charta anerkannten Attribute der Franzosen als gleich vor dem Gesetz?«, oder wenn ihre weiblichen »Schwestern« zur Zeit der Republik fragen: »sind die Französinnen in den Franzosen beinhaltet, die das *universelle* Wahlrecht haben?«, dann gehen beide von dem Abstand zwischen gleichheitlichen Inschriften des Gesetzes und den Räumen aus, in denen die Ungleichheit das Gesetz macht; aber sie schließen davon nicht auf das Nichtstatthaben des gleichheitlichen Texts. Im Gegenteil, sie erfinden ihm einen neuen Ort: den polemischen Raum einer Beweisführung, die die Gleichheit und ihre Abwesenheit zusammenhält. Die Demonstration, man hat es gesehen, stellt den gleichheitlichen Text und das ungleichheitliche Verhältnis gleichzeitig aus. Aber durch diese Ausstellung selbst und durch die Tatsache, sich an einen Gesprächspartner zu wenden, der die Gesprächssituation nicht anerkennt, tut sie so, als ob sie in einer Gemeinschaft ausgeübt würde, deren Nichtexistieren sie demonstriert. Dem meta-politischen Spiel des Scheins und seines Widerrufs setzt die demokratische Politik diese Praktik des *Als-ob* entgegen, die die Erscheinungsformen eines Subjekts konstituiert und eine ästhetische Gemeinschaft eröffnet, eine Gemeinschaft kantischer Manier, die die Zustimmung gerade von dem verlangt, der sie nicht anerkennt.

In den selben Begriffen stellt die Sozialbewegung und die moderne Arbeiterbewegung somit die Verflechtung von zwei gegenteiligen Logiken dar. Ihr Schlüsselwort, das des Proletariats, bezeichnet zwei ganz unterschiedliche »Subjekte«. Vom meta-politischen Gesichtspunkt aus bezeichnet es den Ausführenden der wahren Bewegung der Gesellschaft, der anklagt und die demokratischen Scheinbarkeiten der Politik in die Luft sprengen muss. Unter diesem Titel ist die entklassifizierende Klasse, die »Auflösung aller Klassen« das Subjekt einer Wiederverkörperung des Politischen im Sozialen geworden. Sie hat dazu gedient, die radikalste Gestalt der archi-polizeilichen Ordnung zu errichten. Vom politischen Gesichtspunkt aus handelt es sich um einen spezifischen Fall des *Demos*, ein demokratisches Subjekt, das eine Demonstrierung seiner Macht bewerkstelligt in der Konstruktion strittiger Gemeinschaftswelten, die die Frage der Zählung der Ungezählten, jenseits jeder Regelung, diesseits des unendlichen Unrechts, universalisiert. »Arbeiter« und »Proletarier« sind so die Namen von Akteuren eines doppelten Prozesses gewesen: Akteure der demokratischen Politik, die den Abstand des Volks von sich selbst aufzeigen

36 Im Französischen bedeutet »l'argument« unter anderem 1) Schlussfolgerung, Beweis und 2) Inhaltsangabe eines Theaterstücks. Ich habe das Wort daher unübersetzt durch Argument »übersetzt« und in Klammern die zwei Bedeutungen im Deutschen zu Rancières Text hinzugefügt (Anm. d. Ü.).

und behandeln; und meta-politische Gestalten, Akteure der »realen Bewegung«, dargestellt als den politischen Schein und seine höchste Form, die demokratische Illusion, auflösend. Die Meta-Politik hat ihr Verhältnis des politischen Scheins zur Wirklichkeit in jeder Streitform des Volks angesiedelt. Aber das Umgekehrte ist genauso wahr: um ihre Argumentationen und Demonstrationen aufzubauen, um die Formen der Sichtbarkeit des gleichheitlichen *Logos* in Bezug zu seinen Unsichtbarkeitsorten zu setzen, hat die Sozial- und Arbeiterbewegung ihre Beziehungen zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, die Weisen des Seins und die Weisen des Sagens, die auf das Konto der Arbeiter und ihrer Worte gehen, umgestalten müssen. Aber um dies zu tun, hat sie aufgehört, die meta-politischen Argumentationen aufzunehmen, die das Gerechte und das Ungerechte an die Spiele der »gesellschaftlichen« Wahrheit und der »politischen« Falschheit gebunden haben. Die Meta-Politik interpretierte die Formen des demokratischen Abstands als Symptome der Unwahrheit. Aber sie hat nicht aufgehört, selbst neu interpretiert zu werden, Stoff und Form abzugeben für andere Arten, den Abstand zu schaffen und abzuschaffen.

Die Gesamtgliederung dieser Zwischen-Interpretationen hat einen Namen. Sie heißt »das *Soziale*«. Wenn die Verhältnisse der Polizei und der Politik bestimmt sind durch ein paar Schlüsselworte, ein paar Haupthomonyme, dann kann man sagen, dass das *Soziale* in der Moderne das entscheidende Homonym gewesen ist, das mehrere Logiken und Verstrickungen von Logiken sich zueinander fügen, auseinander gehen, sich widersprechen und sich vermischen ließ. Die selbstproklamierten »Wiederhersteller« des Politischen und seiner »Philosophie« gefallen sich in der Gegenüberstellung des Politischen und eines Sozialen, das sich seine Vorrechte zu Unrecht angeeignet hätte. Aber das *Soziale* ist in der modernen Epoche genau der Ort gewesen, an dem sich die Politik abgespielt hat, der Name selbst, den sie angenommen hat, da, wo sie nicht einfach identisch war mit der Wissenschaft der Regierung und der Mittel, sich ihrer zu bemächtigen. Dieser Name ist zwar demjenigen seiner Verneinung ähnlich. Aber jede Politik arbeitet mit dem Homonym und dem Ununterscheidbaren. Jede Politik arbeitet auch am Rande ihrer radikalen Gefahr, die die polizeiliche Verkörperung, die Verwirklichung des politischen Subjekts als Gesellschaftskörper ist. Die politische Handlung hält sich immer im Zwischenraum auf, zwischen der »natürlichen« polizeilichen Gestalt, der Verkörperung einer Gesellschaft, die in funktionale Organe geteilt ist, und der Grenzfigur einer anderen archi-politischen oder

meta-politischen Verkörperung: die Umformung des Subjekts, das der Entkörperung des »natürlichen« Gesellschaftskörpers gedient hat, in einen ruhmreichen Körper der Wahrheit. Die Epoche der »Sozialbewegung« und der »Sozialrevolutionen« ist jene gewesen, in der das *Soziale* jede dieser Rollen gespielt hat. Es war zuerst der polizeiliche Name der Verteilung der Gruppen und der Funktionen. Es war umgekehrt der Name, unter welchem die politischen Dispositive der Subjektivierung die Natürlichkeit dieser Gruppen und dieser Funktionen bestritten hatten, indem sie den Anteil der Anteillosen zählend gemacht haben. Es war am Ende der meta-politische Name eines *Wahren* der Politik, das selbst zwei Formen angenommen hat: die Positivität der wirklichen Bewegung, die aufgerufen war, im Prinzip eines neuen Gesellschaftskörpers Gestalt anzunehmen, aber auch reine Negativität der unendlichen Demonstration der Wahrheit der Falschheit. Das *Soziale* war der gemeinsame Name aller dieser Logiken und auch der Name ihrer Verflechtung.

Das heißt auch, dass die »Sozialwissenschaft«, von den einen angeklagt, in fälschender Weise ihre Empirizität in die der politischen Philosophie vorbehaltenen Höhen eingeführt zu haben, von den anderen gepriesen, die angeblich erhabenen Begriffe dieser Philosophie entmystifiziert zu haben, tatsächlich die Daseinsform der politischen Philosophie selbst im Zeitalter der demokratischen und gesellschaftlichen Revolutionen gewesen ist. Die Sozialwissenschaft war die letzte Form, die das gespannte Verhältnis zwischen Philosophie und Politik, und das philosophische Projekt, die Politik zu verwirklichen, um sie aufzuheben, angenommen hat. Dieser Konflikt und dieses Projekt haben sich viel mehr in den unglücklichen Abenteuern der marxistischen Wissenschaft oder der Durkheim'schen oder Weber'schen Soziologie abgespielt als in den angeblich reinen Formen der politischen Philosophie. Die marxistische Meta-Politik hat die Spielregel bestimmt: die Deplacierung zwischen dem wahren Gesellschaftskörper, der unter dem politischen Schein versteckt ist, und der endlosen Behauptung der wissenschaftlichen Wahrheit der politischen Falschheit. Die platonische Archi-Politik hat der ersten Sozialwissenschaft ihr Modell gegeben: die organische Gemeinschaft, definiert durch die gute Verzahnung ihrer Funktionen unter der Regierung einer neuen Religion der Gemeinschaft. Die aristotelische Para-Politik hat ihrem zweiten Zeitalter das Modell einer Gemeinschaft gegeben, die weise auf Distanz von ihr selbst gehalten wird. Das letzte Zeitalter der Soziologie, das auch die letzte Metamorphose der politischen Philoso-

phie ist, ist die Ausstellung der reinen Spielregel: Ära des Leeren hat man es genannt, eine Ära, in der die Wahrheit des Sozialen auf die des unendlichen Schmarotzertums der leeren Wahrheit reduziert worden ist. Die Soziologen des dritten Zeitalters nennen dies manchmal »Ende der Politik«. Vielleicht ist man jetzt imstande zu verstehen: dieses »Ende der Politik« ist genau identisch mit dem, was die Flickarbeiter der »politischen Philosophie« »Rückkehr der Politik« nennen. Zurückzukehren zur reinen Politik und zur Reinheit der »politischen Philosophie« hat heute nur einen einzigen Sinn. Es bedeutet, zum Diesseits des grundlegenden Konflikts der modernen Politik als grundsätzlichem Konflikt zwischen Philosophie und Politik zurückzukehren, zurückzugehen zu einem Nullpunkt der Politik und der Philosophie: theoretische Idylle einer philosophischen Bestimmung des Guten, das die politische Gemeinschaft zu verwirklichen die Aufgabe hätte; politische Idylle der Verwirklichung des Gemeinwohls durch die aufgeklärte Regierung der auf das Vertrauen der Massen gestützten Eliten. Die »philosophische« Rückkehr der Politik und ihr soziologisches »Ende« sind ein und dasselbe.

Demokratie oder Konsens

Dieser idyllische Zustand der Politik gibt sich im Allgemeinen den Namen der konsensuellen Demokratie. Hier soll versucht werden, zu zeigen, dass dieser Begriff streng genommen eine Verbindung widersprüchlicher Ausdrücke ist. Es soll also für dieses Objekt, das außergewöhnlicher ist als es erscheint, der Name Post-Demokratie vorgeschlagen werden. Die Rechtfertigung dieses Namens ist nur durch die Erklärung einiger, dem derzeit herrschenden Diskurs über die Demokratie innewohnender Paradoxa möglich.

Einerseits hören wir überall den Triumph der Demokratie verkünden, in Wechselbezug zum Zusammenbruch der als totalitär bezeichneten Systeme. Dieser Triumph ist – so heißt es – doppelt. Er sei zunächst der Sieg der Demokratie, verstanden als politische Herrschaftsform, als System von Institutionen, die die Volkssouveränität materialisieren, über ihren Gegner, Beweis, dass diese Herrschaftsform gleichzeitig die gerechteste und die wirksamste sei. Der Bankrott der als totalitär bezeichneten Staaten ist in der Tat ein Bankrott in Hinsicht auf ihre letztendliche Legitimierung: das Argument der Wirksamkeit, der Fähigkeit des Systems, die materiellen Bedingungen einer neuen Gemeinschaft bereitzustellen. Daraus lässt sich eine verstärkte Legitimierung der als demokratisch bezeichneten Herrschaftsform folgern: die Idee, dass sie gleichzeitig die politischen Formen der Gerechtigkeit und die wirtschaftlichen Formen der Produktion von Reichtum, des Zusammenfügens der Interessen und der Optimierung der Gewinne für jeden sicherstellt. Aber es ist auch, so scheint es in ihren Augen, ein Sieg der Demokratie als Praxis des Politischen. Die Geschichte der westlichen demokratischen Bewegung war von einem hartnäckigen Zweifel der Demokratie an sich selbst gequält. Dieser lässt sich in der marxistischen Opposition zwischen der formellen und der wirklichen Demokratie zusammenfassen, einer meta-politischen Opposition, die oft in der Austragung des politischen Streits selbst verinnerlicht worden ist. Die Demokratie hat nicht aufgehört, von den Demokraten selbst verdächtigt zu werden. Diejenigen, die sich mit dem größten Nachdruck für die demokratischen Rechte schlugen, waren oft die Ersten, die diese Rechte verdächtigten, nur formell, erst der Schatten der wahrhaften Demokratie zu sein. Nur scheint der Bankrott des totalitären Systems endlich die Hypothek einer »wirklichen« Demokratie, die Verdacht gegen-

über der Demokratie hegte, abzutragen. Es scheint nunmehr möglich, die Formen der Demokratie, verstanden als institutionelle Gliederungen der Souveränität des Volks, ohne Hintergedanken wertzuschätzen, einfach Demokratie und Rechtsstaat, Rechtsstaat und Liberalismus gleichzusetzen, und in der Demokratie die ideale Gestalt einer Verwirklichung der *Physis* des unternehmenden und begehrenden Menschen im gemeinschaftlichen *Nomos* wieder zu erkennen.

Dieser Erfolg der Demokratie wird gerne der Aufhebung einer zweiten Hypothek zugeschrieben, die durch die Idee des Volks gegeben war. Die Demokratie würde heute darauf verzichten, sich als Macht des Volks darzustellen. Sie würde die doppelte Gestalt des Volks, die auf der Politik im Zeitalter der modernen Revolutionen gelastet hat, aufgeben: die rousseauistische Gleichsetzung des Volks mit dem Subjekt der Souveränität und die marxistische – und weiter gefasst sozialistische – Gleichsetzung mit dem Arbeiter als empirische soziale Gestalt und mit dem Proletariat oder Produzenten als Gestalt der Aufhebung der Politik in ihre Wahrheit. Man sagt tatsächlich, dass dieses überdeterminierte Volk dem wahrhaftigen politischen Vertrag hinderlich sei, demjenigen, durch welchen die Individuen und die Gruppen sich auf die juristisch-politischen Formen einigten, die geeignet seien, das Zusammenleben aller und die beste Beteiligung jedes Einzelnen an den Gütern des Kollektivs zu sichern. Dies ist in groben Zügen das Legitimationsschema der Demokratie, das als Bilanz der totalitären Katastrophe funktioniert. Nur stößt dieses Schema auf ein Paradox. Normalerweise müsste das Zusammenstürzen der »Mythen« des Volks und der »wirklichen« Demokratie zur Rehabilitierung der »formellen« Demokratie, zur Verstärkung der Bindung an die institutionellen Gliederungen der Volkssouveränität und vor allem der parlamentarischen Kontrollformen führen. Aber das ist überhaupt nicht das, was geschieht. Im französischen politischen System zum Beispiel kann man einen fortwährenden Abbau der parlamentarischen Repräsentation konstatieren, die Erweiterung der politischen Macht von nichtverantwortlichen Instanzen (Experten, Richter, Kommissionen, ...), die Vergrößerung des Gebiets, das dem Präsidenten vorbehalten ist, und eine charismatische Auffassung der Person des Präsidenten. Das Paradox ist folgendes: in jener Epoche, in der die Institutionen der parlamentarischen Vertretung umstritten waren und die Idee überwog, sie seien »nur Formen«, waren sie dennoch Gegenstand einer weit größeren engagierten Wachsamkeit. Und man hat Generationen von sozialistischen und kommunistischen Vorkämpfern sich

leidenschaftlich für eine Verfassung, für Rechte, für Institutionen und institutionelle Vorgehensweisen schlagen sehen, von denen sie übrigens sagten, dass sie die Macht der Bourgeoisie und des Kapitals ausdrückten. Heute ist die Situation umgekehrt, und der Sieg der so genannten formellen Demokratie wird von einer spürbaren Erkaltung der Liebe zu diesen Formen begleitet. Der Zeitgeist hat, das ist wahr, seine Antwort auf dieses Paradox parat. Nämlich, dass die demokratische Weisheit nicht so sehr die skrupulöse Aufmerksamkeit gegenüber den Institutionen wäre, die die Herrschaft des Volks durch repräsentative Institutionen sicherstellen, sondern vielmehr die Übereinstimmung der Formen der Ausübung des Politischen mit der Seinsweise einer Gesellschaft, mit den Kräften, die sie bewegen, mit den sich kreuzenden Erfordernissen, Interessen und Begierden, die sie stricken. Sie wäre die Anpassung an die Kalküle der Optimierung, die sich im Gesellschaftskörper vollziehen und kreuzen, an die Individualisierungsprozesse und an die Solidaritäten, die sie selbst erzwingen.

Diese Antwort wirft zwei Probleme auf. Das erste liegt an ihrer sonderbaren Verwandtschaft mit dem Argument der »wirklichen« Demokratie. Im selben Moment, da man den Niedergang des Marxismus und den Bankrott der Unterwerfung der Politik unter die Wirtschaft verkündet, sieht man Herrschaftsformen, die man liberale Demokratie nennt, ihrerseits eine Art abschüssigen Marxismus wieder aufnehmen, in dessen Worten die Politik der Ausdruck eines gewissen Zustands des Sozialen ist, und die Entwicklung der Produktivkräfte den wesentlichen Inhalt ihrer Formen ausmacht. Der proklamierte Erfolg der Demokratie bestünde also darin, dass sie in unseren Gesellschaften eine Übereinstimmung zwischen ihrer politischen Form und ihrem sinnlichen Sein fände.

Aber das Paradox nimmt somit eine andere Form an. Tatsächlich würde sich diese Identifizierung der Demokratie mit ihrem sinnlichen Sein in der bevorzugten Gestalt der »Erkaltung der Liebe«, die Gefühllosigkeit gegenüber der Form der Repräsentation dieses Sinnlichseins offenbaren. Die Demokratie würde auf ein bestimmtes Erlebtes verweisen, auf eine Form der sinnlichen Erfahrung, aber eine Form der sinnlichen Erfahrung, der es daran mangelt, gespürt zu werden: so als gäbe es Leidenschaft nur in der Abwesenheit; so als ob die Demokratie – wie die Liebe in der Rede des Lysias – ihre Wirkung nur um den Preis erzielte, ihres eigenen Gefühls entleert zu werden. Das Problem besteht darin, dass die Abwesenheit immer angefüllt ist, und dass dem Paradox der ungeliebten Form in unseren Gesellschaften

eine Rückkehr des Volks, das man begraben hatte, in einer unvorhergesehenen Form entspricht. Das Volk nimmt tatsächlich immer dort Gestalt an, wo man es für veraltet erklärt. Und an der Stelle der verabschiedeten rousseauistischen und marxistischen Völker erscheint überall ein ethnisches Volk, das als Selbstidentität, als Körper und gegen den anderen verfasstes Volk bestimmt ist.

