

Gibt es eine politische Philosophie?

von Jacques Rancière

Die Frage, mit der ich mich befassen werde, ist dem Anschein nach allgemein, entstammt aber einem ganz bestimmten Kontext. Sie wird von einer äußerst paradoxen Situation getragen, die dem Denken des Politischen im Rahmen der liberalen Demokratien wohlbekannt ist. So verkündet man namentlich in Frankreich die letzten zehn Jahre die Wiederherstellung einer endlich von den Fesseln der Sozialwissenschaft befreiten politischen Philosophie. Nun ist es aber so, daß einerseits die Aussagen dieser wiederhergestellten politischen Philosophie im Wesentlichen in akademischen Kommentaren zu einigen kanonischen Autoren bestehen und, einmal auf die Gegenwart angewandt, kaum mehr zustande bringen, als gängige Ansichten über Recht, Rechtsstaat, Gesetz und Konsens zu beglaubigen, die dem Selbstverständnis der liberalen Demokratien angehören. Und andererseits ist diese Philosophie mit einer beunruhigenden Begleiterscheinung verbunden, daß nämlich das Politische selbst zu einer wahren Seltenheit geworden ist. Zu einer Zeit, in der man dem Politischen im Namen des Sozialen, der sozialen Bewegungen oder der Sozialwissenschaft sein Daseinsrecht abzustreiten suchte, bekundete es sich dennoch in einer Vielfalt von Subjektivierungsweisen und -orten, auf der Straße, in den Fabriken oder auf den Universitäten zum Beispiel. Die wiederhergestellte politische Philosophie meldet sich heute im Schweigen und Ausbleiben dieser Orte zu Wort. Sie meldet sich in der ständig abnehmenden Anzahl der subjektiven Akteure des Politischen zu Wort. Sie geht mit einer politischen Praxis einher, von der das Politische immer mehr ins Abseits gedrängt wird, von der es zu kaum mehr fähig, als sich hier und da den Schwankungen des Weltmarktes anzupassen, erklärt wird.

Ich behaupte nicht, daß die endlich wiederhergestellte politische Philosophie für diese Leere verantwortlich ist. Solch weitreichende Wirkungen liegen gewiß außerhalb ihrer Fähigkeit. Ich behaupte vielmehr, daß die Weise, auf die das Leere ihrer Rede das Leere des politischen Schauplatzes überdeckt, als Symptom eines Problems zu verstehen ist, das weit ihre bescheidene Existenz übersteigt. Es wäre ja möglich, daß politische Philosophie im allgemeinen eine Weise ist, das Politische zu bestreiten bzw. es als abwesend zu setzen.

Gerade dieser Möglichkeit möchte ich hier nachgehen. Ich stelle also zwei vorläufige Hypothesen auf.

Erste Hypothese: Die politische Philosophie ist ein Denken, das mit dem Politischen Schluß zu machen, einen theoretischen, der Ausübung des Politischen eigenen, Skandal abzuschaffen sucht. Zweite Hypothese: Diese Abschaffung des Skandals bzw. des Paradoxes des Politischen nimmt eine paradoxe Form an. Sie wird dem Projekt einer Verwirklichung des wahren Wesens des Politischen angeglichen.

Die Frage "Gibt es eine politische Philosophie?" wandelt sich also um zur Frage: "Welcher Typ der Begegnung zwischen der Ausübung des Politischen und der Ausübung der Philosophie wird mit dem Ausdruck 'politische Philosophie' benannt"? Diese Frage verlangt nun einige vorhergehende Unterscheidungen und vorläufige Definitionen, mittels derer das Spezifische des Politischen festgesetzt werden soll.

Beginnen wir mit einer grundsätzlichen Unterscheidung. Das, was im allgemeinen als Politisches bezeichnet wird, besteht aus einer Gesamtheit von Prozessen, die Verbindung und Einwilligung von Gemeinschaften hervorbringen: Organisation der Macht, Distribution von Stellen und Funktionen, Legitimationssystem dieser Distribution. Ich schlage vor, dieser Distribution von Mächten, Funktionen und Legitimationen einen anderen Namen zu geben. Ich schlage vor, sie *Polizei* (franz.: *police*) zu nennen. Ich bin mir dabei vollkommen der Probleme bewußt, die mit dieser Bezeichnung verbunden sind, besonders noch im Französischen. Der englischen Sprache steht ein breites Spektrum von Ausdrücken zur Verfügung, um Institutionen, Funktionen und Praktiken zu bezeichnen, von *police* über *policy* und *polity* bis zur *politics*. Andere Sprachen¹, auch das Französische, sind in dieser Hinsicht viel ärmer. "Polizei" evoziert hier gegenüber der polysemischen "Politik" die Tätigkeit der gemeinen Polizei, von prügelnden Knüppeln der Ordnungskräfte bis zur Spitzelarbeit der Geheimpolizei. Aber diese einschränkende Identifizierung ist meiner Meinung nach willkürlich. Die gemeine Polizei ist, welche Rolle sie auch in verschiedenen Regimen spielen mag, nur eine besondere Form der viel allgemeineren Ordnung der Polizei, die auf die richtige Anordnung der Körper in der Gemeinschaft abzielt. Dies kann in der Entwicklung der westlichen Gesellschaften verfolgt werden, die den Polizisten zum Element eines gesellschaftlichen Dispositivs macht, zu welchem das Gesundheitliche, das Fürsorgliche und das Kulturelle zusammengeknüpft sind. Der Polizist wirkt hier sowohl als Freund und Helfer

als auch als Agent der öffentlichen Ordnung, und sein Name wird zweifelsohne in der Zukunft noch weitere Umwandlungen erfahren, von jenem Euphemisierungsprozeß erfaßt, durch den unsere Gesellschaften verschmähte Funktionen oder wenigstens das Bild von ihnen aufzuwerten suchen.