Im Zentrum dieser Paradoxa stellt sich also mit Nachdruck wieder die Frage nach den »Formen« der Demokratie und danach, was »Form« hier heißen soll. Alles geht so vor sich, als ob der als regierend proklamierte Liberalismus die Sichtweise des für tot erklärten Marxismus teilen würde: diejenige, die die Formen der Politik im begrifflichen Paar von Form und Inhalt, von politischer Erscheinung und gesellschaftlicher Wirklichkeit denkt; die das Spiel des Politischen und des Gesellschaftlichen als Verhältnis zwischen Institutionensystem und einer Bewegung von Energien von Individuen und Gruppen bestimmt, die sich darin mehr oder weniger angemessen ausdrückt. Die marxistische Meta-Politik schwankte zwischen einer Theorie von Form-Ausdruck und einer Theorie von Schein und Maske. Der offizielle Diskurs der triumphierenden Demokratie rehabilitiert die »Form« nur als ungeliebte Form, die einem verblässenden Inhalt entspricht, auf die Gefahr hin, einen Schmalspurplatonismus hervorzurufen, der von neuem den republikanischen Geist der Gemeinschaft der Masse den kleinen demokratischen Freuden entgensetzt.

Um diese Debatten zu verlassen, die in gewisser Weise die Reste der »politischen Philosophie« verschachern, ist es besser, zu ihren ursprünglichen Ansätzen zurückzukehren. Die Demokratie hat anfänglich die politische Philosophie hervorgerufen, weil sie nicht eine Gesamtheit von Institutionen oder ein Herrschaftstypus unter anderen ist, sondern eine Seinsweise des Politischen. Die Demokratie ist nicht die parlamentarische Herrschaftsform oder der Rechtsstaat. Sie ist auch kein Zustand des Sozialen, die Herrschaft des Individualismus oder die der Massen. Die Demokratie ist, im Allgemeinen, die Weise der Subjektivierung der Politik – wenn man unter Politik etwas anderes versteht als die Organisation der Körper in der Gemeinschaft und die Verwaltung der Plätze, Mächte und Funktionen. Genauer, Demokratie ist der Name einer singulären Unterbrechung dieser Ordnung der Verteilung der Körper in der Gemeinschaft, für die ich vorgeschlagen habe, sie durch den erweiterten Begriff der Polizei begrifflich zu fassen. Sie ist der Name dessen, was das gute Funktionieren

dieser Ordnung durch ein singuläres Dispositiv der Subjektivierung unterbricht.

Dieses Dispositiv läßt sich in drei bereits bestimmte Aspekte zusammenfassen. Erstens, die Demokratie ist der Gemeinschaftstyp, der durch die Existenz einer spezifischen Sphäre des Erscheinens des Volks bestimmt ist. Das Erscheinen ist nicht die Illusion, die dem Wirklichen entgegengesetzt ist. Es ist die Einführung eines Sichtbaren, die das Regime des Sichtbaren verändert, in das Feld der Erfahrung. Es ist nicht der Wirklichkeit entgegengesetzt, es teilt sie und gestaltet sie als doppelte neu. So ist auch die erste Schlacht der »politischen Philosophie« gegen die Demokratie die platonische Polemik gegen die *Doxa* gewesen, das heißt die Angleichung des dem *Demos* eigenen Sichtbaren an die Herrschaft der Unwahrheit.

Zweitens ist das Volk, das diese Erscheinungssphäre besetzt, ein »Volk« besonderen Typs, der nicht durch Eigenheiten ethnischer Art bestimmbar ist, der sich weder mit einem soziologisch bestimmbar Teil der Bevölkerung noch mit der Summe von Gruppen, die diese Bevölkerung ausmachen, gleichsetzen läßt. Das Volk, durch welches es Demokratie gibt, ist eine Einheit, die aus keiner gesellschaftlichen Gruppe besteht, sondern die der Aufrechnung der Teile der Gesellschaft die Tatsache eines Anteils der Anteillosen auferlegt. Die Demokratie ist die Einrichtung von Subjekten, die nicht mit den Teilen des Staats oder der Gesellschaft übereinstimmen, von schwebenden Subjekten, die jede Repräsentation der Plätze und Anteile in Unordnung bringen. Man könnte hier diese demokratische »Unbestimmtheit«, die von Claude Lefort begrifflich befaßt worden ist, herbeirufen.³⁷ Aber es besteht kein Grund, diese Unbestimmtheit mit einer Art Katastrophe des Symbolischen gleichzusetzen, die an die revolutionäre Entkörperung des »doppelten Körpers« des Königs geknüpft ist. Man muss die Unterbrechung und die demokratische Desidentifizierung von dieser Opferdramaturgie trennen, die ursprünglich das demokratische Aufkommen an die großen Gespenster der terroristischen und totalitären Wiederverkörperung eines zerrissenen Körpers knüpft. Es ist nicht zuerst der König, sondern das Volk, das einen doppelten Körper hat. Und diese Dualität ist nicht die christliche Dualität des himmlischen und des irdischen Körpers. Sie ist die Dualität eines Gesellschaftskörpers und eines Körpers, der jede gesellschaftliche Identifizierung verschiebt.

Drittens ist der Erscheinungsort des Volks der Ort des Austragens
37 Vgl. vor allem *Essais sur le politique* [Essais über das Politische], Paris: Seuil 1986.

eines Streits. Der politische Streit unterscheidet sich von jedem Interessenskonflikt zwischen konstituierten Teilen der Bevölkerung, da er ein Konflikt über die Zählung der Teile selbst ist. Er ist keine Diskussion zwischen Partnern, sondern ein Gespräch, das die Situation des Gesprächs selbst ins Spiel bringt. Die Demokratie richtet also Gemeinschaften eines spezifischen Typs ein, polemische Gemeinschaften, die genau die Opposition zweier Logiken, der polizeilichen Logik der Verteilung der Plätze und der politischen Logik gleichheitlichen Zugs, ins Spiel bringen.

Die *Formen* der Demokratie sind nichts anderes als die Erscheinungsweisen dieser Dreigliederung. Es gibt Demokratie, wenn es eine spezifische Erscheinungssphäre des Volks gibt. Es gibt Demokratie, wenn es spezifische Akteure der Politik gibt, die weder Agenten des staatlichen Dispositivs noch der Teile der Gesellschaft sind, wenn es Kollektive gibt, die die Identifikationen mit den Teilen des Staats oder der Gesellschaft verschieben. Es gibt schließlich Demokratie, wenn es einen Streit gibt, der auf der Bühne der Erscheinung des Volks von einem nicht-identitären Subjekt ausgetragen wird. Die Formen der Demokratie sind die Erscheinungsweisen dieser Erscheinung, dieser nicht-identitären Subjektivierung und dieses Austragens des Streits. Die Erscheinungsweisen haben Wirkungen auf die institutionellen Gliederungen *des Politischen*, und sie dienen diesem oder jenem Dispositiv. Sie erzeugen Einschreibungen der Gleichheit und sie begründen die existierenden Einschreibungen. Sie sind daher in keiner Weise gegenüber der Existenz von gewählten Versammlungen, institutionellen Garantien der Freiheiten der Ausübung der Rede und ihrer Demonstration und den Dispositiven der Kontrolle des Staates indifferent. Sie finden in ihnen die Bedingungen ihrer Existenz und sie verändern sie ihrerseits. Aber sie gehen nicht in ihnen auf. Noch weniger könnte man sie mit Seinsweisen des Individuums gleichsetzen. Die Demokratie ist nicht das Zeitalter der Individuen oder der Massen. Die Entsprechung zwischen einem Institutions- und einem Individualitätstypus ist nicht die Entdeckung der modernen Soziologie. Platon, man weiß es, ist ihr Erfinder. Und es ist ganz klar die archi-politische Vorschrift der Übereinstimmung zwischen der Seele und dem gut regierten Gemeinwesen, die die Beschreibung der Übereinstimmung zwischen dem Charakter des demokratischen Individuums und dem seines Gemeinwesens befiehlt. Anders gesagt, die Idee, dass die Demokratie eine Herrschaft kollektiven Lebens ist, die einen Charakter, eine Lebensform demokratischer Indi-

viduen ausdrückt, gehört selbst der platonischen Verdrängung der demokratischen Singularität, der Verdrängung der Politik selbst an. Denn die Formen der Demokratie sind nichts anderes als die Formen der Verfassung der Politik als spezifische Weise eines menschlichen Zusammenseins. Die Demokratie ist keine Herrschaftsform oder gesellschaftliche Lebensweise. Sie ist die Einsetzung der Politik selbst, das System der Formen der Subjektivierungen, durch welche jede Ordnung der Verteilung der Körper nach Funktionen, die ihrer »Natur« entspricht, und nach den Plätzen, die ihren Funktionen entsprechen, in Frage gestellt, auf ihre Kontingenz verwiesen wird. Und es ist, wie gesagt, nicht ihr *Ethos*, ihre »Seinsweise«, die die Individuen zur Demokratie eignet, sondern der Bruch mit diesem *Ethos*, der erfahrene Abstand der Fähigkeit des sprechenden Wesens mit jeder »ethischen« Harmonie des Machens, des Seins und des Sagens. Jede Politik ist demokratisch in genau diesem Sinn: nicht im Sinn einer Gesamtheit von Institutionen, sondern im Sinn von Formen der Demonstrationen, die die Logik der Gleichheit mit derjenigen der Polizeiordnung konfrontieren. Davon ausgehend wird man hier den Begriff der Post-Demokratie verstehen. Man wird darunter nicht den Zustand einer Demokratie verstehen, die traurig ihre Hoffnungen aufgegeben oder sich glücklich ihrer Illusionen erleichtert hätte. Man wird darin nicht einen Begriff der Demokratie im postmodernen Zeitalter suchen. Dieser Ausdruck wird uns einfach dazu dienen, das Paradox zu bezeichnen, das unter dem Namen der Demokratie die konsensuelle Praxis der Auslöschung der Formen demokratischen Handelns geltend macht. Die Post-Demokratie ist die Regierungspraxis und die begriffliche Legitimierung einer Demokratie *nach* dem *Demos*, einer Demokratie, die die Erscheinung, die Verrechnung und den Streit des Volks liquidiert hat, reduzierbar also auf das alleinige Spiel der staatlichen Dispositive und der Bündelung von Energien und gesellschaftlichen Interessen. Die Post-Demokratie ist keine Demokratie, die im Spiel der gesellschaftlichen Energien die Wahrheit der institutionellen Formen gefunden hat. Sie ist eine Weise der Identifizierung der institutionellen Dispositive mit der Aufstellung der Teile und der Anteile der Gesellschaft, die geeignet ist, das der Demokratie eigene Subjekt und Handeln verschwinden zu lassen. Sie ist die Praxis und das Denken einer restlosen Übereinstimmung zwischen den Formen des Staates und dem Zustand der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Das ist tatsächlich der Sinn dessen, was konsensuelle Demokratie

genannt wird. Die herrschende Idylle sieht darin die vernünftige Übereinkunft von Individuen und von gesellschaftlichen Gruppen, die verstanden hätten, dass die Kenntnis des Möglichen und die Diskussion zwischen Partnern für jede Partei Weisen sind, den besten Anteil zu erhalten, den die Objektivität der Gegebenheiten der Situation ihr zu hoffen erlaubt, und die dem Konflikt vorzuziehen ist. Aber damit die Parteien diskutieren, anstatt sich zu schlagen, müssen sie zuerst als Parteien existieren, um zwischen diesen Weisen, ihren Anteil zu erlangen, wählen zu können. Bevor der Konsens ein Vorziehen des Friedens vor dem Krieg ist, ist er ein bestimmtes Regime des Sinnlichen. Er ist das Regime, in dem die Teile als bereits gegeben, ihre Gemeinschaft konstituiert und die Zählung ihres Worts als identisch mit ihrer linguistischen Performanz vorausgesetzt sind. Was also der Konsens voraussetzt, ist das Verschwinden jeglichen Abstandes zwischen der Partei eines Streits und dem Teil einer Gesellschaft. Dies ist das Verschwinden der Ordnung der Erscheinung, der Verrechnung und des Streits, die im Namen des Volks und durch die Leere seiner Freiheit eröffnet sind. Kurz, das Verschwinden der Politik. Der dreiteiligen Gliederung der Demokratie, das heißt der Politik, ist die Behauptung einer Welt genau entgegengesetzt, in der man alles sieht, in der die Teile sich restlos zusammenzählen und sich alles auf dem Weg der Objektivierung der Probleme regeln lässt. Das so genannte konsensuelle System ist die Verbindung einer Herrschaft, die von der *Meinung* bestimmt ist, mit der Herrschaft, die vom *Recht* bestimmt ist, die jeweils als Herrschaft der restlosen Identität der Gemeinschaft mit sich aufgestellt wird. Als Herrschaft der *Meinung* hat die Post-Demokratie zur Aufgabe, die verstörte und verstörende Erscheinung des Volks und seiner immer falschen Zählung, hinter dem Verfahren einer allumfassenden Vergegenwärtigung des Volks und seiner Teile und des Harmonisierens der Zählung der Teile und des Bildes vom Ganzen, zum Verschwinden zu bringen. Ihre Utopie ist jene einer ununterbrochenen Zählung, die das Ganze der »öffentlichen Meinung« als eins mit dem Volkskörper vergegenwärtigt. Was ist denn die Gleichsetzung der demokratischen Meinung mit den Umfragen und Simulationen? Sie ist eigentlich die Widerrufung der Sphäre der Erscheinung des Volks. Die Gemeinschaft wird darin unaufhörlich ihr selbst präsentiert. Das Volk ist darin niemals mehr ungerade, unberechenbar oder undarstellbar. Es ist immer zugleich vollständig anwesend und abwesend. Es ist ganz in einer Struktur des Sichtbaren gefangen, einer Struktur, in der man alles sieht und alles

gesehen wird, und in der es daher keinen Ort mehr für das Erscheinen gibt.

Es ist wichtig, diesen Punkt zu präzisieren, einen Abstand zu markieren zu den Analysen der Simulation und des Trugbilds, die besonders von Jean Baudrillard geführt werden. Diese haben uns einen gigantischen Prozess der Simulation unter dem Zeichen der vollständigen und ständigen Ausstellung des Wirklichen gezeigt: man sieht alles, nichts erscheint, denn alles ist immer schon da, eins mit seiner Repräsentation, eins mit der simulierten Herstellung seiner Vorstellung. Das Wirkliche und seine Simulation sind seitdem ununterscheidbar, was einer Verabschiedung eines Wirklichen, das sich nicht mehr ereignen muss, da es immer von seinem Trugbild vorweggenommen wird, gleichkommt. Von da aus kann man zwei Deutungstypen dieses »Wirklichkeitsverlusts« unterscheiden: Die erste Deutung setzt den Akzent auf die vollständige Manipulation, die das erste Gleichheitsprinzip zwischen Wirklichem und der Simulation darstellt.³⁸ Die zweite begrüßt freudig diesen Verlust des Wirklichen als Prinzip einer neuen Politik.³⁹ Ihren Reden nach ist die Herrschaft der Medientechnik, die die Welt auf die Abfolge ihrer von der Tyrannei der Wahrheit befreiten Bilder reduziert, ein Wendepunkt der technischen Herrschaft, die die Welt der überprüften, gemessenen, manipulierten Gegenstände der Metaphysik abschafft und den Weg für eine authentische Befreiung der Vielheit öffnet. Im marxistischen Zeitalter wurde die Emanzipation im Zeichen der Arbeit und der Geschichte gedacht, in den Begriffen der Metaphysik und ihres Universums manipulierter Gegenstände. Die neue Emanzipation gliche demnach dem Bild der Umkehrung der Technik und ihrer Zerstörung der Metaphysik. Sie würde die neue Gemeinschaft für eine Vielfältigkeit der lokalen Rationalitäten und der ethnischen, sexuellen, religiösen, kulturellen oder ästhetischen Minderheiten befreien, indem sie ihre Identität auf der Grundlage der anerkannten Zufälligkeit einer jeden Identität bejahen würde.

Diesen Arten, das Verhältnis zwischen einem Status des Sichtbaren, einem Weltbild und einer Form des politischen Handelns begrifflich zu fassen, scheint ein entscheidender Punkt zu fehlen. Dieser Punkt ist, dass die Logik der Simulation nicht so sehr dem Wirklichen und dem realistischen Glauben entgegengesetzt ist, sondern dem Er-

38 Vgl. die Werke von Jean Baudrillard, besonders *Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse*, Berlin: Merve 1994.

39 Vgl. Gianni Vattimo, *Die transparente Gesellschaft*, Wien: Passagen 1992.

scheinen und seinen Mächten. Die Herrschaft des All-Sichtbaren, der unaufhörlichen Repräsentation für alle und jeden eines von seinem Bild untrennbaren Wirklichen, ist nicht die Befreiung der Erscheinung. Sie ist im Gegenteil ihr Verlust. Die Welt der vollständigen Sichtbarkeit gestaltet ein Wirkliches, wo das Erscheinen keinen Ort hat, zu erscheinen und ihre Wirkungen der Verdoppelung und Teilung zu erzeugen. In der Tat ist das Erscheinen, im Besonderen die politische Erscheinung, nicht das, was die Wirklichkeit verdeckt, sondern was sie verdoppelt, was in sie strittige Gegenstände einführt, Gegenstände, deren Präsentationsweise nicht gleichartig ist mit der Daseinsweise der gewöhnlichen Gegenstände, die darin identifiziert werden. Die Identität des Wirklichen mit seiner Reproduktion und seiner Simulation ist das Nichtstathaben der Verschiedenartigkeit des Erscheinens, das Nichtstattfinden also der politischen Konstituierung der nicht-identitären Subjekte, die die Gleichartigkeit des Sinnlichen stören, indem sie die getrennten Welten zusammen sehen lassen, indem sie Welten strittiger Gemeinschaften organisieren. Der »Verlust des Wirklichen« ist tatsächlich ein Verlust des Erscheinens. Was er also »befreit«, ist nicht eine neue Politik der kontingenten Vielheit, sondern die polizeiliche Gestalt einer Bevölkerung, die genau identisch mit der Aufzählung ihrer Teile ist.