Wie dem auch sei, ich werde im Folgenden das Wort *Polizei* und das Adjektiv *polizeilich* in dieser neutralen, nicht pejorativen Bedeutung gebrauchen. Ich identifiziere also die Polizei nicht mit dem, was durch den Ausdruck "Staatsapparate" bezeichnet wird. Der Begriff des Staatsapparates setzt eine Entgegensetzung von Staat und Gesellschaft voraus, deren erstes Glied als Maschine fungiert, die dem Leben des zweiten ihre straffe Ordnung aufzwingt. Im Konzept der Polizei versuche ich aber etwas anderes zu denken: Daß nämlich staatliche Funktionen jener Distribution von Stellen und Funktionen angehören, von der eine gesellschaftliche Ordnung gebildet wird. Für mich bezeichnet die Polizei eine Körperordnung, von der die Einteilungen zwischen den Weisen des Handelns, des Seins und des Redens definiert werden, eine Ordnung, durch die diesen bestimmten Körpern mittels ihres Namens diese bestimmten Stellen und diese bestimmten Aufgaben zugewiesen werden. Es handelt sich um eine Ordnung des Sichtbaren, die bewirkt, daß diese bestimmte Tätigkeit sichtbar ist und jene nicht, daß dieses Wort als Teil des Diskurses, jenes aber als Lärm vernommen wird. In diesem Sinne wird zum Beispiel von einem Polizeigesetz traditionellerweise der Arbeitsplatz als ein dem öffentlichen Schauplatz gegenübergestellter, nicht von dessen Modi des Redens und Sehens geregelter Raum des Privaten bestimmt. Die Polizei stellt also nicht einfach eine "Disziplinierung" der Körper dar; es handelt sich vielmehr um die Regel ihres Erscheinens, um die Konfiguration von Besetzungen und von sinnlichen Qualitäten der Räume, auf die diese Besetzungen distribuiert sind.

Ich möchte nun den Namen des *Politischen* für etwas anderes in Anspruch nehmen, und zwar für etwas, dessen Existenz selbst problematisch ist. Als Politisches werde ich hier eine Tätigkeit bezeichnen, von der diese Distribution in Frage gestellt und auf ihre Kontingenz, auf die Abwesenheit ihres Grundes zurückgeführt wird. Als politisch kann jene Tätigkeit bezeichnet werden, die einen Körper von dem ihm angewiesenen Ort anderswohin versetzt; die eine Funktion verkehrt; die das sehen läßt, was nicht geschah, um gesehen zu werden; die das als Diskurs hörbar macht, was nur als Lärm vernommen wurde. Politisches ist also die Benennung jener Tätigkeit, von der die Ordnung der auf Stellen, Funktionen und Mächte verteilten Körper durch das Einbringen einer Voraussetzung, die dieser Ordnung vollkommen

äußerlich ist, aufgehoben wird: Der Voraussetzung von der Gleichheit eines jeden sprechenden Wesens mit einem jeden anderen sprechenden Wesen.

Diese politische Aufhebung der polizeilichen Ordnung kann durch eine Apologie veranschaulicht werden, die ich Pierre-Simon Ballanche entlehne, einem französischen Denker aus dem 19. Jahrhundert. Heute fast vollkommen vergessen, ist Ballanche einer der seltenen Autoren, die einen realen und tiefen Einfluß auf die Ausbildung der Emanzipationsidee innerhalb der Arbeiterbewegung in Frankreich ausübten. In seinen *Essais de paligénésie sociale* erzählt er 1829 eine mythische Episode der römischen Geschichte nach, die von der plebejischen Sezession auf dem Aventin handelt. Die leidenschaftliche Auseinandersetzung, in die sich die römischen Senatoren angesichts der Trennung verwickeln, nimmt in Ballanches Erzählung eine exemplarische Bedeutung an. Die aufgeworfene Frage lautet: Soll mit den Aufständischen verhandelt werden oder nicht? Die "polizeiliche" Logik jener, die eine solche Verhandlung ablehnen, läßt sich im folgenden Argument zusammenfassen: Mit den Plebejern kann nicht geredet werden, weil sie keine sprechende Wesen sind. Aus ihrem Munde bekommt man nur Lärm zu hören, eine "Art von Gebrüll", das Hunger oder Wut anzeigt, nie aber artikulierte Rede und Diskurs. Es sind namenlose Wesen, die arbeiten, essen und sich vermehren, aber keine Wesen der Rede, der Versprechung und des Vertrags. Die polizeiliche Logik stellt also eine strenge Konfiguration des Verhältnisses zwischen der Ordnung des Diskurses und der Ordnung der Körper dar, die verschiedenen Wesen verschiedene Räume anweist.

Dieser Logik widerspricht die unerhörte Enthüllung, die jener machte, der auf den Aventin ging um zu sehen, was dort eigentlich vor sich gehe: Die Plebejer sprechen, jeder von ihnen trägt einen Namen, ihre Beschwerden sind diskursiv artikuliert, ein Band von Versprechen verbindet sie. Sie haben bewiesen, daß sie sprechende Wesen seien, so daß es also angebracht sei, mit ihnen Verträge zu schließen und sich durch Versprechungen zu binden. Diese Enthüllung teilte die Senatoren in zwei Lager: in jene, die meinten, daß sich der Zeuge von einer Illusion täuschen ließ, daß namenlose Wesen unmöglich sprechen können, und in jene, die dem Zeugnis Glauben schenkten und darin das Ende ihrer Macht erblickten: "*Wenn sie sprechen, dann ist unsere Zeit abgelaufen*", sagt einer unter ihnen. Es ist der polizeilichen Ordnung unmöglich, diesem Moment der Gleichheit von sprechenden Körpern zu begegnen. Das eigentliche Moment des Politischen, jenes, das Ballanche 'Emanzipation' nennt, besteht weder in der Trennung noch im Abkommen beider Parteien. Es befindet sich genau im

Dazwischen, in der Entscheidung, die sowohl die einen als die anderen zu treffen haben und die sich auf die Eigenschaft eines Körpers und auf den Namen eines Subjekts bezieht.

Wir wollen aus dieser Apologie folgenden Schluß ziehen: Vom Politischen können wir sprechen, wenn es einen Ort und Formen für die Begegnung von zwei heterogenen Prozessen gibt. Erstens, des polizeilichen Prozesses in der oben definierten Bedeutung. Zweitens, des Prozesses der Gleichheit. Ich verstehe unter diesem Ausdruck eine offene Menge von Praktiken, die von der Voraussetzung der Gleichheit eines jeden sprechenden Wesens mit einem jeden anderen sprechenden Wesen und vom Bestreben, diese Voraussetzung zu verifizieren, geleitet werden. Aus dieser Definition lassen sich zwei Schlußfolgerungen ziehen. Erstens, die Gleichheit ist kein Zustand, ein Ziel, den die Handlung zu erreichen sucht. Sie ist eine Voraussetzung, die zu verifizieren sich die Handlung anschickt. Zweitens, diese Menge von Praktiken hat keinen eigenen Namen. Die Gleichheit hat keine ihr eigene Sichtbarkeit. Ihre Voraussetzung muß in den Praktiken, von denen sie ins Spiel gebracht wird, begriffen, aus ihrer Impliztheit gezogen werden. Das heißt, wenn wir auf die Apologie vom Aventin zurückgreifen: Die Gleichheitsvoraussetzung muß gerade im Diskurs, von dem die Ungleichheit ausgesagt wird, erfaßt werden. Menenius Agrippa erklärt den Plebejern, daß sie nicht stumpfsinnige Mitglieder der Stadtgemeinde sind, deren Lebensprinzip von den Patriziern verkörpert wird. Aber, um sie solcherart über ihren Platz aufzuklären, muß er voraussetzen, daß die Plebejer seinen Diskurs verstehen. Er muß diese Gleichheit von sprechenden Wesen voraussetzen, die der polizeilichen Distribution von Körpern, denen ihr Platz und ihre Funktion zugewiesen sind, widerspricht.

Es geht also um folgendes Problem: Gibt es einen Namen und einen Schauplatz, die der Gleichheit eigen sind? Ist die Gleichheit nicht vielmehr der Name einer nichtpolitischen Bedingung des Politischen? Genau darum ging es historisch im Emanzipationsbegriff. Emanzipation, das ist Gleichheit in actu, die Gleichheitslogik sprechender Wesen, die auf das durch Ungleichheit geprägte Gebiet der Distribution von Körpern in der Gemeinschaft einwirkt. Wie kommt es zu dieser Wirkung? Damit es das Politische geben kann, muß es einen Ort geben, an dem die polizeiliche Logik und die Gleichheitslogik einander begegnen können. Das ist eine Voraussetzung, die man ablehnen kann. Ich habe im *Maître ignorant*² diese Ablehnung in ihrer Reinform beim Theoretiker der "intellektuellen Emanzipation" Joseph Jacotot analysiert. Jacotot stellt auf eine radikale Weise die Logik der Gleichheitsvoraussetzung der Logik der Verbindung von gesellschaftlichen Körpern

gegenüber. Seiner Meinung nach ist es immer möglich, die Gleichheit zu verwirklichen, nur daß dieser Verwirklichungsakt immer eine singuläre Handlung bleiben muß und stets die Wiederholung der reinen Spur der Gleichheitsverifikation darstellt. Diese jeweils singuläre Handlung der Gleichheit stellt aber keine Form der gesellschaftlichen Verbindung dar. Sobald die Gleichheit versucht, einen Platz in der gesellschaftlichen und staatlichen Organisation einzunehmen, verkehrt sie sich in ihr Gegenteil. Sobald es zur Institutionalisierung der intellektuellen Emanzipation kommt, wandelt sie sich in Unterweisung des Volkes um, sie wird also zur Einrichtung seiner ständigen Unmündigkeit. Daher müssen diese zwei Prozesse einander fremd bleiben, zwei verschiedene Gemeinschaften konstituierend, auch wenn diese aus gleichen Individuen zusammengesetzt werden: Die Gemeinschaft von gleichen Geistern und die Gemeinschaft von gesellschaftlichen Körpern, die durch die unegalitäre polizeiliche Fiktion vereinigt sind. Die zwei Prozesse können nicht miteinander verbunden werden, ohne daß sich die Gleichheit in ihr Gegenteil umwandeln würde.

Diese Behauptung muß, wenn es das Politische geben soll, geändert werden. Anstatt zu sagen, daß die Polizei keine Gleichheit zuläßt, werden wir vielmehr sagen, daß jede Polizei der Gleichheit Unrecht antut. Dieses Unrechte³ ist also das, was die Orte des Politischen bestimmt, die Orte der Begegnung zwischen beiden Prozessen. Diese Begegnung setzt voraus, daß es Subjekte und Dispositive der Subjektivierung gibt, die sich für die Behandlung dieses Unrechten konstituieren. Diese Subjekte messen das, was unmeßbar ist, die Logik des Gleichheitsmerkmals und die Logik der gemeinschaftlichen Ordnung. Sie messen sie in der Form der Darlegung eines Unrechten. Mit anderen Worten, das Politische ist der Raum, in dem die Logik des Gleichheitsmerkmals die Form der Behandlung eines Unrechten annimmt, indem sie zum Argument eines allgemeinen Unrechts wird, das sich mit einem bestimmen Unrecht in der Einteilung der Besetzungen, Funktionen und der Stellen verknüpft.

Damit ist auch gesagt, daß die Subjekte des Politischen besondere Subjekte sind, Subjekte, die sich immer von sich selbst unterscheiden. Sie sind in Wirklichkeit weder Staatsfunktionen noch soziale Gruppen. Sie bilden sich in einer Art Überblendung der Namen und Identitäten dieser Funktionen und dieser Gruppen aus. Das gilt für das politische Subjekt par excellence, für das Subjekt "Volk". So jedenfalls lautet der Skandal, der anfangs von den Gegnern des griechischen *demos* aufgedeckt wird. *Demos*, das ist der Begriff einer falschen Identität, die der Gemeinschaft kein Einheitsprinzip anbietet. Es ist eine schwebende Berechnung, eine kontingente und veränderliche Existenz. *Demos* ist der Name der Gemeinschaft und auch der Name eines Teiles der Gemeinschaft: Der Mehrheit, die im Parlament als Volk entscheidet;

der Partei der Armen, der Volkspartei, die ihren Namen als Fraktion mit dem Namen des Volkes als Totalität gleichsetzt. Der undenkbare Begriff des *demos* wird also zum logischen Monstrum eines Teiles der Gemeinschaft, der sich mit seinem Ganzen gleichsetzt. Und der Skandal vertieft sich noch wegen der Tatsache, daß das Volk als beeinträchtigter Teil, als Teil, dem Unrecht geschieht, seinen Namen als Partei der Armen mit dem des Volkes als Gemeinschaft gleichsetzt.