Genau hier vollzieht sich die Verbindung der medialen Ausbreitung des ununterschiedenen Sichtbaren und der ununterbrochenen Rechnungen der befragten Meinungen und der simulierten Wahlen. Dem Erscheinen im Allgemeinen setzt sie eine gleichartige Herrschaft des Sichtbaren entgegen. Und der demokratischen Erscheinung des Volks setzt sie ihre simulierte Wirklichkeit genau entgegen. Aber die simulierte Wirklichkeit ist in keiner Weise die Macht des Trugbilds als Zerstörung der »wahren Welt« und ihrer politischen Katastrophen. Die simulierte Wirklichkeit ist wohl eher die letzte Umkehrung der der Meta-Politik eigenen Wahrheit. Sie ist die Organisation eines Spiegelungsverhältnisses zwischen der Meinung und ihr selbst, eins mit der Wirksamkeit des souveränen Volks und mit der wissenschaftlichen Erkenntnis des Verhaltens einer Bevölkerung, die auf ihren statistischen Querschnitt reduziert ist. Dieses in der Form seiner statistischen Reduzierung gegenwärtige Volk ist das Volk, das in einen Gegenstand der Erkenntnis und der Voraussage umgestaltet ist, das die Erscheinung und ihre Polemiken verabschiedet. Von da aus können allumfassende Zählungsverfahren eingerichtet werden. Das Volk ist identisch mit der Summe seiner Teile. Die Summierung seiner Mei-

nungen ist gleich der Summe der Teile, die es ausmachen. Die Rechnung ist immer gleich und ohne Rest. Und das absolut mit sich selbst gleiche Volk ist auch immer in sein Wirkliches auflösbar: in seine sozio-professionellen Kategorien und seine Altersklassen. Nichts kann sich nunmehr unter dem Namen des Volks ereignen, außer die Aufrechnung der Meinungen und Interessen seiner genau aufzählbaren Teile.

Die Verbindung des Wissenschaftlichen und des Medialen ist also nicht der Beginn der Herrschaft der gleichheitlichen Kontingenz. Sie ist sogar genau das Gegenteil davon. Sie ist das Gefangensein der Gleichheit zwischen Beliebigen in einer Reihe von Gleichwertigkeiten und Kreisläufen, die die radikalste Form ihres Vergessens darstellt. Die Gleichheit zwischen Beliebigen wird die unmittelbare Wirksamkeit eines souveränen Volks, die selbst identisch ist mit der Modellierung und der wissenschaftlichen Vorhersage, die sich an einer empirischen, genau in ihre Teile zerlegten Bevölkerung vollzieht. Die Gleichheit zwischen Beliebigen wird identisch mit der vollständigen Verteilung der Bevölkerung in ihre Teile und Unterteile. Die Wirksamkeit des souveränen Volks übt sich als strikt identisch mit den Kalkülen einer Wissenschaft von der Meinung der Bevölkerung aus, das heißt auch als unmittelbare Einheit von Wissenschaft und Meinung. Die »Meinungsforschung« ist tatsächlich nicht nur die Wissenschaft, die die Meinung zum Gegenstand nimmt. Sie ist die Wissenschaft, die sich unmittelbar als Meinung verwirklicht, die Wissenschaft, die nur in diesem Vorgang der Spiegelung Sinn hat, wo eine Meinung sich im Spiegel sieht, den ihr die Wissenschaft als ihre Identität vorhält. Die restlose Einheit des souveränen Volks, der empirischen Bevölkerung und der wissenschaftlich erkannten Bevölkerung ist auch die Identität der Meinung mit ihrem alten platonischen Feind, der Wissenschaft. Die Herrschaft der »Simulation« ist also nicht der Ruin der platonischen Metaphysik und Archi-Politik. Sie ist die paradoxe Verwirklichung ihres Programms: einer von der Wissenschaft beherrschten Gemeinschaft, die jeden an seinen Platz stellt mit der Meinung, die zu diesem Platz passt. Die Wissenschaft der Meinungssimulationen ist die perfekte Verwirklichung der leeren Tugend, die Platon *Sophrosyne* nannte: die Tatsache für jeden, an seinem Platz zu sein, sich dort um seine eigenen Angelegenheiten zu kümmern, und die Meinung zu haben, die identisch ist mit der Tatsache, an diesem Platz zu sein, und zu machen, was man zu machen hat. Diese Tugend der Identität setzte für Platon voraus, dass die Trugbilder der Spiegel und der Marionet-

tenspieler aus dem Staat vertrieben seien. Aber im Spiegel, den die Meinungswissenschaft der *Meinung* vorhält, erscheint, dass die Meinung der Name des An-seinem-Platz-Seins selbst werden kann, dass das Gespiegeltsein das Innerlichkeitsprinzip werden kann, das jeden Bürger und jeden Teil der Gemeinschaft mit dem wahren Bild dessen, was er ist, nährt. Die *Sophrosyne* war diese paradoxe Tugend, die äußerlich, in Form einer reinen Verteilung der Körper, der Zeiten und der Räume das Gesetz der Innerlichkeit der Gemeinschaft verwirklichte. Der wissenschaftliche Spiegel der Meinung gibt der *Sophrosyne* ihre Innerlichkeit als ständiges und wahres Verhältnis der Gemeinschaft zu sich selbst. Durch diese Spiegelung ist die Herrschaft des Vollen, die Herrschaft der Innerlichkeit der Gemeinschaft identisch mit der des Leeren, des Abstands des Volks. Das »jeder an seinem Platz« kann sich also darstellen als genau identisch mit der Gleichheit zwischen Beliebigen, kann sich verwirklichen als Tatsache, als Teil der Bevölkerung nichts anderes zu denken als dieser Teil der Bevölkerung denkt, indem er seinen Anteil an der Meinung ausdrückt. Die post-demokratische »Meinung« ist die Identität des Volks und der Bevölkerung, die als Innerlichkeitsprinzip einer Gemeinschaft gelebt wird, die sich als Wissenschaft von allem und Meinung von jedem erkennt. Dieser Unterdrückung des Erscheinens des Volks und seines Unterschieds zu sich selbst müssen also die Vorgänge des Unterdrückens des Streits durch die Problematisierung jedes Streitgegenstands, der den Namen des Volks und die Erscheinungen seiner Teilung wieder aufleben lassen könnte, entsprechen. Solcherart ist tatsächlich die große Umwandlung, die der Streit des Volks mit dem Verschwinden seines Erscheinens und seiner Verrechnung durchmacht. Jeder Streit wird in diesem System zum Namen eines Problems. Und jedes Problem lässt sich auf den einfachen Mangel – auf den einfachen Rückstand – der Mittel seiner Lösung zurückführen. Die Sichtbarmachung des Unrechts muss also durch die Identifizierung und die Behebung des Mangels ersetzt werden: Objektivierung der Probleme, deren Handlungsrahmen das staatliche Handeln zu erkennen hat, der darin enthalten ist, die Kenntnisse, die darin eingegangen sind, die Teile des Gesellschaftskörpers, die darin verwickelt sind, und die Partner, die konstituiert werden müssen, um darüber zu diskutieren. Der demokratische Sprecher war eine noch nie da gewesene Gestalt, die sich konstituierte, um den Streit sichtbar zu machen und seine Parteien aufzustellen. Der Partner der Post-Demokratie wird seinerseits mit dem existierenden Teil der Gesellschaft identifi-

ziert, den die Problemstellung in der Lösung mit einschließt. Von da aus ergäbe sich angeblich die Zusammenstellung der Meinungen in Richtung einer Lösung, die sich von selbst als die vernünftigste, das heißt sicherlich als die einzig objektiv mögliche durchsetzen würde.

So behauptet sich das Ideal einer Übereinstimmung zwischen Verwaltungsstaat und Rechtsstaat durch eine Verabschiedung des *Demos* und der an seinen Namen und an seine verschiedenen Gestalten geknüpften Formen des Streits. Sind die »archaischen« Akteure des Gesellschaftskonflikts einmal verabschiedet, fällt auch das Hindernis für diese Übereinstimmung. Das konsensuelle Modell, das die Dinge und die Worte in Übereinstimmung bringen will, führt ganz natürlich die alte Kratylös'sche Formel des *Blaberon* zu Ehren: *Blaberon* heißt das, was den Gang aufhält. Die alten Gestalten des Unrechts und seiner Subjektivierung sind Hindernisse für den freien Lauf des *Sympheron*, das die Waren und die Ideen, die Personen und die Gruppen gemäß der Etymologie »zusammen fortträgt«. Die Auflösung der archaischen Gestalten des Konflikts erlaubte die genaue Abfolge des *Sympheron* hin zum *Dikaion*, die freie Zirkulation des Rechts im Gesellschaftskörper, die zunehmende Übereinstimmung zwischen der rechtlichen Norm und der freien wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Initiative durch Ausweitung der Rechte und ihre flexible Anwendung auf die unaufhörlichen Bewegungen der Wirtschaft und der Gesellschaft, der Lebensweisen und der Mentalitäten.

Somit ist der Konsens, ehe er die vernünftige Tugend der Individuen und Gruppen wird, die sich darin fügen, ihre Probleme zu diskutieren und ihre Interessen zusammenzubringen, ein bestimmtes Regime des Sinnlichen, eine besondere Weise der Sichtbarkeit des *Rechts* als *Arche* der Gemeinschaft. Bevor man die Probleme von vernünftigen gesellschaftlichen Partnern regelt, muss man den Streit in seinem Prinzip regeln, als spezifische Struktur der Gemeinschaft. Man muss die Identität der Gemeinschaft mit sich selbst, die Herrschaft des Rechts identisch mit der Abschaffung des Unrechts aufstellen. Man spricht viel von der Ausweitung des Rechtsstaats und der Domäne des Rechts als charakteristisch für unsere Herrschaftsformen. Aber, jenseits der Übereinkunft, dass die Regel dem Willkürlichen, die Freiheit der Knechtschaft vorzuziehen ist, bleibt zu erfahren, welche Phänomene damit genau bezeichnet werden. Wie alle Wörter, die in der Politik im Spiel sind, ist das Wort »Recht« das Homonym von recht verschiedenen Dingen: juristische Anordnungen von Gesetzestexten und den Weisen, sie anzuwenden, philosophische Ideen von Gemein-

schaft und was sie begründet, politische Strukturen des Unrechts, polizeiliche Verwaltungsweisen der Verhältnisse zwischen dem Staat und den gesellschaftlichen Gruppen und Interessen. Die einfache Feier des Rechtsstaats reiht sich ein in die bequemen Verkürzungen, die gegenüber dem Nicht-Recht archi-polizeilicher Staaten erlauben, jedes dieser unterschiedlichen »Rechte« in einer einzigen unhinterfragten Herrschaft des Rechts zu vereinigen, die aus der glücklichen Harmonie zwischen der gesetzgebenden Tätigkeit der öffentlichen Gewalt, den individuellen Rechten und dem Erfindungsreichtum von Prozeduren der Anwaltskanzleien gemacht ist. Aber die Herrschaft *des* Rechts ist immer die Herrschaft *eines* Rechts, das heißt die Herrschaftsweise der Einheit all der Bedeutungen des Rechts, aufgestellt als ein Identitätsprinzip der Gemeinschaft. Heute dient die Gleichsetzung zwischen Demokratie und Rechtsstaat dazu, eine Herrschaft der Identität der Gemeinschaft mit sich selbst zu erzeugen, die Politik unter einem Begriff des Rechts verschwinden zu lassen, der sie mit dem Geist der Gemeinschaft gleichsetzt.

Dieses Recht/dieser Geist der Gemeinschaft offenbart sich heute in der Bewegung zwischen zwei Polen der Gleichsetzung: einem, an dem es das stabile Wesen des *Dikaion* darstellt, durch welches die Gemeinschaft sie selbst ist, dem anderen, an dem dieses Wesen mit den vielfältigen Spielen des *Sympheron* gleichgesetzt wird, die die Dynamik der Gesellschaft ausmachen. Die Ausweitung des Rechtlichen nimmt in den westlichen Herrschaftsformen tatsächlich zwei Hauptformen an, den Prinzipien und den Anwendungen der Regierungsgewalt gemäß. Nach den Prinzipien entwickelt sich die Unterordnung des gesetzgebenden Handelns unter eine gelehrte Rechtsgewalt, unter die Weisen/Experten, die sagen, was dem Geist der Verfassung und dem Wesen der Gemeinschaft, die sie bestimmt, gemäß ist. Man begrüßt damit willentlich eine Neugründung der Demokratie auf den Gründungsprinzipien des Liberalismus, die Unterordnung der Politik, in der Person des Staats, unter die rechtliche Regel, die den Vertrag verkörpert, der die individuellen Freiheiten und die gesellschaftlichen Energien vergemeinschaftet. Aber diese angebliche Unterordnung des Staatlichen unter das Rechtliche ist wohl eher eine Unterordnung des Politischen unter das Staatliche über den Umweg des Rechtlichen, die Ausübung einer Fähigkeit, die Politik ihrer Initiative zu berauben, durch welche der Staat sich den Vorrang einräumt und sich legitimiert. Solcherart ist tatsächlich die sonderbare Legitimierungsweise, die die modischen Theorien des »bescheidenen« Staates abdecken.

Der moderne Staat, sagt man, ist ein bescheidener Staat, ein Staat, der einerseits dem Rechtlichen, andererseits dem Gesellschaftlichen alles zurückgibt, was er ihnen genommen hatte. Aber der Staat *übt* seine Bescheidenheit weniger sich selbst als der Politik gegenüber aus. Was er durch dieses Bescheidenwerden verschwinden zu lassen versucht, ist sicher weniger sein Apparat als die politische Bühne der Ausstellung und der Behandlung des Streits, die Bühne der Gemeinschaft, die getrennte Welten zusammengebracht hat. So ist die Praxis der »Kontrolle der Verfassungsmäßigkeit« nicht so sehr die Unterordnung der Legislative und der Exekutive unter die »Regierung der Richter« als die Erklärung des Nichtstattfindens der öffentlichen Sichtbarmachung des Streits. Sie ist eigentlich eine staatliche *Mimesis* der politischen Praxis des Streits. Diese *Mimesis* formt die traditionelle Argumentation, die die demokratische Manifestation, den Abstand der Gleichheit zu sich selbst stattfinden lässt, in ein Problem um, das von einem Expertenwissen abhängt.

In der Tat ist es diese *Mimesis*, die die Dramaturgie der rituellen Anrufung der obersten Verfassungsinstanz befiehlt. Das Wissen, dessen der oberste Richter bedarf, besteht tatsächlich keineswegs in der Wissenschaft von den Verfassungstexten und ihren Deutungen. Sie ist das reine Aussagen der Identität der Gleichheit mit sich selbst in ihrem Unterschied. Die Rechtskunst dessen, der die Verfassungsrichter anruft, läuft immer darauf hinaus, das unerwünschte Gesetz oder den unerwünschten Gesetzesartikel als widersprechend darzustellen, nicht diesem oder jenem Artikel der Verfassung, sondern dem Geist der Verfassung selbst oder dem Prinzip der Gleichheit, so wie es sich im ersten Artikel der Erklärung der Menschenrechte ausdrückt. Die »rechtliche« Argumentation der Verfassungswidrigkeit errichtet also eine Parodie des demokratischen Streits, der den Gleichheitstext an Fällen von Ungleichheit auf die Probe stellte. Die Argumentation des Streits, die Errichtung der gespaltenen Gemeinschaft, wird in diesen Begründungen karikiert, die in irgendeinem unbedeutenden Artikel eines unerwünschten Gesetzes einen Widerspruch zum Gleichheitsprinzip, der Seele der Verfassung, aufspüren. Dieser Umwandlung des politischen Streits in ein rechtliches Problem kann der Verfassungsrichter mit einer Rechtslektion antworten, die nichts anderes als das erste Axiom der »politischen Philosophie«, dem der Unterschiedlichkeit der Gleichheiten ist, und das sich seit Platon folgendermaßen formuliert: das Gleichheitsprinzip besteht darin, ähnliche Dinge den ähnlichen Wesen zu geben und unähnliche Dinge den unähnlichen

Wesen. Die Gleichheit, sagt die Weisheit der Verfassungsrichter, muss unter allen Umständen angewandt werden (Erklärung der Menschenrechte, 1. Artikel), aber unter unterschiedlichen Bedingungen, was die Unterschiedlichkeit der Umstände erlaubt (6. Artikel derselben Erklärung). Dadurch ist das Gesetz diesen zwei Gleichheiten angemessen, mit Ausnahme der Artikel, die ihnen nicht angemessen sind.

Diese Weisheit, die die Politik von ihrer Aufgabe entlastet hat, hat einen doppelten Gewinn. Zuerst macht sie jede obskure Streitigkeit – die Zusammensetzung von Universitätsräten oder das Pensionsalter von Professoren des Collège de France – zum Element der Idealität des Verhältnisses der Erklärung der Menschenrechte zu sich selbst. Die »rechtliche« Beweisführung der Identität der Seele der Gemeinschaft mit sich selbst vervollständigt also die mediale/wissenschaftliche Beweisführung der Identität der Meinung mit sich selbst. Aber sie statet auch die staatliche Macht mit einer ganz spezifischen Form der Legitimität aus. Der »bescheidene« Staat ist ein Staat, der die Politik ins Abseits stellt, der letztendlich auf das verzichtet, was ihm nicht gehört – der Streit des Volks –, um seinen Besitz zu erweitern, um Strategien seiner eigenen Legitimierung zu entwickeln. Der Staat legitimiert sich heute, indem er die Politik für unmöglich erklärt. Und diese Beweisführung der Unmöglichkeit geht durch die Demonstration der eigenen Ohnmacht vor sich. Die Post-Demokratie muss, um den *Demos* ins Abseits zu setzen, die Politik ins Abseits setzen, in die Klauen der wirtschaftlichen Notwendigkeit und der rechtlichen Regel, nur um die eine wie die andere in der Definition einer neuen Bürgerschaftlichkeit zu vereinen, in der die Macht und die Ohnmacht von allen und jedem sich ausgleichen.

Das bestätigt die andere Form, die heute die Ausweitung des Rechtlichen annimmt, in den Anwendungen der Regierungshandlung. Wir sind tatsächlich Zeugen einer aktiven Vervielfältigung und Neubestimmung der Rechte, die bestrebt ist, das Rechtliche, die Rechte, die Rechtsregeln und das rechtliche Ideal in alle Umläufe der Gesellschaft zu bringen, sich an all diese Bewegungen anzupassen und sie vorwegzunehmen. So will das Familienrecht den neuen Mentalitäten und Moralitäten und ihren aufgelösten Banden, die sie definieren, folgen, und sie so weit als möglich vorwegnehmen, wie auch die Handelnden zur Lösung ihrer Probleme zusammenbringen. Die Besitzrechte laufen ohne Unterlass dem nichtmateriellen Besitz nach, der mit den neuen Technologien verbunden ist. Die im Namen der

Bio-Ethik versammelten Weisenräte versprechen dem Gesetzgeber klarzustellen, wo die Menschlichkeit des Menschen beginnt. Währenddessen beschließen die Parlamentarier Gesetze, um die Grenzen der Korruption, die die Finanzierung ihrer Parteien beherrscht, zu regeln, und ein Gesetz, um den Historikern zu verbieten, die Geschichte zu fälschen. Was das Arbeitsrecht betrifft, so neigt es dazu, so »flexibel« wie die Arbeit selbst zu werden. Es möchte sich allen Bewegungen der Wirtschaft und allen Biegungen des Arbeitsmarktes anpassen, die mobile Identität eines Arbeiters annehmen, der immer fähig ist, ein Halb-Arbeiter, ein Arbeitsloser oder ein Quasi-Arbeitsloser zu werden. Aber diese Anpassung ist nicht nur der harte Realismus, der feststellt, dass, damit die Arbeiter Rechte haben, sie zuerst arbeiten müssen, und dass, um zu arbeiten, sie zustimmen müssen, die Rechte zu kürzen, die die Unternehmen darin hindern, ihnen Arbeit zu geben. Sie ist auch die Umformung des Rechts in die Idee des Rechts und der Teile, die vom Recht profitieren und für ihre Rechte kämpfen, in Individuen, die ein Recht besitzen, das identisch ist mit der Ausübung ihrer Staatsbürgerpflichten. Das Recht des Arbeiters wird so eine Bürgerschaftlichkeit des Arbeiters, der Teilhaber am kollektiven Unternehmen und zugleich desjenigen, das ihn anstellt, geworden ist. Und diese Bürgerschaftlichkeit ist geeignet, sich ebenso in den klassischen und konflikthafter Rahmen des Arbeitsvertrags einzubringen. Den alten »Starrheiten« des Rechts und des Kampfs für die Rechte wird die Flexibilität eines Rechts entgegengesetzt, das Spiegel der gesellschaftlichen Flexibilität, einer Bürgerschaftlichkeit ist, die aus jedem Individuum den Mikrokosmos macht, in dem sich die Gleichheit der Gemeinschaft der Energien und der den Rechten ähnlichen Verantwortungen mit sich selbst spiegelt.

All diese Ausweitungen des Rechts und des Rechtsstaats sind also vor allem die Konstitution einer Figur des Rechts, in der sich sein Begriff gelegentlich zum Schaden seiner Existenzformen entwickelt. Sie sind auch die Ausweitungen der Fähigkeit des Expertenstaats, die Politik ins Abseits zu stellen, indem man jeden Zwischenraum zwischen Recht und Fall aufhebt. Einerseits entlastet das Recht den Staat von der Politik, die er vom Volk befreit hat; andererseits klebt es an jeder Situation, an jedem möglichen Streit, zerlegt ihn in die Elemente seines Problems und wandelt die Teile des Streits um in gesellschaftlich Handelnde, die als Gesetz ihres Handelns die Identität der Gemeinschaft mit sich selbst widerspiegeln. Die Ausweitung dieses Vorgangs ist die wachsende Gleichsetzung des Wirklichen mit dem Vernünfti-

gen, des Juristen mit dem Gelehrten, des Rechts mit einem System von Garantien, die zuallererst Garantien der staatlichen Macht sind, die immer bestärkte Versicherung ihrer Unfehlbarkeit, der Unmöglichkeit, dass sie ungerecht sein könne, außer durch Irrtum, durch einen Irrtum, dessen sie sich unaufhörlich versichert, durch die unaufhörliche Konsultation der Experten über die doppelte Rechtmäßigkeit von dem, was sie tut. Es gibt also eine Verbindung zwischen drei Phänomenen: die wuchernde Verrechtlichung, die Praktiken der verallgemeinerten Expertise und jene der ständigen Umfrage. Das Recht und der Fall werden darin genau so ununterscheidbar wie die Wirklichkeit und ihr Bild, wie das Wirkliche und das Mögliche. Der Expertenstaat unterdrückt jeden Zwischenraum der Erscheinung, der Subjektivierung und des Streits in der genauen Übereinstimmung der Rechtsordnung und der Ordnung der Fälle. Worauf der Staat verzichtet, indem er sich unablässig bestätigen lässt, was er fortlaufend den Individuen und Gruppen an immer neuen Rechten anerkennt, holt er sich in der Legitimierung zurück. Und die Macht des Rechts wird mehr und mehr dieser Spirale der Überlegitimierung des Gelehrtenstaats gleichgesetzt, in der wachsenden Gleichwertigkeit der Erzeugung von Rechtsverhältnissen und der Verwaltung von Handelsgleichgewichten, in der ständigen Zurückweisung des Rechts und der Wirklichkeit, dessen letzter Ausdruck die schlichte Gleichsetzung der demokratischen »Form« mit der Verwaltungspraxis der Unterwerfung unter die wirtschaftliche Notwendigkeit ist. Äußerstenfalls wird der Beweis des Rechts der staatlichen Gewalt mit dem Beweis gleichgesetzt, dass sie nichts anderes als das einzig Mögliche tut, nichts, als das, was von der strengen Notwendigkeit im Zusammenhang der zunehmenden Verstrickung der Wirtschaften inmitten des Weltmarktes befohlen wird. Die Legitimierung der staatlichen Gewalt verstärkt sich also gerade durch die Bejahung ihrer Ohnmacht, der Abwesenheit einer Wahl gegenüber der weltweiten Notwendigkeit, die sie beherrscht. Das Thema des Gemeinwillens wird durch das der Abwesenheit eines eigenen Willens, der eigenständigen Handlungsfähigkeit, die mehr als die bloße Verwaltung der Notwendigkeit sei, ersetzt. Vom als überkommen erklärten Marxismus übernimmt der als herrschend angenommene Liberalismus das Thema der objektiven Notwendigkeit, die mit den Zwängen und Launen des Weltmarkts gleichgesetzt wird. Dass die Regierungen schlichte Agenten der Geschäfte des internationalen Kapitals seien, diese damals skandalöse These von Marx, ist heute eine Evidenz, in der »Liberales« und

»Sozialisten« übereinstimmen. Die absolute Gleichsetzung der Politik mit der Verwaltung des Kapitals ist nicht mehr das beschämende Geheimnis, das die »Formen« der Demokratie maskieren würden, sie ist die erklärte Wahrheit, mit der sich unsere Regierungen legitimieren. In dieser Legitimierung muss sich die Demonstration der Fähigkeit auf eine Demonstration der Ohnmacht stützen. Den Träumen von den Köchinnen, die zur Ausübung der Politik fähig sind, oder von den einfachen Arbeitern, die den Himmel stürmen, setzt sich die These eines umgedrehten Marxismus entgegen: die Optimierung der Genüsse der Individuen ist nur möglich auf der Grundlage ihrer anerkannten Unfähigkeit, die Bedingungen dieser Optimierung zu lenken. Und der Staat gründet seine Autorität also auf seine Fähigkeit, die gemeinsame Ohnmacht zu verinnerlichen, das winzige Territorium, das »Beinahe-nichts« des Möglichen zu bestimmen, von dem der Wohlstand eines jeden und die Aufrechterhaltung des gemeinschaftlichen Bandes abhängen. Einerseits wird dieses Beinahe-nichts als so gering dargestellt, dass es sich nicht lohnt, es den Verwaltern der staatlichen Sache streitig zu machen. Aber andererseits wird es dargestellt als winziger entscheidender Unterschied, der den kommenden Wohlstand vom drohenden Elend scheidet, und als zu knifflig, um nicht den Experten überlassen zu werden, denjenigen, die wissen, wie wir: indem 0,5 % des Bruttosozialprodukts eher der einen als der anderen Seite zugeschrieben werden, kann es sein, dass man von der guten zur schlechten Seite der Linie, vom Wohlstand zum Abgrund, vom gesellschaftlichen Frieden zur allgemeinen Auflösung übergeht. Die Verwaltung der Fülle wird so mit der Verwaltung der Krise identisch. Sie ist die Verwaltung des einzig möglichen Notwendigen, das unaufhörlich, tagtäglich, vorweggenommen, begleitet, gestaltet, aufgeschoben werden muss. Die Verwaltung des »Beinahe-nichts« ist auch die ununterbrochene Beweisführung der Identität des Rechts- und des Gelehrtenstaats, der Identität der Macht dieses Staates und seiner Ohnmächtigkeit, die die Identität der großen Macht der Individuen und der unternehmenden, vertragschließenden Gruppen und der Ohnmacht des *Demos* als politisch Handelndem verinnerlicht.

Es ist diese Identität, die die pessimistischen und die optimistischen Analytiker der post-industriellen Gesellschaft gleichermaßen verfehlen. Erstere prangern die gesellschaftliche Auflösung an, die durch das Zusammenbrechen der kollektiven Zwänge und der Legitimierungen hervorgerufen wurde, das in Wechselbeziehung mit der grenzenlosen Entfesselung des demokratischen Individualismus und

Hedonismus steht. Letztere schwärmen im Gegenteil für die wachsende Übereinstimmung zwischen der freien Zurschaustellung der Waren, der freien demokratischen Wahl und den Bestrebungen des narzisstischen Individualismus. Sie stimmen also überein in der Beschreibung eines Zustands der Leere, einer Leere der gemeinschaftlichen Legitimierungen, allerdings nur um sie sogleich entweder als Hobbes'schen Abgrund des Kriegs aller gegen alle oder als letzte Auflösung der Gemeinschaft durch die Archi-Politik zu deuten. Die einen wie die anderen verfehlen somit die Gleichwertigkeit des Leeren und des Vollen, die die post-demokratische Meta-Polizei kennzeichnet. Der verkündete Zustand der Leere oder der Auflösung ist genauso ein Zustand der Sättigung der Gemeinschaft durch die vollständige Aufrechnung ihrer Teile und das Spiegelungsverhältnis, durch das jeder Teil mit dem Ganzen verbunden ist. Jenen, die den Verlust der republikanischen Bürgerschaftlichkeit beklagen, antwortet die post-demokratische Logik mit der Ausrufung der verallgemeinerten Bürgerschaftlichkeit. So ist die Stadt aufgerufen, die Identität der städtischen Zivilisation mit der Gemeinschaft der *Polis*, die von ihrer gemeinschaftlichen Seele beseelt ist, zu verkörpern. Das Unternehmen der Bürgerschaftlichkeit ist dazu aufgerufen, die Identität seiner produktiven und aneignenden Energie mit der Anteilnahme am Aufbau der Gemeinschaft und der Einrichtung eines Mikrokosmos dieser Gemeinschaft aufzuzeigen. Vermittels der Bürgerschaftlichkeit im Lokalen und in der Assoziation erreicht der Auftrag das Individuum, das dazu aufgerufen ist, der Mikrokosmos des vom Umlauf und dem ununterbrochenen Austausch der Rechte und Fähigkeiten, der Güter und des Guten brausenden Großen zu sein. Im Spiegel des Narziss spiegelt sich das Wesen dieser Gemeinschaft. Das »Individuum« erkennt sich darin, ist verpflichtet, sich darin als Kämpfer für sich selbst zu sehen, als kleine kontraktierende Energie, von Verbindung zu Verbindung laufend, von Vertrag zu Vertrag und zugleich von Genuss zu Genuss. Was sich durch es hindurch reflektiert, ist die Identität der Gemeinschaft mit sich selbst, die Identität der Energienetze der Gesellschaft und der Umläufe der staatlichen Legitimierung.

Es ist also anzunehmen, dass die konsensuelle Logik aus ganz anderen Gründen zu einem im Krieg aller gegen aller wiedergefundenen Abgrund neigt, als aus denen, die die »Pessimisten« anführen. Das Problem ist nicht einfach, dass der »demokratische Individualismus« in jedem Individuum die Erwartung einer Befriedigung bestimmt, die ihm der Staat nicht geben kann. Vor allem indem sie die Tatsäch-

lichkeit der Identität des Rechtsstaats und der Rechte der Individuen verkündet, indem sie aus einem jeden die Spiegelung der Seele der Gemeinschaft der Energien und Rechte macht, setzt die konsensuelle Logik überall die Grenze zwischen Frieden und Krieg, den Punkt des Bruchs, wo die Gemeinschaft der Demonstration ihrer Nicht-Wahrheit ausgesetzt ist. Anders gesagt ist »Auflösung« der andere Name dieser Sättigung, die keine andere Form des Gemein-Seins kennt als die Spiegelungsverbindung zwischen individueller Befriedigung und staatlichem Selbstbeweis. Sie macht negativ den Fanatismus der Verbindung sichtbar, der die Individuen und Gruppen in ein Gewebe ohne Löcher setzt, ohne Abstand der Namen zu den Dingen, der Rechte zu den Tatsachen, der Individuen zu den Subjekten, ohne Zwischenräume, in denen sich Gemeinschaftsformen des Streits, nicht-gespiegelte Gemeinschaftsformen aufbauen können. Daher kann man verstehen, dass das Denken des Vertrags und die Idee einer »neuen Bürgerschaftlichkeit« heute ein bevorzugtes Konzeptualisierungsfeld finden: das der Medizin, die an dem, was man Ausschließung nennt, angewendet wird. Das heißt, dass der »Kampf gegen die Ausschließung« auch der paradoxe begriffliche Ort ist, an dem deutlich wird, dass die Ausschließung nur der andere Name des Konsenses ist.

Das konsensuelle Denken stellt bequemerweise das, was es Ausschließung nennt, im einfachen Verhältnis eines Innen und Außen dar. Aber was unter dem Namen der Ausschließung auf dem Spiel steht, ist kein Draußen-Sein. Es ist die Weise der Aufteilung, nach der ein Innen und ein Außen zusammengefügt werden können. Und die »Ausschließung«, von der man heute spricht, ist eine ganz bestimmte Form dieser Aufteilung. Sie ist die Unsichtbarkeit der Aufteilung selbst, das Auslöschen der Spuren, die es erlauben würden, in einem politischen Dispositiv von Subjektivierung das Verhältnis der Gemeinschaft und der Nicht-Gemeinschaft zu legitimieren. Zur selben Zeit, als die polizeiliche Logik sich ungeschminkt zeigte, sagte sie mit Bonald, dass »gewisse Personen in der Gesellschaft sind, ohne von Gesellschaft zu sein« oder mit Guizot, dass die Politik eine Angelegenheit der »Männer der Muße« ist. Eine Wasserscheide teilt die private Welt des Lärms, der Dunkelheit und der Ungleichheit einerseits von der öffentlichen Welt des *Logos*, der Gleichheit und des Gemeinnsinns andererseits. Die Ausschließung konnte sich also symbolisieren, sich polemisch als Verhältnis von zwei Welten und dem Aufweis ihrer strittigen Gemeinschaft errichten. Die Ungezählten konnten sich, indem sie die

Aufteilung aufzeigten und mittels eines Eindringens sich die Gleichheit der anderen aneigneten, zählen lassen. Die »Ausschließung«, die heute geltend gemacht wird, ist im Gegensatz dazu die Abwesenheit einer darstellbaren Barriere selbst. Sie ist also strikt identisch mit dem konsensuellen Gesetz. Was ist tatsächlich der Konsens, wenn nicht die Voraussetzung der Einschließung von allen Teilen und ihren Problemen, die die politische Subjektivierung eines Anteils der Anteillosen, einer Zählung der Ungezählten verbietet. Alle sind von vornherein eingeschlossen, jedes Individuum ist Zelle und Bild der Gemeinschaft der Meinungen, die gleich den Teilen sind, den Problemen, die auf Mängel zurückführbar sind, und den Rechten, die eins sind mit den Energien. In dieser »klassenlosen« Gesellschaft ist die Barriere durch ein Kontinuum von Positionen ersetzt, die vom Höheren zum Niedrigeren die einfache schulische Ordnung mimt. Die Ausschließung subjektiviert sich darin nicht mehr, schließt sich nicht mehr darin ein. Doch jenseits einer unsichtbaren, nicht subjektivierbaren Linie ist man aus dem Feld hinausgetreten, zählbar nunmehr im einzigen Aggregat der Bedürftigen: Aggregat derer, denen nicht einfach Arbeit, Ressourcen oder Wohnung fehlen, sondern »Identität« und »gesellschaftliche Beziehungen«, die unfähig sind, diese erfindenden und vertragsschließenden Individuen zu sein, die die große kollektive Leistung verinnerlichen und spiegeln müssen. Für jene bemüht sich die öffentliche Macht um eine zusätzliche Sättigung, die dazu bestimmt ist, die Leerstellen aufzufüllen, die sie von sich selbst und der Gemeinschaft trennen. Anstelle von Beschäftigung, die ihr fehlt, wird sie danach streben, ihnen den Zusatz an Identität und Bindung zu geben, die ihnen fehlen. Eine individuelle Medizin der Wiederherstellung der *Identitäten* verbindet sich also mit einer gesellschaftlichen Medizin der Neuknüpfung des gemeinschaftlichen Gewebes, um jedem Ausgeschlossenen die Identität einer mobilisierten Fähigkeit und Verantwortlichkeit zurückzugeben, um in jeder verwahrlosten Wohnsiedlung eine Zelle kollektiver Verantwortlichkeit zu errichten. Der Ausgeschlossene und die verwahrloste Vorstadtsiedlung werden also Modelle eines »neuen Gesellschaftsvertrags« und einer neuen Bürger-schaftlichkeit, die genau an dem Punkt errichtet werden, wo die Verantwortlichkeit des Individuums und die Verknüpfung der gesellschaftlichen Bande verwittert sind. Bemerkenswert viel Intelligenz und Mut mit nicht verachtenswerten Ergebnissen wird daran verwendet. Es bleibt die Zirkularität dieser Logik, die überall Zusätze an Verbindung in das Soziale und an Motivation in das Individuum

stecken will, wenn die Gestörtheit des einen wie des anderen die genaue Auswirkung dieses Unternehmens unaufhörlicher Sättigung und dieser bedingungslosen Forderung nach Mobilisierung ist. Es bleibt der Aufweis der genauen Identität der Krankheit und der Gesundheit, der Norm der Sättigung des Konsenses und der Verlassenheit der leidenden Wesen. Der Krieg aller gegen alle, die Einrichtung jedes Individuums als einer Gefahr für die Gemeinschaft, sind das genaue Korrelat der konsensuellen Forderung der Gemeinschaft, die sich als in jedem Einzelnen gespiegelte Identität von Volk und Bevölkerung gänzlich verwirklicht. Die von der konsensuellen Gesellschaft beanspruchte Abschaffung des Unrechts ist identisch mit seiner Verabsolutierung.