Aber vielleicht ist unser Versuch, die "Verrechnung" zu denken, die dem demokratischen politischen Schauplatz eigen ist, zu einfach. Der Skandal eines Teiles, der sich mit dem Ganzen gerade im Namen seiner Stellung eines beherrschten Teiles, dem Unrecht geschieht, gleichsetzt, verweist auf das Paradox, das die überschüssige Natur des politischen Subjekts an sein Handeln als Darlegung eines Streithandels² bindet. Das Problem liegt nicht nur darin, daß sich das Volk vom Volk unterscheidet, daß sich die Armen im Namen des Volkes mit der Gemeinschaft gleichsetzen. Es liegt vielmehr darin, daß sich "die Armen" selbst nicht mit den Armen als identifizierbaren Teil der Gesellschaft gleichsetzen. Die Vorstellung des *demos* als politischem Subjekt macht die Grenze unbestimmbar: Sie vermengt Qualitäten und Quantitäten. Sie überblendet kollektive politische Subjekte, sie verrückt sie im Verhältnis zur Verteilung der Teile der Gemeinschaft. Sie bildet, einem Ausdruck des jungen Marx nach, Klassen heraus, die keine Klassen sind. Die marxistische Theorie einer universellen Klasse verweist, jenseits ihres hegelschen Bezugs und ihrer spezifischen Ausarbeitung bei Marx, letztendlich auf diese Natur von demokratischen politischen Entitäten, die nicht das sind, was sie sind, die sich immer durch eine Verschiebung im Verhältnis zu den aufzählbaren Teilen der Gesellschaft herausbilden.

Die "Usurpation" des Volks-Namens durch die Armen hat also nichts Zufälliges an sich. Sie veranschaulicht beispielhaft die eigentliche Weise der politischen Begegnung. Politische Figuren sind immer in gesellschaftlichen Figuren gefangen. Diese gesellschaftlichen Figuren unterscheiden sich von sich selbst, werden politisch insofern, als sie die Darstellung der Gleichheit eines jeden mit einem jeden anderen tragen. Der Name der Armen schließt im Namen einer sozialen Gruppe den Namen von jedermann ein. Gleichzeitig definiert er einen Platz, den jedermann einnehmen kann, er macht eine gesellschaftliche Bezeichnung für einen Prozeß der politischen Subjektivierung zugänglich.

Dieser Prozeß läßt sich zweifelsohne noch deutlicher im modernen "proletarischen" Subjekt fassen. Ich vergesse dabei keineswegs, daß dieses Subjekt der Gegenstand von wüstesten Verkörperungen war, die zu schauerlichen Folgen führten. Das Politische existiert genau im engen und gewagten Zwischenraum von zwei Verkörperungen, im Raum zwischen den Identitäten der polizeilichen Distribution von Funktionen und diesen neuen Identitäten, bei denen jede Subjektivierung von der Möglichkeit bedroht ist, zu mißlingen und sich als wahres und ausschließliches Wesen der Gemeinschaft verwirklichen zu wollen. Proletarier bezeichnet den engen und gewagten Abstand zwischen der "Natürlichkeit" des Arbeiters als Produzenten/Reproduzenten und der Übernatürlichkeit des neuen Menschen, des Produzenten, der die Arbeit als Wesen der Gemeinschaft verkörpert. Zur organisatorischen Figur der politischen Moderne wurde das proletarische Subjekt durch folgendes: Proletarier war zunächst der Name aller Namenlosen, der Name aller Nichteinberechneten. In diesem Namen kam in ihrer Reinform die polizeiliche Verteilung der Körper zum Vorschein, von der die auf die stumme Dunkelheit der Arbeit Verwiesenen von jenen getrennt werden, die das Vorrecht des Diskurses und der Sichtbarkeit in Anspruch nehmen können. Im Namen des Proletariers wurde das absolute Unrecht dieser Verteilung in bezug auf die Gleichheit von jedermann mit jedermann anderem dargelegt. Proletarier war der Name des Arbeiters und der Name der Gleichheit jedes sprechenden Wesens mit jedem anderen sprechenden Wesen.

Nichts kann diesen Sachverhalt besser veranschaulichen als der eigenartige gerichtliche Dialog, der sich während des Prozesses gegen den Revolutionär Auguste Blanqui im Jahr 1832 abspielte⁵. Auf die übliche Aufforderung, seinen Beruf anzugeben, antwortete Blanqui mit einem einfachen: "Proletarier". Worauf der Staatsanwalt unmittelbar einwendete: "Das ist kein Beruf", auf die Gefahr hin, vom Angeklagten erklärt zu bekommen, dies sei "der Beruf von Millionen Franzosen, die jedes politischen Rechts beraubt sind". Der Konflikt zwischen der Polizei und dem Politischen läßt sich im Konflikt zweier Gebrauchsweisen des Wortes "Beruf" zusammenfassen. Für den Staatsanwalt, der die polizeiliche Logik verkörpert, bedeutet "Beruf" soviel wie "Gewerbe": Jene Tätigkeit, die einem Körper seinen Platz und seine Funktion zuweist. Die revolutionäre Politik vertretend, gibt Blanqui demselben Wort eine andere Bedeutung: Beruf ist ein Eingeständnis, eine Erklärung. Und zwar die Erklärung der Zugehörigkeit zu einem Kollektivsubjekt, das keine soziale Gruppe ist, sondern die offene Menge jener darstellt, die nicht einberechnet sind, die sich gerade in der Bestätigung dieser Ausschließung mit einrechnen und auf diese Weise die Differenz zwischen der unegalitären Distribution der gesellschaftlichen Körper und der Gleichheit sprechender Wesen

subjektivieren. Die "proletarische" Subjektivierung bestimmt, in Überblendung einer Masse von Arbeitern, ein Subjekt des Unrechten. Sie bestimmt auf diese Weise einen Platz, den jedermann besetzen kann. Gerade deshalb eignet sie sich dazu, den Arbeiter oder den Werk tätigen der Identität eines Produzenten-Reproduzenten zu entreißen, die ihm die polizeiliche Ordnung festsetzt.