Diese Gleichwertigkeit wird durch das brutale Einbrechen neuer Formen des Rassismus und der Fremdenfeindlichkeit in unseren konsensuellen Gesellschaften veranschaulicht. Man kann dafür sicherlich alle möglichen Arten von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gründen finden: die Arbeitslosigkeit, die bewirkt, dass man den Fremden anklagt, er nehme dem Einheimischen den Platz weg, die wilde Verstädterung, die Verlassenheit der Vorstädte und der Schlafstädte. Aber all diese »sozio-ökonomischen« Gründe, die man einem politischen Phänomen zuschreibt, bezeichnen tatsächlich Einheiten, die in die politische Frage der Aufteilung des Sinnlichen eingeschrieben sind. Die Fabrik und ihr Verschwinden, die Arbeit als Beschäftigung und als Struktur des Gemeinseins, die Arbeitslosigkeit als Mangel von Arbeit und als »Identitätsstörung«, die Verteilung und Neuverteilung der Arbeiter auf Räume, die durch ihre Distanz zum Arbeitsplatz bestimmt sind, und auf Räume der Sichtbarkeit des Gemeinsamen, das alles betrifft das Verhältnis zwischen der polizeilichen Gestaltung des Sichtbaren und den Möglichkeiten, darin die Sichtbarkeit von strittigen Gegenständen und von Subjekten des Streits zu errichten. Der Charakter der Verbindung all dieser Elemente gehört einer Erscheinungsweise an, die die Andersartigkeit des Fremden neutralisiert oder anklagt. Von diesem Gesichtspunkt aus kann man die einfache Folgerung von der zu großen Zahl der Einwanderer zu deren Unerwünschtheit diskutieren. Offensichtlich ist die Schwelle der Unerwünschtheit keine Frage der Statistik. Vor zwanzig Jahren hatten wir nicht viel weniger Einwanderer. Aber sie trugen einen anderen Namen: sie wurden Fremdarbeiter oder einfach Arbeiter genannt. Der Einwanderer von heute ist zuallererst ein Arbeiter, der seinen zweiten Namen verloren hat, der die politische Form seiner Identität und sei-

ner Andersartigkeit, die Form einer politischen Subjektivierung der Zählung der Ungezählten verloren hat. Es bleibt ihm also nur mehr eine soziologische Identität, die in anthropologische Nacktheit einer unterschiedlichen Rasse und Hautfarbe umkippt. Was er verloren hat, ist seine Identität mit einer Subjektivierungsweise des Volks: Arbeiter oder Proletarier, Gegenstand eines erklärten Unrechts und das Subjekt, das seinem Streit Ausdruck verleiht. Es ist der Verlust des *Einer-mehr* der Subjektivierung, die die Einrichtung eines *Einer-zu viel* als Krankheit der Gemeinschaft bestimmt. Man hat lautstark das Ende der »Mythen« des Klassenkonflikts gefeiert und ist sogar so weit gekommen, das Verschwinden der Fabriken, die aus der städtischen Landschaft radiert wurden, mit der Auslöschung der Mythen und Utopien gleichzusetzen. Vielleicht beginnt man jetzt die Naivität dieses »Anti-Utopismus« wahrzunehmen. Was man Ende der »Mythen« nennt, ist das Ende der Formen der Sichtbarkeit des kollektiven Raums, das Ende der Sichtbarkeit des Abstands zwischen dem Politischen und dem Soziologischen, zwischen einer Subjektivierung und einer Identität. Das Ende der »Mythen« des Volks, die Unsichtbarkeit des Arbeiters ist das Nichtstattfinden der Weisen der Subjektivierung, die es erlaubten, sich als Ausgeschlossener einzuschließen, sich als Ungezählter zu zählen. Die Auslöschung dieser politischen Weisen des Erscheinens und der Subjektivierung des Streits hat das brutale Wiedererscheinen einer Andersartigkeit im Wirklichen zur Folge, die sich nicht mehr symbolisiert. Der ehemalige Arbeiter spaltet sich also in zwei Seiten: auf der einen Seite der Einwanderer; auf der anderen der neue Rassist, dem die Soziologen bezeichnenderweise, indem sie ihn »kleinen Weißen« nennen, einen anderen Farbnamen geben, mit dem früher die bescheidenen Kolonisten des französischen Algerien versehen waren. Die Trennung, die von der Sichtbarkeit als archaisch ausgeschlossen worden war, taucht unter der weit archaischeren Form nackter Andersartigkeit wieder auf. Der gute konsensuelle Wille schlägt vergeblich seine runden Tische vor, um über das Problem der Einwanderer zu diskutieren. Hier wie anderswo bilden das Heilmittel und das Übel einen Kreis. Die post-demokratische Objektivierung des »Problems« der Einwanderer geht mit der prä-politischen Fixierung einer grundsätzlichen Andersartigkeit, eines Gegenstands absoluten Hasses einher. Es stammt aus derselben Bewegung, dass die Gestalt des Anderen zur reinen rassistischen Ablehnung gerät und in der Problematisierung der Einwanderung verschwindet. Die neue Sichtbarkeit des Anderen in der Nacktheit seines untolerierbaren Unter-

schieds ist genau der Rest der konsensuellen Operation. Sie ist die »vernünftige« und »friedliche« Auslöschung der Erscheinung in der vollständigen Ausstellung des Wirklichen, der Verrechnung des Volks in der Aufrechnung der Bevölkerung und des Streits im Konsens, der das Monster der rassistischen Andersartigkeit in den Missstand der Politik zurückbringt. Es ist die umfassende Ausrechnung der unaufhörlich befragten Bevölkerung, die an Stelle des für archaisch erklärten Volks dieses Subjekt erzeugt, das »die Franzosen« genannt wird, das an der Seite der Prognosen über die »politische« Zukunft dieses oder jenen Unterministers durch einige konkrete Meinungen über die exzessive Zahl von Ausländern und die ungenügende Unterdrückung sichtbar wird. Diese Meinungen sind natürlich gleichzeitig Offenbarungen der Natur der Meinungen selbst in der medialen Herrschaft, ihrer zugleich wirklichen und simulierten Natur. Das Subjekt der Meinung sagt, was es über die Schwarzen und die Araber denkt, in derselben wirklichen/simulierten Weise, wie es aufgefordert ist, alles über seine Phantasmen zu sagen und sie gänzlich zu befriedigen. Das so seine Meinung aussprechende Subjekt ist das Subjekt der neuen Weise des Sichtbaren, die diejenige der verallgemeinerten Zurschaustellung ist, ein Subjekt, das dazu aufgerufen ist, seine Phantasmen in der Welt der vollständigen Ausstellung und der asymptotischen Annäherung der Körper in Gänze auszuleben, im »Alles ist möglich« des zur Schau gestellten und versprochenen Genießens; das heißt natürlich, einem Genießen, dem die Enttäuschung versprochen ist, und das damit dazu eingeladen wird, den teuflischen Körper, der sich immer der totalen Befriedigung entgegensetzt, die überall in Griffweite ist und überall sich seinem Griff entzieht, zu suchen und zu verfolgen.

Der neue Rassismus der fortgeschrittenen Gesellschaften behält somit die Einzigartigkeit, der Punkt zu sein, an dem sich alle Formen der Identität der Gemeinschaft mit sich selbst treffen, die das konsensuelle Modell bestimmen, aber auch alle Formen des Abfalls von dieser Identität und die Kompensierung dieses Abfalls. Es ist daher normal, dass das Gesetz ihre Stimmigkeit vollendet, das heißt aus ihrer Einheit das Modell der Reflexion der Gemeinschaft, die sich von ihrem Anderen trennt, macht. Das Gesetz nimmt sich natürlich zum Ziel, wenn es das Problem der Einwanderer behandelt, Gerechtigkeit und Frieden zu stiften. Indem es die Regeln der Integration und der Ausschließung bestimmt, die bis jetzt dem Zufall der Umstände und der Unterschiedlichkeit der Regelungen überlassen worden waren, gibt es

vor, das Besondere in die Sphäre seiner Universalität einzubringen. Indem es die guten Ausländer von den unerwünschten trennt, soll es den Rassismus entwaffnen, der sich aus der Vermischung beider nährt. Das Problem ist, dass diese Unterscheidung selbst nur um den Preis gemacht werden kann, diesem unbestimmbaren Anderen, der die Gefühle der Angst und des Abstoßes hervorruft, eine Gestalt zu geben. Das Gesetz, das die Mischung vom »Gefühl« lösen soll, leistet dies nur um den Preis, ihm seinen Gegenstand, seine Weise der Vereinheitlichung ohne Begriff verschiedener Fälle der Unakzeptierbarkeit des Anderen auszuborgen und sie unter einen Begriff zu bringen. Das vom konsensuellen System verfasste Gesetz ist auch die Bestätigung des Typs von Verhältnis zu sich, das das konsensuelle System selbst ausmacht. Sein Prinzip ist es, die permanente Umrechenbarkeit des *Einen* des Gesetzes mit dem *Einen* des Gefühls, das das Gemeinsam-Sein bestimmt, zu etablieren. Die Arbeit des konsensuellen Gesetzes besteht also zuallererst darin, das Schema aufzubauen, das das gefühlte, aber unbestimmbare *Eine* des Abstoßes in das *Eine* des gemeinsamen Gesetzes umwandelt. Es ist dieses Schema, das den unauffindbaren Gegenstand »Einwanderer« errichtet, indem es die verschiedenartigen Fälle vom jungen Straffälligen maghrebinischen Ursprungs, vom srilankesischen Arbeiter ohne Papiere, vom polygamen Moslem und vom gewitzten Araber, der die Last seiner Familie der französischen Gemeinschaft aufbürdet, vereinigt. Der Umlauf von ein paar Umwandlungsoperatoren wie »Illegaler«, der die Gestalt des Fremden mit der des Straffälligen vereinigt, schafft das Schema, das dem Gesetz seinen Gegenstand gibt, der dem des Gefühls ähnelt: die Gestalt der Vielheit, die überbordert und sich ohne Gesetz vermehrt. Das Schema des konsensuellen Gesetzes verknüpft somit die Ordnung des *Nomos* als Macht, zusammenzustimmen und zusammen Verträge zu schließen, mit der Ordnung der *Physis* als Macht des Zusammen-Fühlens. Der Konsens ist ein Verhältnis der Kreisläufigkeit zwischen der Natur und dem Gesetz, die es diesem überlässt, die Gegen-Natur zu bestimmen, die von jener als unerträglich gefühlt wird. Das Gesetz tut dies, indem es von der *Physis*, verstanden als Macht dessen, was aufbricht, die Gegen-Natur, d. h. die Macht der sich vermehrenden Vielheit trennt. Das Gesetz vollendet die Natur, indem es identifiziert, was diese Menge ihm spontan als ihre Krankheit anzeigte, diese Vielheit, die nicht aufhört, sich zu reproduzieren. Für diese hatten die ältesten römischen Juristen einen Namen erfunden: *proletarii*, diejenigen, die nichts tun, als ihre eigene Vielfalt zu reproduzie-

ren, und die aus ebenjenem Grund nicht verdienen, gezählt zu werden. Dieses Wort hat die moderne Demokratie aufgenommen, um daraus ein politisches Subjekt zu machen: eine singuläre Vielheit, durch welche die Ungezählten gezählt werden, ein Operator der Selbstdistanz der produzierenden und reproduzierenden Körper, ein Analysator, der die Gemeinschaft von sich selbst trennt. Die Meta-Politik hatte es in die zwiespältige Gestalt des ultra-politischen Subjekts der wahren Bewegung, die die politische Illusion zerstreut, umgewandelt. Als nihilistische Vollendung der Meta-Politik unterdrückt die konsensuelle Post-Demokratie den Namen, um die Gemeinschaft in sich selbst einzuschließen, und verweist die Gestalt auf ihren ersten Ursprung: diesseits der Demokratie, diesseits der Politik.

Die Politik in ihrem nihilistischen Zeitalter

Fassen wir wiederholend zusammen: die Politik existiert dort, wo die Rechnung/Zählung der Anteile und Teile der Gesellschaft von der Einschreibung eines Anteils der Anteillosen gestört wird. Sie beginnt, wenn die Gleichheit zwischen Beliebigen in die Freiheit des Volks eingeschrieben wird. Diese Freiheit des Volks ist eine leere Eigenschaft, eine uneigentliche Eigenschaft, wodurch diejenigen, die nichts sind, ihr Kollektiv als identisch mit dem Ganzen der Gemeinschaft aufstellen. Die Politik existiert, sofern singuläre Formen der Subjektivierung die Formen der ersten Einschreibung der Identität zwischen dem Ganzen der Gemeinschaft und dem Nichts, das sie von sich selbst, d. h. von der einfachen Zählung ihrer Teile trennt, erneuern. Die Politik hört auf zu sein, wo dieser Abstand keinen Ort mehr hat, wo das Ganze der Gemeinschaft restlos in die Summe seiner Teile aufgeht. Es gibt mehrere Arten, das Ganze als einzige Summe seiner Teile zu denken. Die Summe kann aus Individuen bestehen, kleinen Maschinen, die intensiv ihre eigene Freiheit zu begehren, zu unternehmen und zu genießen ausleben. Sie kann aus gesellschaftlichen Gruppen bestehen, die ihre Interessen mit verantwortlichen Partnern zusammenstellen. Sie kann aus Gemeinschaften bestehen, von denen jede mit der Anerkennung ihrer Identität und Kultur versehen ist. Der konsensuelle Staat ist unter diesem Gesichtspunkt tolerant. Was er hingegen nicht mehr toleriert, ist der überzählige Teil, derjenige, der die Rechnung/Zählung der Gemeinschaft fälscht. Was er braucht, sind wirkliche Teile, die zugleich ihre Eigenschaften und die gemeinsame Eigenschaft des Ganzen haben. Was er nicht tolerieren kann, ist ein Nichts, das alles ist. Das konsensuelle System beruht auf festen Axiomen: das Ganze ist alles, das Nichts ist nichts. Indem man die parasitären Einheiten der politischen Subjektivierung verschwinden lässt, erreicht man allmählich die Identität von allem mit dem Ganzen, die die Identität des Prinzips des Ganzen mit dem Prinzip von jedem der Teile, die am Ganzen Anrecht haben, ist. Diese Identität wird Menschheit oder Menschlichkeit [humanité] genannt.

Hier fängt der Kummer an. Das konsensuelle System feierte seinen Sieg über den Totalitarismus als letzten Sieg des Rechts über das Nicht-Recht und des Realismus über die Utopien. Es machte sich bereit, in seinem von der Politik befreiten, Europa genannten Raum, die Demokratien, die aus dem Ruin der totalitären Staaten geboren wa-

ren, zu empfangen. Es sieht praktisch überall die Landschaft der vom Totalitarismus und den Utopien befreiten Menschheit als Landschaft von Fundamentalismen. Auf den Ruinen totalitärer Staaten entfesseln sich Ethnizismen und ethnische Kriege. Die Religion und die religiösen Staaten, die vor kurzem noch als natürlicher Schutzwall gegen die sowjetische Ausdehnung gesegnet wurden, nehmen nun die Gestalt der fundamentalistischen Bedrohung an. Diese Bedrohung nistet sich sogar im Zentrum der konsensuellen Staaten ein, überall, wo diese Arbeiter leben, die nur mehr Einwanderer sind, überall, wo Individuen sich als unfähig erweisen, auf die Forderung, militante Anhänger ihrer eigenen Reinheit zu sein, zu antworten. Und ihr gegenüber sehen die konsensuellen Gemeinschaften die reine Zurückweisung derjenigen wieder auferstehen, deren Ethnie oder Religion nicht ertragen werden kann. Das konsensuelle System stellt sich selbst als Welt des Rechts gegenüber der Welt des Nicht-Rechts dar – jener der Identitäts-, Religions- oder Ethnienbarbarei. Aber es betrachtet in dieser Welt der streng mit ihrer Ethnie, ihrer Rasse oder mit einem von der Gottheit geleiteten Volk gleichgesetzten Subjekten, in diesen Kriegen von Stämmen, die dafür kämpfen, das gesamte Gebiet derer zu besetzen, die ihre Identität teilen, auch die extreme Karikatur ihres vernünftigen Traumes: eine Welt, die gereinigt ist von überschüssigen Identitäten, bevölkert von wirklichen Körpern, die mit Eigenschaften ausgestattet sind, die durch ihren Namen ausgedrückt werden. Jenseits des *Demos* verkündete es eine Welt aus Individuen und Gruppen, die einzig die gemeinsame Menschlichkeit offenbarten. Es hatte nur dieses eine vergessen: zwischen den Individuen und der Menschheit gibt es immer eine Aufteilung des Sichtbaren: eine Gestaltung, die die Weise bestimmt, in der die Teile an der Gemeinschaft Anteil haben. Es gibt zwei große Weisen der Aufteilung: diejenige, die mit einem Anteil der Anteillosen rechnet und jene, die nicht mit ihm rechnet, den *Demos* oder den *Ethnos*. Sie dachte seine Vergrößerung ohne Ende: Europa, internationale Gemeinschaft, Weltbürgerschaft, Menschheit, allesamt Namen eines Ganzen, das gleich ist der Summe seiner Elemente, von denen jedes an der gemeinsamen Eigenschaft des Ganzen teilhat. Was sie entdeckt, ist eine neue, radikale Gestalt der Identität des Ganzen und des Nichts. Die neue Gestalt, die unpolitische Gestalt des Ganzen, das identisch ist mit dem Nichts, der überall erreichten *Reinheit*, wird nunmehr ebenfalls *Menschlichkeit* genannt. Der Mensch, »frei geboren und überall in Ketten«,⁴⁰ ist zum

40 Jean-Jacques Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*. (Anm. d. Ü.)

menschlich geborenen und überall unmenschlichen Menschen geworden.