Ich möchte hier noch einen Punkt hervorheben, der mir bedeutend genug erscheint. Der Begriff des Unrechten, so wie ich ihn verstehe, kann keiner bestimmten historischen Konfiguration zugeschrieben werden. Ich kann keineswegs der "postmodernen" These zustimmen, die den Begriff des Unrechten mit einer spezifischen Dramaturgie des Proletariats als absoluten Opfers verknüpft.⁶ Der Begriff des Unrechten hängt nicht von einer pathetischen Figur des Opfers ab, und das Allgemeine, das von ihm ins Spiel gebracht wird, ist nicht das Allgemeine des absoluten Opfers. Dieser Begriff bildet vielmehr den Kern des politischen Dispositivs im allgemeinen. Das Unrechte ist einfach die Subjektivierungsweise, in welcher die Verifikation der Gleichheit zu ihrer politischen Form kommt. Wenn es das Politische gibt, dann aufgrund eines einzigen Allgemeinen, der Gleichheit, und diese nimmt die spezifische Gestalt des Unrechten an. Das Unrechte bildet ein eigentümliches Allgemeines, ein polemisches Allgemeines, indem es die Darstellung der Gleichheit an den Konflikt der gesellschaftlichen Teile bindet.

Und das bedeutet auch, daß das Unrechte, das vom Politischen ins Spiel gebracht wird, eine ganz bestimmte Natur besitzt, die es von jenen Formen unterscheidet, denen es mit Vorliebe angeglichen wird und in denen das Politische im Recht, in der Religion oder im Phänomen des Krieges aufgelöst wird. Das politische Unrechte unterscheidet sich zunächst vom juristischen Streitfall, der als Beziehung von zwei bestimmten Parteien objektivierbar und durch sachadäquate rechtliche Verfahren regelbar ist. Der Unterschied liegt darin, daß die Parteien nicht vor der Erklärung des Unrechten existieren. Das Proletariat existiert als Teil der Gesellschaft nicht vor dem Unrecht, das von seinem Namen ausgedrückt wird. Das bedeutet auch, daß das durch ihn dargelegte Unrechte nicht in Form der Übereinstimmung zwischen den Parteien geregelt wird. Auf diese Weise wird es nicht geregelt, weil Subjekte, die vom politischen Unrechten ins Spiel gebracht werden, nicht Entitäten sind, denen zufälligerweise dieses oder jenes Unrecht geschieht. Sie sind vielmehr Entitäten, deren Existenz selbst die Äußerungsweise dieses Unrechten ist. Die Fortdauer dieses Unrechten ist unendlich, weil die Verifikation der Gleichheit unendlich ist und weil der Widerstand der polizeilichen Ordnung gegen diese Verifikation grundsätzlich ist.

Aber dieses nichtregelbare Unrechte ist deshalb nicht auch schon etwas, was nicht behandelt werden könnte. Es ist weder mit dem unsühnbaren Krieg noch mit der untilgbaren Schuld gleichzusetzen. Diese zweite Unterscheidung ist notwendig. Das politische Unrechte wird nicht geregelt. Es wird aber behandelt. Zwischen der rechtlichen Regelung und der untilgbaren Schuld deckt der politische Streithandel etwas Unversöhnbares auf, das sich aber nichtsdestoweniger behandeln läßt. Das Unmeßbare der Gleichheit von sprechenden Wesen und das Unmeßbare der Verteilung von gesellschaftlichen Körpern messen sich dennoch aneinander. Aber diese Behandlung übersteigt sowohl den Dialog von wechselseitigen Interessen wie auch die Reziprozität von Recht und Verpflichtung. Sie führt zur Konstitution besonderer Subjekte, die das Unrechte auf sich nehmen, es gestalten, ihm Formen und neue Namen erfinden und seine Behandlung in einer eigentümlichen Zusammensetzung von Ereignissen, Praktiken und Argumentationen handhaben. Diese Zusammensetzungen stellen Gleichheit und Ungleichheit zusammen, binden sie aneinander zu einem Fall, der dargelegt werden kann. So werden etwa von einem Arbeiterstreik des 19. Jahrhunderts zwei Sachverhalte zusammengestellt, die sonst nichts miteinander zu tun haben: Die von der Deklaration der Menschenrechte verkündigte Gleichheit und eine verworrene Frage der Arbeitszeit oder der Werkstattordnung. Die politische Handlung besteht zunächst im Messen der beiden Inkommensurabilitäten, in der Errichtung eines Schauplatzes der Rede und der Sichtbarkeit, wo beide artikuliert werden können. Die egalitäre Einschreibung und die unegalitäre Distribution in ein Verhältnis setzend, weist der politische Akt gleichzeitig die Ungleichheit der Distribution von Körpern und gesellschaftlichen Räumen und das gleiche Vermögen sprechender Wesen nach. Auf diese Weise bringt er zugleich neue Einschreibungen der Gleichheit und eine Sphäre neuer Sichtbarkeit für andere Nachweisungen hervor.

Damit soll gesagt werden, daß es keine dem Politischen eigene Orte oder Handlungen gibt. Das politische Merkmal einer Handlung besteht im Geflecht, das sie bewirkt, es wird nicht vom Ort, an dem sie dies leistet, gebildet. Ein Streik ist etwa nicht seiner "Ziele" wegen politisch. Er ist es wegen seiner Form, seines Vermögens, Entitäten ins Verhältnis zu setzen, die der polizeilichen Ordnung nach in keinem Verhältnis zueinander stehen, ihnen einen Ort zu schaffen, wo sie zusammen gesehen werden und miteinander artikuliert sind, also das Sehen des Unrechten zu ermöglichen und dem Kollektiv, das es thematisiert, Gestalt zu verleihen. Das bedeutet auch, daß es nicht angebracht ist, eine Epoche des Streithandels, an die großen Erzählungen von gestern gebunden, einer postmodernen Epoche des *différend*, an

das gegenwärtige Aufblühen der Sprachspiele und der kleinen Erzählungen gebunden, entgegensetzen. Die politische Interlokution hat immer verschiedene Satzordnungen miteinander vermischt und immer das Allgemeine in demonstrativen Sequenzen singularisiert, sie hat immer dem Heterogenen gemäß funktioniert. Nur mittels einer retrospektiven Illusion kann davon gesprochen werden, daß es eine Zeit der großen Erzählungen, des Schauplatzes eines homogenen Diskurses und des allgemeinen Opfers "gegeben hat".