Jenseits der Formen des demokratischen Streits dehnt sich tatsächlich das Reich einer Menschlichkeit aus, die mit sich selbst gleich ist, die jedem direkt zugeschrieben, in jeder ihrer Katastrophen ausgestellt wird; ein Ganzes, das von seinem Nichts bewohnt wird, eine Menschlichkeit, die sich überall als verneint zeigt und beweist. Das Ende der großen Subjektivierungen des Unrechts ist nicht das Ende der Zeit des »universellen Opfers«. Es ist im Gegenteil ihr Beginn. Die Zeiten der kämpferischen Demokratie haben eine ganze Reihe von polemischen Formen der »Menschen, frei geboren und gleich an Rechten«, abgeleitet. Verschiedene »wir« haben verschiedene Namen von Subjekten angenommen, um die Macht des Streits der »Menschenrechte« zu testen, um die Einschreibung der Gleichheit auf die Probe zu stellen, zu fragen, ob die Menschenrechte mehr oder weniger als die Bürgerrechte sind, ob sie die der Frau, des Proletariats, des schwarzen Manns und der schwarzen Frau etc. sind. Sie haben somit den Menschenrechten die ganze Macht gegeben, die sie haben können: die Macht der Gleichheitseinschreibung vermehrt durch diejenige ihrer Argumentation und ihrer Sichtbarwerdung in der Errichtung strittiger Fälle, im In-Bezug-Setzen von Welten der Gültigkeit der Gleichheitseinschreibung und der Welt ihrer Nicht-Gültigkeit. Das Reich des »Humanitären« beginnt hingegen da, wo die Menschenrechte von jeder Fähigkeit polemischer Vereinzelung ihrer Universalität abgeschnitten sind, wo der Gleichheitssatz aufhört, ausgesprochen zu werden, in der Argumentation eines Unrechts, das seine strittige Tatsächlichkeit sichtbar macht, gedeutet zu werden. Also wird die Menschlichkeit nicht mehr polemisch den Frauen oder Proletariats, den Schwarzen oder den Verdammten der Erde⁴¹ zugeschrieben. Die Menschenrechte bewähren sich nicht mehr als politische Fähigkeit. Das Prädikat »menschlich« und die »Menschenrechte« werden einfach, ohne Umstände, ohne Vermittlung, ihrem Rechtsinhaber, dem Subjekt »Mensch« zugeschrieben. Die Zeit des »Humanitären« ist jene der unmittelbaren Identität zwischen einem beliebigen Exemplar der leidenden Menschheit und der Fülle des Subjekts der Menschlichkeit und seinen Rechten. Der schlichte und einfache Rechtsinhaber ist also nichts anderes als das reine Opfer, die letzte Gestalt desjenigen, der vom *Logos* ausgeschlossen ist, nur mit

41 Titel eines Buchs von Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981. (Anm. d. Ü.)

der Stimme begabt, die die monotone Klage, die Klage des nackten Leidens ausdrückt, die die Sättigung unhörbar gemacht hat. Genauer gesagt wird also dieser Mensch, dem das einzig Menschliche angehört, auf das Paar von Opfer – die pathetische Gestalt desjenigen, dessen Menschlichkeit verneint wird – und Henker – die monströse Gestalt dessen, der die Menschlichkeit verneint –, reduziert. Die »humanitäre« Herrschaft der »internationalen Gemeinschaft« übt also in Hinsicht auf sie die Verwaltung der Menschenrechte aus, indem sie den einen Lebensmittel und Medikamente schickt, den anderen, seltener, Luftlandetruppen.⁴²

Die Umwandlung der demokratischen Bühne in die humanitäre Bühne kann durch die Unmöglichkeit einer Aussageweise veranschaulicht werden. Am Anfang der Bewegung des Mai 1968 in Frankreich hatten die Demonstranten eine Subjektivierungsform bestimmt, die sich in einem Satz zusammenfasste: »Wir sind alle deutsche Juden.« Dieser Satz veranschaulicht gut die Andersartigkeit der Logik der politischen Subjektivierung: Indem sie den stigmatisierenden Satz des Gegners, der den Eindringling auf der Bühne, wo die Klassen und *ihre* Parteien sich zählen ließen, beim Wort nahm, drehte sie ihn um, um daraus eine offene Subjektivierung der Ungezählten zu machen, einen Namen ohne mögliche Verwechslung mit irgendeiner wirklichen gesellschaftlichen Gruppe, mit irgendeinem Identitätsausweis. Offensichtlich wäre ein Satz dieses Typs heutzutage aus zwei Gründen unaussprechbar. Der erste ist, dass der Satz nicht ganz stimmt. Diejenigen, die ihn aussprachen, waren nicht deutsch und die Mehrzahl war nicht jüdisch. Nur werden seit damals, sowohl von den Anhängern des Fortschritts als auch von denen der Ordnung, nur mehr die Forderungen wirklicher Gruppen, die in ihrer Person das Wort ergreifen, um ihre Identität abzuleiten, als rechtmäßig anerkannt. Niemand hat nunmehr das Recht, sich Proletariat, Schwarzer, Jude oder Frau zu nennen, wenn er es nicht ist, wenn er nicht dessen eingeborene Eigenschaft und gesellschaftliche Erfahrung hat. Die »Menschlichkeit« macht von dieser Authentizitätsregel natürlich eine Ausnahme, da ihre Authentizität darin besteht, ohne Stimme zu sein, und da ihre Rechte der Polizei der internationalen Gemeinschaft überlassen bleiben. Und hier erscheint der zweite Grund: der Satz ist

42 Dass es nötig ist, denen Lebensmittel und Medikamente zu schicken, die es benötigen, dass bemerkenswerte Fähigkeiten und Aufopferungen für diese Aufgaben verwandt werden, ist unbestreitbar und soll hier nicht bestritten sein. Zur Diskussion steht etwas ganz anderes: die Unterordnung dieser Tätigkeit unter eine Kategorie des Humanitären als Verdoppelung der Realpolitik [im Orig. dt.] der Staaten.

nunmehr unaussprechbar, weil offensichtlich unanständig. Die Identität »deutscher Jude« bezeichnet heute unmittelbar die Identität des Opfers des Verbrechens gegen die Menschlichkeit, die niemand ohne Entweihung für sich beanspruchen könnte. Sie ist kein der politischen Subjektivierung verfügbarer Name mehr, sondern der Name des absoluten Opfers, der diese Subjektivierung aussetzt. Das Subjekt des Unvernehmens ist der Name des Verbots geworden. Das humanitäre Zeitalter ist jenes, in dem das Denken des absoluten Opfers die polemischen Spiele der Subjektivierung des Unrechts verbietet. Die Episode, die sich »neue Philosophie« nannte, fasst sich vollständig in dieser Vorschrift zusammen: das Denken des Massakers ist das, was das Denken unwürdig macht und die Politik verbietet. Das Denken des Nichtwiedergutmachbaren verdoppelt also den konsensuellen Realismus: der politische Streit ist unmöglich aus zwei Gründen: weil seine Gewalttätigkeiten die vernünftige Eintracht der Teile hemmt; und weil die derben Späße ihrer polemischen Verkörperungen die Opfer des absoluten Unrechts kränken. Die Politik muss also vor dem Massaker zurückweichen, das Denken muss sich vor dem Undenkbaren beugen.

Nur nimmt die Verdoppelung der konsensuellen Logik der Unterwerfung unter die alleinige Zählung der Teile durch die ethnisch/humanitäre Logik der Unterwerfung unter das Undenkbare des Genozids das Verhalten eines *Double-Bind* an. Es stimmt, dass die Verteilung der Rollen es erlauben kann, dass die zwei Logiken getrennt ausgeübt werden. Dazu ist noch notwendig, dass kein Provokateur an dem Punkt zuschlägt, an dem sie sich begegnen und auf den sie mit Offensichtlichkeit hinweisen, indem sie sich anstrengen, ihn nicht zu sehen. Dieser Punkt ist jener der Denkbarekeit des Verbrechens gegen die Menschlichkeit als Vollständigkeit der Auslöschung. An diesem Punkt schlägt der revisionistische Provokateur zu. Dieser dreht den Fragebogen des Möglichen und den Kern des Undenkbaren ihre Logik um, indem er mit dem doppelten Argument der Unmöglichkeit einer vollständigen Zählung der Auslöschung und der Unmöglichkeit ihres Denkens hantiert, indem er die Unmöglichkeit behauptet, das Opfer des Verbrechens gegen die Menschlichkeit zu vergegenwärtigen und einen zureichenden Grund anzugeben, weswegen der Täter es begangen hätte.

Dies ist tatsächlich die doppelte Spannkraft der revisionistischen Argumentation, mit der die Wirklichkeit der Auslöschung der Juden in den Lagern der Nazis verneint werden soll. Sie spielt einerseits mit

den klassischen sophistischen Paradoxien der unendlichen Aufzählung und der Teilung ins Unendliche. Seit 1950 hatte Paul Rassinier die Argumentationsweise in Form einer Reihe von Fragen festgelegt, deren Antworten jedes Mal erscheinen lassen, dass, selbst wenn alle Elemente des Vorgangs erwiesen wären, ihre Verzahnung niemals gänzlich festgelegt ist, und noch weniger ihre Angehörigkeit an die Folgen eines Denkprojekts, das gänzlich programmiert und jedem seiner Schritte innewohnend wäre.⁴³ Sicherlich, sagt er, hat es Aussagen von Nazis gegeben, die die Auslöschung aller Juden befürworteten. Aber diese Aussagen selbst haben nie irgendjemanden getötet. Sicherlich hat es Pläne für Gaskammern gegeben. Aber ein Plan für eine Gaskammer und eine Gaskammer in Betrieb sind zwei so verschiedene Dinge wie hundert mögliche und hundert wirkliche Taler. Sicherlich hat es tatsächlich installierte Gaskammern in einer gewissen Anzahl von Lagern gegeben. Aber eine Gaskammer ist nur eine Gasfabrik, mit der man alle möglichen Dinge tun kann und die nichts anderes beweist, als dass sie die spezifische Funktion der Massenvernichtung hat. Weiterhin gab es sicherlich in allen Lagern regelmäßige Aussonderungen, an deren Ende Gefangene verschwanden, die man nie wieder gesehen hat. Aber es gibt tausend Arten, Leute umzubringen oder einfach sterben zu lassen, und diejenigen, die verschwunden sind, werden uns niemals sagen, wie sie verschwunden sind. Sicherlich gab es in den Lagern Gefangene, die tatsächlich vergast wurden. Aber nichts beweist, dass sie Opfer eines systematischen Gesamtplans und nicht Opfer einfacher sadistischer Folterer geworden waren.

Man muss einen Augenblick an der doppelten Spannkraft dieser Argumentation Halt machen: die Dokumente fehlen, sagte Rassinier 1950, um die Verbindung all dieser Tatsachen zu einem einzigen Ereignis herzustellen. Aber es ist auch fraglich, fügte er hinzu, dass man sie jemals findet. Nur wurden seitdem Dokumente in reichlicher Fülle gefunden. Die revisionistische Provokation hat deswegen jedoch nicht aufgehört. Im Gegenteil, sie hat es verstanden, neue Anhänger oder neue Toleranzen zu finden. Je mehr sich ihre Argumente auf der Ebene der Tatsachen als haltlos erwiesen haben, desto mehr hat sich ihre wahrhafte Kraft behauptet. Diese Kraft ist die, an der Herrschaft des Glaubens selbst zu rühren, wonach eine Reihe von Tatsachen als singuläres Ereignis und ein unter die Kategorie des Möglichen eingeordnetes Ereignis bestätigt wird. Sie ist die, an den Punkt zu rühren, an dem zwei Möglichkeiten einander entsprechen müssen: die mate-

43 Paul Rassinier, *Die Lüge des Odysseus*, Wiesbaden: Priester 1959.

rielle Möglichkeit des Verbrechens als totale Verkettung seiner Schritte und seine intellektuelle Möglichkeit gemäß seiner Fähigkeit des absoluten Verbrechens gegen die Menschlichkeit. Die revisionistische Provokation hält nicht durch Beweise stand, die sie der Anschuldigung der gegnerischen Beweise entgegenhält. Sie hält stand, weil sie jede der Logiken, die hier aufeinander treffen, an einen kritischen Punkt führt, wo sich die Unmöglichkeit in dieser oder jener Weise bewahrt. Sprung in der Kette oder Unmöglichkeit, die Verkettung zu denken. Sie nötigt also diese Logiken zu einem Wechseltanz des Hin und Her, wo immer das Mögliche sich von der Unmöglichkeit eingeholt sieht, und die Bewahrheitung des Ereignisses durch das Denken seines Undenkbaren.

Die erste Aporie ist jene des Gesetzes und des Richters. Die französische Meinung hat sich empört gegen die Richter, die den ehemaligen Milizsoldat Touvier von der Anschuldigung des »Verbrechens gegen die Menschlichkeit« freigesprochen haben. Aber bevor man sich empört, ist es angemessen, die singuläre Konfiguration der Verhältnisse zwischen Recht, Politik und der in diese Angelegenheit implizierte Wissenschaft zu bedenken. Der juristische Begriff des »Verbrechens gegen die Menschlichkeit«, zuerst angeschlossen an die Kriegsverbrechen, wurde davon losgelöst, um es zu erlauben, Verbrechen zu verfolgen, die die rechtlichen Vorschriften und staatlichen Amnestien unbefasst gelassen hatten. Das Unglück ist, dass nichts eigens die *Menschlichkeit* bestimmt, die der Gegenstand des Verbrechens ist. Das Verbrechen ist also nicht erwiesen, weil es erwiesen ist, dass es die Menschlichkeit ist, die in seinem Opfer geschlagen worden ist, sondern weil es erwiesen ist, dass der Handelnde, der ihn ausgeführt hat, im Moment seiner Ausführung der Ausführende des kollektiven, geplanten Willens eines Staats war, der »eine Politik von ideologischer Vorherrschaft praktiziert«. Der Richter wird also gebeten, sich zum Historiker zu machen, um die Existenz dieser Politik sicherzustellen, um die Kontinuität der ursprünglichen Absicht eines Staates in der Handlung eines seiner Diener nachzuzeichnen, mit der Gefahr, die Aporien der Teilung unendlich wieder zu finden. Die ersten Richter des Milizsoldaten Touvier haben nicht den durchgehenden Faden einer »Politik ideologischer Vorherrschaft« gefunden, als sie von der Geburt des Vichy-Staates zur verbrecherischen Handlung seines Milizsoldaten gingen. Die zweiten Richter haben das Problem gelöst, indem sie aus Touvier einen direkten Ausführenden des deutschen nazistischen Staates machten. Der Angeklagte zog zu seiner Verteidigung

heran, dass er Menschlichkeit bewiesen hatte, indem er *weniger* machte, als der kollektiv geplante Wille von ihm verlangte. Stellen wir uns jetzt einen Angeklagten vor, der sich umgekehrt darauf beriefe, dass er *mehr* gemacht hat, dass er ohne Befehl und ohne ideologische Beweggründe, aus reinem persönlichen Sadismus gehandelt hat, dieser Angeklagte wäre nicht mehr als ein gewöhnliches Monster, das dem rechtlichen Rahmen des Verbrechens gegen die Menschlichkeit entwischt, das die Unmöglichkeit für den Richter, den Handelnden und den Leidenden des Verbrechens gegen die Menschlichkeit zusammenzubringen, beweist.

Die Aporie des Richters und des Gesetzes wird also die der in dieser Angelegenheit benötigten Wissenschaft, d. h. der Geschichtswissenschaft. Die Historiker haben als Spezialisten alle die für die Erstellung und Verkettung der Tatsachen gefragten Beweise zusammengetragen. Und sie haben als Wissenschafterkörperschaft gegen die pseudo-wissenschaftlichen Methoden der Revisionisten protestiert. Man kann sich also fragen, warum verschiedene Staaten sich mit Gesetzen ausstatten müssen, die es verbieten, die Geschichte zu fälschen, indem man die Auslöschung leugnet. Die Antwort ist einfach. Die Geschichte, die alle Gegenbezeugungen, die geeignet sind, eine Partei in einem gewöhnlichen Tribunal zu widerlegen, liefern kann, zeigt sich einzig unfähig, auf zwei Argumente zu antworten: auf jenes, das sagt, dass eine Aufeinanderfolge von miteinander verketteten Tatsachen niemals den Punkt erreicht, an dem die Auslöschung ein einzigartiges Ereignis ausmacht; und auf jenes, das sagt, dass ein Ereignis in einer Zeit nur stattfindet, wenn diese Zeit seine Möglichkeit ermöglicht. Und sie ist dazu unfähig, weil diese Argumente mit der Glaubensform übereinstimmen, der gemäß sie sich als Wissenschaft denkt: diejenige, die die Denkbare der Wirksamkeit eines Denkens der Möglichkeit unterwirft, dass seine Zeit dieses Denken ermöglicht.

Hier ist tatsächlich der Doppelschlussmechanismus, auf den die revisionistische Argumentation setzt. Die Unmöglichkeit, das Ereignis der Auslöschung in seiner Totalität zu erweisen, behauptet sich durch die Unmöglichkeit, die Auslöschung als der Wirklichkeit seiner Zeit angehörig zu denken. Die Paradoxa, die die Formursache von der Materialursache und die Wirkursache von der Zweckursache unterscheiden, hätten schnell ihre Macht erschöpft, wenn sie nicht auf die Unmöglichkeit verwiesen, dass die vier Gründe sich in einem einzigen Prinzip des zureichenden Grunds vereinigen könnten. Jenseits der Spitzfindigkeiten über die Zusammensetzung der Gase und der Mit-

tel, von ihnen eine zureichende Quantität zu produzieren, appelliert die revisionistische Provokation an die »Vernunft« des Historikers, um ihn zu fragen, ob er, als Gelehrter, in den Weisen der Rationalität, denen in unserem Jahrhundert die industriellen und komplexen staatlichen Systeme gehorchen, den notwendigen und zureichenden Grund für einen großen modernen Staat, sich der Bezeichnung und der Massenvernichtung eines radikalen Feindes hinzugeben, finden kann. Der Historiker, der alle Tatsachen hat, um zu antworten, tappt also in die Falle der Idee, die die historische Vernunft regiert: damit eine Tatsache als erwiesen gilt, muss sie denkbar sein; damit sie denkbar ist, muss sie dem angehören, was ihre Zeit denkbar macht, darf sie nicht anachronistisch sein. Rabelais, behauptete Lucien Febvre in einem berühmten Buch, war kein Ungläubiger.⁴⁴ Nicht, weil wir den Beweis hätten, dass er keiner war. Diese Wahrheit ist eben Sache des Richters, nicht des Historikers. Die Wahrheit des Historikers ist, dass Rabelais nicht ungläubig war, weil es unmöglich war, dass er es war, weil seine Zeit nicht die Möglichkeit dieser Möglichkeit freigab. Das Denkereignis, das in der klaren und einfachen Position der Ungläubigkeit besteht, war unmöglich dieser Wahrheit nach: der Wahrheit dessen, was eine Zeit denkbar macht, dessen Existenz sie erlaubt. Aus dieser Wahrheit herauszutreten bedeutet, der größten Sünde in der Sicht der Geschichtswissenschaft zu verfallen: der Sünde des Anachronismus. Wie gelangt man von dieser Unmöglichkeit zur Unmöglichkeit, dass die Auslöschung stattgefunden habe? Nicht nur überhaupt durch die Perversität des Provokateurs, der eine Vernunftüberlegung an den Punkt der Absurdität und des Skandals trägt, sondern auch durch die Rückkehr der meta-politischen Herrschaft der Wahrheit. Die Wahrheit von Lucien Febvre war jene der soziologischen Organizität, der Vorstellung einer Gesellschaft als eines von der Gleichartigkeit der kollektiven Geisteshaltung und den gemeinsamen Glaubensansichten regierten Körpers. Diese volle Wahrheit ist eine leere Wahrheit geworden. Die notwendige Zugehörigkeit jedes individuellen Denkens zum gemeinsamen Glaubensregime seiner Zeit ist das einzige Leere eines negativ ontologischen Arguments geworden: was nicht seiner Zeit nach möglich ist, ist unmöglich. Was unmöglich ist,

hat nicht sein können. Das formelle Spiel des negativen ontologischen Arguments stimmt also mit der »vernünftigen« Meinung überein, dass ein großer moderner industrieller Staat wie Deutschland keinen Bedarf hatte, den Wahnsinn der Auslöschung der Juden zu erfinden. Der Historiker, der alle Beweise des Lügners widerlegt hat, kann nicht radikal die Lüge widerlegen, weil er nicht die Idee der Wahrheit widerlegen kann, die sie unterstützt. Der Historiker bringt dem Richter die Verbindung der Tatsachen, die ihm fehlten. Aber zugleich verlagert die Historikervernunft die Vernünftigkeit der Verkettung der Tatsachen auf die Seite der Vernünftigkeit ihrer Möglichkeit.⁴⁵ Es ist also nötig, dass das Gesetz verbietet, die Geschichte zu fälschen. Kurz, das Gesetz muss die Arbeit leisten, die der Historiker nicht tun kann, der beauftragt war, zu tun, was das Gesetz nicht tun kann. Diese doppelte Aporie ist natürlich nur das Zeichen der Angehörigkeit des Rechts und der Wissenschaft zu einem bestimmten Glaubensregime, das dem konsensuellen System eigene Glaubensregime: der Realismus. Der Realismus gibt vor, die gesunde Geisteshaltung zu sein, die sich an die beobachtbaren Wirklichkeiten hält. Er ist in Wirklichkeit etwas ganz anderes: er ist die polizeiliche Logik der Ordnung, die behauptet, bei jeder Gelegenheit einzig das zu tun, was zu tun möglich ist. Das konsensuelle System hat die alte geschichtliche und objektive Notwendigkeit aufgesogen, die auf die passende Portion des »einzigen Möglichen«, das die Gelegenheit erlaubt, reduziert ist. Das Mögliche ist somit der begriffliche Verteiler der »Wirklichkeit« und der »Notwendigkeit«. Und es ist auch die letzte Weise der »Wahrheit«, die die vollendete Meta-Politik der Logik der polizeilichen Ordnung anbieten kann, die Wahrheit der Unmöglichkeit des Unmöglichen. Der Realismus ist die Absorption aller Wirklichkeit und aller Wahrheit in der Kategorie des einzig Möglichen. Und in dieser Logik ist das Mögliche/Wahre beauftragt, alle Lücken des Möglichen/Wirklichen mit seiner gelehrten Autorität zu füllen. Je unsicherer die Leistungen des Verwaltungsrealismus sind, desto mehr muss er sich durch die monotone Wiederholung der Unmöglichkeit des Unmöglichen rechtfertigen, nur um diese negative Selbstrechtfertigung durch die schmale