Wir können also sagen, daß es das Politische im allgemeinen gibt, wenn Subjekte, die keinem Teil des gesellschaftlichen Ganzen zuweisbar sind, die Verifikation der Gleichheit in die Behandlung eines Unrechten einschreiben, wenn diese eigentümlichen Subjekte Verfahren erfinden, durch die ein Fall des Unrechten gestiftet und nachgewiesen wird. Das Politische kann also demzufolge nie "rein" sein, sich nie in einem der Gemeinschaft oder dem Gesetz eigenen Wesen gründen. Es ist ein System von Formen, die imstande sind, das Merkmal der Gleichheit aufzunehmen, ohne ihr jemals eine ihr eigene Gestalt zu geben. Die Gleichheit befindet sich immer außerhalb ihrer selbst. Sie ist die nichtpolitische Bedingung des Politischen. Das Politische ist nicht ohne Gleichheit möglich. Aber die Gleichheit hat innerhalb des Politischen keine eigene Existenz.

Von diesem Ausgangspunkt aus kann nun jenes Verhältnis der Philosophie zum Politischen bestimmt werden, das im Ausdruck "politische Philosophie" enthalten ist. Das Wort "politische Philosophie" bezeichnet keine Unterart, kein Gebiet und keine Spezifikation der Philosophie. Ebenso wenig bezeichnet es eine Reflexion der immanenten Rationalität der politischen Tätigkeit. "Politische Philosophie" ist der Name einer Begegnung - einer polemischen Begegnung - in der das Paradox oder der Skandal des Politischen dargelegt wird: Die Abwesenheit eines ihm eigenen Grundes. In der Darlegung dieses Skandals findet die politische Philosophie ihren Anfang. Diese Darlegung kommt unter dem Zeichen einer Idee zustande, die als Alternative zum kontingenten, unbegründeten Zustand des Politischen vorgestellt wird. Es handelt sich hier um das Schlagwort, mit dem Sokrates den Unterschied zwischen sich und den Bürgern der demokratischen Polis erklärte: *aleithos politeuesthai*, wahrhaftig Politik betreiben, die Politik *in Wahrheit* betreiben: die Politik als Verwirklichung des eigenen Wesens der Politik betreiben.

Diese Losung setzt einen bestimmten Befund sowie eine bestimmte Diagnose hinsichtlich der Existenz des Politischen voraus. Der Befund bezieht sich darauf, daß jedem Prinzip der

Gemeinschaft immer schon eine Faktizität des Politischen vorangeht. Das Politische ist immer schon da, ohne auf sein Prinzip oder seine *arkhe* zu harren, ohne auf den "richtigen" Anfang zu warten, der es als Verwirklichung seines eigenen Prinzips hervorbringen würde. Das Projekt des *in Wahrheit* Politischen bestimmt sich angesichts einer Faktizität, eines Schon-Da-Seins des Politischen in Form der Demokratie. Diese Faktizität des *demos* hat, wie wir gesehen haben, drei wesentliche Eigenschaften: Die Konstituierung einer Sphäre, wo der Name des Volkes erscheinen kann; die ungleiche Berechnung dieses Volkes, das gleichzeitig ein Ganzes und dessen Teil ist; die paradoxe Zurschaustellung eines Streithandels durch einen Teil des Volkes, der sich im Namen eines ihm angetanen Unrechts für das Ganze des Volkes ausgibt.

Dieser paradoxe Sachverhalt eines Politischen des *demos*, das der gemeinschaftlichen *arkhe* vorangeht, hat die platonische Verspottung des "rohen Volks-Tieres" hervorgerufen. Er wird aber in seiner Reinform erst in Aristoteles *Politik* dargelegt. Aristoteles behandelt den Beginn der Politik zweimal. Am Anfang des Buches I wird ein "eigenes" Wesen der Politik bestimmt: das menschliche Privileg des *logos*, der die Äußerung des Nützlichen und des Schädlichen und folglich die Auseinandersetzung über Gerechtes und Ungerechtes erlaubt. Die *physis* scheint so dem gemeinschaftlichen *nomos* den Weg zu bahnen. Das Buch III schlägt aber einen vollkommen anderen Ton an. Es ist unmöglich, gemeinsame "Nützlichkeit" oder "Gerechtigkeit" unabhängig von einer Tatsache zu denken, die sich in jeder Polis aufdrängt: der Existenz und des Gegensatzes zwischen einer Masse von Armen und einer kleinen Anzahl von Reichen. Es existiert eine erste Undurchsichtigkeit, ein Schon-Da-Sein der Spaltung, die jede Verwirklichung des gemeinschaftlichen *telos* belastet. Bei dieser Undurchsichtigkeit handelt es sich keineswegs um eine Undurchsichtigkeit der gesellschaftlichen Materie, mit der sich das Politische befassen müßte. Sie ist vielmehr eine Art Erststrukturierung des Politischen.

Die Diagnose der "politischen Philosophie" lautet also folgendermaßen: Das Politische verfügt in seiner faktischen, demokratischen Form über kein eigenes Prinzip. Es stellt Gerechtigkeit vor, aber nur als in verschiedene Formen des Streithandels verwickelt, so wie es die Gleichheit nur als in arithmetischen Berechnungen der Ungleichheit verflüchtigt vorstellt. Kurz, das Politische ist nicht imstande, sein eigenes Maß zum Ausdruck zu bringen. Dieses Maß des Politischen heißt Gerechtigkeit. Das Politische in seinem faktischen, demokratischen Zustand ist, so lautet die These, nicht imstande, dieses Maß zu formulieren, es ist nicht

imstande, die Gleichheit zu denken, die es als Gerechtigkeit möglich machen würde. Seine Gleichheit äußert sich in Wirklichkeit in der wilden Gestalt eines Unrechten, das der Gemeinschaft keinen Maßstab liefert, das unfähig ist, die Gleichheit als Verteilungsprinzip einer gemeinschaftlichen Gerechtigkeit vorstellig zu machen. Der Eröffnungsdiskurs der "politischen Philosophie" kann so in zwei Formeln zusammengefaßt werden. Erstens, Gleichheit ist nicht Demokratie. Zweitens, Gerechtigkeit ist kein Verfahren mit dem Ungerechten.

Diese zwei Sätze sind, was ihren unmittelbaren Aussageinhalt anbetrifft, richtig. Gleichheit macht sich in der Tat nicht in der Demokratie vorstellig, Gerechtigkeit nicht im Unrecht. Das Politische arbeitet immer an diesem Abstand, der es macht, daß die Gleichheit nur in der Gestalt des Unrechten besteht. Es arbeitet an der Begegnung zwischen der Gleichheitslogik und der "polizeilichen" Logik. Die entscheidende Frage lautet aber hier: Wie ist dieser Abstand, eine normale Bedingung des Politischen, zu verstehen? Die philosophische Auseinandersetzung deutet ihn als Anzeichen einer radikalen Verkehrung. Sie behauptet, daß ein Politisches, das nicht die Verwirklichung seines eigenen Prinzips ist, überhaupt kein Politisches sei. Das "in Wahrheit Politische" setzt sich also der demokratischen Gestalt der gespaltenen und gewagten politischen Subjektivierung entgegen; die Harmonie der Gerechtigkeit der Verdrehung des Unrechten; die geometrische Gleichheit, als jenes kosmische Verhältnis, das eine Harmonisierung von Polis und Seele möglich macht, der als Herrschaft von Mehr und Weniger verstandenen arithmetischen Gleichheit; die *koinonia* dem *demos*. Ein Archi-Politisches bestimmt sich also im Verhältnis zur undenkbaren politischen Verknotung von Gleichheit und Ungleichheit. Es stellt sich zur Aufgabe, das wahre Wesen des Politischen durch die Aufhebung seiner Erscheinung zu verwirklichen. Und das heißt, das Politische durch die Abschaffung dieser Distanz des Volkes zu "sich selbst", die das demokratische politische Dispositiv in den Mittelpunkt des staatsbürgerlichen Raums einbaut, zu verwirklichen. Kurz, es geht darum, das Wesen des Politischen durch die Abschaffung der Distanz, in der das Politische besteht, zu verwirklichen, das Politische also durch die Abschaffung des Politischen zu verwirklichen. Das Programm der politischen Philosophie besteht in einer eigentümlichen Spirale, die ich antizipierend folgendermaßen zusammenfassen werde: Es geht darum, das Politische durch seine Abschaffung zu verwirklichen, das heißt, das Politische durch die Verwirklichung der Philosophie "an Stelle" des Politischen zu verwirklichen. Aber die Philosophie an dieser Stelle zu verwirklichen würde letztendlich bedeuten, die Philosophie durch die Abschaffung der Philosophie zu verwirklichen.

Dieses Programm einer die demokratische Faktizität korrigierenden Republik nimmt vom Anfang an zwei paradigmatische Formen an. Die "gute" Form ist natürlich bei Aristoteles zu finden. Er nennt sie gewiß nicht "politische Philosophie". Und dennoch wird gerade bei ihm nostalgisch nach diesem unauffindbaren und doch gefundenen Objekt gesucht: Die Verwirklichung einer natürlichen Ordnung des Politischen in einer konstitutionellen Ordnung, die so zustande kommt, daß selbst jenes, was sich als Hindernis dieser Verwirklichung in den Weg stellt, der Unterschied zwischen den Reichen und den Armen, das Dispositiv der Erscheinung des *demos*, darin miteingeschlossen wird. Bei Aristoteles stellt sich die "politische Philosophie" so dar, als hätte sie ihr eigenes Programm vollbracht: die Einschließung des *demos* in die *koinonia*, deren Negation es doch ist.

Dies setzt eine spezifische Gestalt des gelehrten, künstlerischen, gesetzgebenden und reformatorischen Philosophen voraus, der imstande ist, die Elemente des demokratischen politischen Dispositivs in der Gerechtigkeitsordnung der *politeia* neu aufzustellen. Die Figuren des politischen Schauspiels müssen also bühnenmäßig neubesetzt werden. Die Erscheinungen und die Berechnungen des *demos* müssen so angeordnet werden, daß der Streithandel neutralisiert wird. Die Nichtunterscheidbarkeit der Gestalten der demokratischen Politik, die dem gesellschaftlichen Körper zusätzlich aufgezwungen sind, wird also in einer eigentümlichen Form der Mimesis von neuem ins Spiel gebracht, die bewirkt, daß die Verwirklichung und Abschaffung des Politischen nicht mehr zu unterscheiden sind. An den Grenzen der demokratischen Faktizität und der Idealität der *politeia* schlägt die aristotelische politische Wissenschaft folgendes Kraftstück vor: zustandebringen, daß das *demos* absolut im Dispositiv, von dem die *physis* im *nomos* vollendet wird, anwesend ist, aber in einer abwesenden Anwesenheit, die nicht imstande ist, den Streithandel zu unterstützen. Wir können uns hier die Analyse der guten oder schlechten Typen der Demokratie im Buch IV der *Politik* in Erinnerung rufen. Die bäuerliche Demokratie wird bekannterweise auf den ersten Platz eingestuft, weil in ihr der *demos* an seinem Platz gerade abwesend ist. Die Zerstreung der Bauern auf weitentfernte Flächen hindert sie daran, sich als *demos* zu konstituieren, die Stelle ihrer Macht zu besetzen. Das Gesetz herrscht also, sagt Aristoteles, mittels der Abwesenheit der *prosodos*: Der Abwesenheit von Mitteln, die es der demokratischen Ordnung ermöglichen würden, eine Subjektivierungsweise des Politischen zu sein. *Koinonia* schließt das *demos* in sich ein, ohne seinen Streithandel erleiden zu müssen. Die *politeia* verwirklicht sich also als Distribution von Körpern auf einem Gebiet, das ihren gegenseitigen Abstand aufrechterhält. Die Verräumlichung - die Differenz des erfolgreich konstituierten

demos zu sich selbst - verkehrt, sie nachahmend, die Selbstdifferenz des demokratischen Volkes. Diese Utopie einer korrigierten Demokratie, einer verräumlichten, abwesenden Politik, wird ein langes Leben haben: Ihre Spuren sind im modernen Zeitalter sowohl in der "guten" Demokratie toquevillescher Prägung, im Amerika der weiten Entfernungen, wo man einander nicht begegnet, zu finden, als auch, in einem bescheideneren Maßstab, im Europa unserer Politiker.