44 Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais* [Das Problem der Ungläubigkeit im 16. Jahrhundert. Die Religion Rabelais], Paris: Albin Michel 1942. Für eine detailliertere Analyse vgl. J. Rancière, »*Les énoncés de la fin et du rien*« [Die Aussagen vom Ende und vom Nichts], in: *Transversées du Nihilisme* [Durchquerungen des Nihilismus], Paris: Osiris 1993.

45 Es ist bezeichnend, dass es in Frankreich ein Historiker der Antike, Pierre Vidal-Naquet ist, der, vor allem in *Les Assassins de la mémoire* [Die Mörder des Gedächtnisses] (Paris: La Découverte, 1987), den Kampf gegen den Revisionismus geführt hat. Um die Frage des Wahrheitstyps zu stellen, auf den die revisionistischen Provokationen zurückgreifen, muss man wahrscheinlich den Abstand haben, den der Umgang mit dem antiken Denken des *Pseudeos* in Hinsicht auf die historisch-soziologische Rationalität der Mentalitäten und Glaubensansichten gibt.

Barriere des Gesetzes zu schützen, das den Punkt bestimmt, an dem die Leere der Wahrheit aufhören muss, die Grenze, die das Argument der Unmöglichkeit des Unmöglichen nicht überschreiten darf. Daher das sonderbare Phänomen eines Gesetzes, das die Lüge verbietet, in einer Zeit, in der das Gesetz bestrebt ist, alle »Tabus« zu vernichten, die es von einer Gesellschaft trennen, die selbst dem unendlichen Genuss aller Entweihungen gewidmet ist. Es ist nicht der Respekt vor den Opfern oder der heilige Schrecken, der hier im Spiel ist, sondern die Bewahrung des magersten aller Geheimnisse: die einfache Nichtigkeit dieser Unmöglichkeit des Unmöglichen, die die letzte Wahrheit der Meta-Politik und die höchste Rechtfertigung der Verwalter des einzig Möglichen ist. Mehr noch als den Revisionisten das Wort zu entziehen, verbietet das Verbot, dass man die einfache Leere des Arguments des Undenkbaren aufdeckt. Es gibt absolut nichts, das in der Ungeheuerlichkeit des Holocaust jenseits des Denkbaren wäre; nichts, das die miteinander verbundenen Fähigkeiten der Grausamkeit und der Feigheit überstiege, sobald sie von allen Mitteln, die den modernen Staaten zur Verfügung stehen, profitieren; nichts, dessen diese Staaten dort nicht fähig wären, wo die Formen der nicht-identitären Subjektivierung der Zählung der Ungezählten zusammenbrechen, wo das demokratische Volk sich im ethnischen Volk verkörpert.

Wahrscheinlich lässt das Arendt'sche Argument der »Banalität des Bösen« den Geist unbefriedigt. Man hat ihm vorgeworfen, den Exzess des Hasses, der ein spezifisches Opfer trifft, zu banalisieren. Aber das Argument ist selbst umkehrbar. Die von der nazistischen Auslöschung beseitigte jüdische Identität hat sich nicht unterschieden von der der gewöhnlichen antisemitischen Phantasmen. Der spezifische Unterschied liegt also sehr wohl in der Fähigkeit, die Mittel der Auslöschung einzurichten. Übrigens braucht der Geist hier nicht befriedigt zu werden, und das Problem besteht nicht darin, den Genozid zu erklären. Es ist klar, dass das Problem sich umgekehrt stellt. Der Genozid ist nicht der Gegenstand, den die heutige Aktualität unserem Denken aufrängen würde, mit der Wirkung, die Politik und die Philosophie zu beunruhigen. Es ist viel eher die staatliche Beseitigung der Politik mit ihrem humanitären Rest oder Double, die aus dem Genozid eine philosophische Besorgnis gemacht hat, die die Philosophie beauftragt hat, im Namen der Ethik in gewisser Weise das zu behandeln, was das Recht und die Wissenschaft in diesem Rest, in dieser Identität des Menschlichen und des Unmenschlichen, denen der konsensuelle Staat die Sorge darüber zugeschoben hat, nicht erreichen

können. Und von diesem Blickpunkt aus ist es angemessen, die Diskussion zu verorten. Es gibt keine »gute« Erklärung des Genozids, die sich den schlechten gegenüberstellen würde. Es gibt Weisen, das Verhältnis des Denkens mit dem Ereignis des Genozids zu verorten, die in den Kreis des Undenkbaren eintreten oder nicht eintreten. Die Komplexität des Spiels dieses »Undenkbaren« wird durch einen Text von Jean-François Lyotard⁴⁶ gut veranschaulicht. Nach ihm muss jedes Nachdenken über den Holocaust die Besonderheit des Opfers denken, die Besonderheit des Projekts, das jüdische Volk als das Volk auszulöschen, das eine ursprüngliche Schuld des Menschen gegenüber dem Anderen bezeugt, eine angeborene Unfähigkeit des Denkens, dessen Zeuge der Judaismus ist, und die die griechisch-römische Zivilisation immer zu vergessen bemüht war. Aber zwei Formen, das Denken dem Ereignis zuzuweisen, mischen sich unauflösbar in seinem Gedankengang. Die Frage scheint sich zunächst an den Typ des Gedächtnisses oder des Vergessens zu richten, welchen das im Genozid ereignete Ereignis verlangt. Es geht also darum, ohne sich darum zu kümmern, den Genozid zu »erklären«, die Folgen zu bemessen, die ein Denken des Genozids für eine Überprüfung der Geschichte der abendländischen Philosophie durch sie haben kann. Aber sobald diese Geschichte in den Begriffen der Verdrängung gedacht wird, wird der Name »Jude« der Name des Zeugen dieses »Vergessens«, dessen notwendiges Vergessen die Philosophie vergessen will. Der Holocaust wird sich also mit dem »philosophischen« Sinn des Begehrens versehen, sich dieses Verdrängens zu entledigen, indem der einzige Zeuge dieses Zustands der Geiselhaft des Anderen, der anfänglich die Bedingung des Denkens ist, beseitigt wird. Die »philosophische« Identität des Opfers, der Geisel, des Zeugen, wird also zum Grund des Verbrechens. Sie ist jene des Zeugen der Unfähigkeit des Denkens, die die Logik einer Zivilisation zu vergessen befiehlt. Somit wird ein doppelter Knoten zwischen der Mächtigkeit des Verbrechens und der Ohnmächtigkeit des Denkens geknüpft. Einerseits ist die Wirklichkeit des Ereignisses neuerlich in einem unendlichen Abstand zwischen der Bestimmung des Grundes und der Bewahrheitung der Wirkung angesiedelt. Andererseits wird die Anforderung seines Denkens der Ort selbst, an dem das Denken, indem es sich mit den monströsen Wirkungen des Abstreitens seiner eigenen Ohnmacht konfrontiert, sich in eine neue Gestalt des Undenkbaren einschließt. Der Knoten zwischen dem, was das Ereignis dem Denken aufgibt, und dem Denken,

46 Jean-François Lyotard, *Heidegger und »die Juden«*, Wien: Passagen 1990.

das es sich selbst aufgeben hat, lässt sich also im Kreis des ethischen Denkens fassen. Die Ethik ist das Denken, das den Inhalt des Denkens des Verbrechens übersteigt, um das Denken der Erinnerung an seine genuine Ohnmacht zu verweisen. Aber die Ethik ist auch das Denken, das alles Denken und alle Politik mit seiner eigenen Ohnmacht befallt, indem es sich zum Hüter einer Katastrophe macht, vor der uns zumindest jedenfalls keine Ethik zu behüten vermocht hat.⁴⁷

Die Ethik ist also die Form, unter welcher die »politische Philosophie« ihr ursprüngliches Projekt umkehrt. Das ursprüngliche Projekt der Philosophie war, die Politik zu beseitigen, um ihr wahres Wesen zu verwirklichen. Mit Platon schlug die Philosophie die Verwirklichung der Philosophie als Prinzip der Gemeinschaft anstelle der Politik vor. Und diese Verwirklichung der Philosophie erwies sich in letzter Instanz als Beseitigung der Philosophie selbst. Die Sozialwissenschaft des 19. Jahrhunderts ist die moderne Weise gewesen, in der sich das Projekt einer Beseitigung/Verwirklichung der Politik als Verwirklichung/Beseitigung der Philosophie verwirklicht hat. Die Ethik ist heute die letzte Form dieser Verwirklichung/Beseitigung. Sie ist der Vorschlag an die Philosophie, sich aufzuheben, sich mit dem absolut Anderen zu versöhnen, um die Verfehlungen des Denkens desselben, die Verbrechen der als Seele der Gemeinschaft »verwirklichten« Philosophie zu büßen. Sie macht das Verbrechen unendlich, um den Befehl, den sie sich von der Geisel, vom Zeugen, vom Opfer geben lässt, unendlich zu machen: dass die Philosophie die alte Anmaßung der philosophischen Meisterschaft und die moderne Illusion der unentfremdeten Menschheit büße, dass sie sich der Herrschaft der unendlichen Andersartigkeit unterwerfe, die jedes Subjekt von sich selbst in Abstand hält. Die Philosophie wird also das Denken der Trauer, die sich des Bösen wie des Rests der staatlichen Reduktion des *Dikaion* auf das *Sympheron* annimmt. Sie schlägt vor, das Verschwinden der politischen Gestalten der Andersartigkeit mit der unendlichen Andersartigkeit des Anderen wieder gutzumachen. Sie schreibt sich somit in ein wohl bestimmtes Verhältnis zur Politik ein, das Aristoteles im ersten Buch der *Politik* in der Trennung der politischen »Menschheit« von der doppelten Gestalt dessen markierte, der dem Gemeinwesen fremd ist: derjenige, der mehr oder weniger als der Mensch ist. Derjenige, der mehr oder weniger als der Mensch ist, ist der Gott oder das Monster, ist das religiöse Paar der Gottheit und der Monstrosität.

⁴⁷ Vgl. Alain Badiou, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal* [Die Ethik. Versuch über das Bewusstsein vom Bösen], Paris: Hatier 1993.

Die Ethik richtet das Denken genau in die Konfrontation zwischen Monster und Gott ein.⁴⁸ Was darauf hinausläuft zu sagen, dass sie sich der Trauer der Politik als der eigenen Trauer annimmt.

Man kann die gegenwärtige Bemühung der Philosophie, bescheiden zu sein, das heißt, sich der gepaarten Macht und Ohnmacht des Denkens bewusst zu sein, der geringen Macht hinsichtlich ihrer eigenen Maßlosigkeit, sicher nur gutheißen. Bleibt zu fragen, wie sich diese Bescheidenheit des Denkens konkretisiert, die *Weise*, in der sie vorgibt, ihr *Maß* zu halten. Die gegenwärtige Bescheidenheit des Staats ist, wie man gesehen hat, vor allem Bescheidenheit in Hinsicht auf die Politik, das heißt die Übersteigerung der gewöhnlichen Praxis des Staats, die darin besteht, von der Beseitigung der Politik zu leben. Es ist daher angemessen, sich zu versichern, dass die Bescheidenheit der Philosophie nicht auch eine Bescheidenheit auf Kosten des Anderen ist, dass sie nicht die letzte Runde dieser Verwirklichung/Beseitigung der Politik ist, von der die »politische Philosophie« lebt: die Trauer der Politik, die als Buße der Verfehlungen der »verwirklichten« Philosophie ausgerufen wird. Es geht nicht darum, eine Trauer der Politik zu denken, sondern ihre gegenwärtige Schwierigkeit und die Weise, wie diese Schwierigkeit zu einer spezifischen Bescheidenheit und einer spezifischen Unbescheidenheit verpflichtet. Die Politik muss heute unbescheiden sein in Hinsicht auf die Bescheidenheit, zu der sie die Logiken der konsensuellen Verwaltung des »einzig Möglichen« verpflichtet. Sie muss bescheiden sein, was den Bereich betrifft, wo sie die unbescheidene Bescheidenheit der ethischen Philosophie bindet: die des überschüssigen Rests der bescheidenen Politiken, d. h. die Konfrontation mit der nackten Menschheit und der Unmenschlichkeit des Menschlichen.

Das politische Handeln befindet sich heute tatsächlich in der Umklammerung zwischen den staatlichen Polizeien der Verwaltung und der weltweiten Polizei des Humanitären. Auf der einen Seite löschen die Logiken der konsensuellen Systeme die Spuren der politischen Erscheinung, der politischen Verrechnung und des politischen Streits aus. Auf der anderen Seite rufen sie die von diesen Orten verjagte Politik auf, sich niederzulassen auf dem Gebiet einer Globalität des Menschlichen, die die Globalität des Opfers ist, die Bestimmung eines Sinns der Welt und der Gemeinschaft der Menschlichkeit/Menschheit ausgehend von der Gestalt des Opfers. Einerseits verweisen sie die Vergemeinschaftungen der Zählung der Ungezählten auf

⁴⁸ Aristoteles, *Politik*, 1253a 4.

die Aufzählung der Gruppen, die ihre Identität darstellen sollen; sie verorten die Formen der politischen Subjektivität an den Orten der Nähe – des Wohnens, der Beschäftigung, des Interesses – und der Identitätsverbindungen – des Geschlechts, der Religion, der Rasse oder der Kultur. Auf der anderen Seite globalisieren die konsensuellen Systeme die politische Subjektivität, sie verbannen sie in die Wüsten der nackten Zugehörigkeit der Menschheit zu sich selbst. Sie verpflichten selbst die Bemühung, die Logiken des Konsenses abzulehnen, dazu, als Grundlage einer nicht-identitären Gemeinschaft eine Menschlichkeit des Opfers oder der Geisel, des Exils oder der Nichtzugehörigkeit zu denken. Aber die Uneigentümlichkeit der Politik ist nicht die Nichtzugehörigkeit. Sie ist doppelte Zugehörigkeit: die Zugehörigkeit zur uneigentlichen Gemeinschaft, zu dieser Gemeinschaft, die die Gleichheitslogik als Anteil der Anteillosen errichtet. Und der Ort ihrer Uneigentümlichkeit ist nicht das Exil. Sie ist nicht der Unort, wo das Menschliche in seiner Nacktheit sich selbst oder seinem Anderen, Monster und/oder Gottheit gegenüberstünde. Die Politik ist nicht die konsensuelle Gemeinschaft der sich verbindenden Interessen. Aber sie ist auch nicht die Gemeinschaft eines Dazwischen-Seins, eines *Interesses*, das ihr seine Ursprünglichkeit aufzwänge, die Ursprünglichkeit eines Gemeinsam-Seins, gegründet auf dem *esse* selbst des *inter* oder des dem *esse* eigenen *inter*.⁴⁹ Sie ist nicht die Aktualisierung eines noch ursprünglicheren Menschlichen der Menschlichkeit, das unter der Mittelmäßigkeit der Herrschaft der Interessen oder jenseits der Katastrophe der Einverleibungen wieder zu beleben wäre. Die zweite Natur der Politik ist nicht die Wiederaneignung ihrer ersten Natur durch die Gemeinschaft. Sie muss als tatsächlich zweite gedacht werden. Das Interesse ist nicht der Sinn der Gemeinschaft, den die Erfassung der Existenz, des Seins oder des »Anders als Sein« in ihrer Ursprünglichkeit liefern würde. Das *Inter* des politischen *Interesses* ist jenes einer Unterbrechung oder eines Intervalls. Die politische Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft von punktuellen und lokalen Unterbrechungen und Brüchen, durch welche die Gleichheitslogik die polizeiliche Gemeinschaft von sich selbst trennt. Sie ist eine Gemeinschaft von Gemeinschaftswelten, die Subjektivie-

rungsintervalle sind: Intervalle, die zwischen den Identitäten errichtet sind, zwischen den Orten und Plätzen. Das politische Zusammensein ist ein Zwischen-Sein: zwischen den Identitäten, zwischen den Welten. So wie die »Identitätserklärung« des Angeklagten Blanqui sie bestimmte, bejahte die »proletarische« Subjektivierung eine Gemeinschaft des Unrechts als Intervall zwischen einem Zustand und einem Beruf. Sie war der Name, den man den Wesen zwischen mehreren Namen, mehreren Identitäten, mehreren Statuten gegeben hat: zwischen einem Zustand eines lärmenden Verwenders von Werkzeugen und einem Zustand eines sprechenden menschlichen Wesens, zwischen einem staatsbürgerlichen Zustand und einem Zustand von Nicht-Bürgerschaftlichkeit; zwischen einer bestimmaren gesellschaftlichen Gestalt und der gestaltlosen Gestalt der Ungezählten. Die politischen Intervalle werden geschaffen, indem ein Zustand von sich selbst getrennt wird, sie werden geschaffen, indem Verbindungen zwischen Identitäten und bestimmten Orten an einem bestimmten Platz einer gegebenen Welt, zwischen Identitäten und für andere Plätze bestimmte Orte, und Orte, die keinen Platz haben, gezogen werden. Eine politische Gemeinschaft ist nicht die Aktualisierung des gemeinsamen Wesens oder des Wesens des Gemeinsamen. Sie ist die Vergemeinschaftung dessen, was nicht als gemeinsam gegeben ist: zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, Nahem und Fernem, Anwesendem und Abwesendem. Diese Vergemeinschaftung setzt die Einrichtung von Verbindungen voraus, die das Gegebene an das Nicht-Gegebene, das Gemeinsame ans Private, das Eigene ans Uneigene anknüpfen. In dieser Einrichtung begründet und zeigt sich die gemeinsame Menschlichkeit und hat auch hier ihre Wirkung. Das einfache Verhältnis der Menschlichkeit zu ihrer Verweigerung stiftet nirgends eine Gemeinschaft des politischen Streits. Die Gegenwart hört nicht auf, es uns zu beweisen: zwischen der Ausstellung der Unmenschlichkeit, die z.B. die vertriebenen oder umgebrachten Bevölkerungen Bosniens erleiden, und dem Gefühl der gemeinsamen menschlichen Zugehörigkeit, genügen das Mitleid und der gute Wille nicht, um die Bande einer politischen Subjektivierung zu knüpfen, die in der demokratischen Praxis der westlichen Metropolen die Verbindung mit den Opfern der serbischen Aggression oder mit denen, die ihr standhalten, beinhalten würde. Das einfache Gefühl des gemeinsamen Wesens und des Unrechts, das ihm angetan wird, schafft keine Politik, und nicht einmal ihre Partikularisierung, die zum Beispiel der Frauenbewegung die Verbindung mit den vergewaltigten

49 Die Diskussion dieses Punkts wäre in einer detaillierteren Weise in Hinblick darauf zu führen, was Jean-Luc Nancy in *La Comparution* [Das Erscheinen] (Paris: Christian Bourgois, 1991) und *Le Sens du monde* [Der Sinn der Welt] (Paris: Galilée 1993) über die Politik als Aufbrechen des *en des en-commun* [en commun: gemeinsam, im Gemeinen] sagt.

Frauen Bosniens auftragen würde. Es fehlt dabei noch die Errichtung eines Unrechts als Gemeinschaftsbindung mit jenen, die nicht demselben Gemeinsamen angehören. Die ausgestellten Körper oder die lebenden Zeugnisse der bosnischen Massaker erschaffen kein solches Band, wie es zur Zeit des Algerienkriegs und der antikolonialistischen Bewegungen, die jedes Blickes und jeder Abschätzung entzogenen Körper der von der französischen Polizei im Oktober 1961 in die Seine geworfenen Algerier erschaffen konnten. Um diese zweimal verschwundenen Körper hatte sich tatsächlich ein politisches Band erschaffen, das nicht aus einer Identifizierung mit den Opfern oder gar ihrer Sache gemacht war, sondern aus einer Desidentifizierung zum Subjekt »Franzose«, das sie umgebracht und jeder Zählung entzogen hatte. In einer lokalen, singulären Universalität eines politischen Streits, als strittiges Verhältnis der französischen Bürgerschaftlichkeit zu ihr selbst, war es so möglich, die Verweigerung der Menschlichkeit zu errichten. Das Gefühl der Ungerechtigkeit schafft kein politisches Band durch die einfache Identifizierung, die sich die Enteignung des Gegenstands des Unrechts aneignen würde. Es bedarf noch der Enteignung der Identität, die ein für die Ausführung des Streits geeignetes Subjekt errichtet. Die Politik ist die Kunst der verdrehten Ableitungen und der gekreuzten Identitäten. Sie ist die Kunst der lokalen und singulären Errichtung von Fällen der Universalität. Diese Errichtung ist möglich, sobald die Einzigartigkeit des Unrechts – die Einzigartigkeit der lokalen Argumentation und Demonstration des Rechts – von der Besonderung der Rechte, die den Kollektiven je nach ihrer Identität zugeteilt sind, unterschieden ist. Und sie ist auch möglich, sobald ihre Universalität von der Globalisierung des Opfers, vom nackten Verhältnis der Menschlichkeit zur Unmenschlichkeit getrennt ist. Die Herrschaft des Globalen ist nicht die Herrschaft des Universellen, sie ist das Gegenteil davon. Sie ist tatsächlich das Verschwinden der Orte, die für ihre Argumentation geeignet sind. Es gibt eine globale/weltweite Polizei und sie kann manchmal Gutes bewirken. Aber es gibt keine globale/weltweite Politik. Die Welt kann sich vergrößern. Das Universelle der Politik vergrößert sich hingegen nicht. Es bleibt die Universalität der singulären Errichtung von Streiten, die von der Entdeckung des Wesens einer wesentlicheren, »weltweiteren« Globalität nicht mehr zu erwarten hat als von der einfachen Identifizierung des Universellen mit der Herrschaft des Gesetzes. Man wird nicht, nach dem Vorbild des »Restaurators«, vorgeben, dass die Politik »einfach« ihr eigenes Prinzip wieder zu finden hätte, um ihre

Lebendigkeit wieder zu finden. Die Politik ist in ihrer Besonderheit selten. Sie ist immer lokal und zufällig. Ihr gegenwärtiges Verschwinden ist ganz wirklich, und es gibt keine Wissenschaft von der Politik, die fähig wäre, ihre Zukunft zu bestimmen, und auch nicht eine Ethik der Politik, die ihr Dasein zu einer alleinigen Frage des Willens machen würde. Die Weise, in der eine neue Politik den Kreis der glücklichen Konsensualität und der versagten Menschlichkeit durchbrechen könnte, ist heute kaum vorhersehbar, noch ist sie entscheidbar. Es gibt hingegen gute Gründe anzunehmen, dass sie weder aus der identitären Überbietung der konsensuellen Logiken der Verteilung der Anteile noch aus der Übersteigerung, die das Denken zu einer ursprünglicheren Globalität oder zu einer grundlegenden Erfahrung der Unmenschlichkeit des Menschen aufruft, heraustreten wird.

**Französische Philosophie
im Suhrkamp Verlag
Eine Auswahl**

Cornelius Castoriadis

- Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft. Übersetzt von Horst Brühmann. stw 435. 305 Seiten
- Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Übersetzt von Horst Brühmann. stw 867. 613 Seiten

Gilles Deleuze

- Das Bewegungs-Bild. Kino 1. Übersetzt von Ulrich Christians und Ulrike Bokelmann. stw 1288. 332 Seiten
- Die einsame Insel. Texte und Gespräche 1953-1974. Übersetzt von Eva Moldenhauer. 435 Seiten. Gebunden
- Die Falte. Leibniz und der Barock. Übersetzt von Ulrich Johannes Schneider. stw 1484. 231 Seiten
- Logik des Sinns. Übersetzt von Bernhard Dieckmann. Aesthetica. es 1707. 397 Seiten
- Foucault. Übersetzt von Hermann Kocyba. stw 1023. 192 Seiten
- Kritik und Klinik. Übersetzt von Joseph Vogl. es 1919. 208 Seiten
- Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche 1975-1995. Übersetzt von Eva Moldenhauer. 385 Seiten. Gebunden
- Unterhandlungen 1972-1990. Übersetzt von Gustav Roßler. es 1778. 261 Seiten
- Das Zeit-Bild. Kino 2. Übersetzt von Klaus Englert. stw 1289. 454 Seiten

Gilles Deleuze/Félix Guattari

- Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie. Übersetzt von Bernd Schwibs. stw 224. 529 Seiten

- Kafka. Für eine kleine Literatur. Übersetzt von Burkhard Kroeber. es 807. 133 Seiten
- Was ist Philosophie? Übersetzt von Bernd Schwibs und Joseph Vogl. stw 1483. 272 Seiten

Jacques Derrida

- Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Übersetzt von Alexander García Düttmann. es 1769. 97 Seiten
- Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«. Übersetzt von Alexander García Düttmann. es 1645. 125 Seiten
- Grammatologie. Übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. stw 417. 541 Seiten
- Marx & Sons. Übersetzt von Jürgen Schröder. stw 1660. 135 Seiten
- Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Übersetzt von Susanne Lüdemann. stw 1659. 300 Seiten
- Politik der Freundschaft. Übersetzt von Stefan Lorenzer. stw 1608. 496 Seiten
- Die Schrift und die Differenz. Übersetzt von Rodolphe Gasché. Die Übersetzung von »Cogito und Geschichte des Wahnsinns« wurde von Ulrich Köppen besorgt. stw 177. 464 Seiten
- Schurken. Übersetzt von Horst Brühmann. 224 Seiten. Gebunden und stw 1778. 219 Seiten
- Seelenstände der Psychoanalyse. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. 104 Seiten. Kartoniert
- Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls. Übersetzt von Hans-Dieter Gondek. es 2440. 144 Seiten
- Die unbedingte Universität. Übersetzt von Stefan Lorenzer. es 2238. 78 Seiten

- Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse! Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Hans-Dieter Gondek. es 1980. 234 Seiten
- Vom Geist. Heidegger und die Frage. Übersetzt von Alexander García Düttmann. stw 995. 159 Seiten

Geoffrey Bennington/Jacques Derrida. Jacques Derrida. Ein Portrait. Übersetzt von Stefan Lorenzer. Mit Abbildungen. stw 1550. 413 Seiten

Jacques Derrida/Hans-Georg Gadamer. Der ununterbrochene Dialog. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Martin Gessmann. es 2357. 112 Seiten

Jacques Derrida/Michel de Montaigne. Über die Freundschaft. Derrida: Der mich begleitet. Montaigne: Über die Freundschaft. Übersetzt von Stefan Lorenzer und Hans Stilett. BS 1331. 93 Seiten

Jacques Derrida/Gianni Vattimo. Die Religion. es 2049. 251 Seiten

Michel Foucault

- Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France (1974-1975). Übersetzt von Michaela Ott. 480 Seiten. Gebunden
- Archäologie des Wissens. Übersetzt von Ulrich Köppen. stw 356. 304 Seiten
- Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France (1977-1978). Übersetzt von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder. 600 Seiten. Gebunden
- Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France (1978-1979). Übersetzt von Jürgen Schröder. 518 Seiten. Gebunden

- Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981-1982). Übersetzt von Ulrike Bokelmann. 694 Seiten. Gebunden
- Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovortrage. Zweisprachige Ausgabe mit CD. Übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Daniel Defert. 104 Seiten. Gebunden
- In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-1976). Übersetzt von Michaela Ott. stw 1585. 320 Seiten
- Die Macht der Psychiatrie. Vorlesungen am Collège de France 1973-1974. Herausgegeben von Jacques Lagrange. Übersetzt von Claudia Brede-Konersmann und Jürgen Schröder. 596 Seiten. Gebunden
- Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori. Übersetzt von Horst Brühmann. Vorwort von Wilhelm Schmid. Mit einer Bibliographie von Andrea Hemminger. stw 1274. 144 Seiten
- Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Übersetzt von Ulrich Köppen. stw 96. 470 Seiten
- Psychologie und Geisteskrankheit. Übersetzt von Anne-liese Botond. es 272. 132 Seiten
- Raymond Roussel. Übersetzt von Renate Hörisch-Hellgrath. es 1559. 193 Seiten
- Schriften. Dits et Ecrits. Herausgegeben von Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Gebunden und kartoniert
 Band 1. 1954-1969. Übersetzt von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. 1088 Seiten
 Band 2. 1970-1975. Übersetzt von Reiner Ansén, Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder. 1031 Seiten
 Band 3. 1976-1979. Übersetzt von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder. 1028 Seiten

- Band 4. 1980-1988. Mit Gesamtregister. Übersetzt von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek, Hermann Kocyba und Jürgen Schröder. 1129 Seiten
- Schriften zur Literatur. Übersetzt von Michael Bischoff, Hans-Dieter Gondek und Hermann Kocyba. stw 1675. 402 Seiten
- Sexualität und Wahrheit. Erster Band. Der Wille zum Wissen. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. stw 716. 160 Seiten
- Sexualität und Wahrheit. Zweiter Band. Der Gebrauch der Lüste. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. stw 717. 327 Seiten
- Sexualität und Wahrheit. Dritter Band. Die Sorge um sich. Übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter. stw 718. 316 Seiten
- Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Übersetzt von Walter Seitter. Mit zahlreichen Abbildungen. stw 184. 396 Seiten
- Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Übersetzt von Ulrich Köppen. stw 39. 562 Seiten
- Die Wahrheit und die juristischen Formen. Übersetzt von Michael Bischoff. Mit einem Nachwort von Martin Saar. stw 1645. 192 Seiten

Michel Foucault/Herculine Barbin. Über Hermaphroditismus. Übersetzt von Annette Wunschel. Herausgegeben von Wolfgang Schäffner und Joseph Vogl. es 1733. 247 Seiten

Michel Foucault. Eine Biographie von Didier Eribon. Übersetzt von Hans-Horst Henschen. Mit zahlreichen Abbildungen. stw 3086. 518 Seiten

Foucault und die Künste. Herausgegeben im Auftrag des Zentrums für Kunst- und Medientechnologie von Peter Gente. stw 1667. 338 Seiten

Vladimir Jankélévitch.

- Der Tod. Übersetzt von Brigitta Restorff. Herausgegeben und mit einer Nachbemerkung von Christoph Lange. Mit einem Nachwort von Thomas Kapielski. 574 Seiten. Gebunden
- Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie. Übersetzt von Claudia Brede-Konersmann. Herausgegeben von Ralf Konersmann. Mit einem Vorwort von Jürg Altwegg. Gebunden und stw 1731. 292 Seiten

Maurice Merleau-Ponty. Das Primat der Wahrnehmung. Übersetzt von Jürgen Schröder. Mit einem Nachwort von Lambert Wiesing. stw 1676. 132 Seiten

Jacques Rancière. Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Übersetzt von Richad Steurer. stw 1588. 150 Seiten

Paul Ricœur. Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein. Übersetzt von Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer. 350 Seiten. Gebunden

Michel Serres

- Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische. Übersetzt von Michael Bischoff. stw 1389. 472 Seiten
- Der Naturvertrag. Übersetzt von Hans-Horst Henschen. es 1665. 203 Seiten
- Der Parasit. Übersetzt von Michael Bischoff. stw 677. 391 Seiten

Politische Theorie im Suhrkamp Verlag Eine Auswahl

Klaus von Beyme

- Die Kunst der Macht und die Gegenmacht der Kunst. Studien zum Spannungsverhältnis von Kunst und Politik. stw 1368. 405 Seiten
- Die politische Klasse im Parteienstaat. stw 1064. 224 Seiten
- Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne. Erweiterte Ausgabe. stw 969. 450 Seiten

Hauke Brunkhorst. Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. stw 1560. 247 Seiten

Hauke Brunkhorst (Hg.). Demokratischer Experimentalismus. Politik in der komplexen Gesellschaft. stw 1369. 397 Seiten

Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.). Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik. stw 1441. 352 Seiten

Hauke Brunkhorst/Peter Niesen (Hg.). Das Recht der Republik. stw 1392. 403 Seiten

Judith Butler

- Antigones Verlangen: Verwandtschaft zwischen Leben und Tod. Übersetzt von Reiner Ansén. es 2187. 160 Seiten
- Gefährdetes Leben. Politische Essays. Übersetzt von Karin Wördemann. es 2393. 179 Seiten
- Haß spricht. Zur politischen Performance. es 2414. 263 Seiten
- Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Übersetzt von Karin Wördemann. es 1737. 400 Seiten

- Kritik der ethischen Gewalt. Übersetzt von Reiner Ansén. Adorno-Vorlesungen 2002. stw 1792. 180 Seiten
- Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Übersetzt von Reiner Ansén. es 1744. 260 Seiten
- Das Unbehagen der Geschlechter. Übersetzt von Kathrina Menke. es 1722. 240 Seiten

Ernst-Wolfgang Böckenförde

- Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. stw 914. 382 Seiten
- Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie. stw 1419. 290 Seiten

Manfred Brocker. Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch. stw 1818. 826 Seiten

Christine Chwaszcza/Wolfgang Kersting (Hg.). Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. stw 1365. 604 Seiten

Jacques Derrida

- Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Übersetzt von Alexander García Düttmann. es 1769. 97 Seiten
- Schurken. Übersetzt von Horst Brühmann. 224 Seiten. Gebunden. stw 1778. 219 Seiten

Nicole Deitelhoff. Überzeugung in der Politik. Grundzüge einer Diskurstheorie internationalen Regierens. stw 1821. 347 Seiten

Michel Foucault. Geschichte der Gouvernementalität

- Band 1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. stw 1808. 600 Seiten.
- Band 2: Die Geburt der Biopolitik. stw 1809. 517 Seiten

Hans Joas/Martin Kohli (Hg.). Der Zusammenbruch der DDR. es 1777. 325 Seiten

Matthias Kettner (Hg.). Angewandte Ethik als Politikum. stw 1458. 416 Seiten

Ekkehart Krippendorff

- Kritik der Außenpolitik. es 2139. 240 Seiten
- Staat und Krieg. Die historische Logik politischer Unvernunft. es 1305. 436 Seiten

Ernst-Joachim Lampe (Hg.). Zur Entwicklung von Rechtsbewußtsein. stw 1315. 520 Seiten

Niklas Luhmann. Die Wirtschaft der Gesellschaft. stw 1152. 356 Seiten

Ulrich Menzel/Dieter Senghaas. Europas Entwicklung und die Dritte Welt. Eine Bestandsaufnahme. es 1393. 295 Seiten

Ulrich Menzel u.a. (Hg.). Die Neue Weltwirtschaft. Entstofflichung und Entgrenzung der Ökonomie. es 1983. 336 Seiten

Julian Nida-Rümelin. Demokratie als Kooperation. stw 1430. 224 Seiten

Peter Niesen/Benjamin Herborth (Hg.). Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik. stw 1820. 464 Seiten

Claus Offe. Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten. 144 Seiten. Kartoniert

Bernhard Peters. Der Sinn von Öffentlichkeit. Herausgegeben von Hartmut Weßler. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. stw 1836. 410 Seiten