In ihrer aristotelischen Form schlägt die "politische Philosophie" die Verwirklichung der Idee des Guten vor, und zwar durch eine genaue Mimesis des politischen Durcheinanders, das seine Erfüllung verhindert. Das Politische wird hier utopisch in der Soziologie aufgehoben. Und parallel dazu hebt sich die Philosophie in der Ausübung ihrer selbst als Politik auf. Aristoteles schlägt hier die ewig faszinierende Gestalt eines Gnadenzustandes der politischen Philosophie vor, des Gnadenzustandes eines in sein Gegenteil verkehrten Politischen. Dieser Zustand wurde übrigens in der Politik nie realisiert, nichtsdestoweniger wird er aber phantasmatisch in Form einer ruhigen Soziologisierung vorgestellt, eines ruhigen Endes des Politischen, in dem die beiden Bedeutungen des "Endes" - das *telos*, das vollendet, und die Geste, die abschafft - übereinstimmen.

So sieht die glückliche Utopie der politischen Philosophie aus. Aber Aristoteles, der unseren politischen Philosophen darin überlegen war, das Theater genau zu kennen, sagt uns selbst: Nur schlechte Tragödien haben ein glückliches Ende, bei dem niemand tötet oder getötet wird und alle Darsteller als gute Freunde auseinandergehen. Und so hat sich auch das Verhältnis der Philosophie zum Politischen hauptsächlich in einer anderen Form entwickelt. Diese Form hat, von Platon bis zu Marx, den radikalen Abstand zwischen der Wahrheit des Politischen und ihrem demokratischen Schein eingeführt. In dieser Form erscheint der Schein der Gleichheit als Maske einer wesentlichen Ungleichheit, das Aufrechterhalten des Unrechten als Verschleierung einer grundsätzlichen Ungerechtigkeit. Und dort, wo hinter den Erklärungen und Forderungen der Gerechtigkeit in Wahrheit die bloße Ungerechtigkeit, hinter dem Vorzeigen der Gleichheit die radikale Ungleichheit zum Vorschein kommen, dort bricht auch das Politische zusammen. Demzufolge wird entweder die unendliche Anklage des unendlichen Umherirrens des Politischen vorgeschlagen, oder aber die Ersetzung dieses Umherirrens mit dem zu seiner Wahrheit gekommenen politischen Körper.

Der Körper der Wahrheit, der wahre Körper des Politischen wird von Platon auf jenen Seiten des *Gorgias* benannt, auf denen auch die Ausschließlichkeit des *alethos politeusthai*

beansprucht wird. Er nennt sich *kosmos*. Eine sich in Wahrheit vollendende Politik, das ist die Anordnung der politischen Körper nach der gleichen Regel der geometrischen Gleichheit, des Verhältnisses und der Freundschaft, die zwischen den im *kosmos* verteilten Himmelskörpern als zahlenmäßige Verwirklichung der Idee herrscht. Von dieser Bestimmung des Körpers der Wahrheit aus sind zwei Stellungnahmen möglich. Die erste wird auf den berühmten Seiten des *Theatet* dargestellt. Das göttliche und das irdische Exemplar stehen in keinem Verhältnis zueinander. Die Wahl eines dem göttlichen Beispiel gemäßen Lebens nennt sich "flüchten". Wir finden hier, in einer umgekehrten Form, jene Nicht-Begegnung, von der wir anfangs gesprochen haben. Die in ihrer radikalen Bestimmung verstandene Gleichheit und das Politische als demokratisches Dispositiv sind inkommensurabel. Diese Stellungnahme wird auch zum Schluß des Buches IX der *Republik* verteidigt. Es geht nicht darum, zu wissen, ob die Verfassung, deren Plan dargelegt wurde, Möglichkeit hat, sich irgendwann zu realisieren. Der Gerechte wird sich in allen Fällen danach richten, aber keineswegs, um Politik im Alleingang zu betreiben, sondern nur um der Führung seiner Seele willen.

Dieser Flucht wird die andere Stellungnahme gegenübergestellt: Die Verwirklichung der Philosophie als Politik, die Neubegründung einer Gemeinschaft ohne *demos*, die zweite Geburt, die am Ende des Buches III der bloßen Macht der schönen Lüge von den Gattungen des Goldes, des Silbers und des Eisens anvertraut wird. Diese Realisierung der Philosophie als Politik ist nichts anderes als die Verwirklichung des Körpers der Wahrheit als Polizei, von der die Körper an ihre Stelle gesetzt werden. Dies ist in Wahrheit die einzige treffende Gegenüberstellung, in deren Rahmen man die platonische Politik denken kann. Die anderen Gegensätze, etwa der Gegensatz zwischen einem guten demokratischen Sokrates und einem bösen totalitären Platon, oder aber zwischen einem jungen, idealistischen und utopischen Platon und einem alten, strengen und pragmatischen Platon, entspringen bloß den Bildungstopoi vom verräterischen Schüler oder vom weise machenden Alter. Alles ist im "kosmischen" Projekt gegeben, das die Erklärung des *alethos politeuesthai* begleitet. Es impliziert, daß das Politische, soll es gerecht sein, dies nur auf jene Art sein kann, auf die die Seele gerecht ist, auf die der Kosmos durch die "goldene Kette" des richtigen Verhältnisses, der geometrischen "Freundschaft" zusammengefügt ist. Alles ist schon in der anfänglichen Teilung der Polis auf vier Handwerker gegeben, die "keine Zeit" haben, etwas anderes zu tun als das, was sie tun. Diesen vier Handwerkern, die den Kern der Polis bilden, verbietet der Philosoph das, worin die Definition der Philosophie selbst besteht: Die Möglichkeit, "etwas anderes" zu tun als das, was sie tun, eine andere als durch ihre Arbeit bestimmte Identität

anzunehmen. Den Handwerkern, aus denen die Polis zusammengesetzt wird, ist es verboten zu lügen: verboten, einen anderen Namen als den ihrigen, eine andere Form als die ihrige anzunehmen. Wir wissen, daß diese Unmöglichkeit im Buch II der *Republik* als eine einfache funktionelle Arbeitsteilung geschildert wird. Im Buch IV erhält diese "faktische" Unmöglichkeit ihren wahren Namen. Sie nennt sich Gerechtigkeit, sie ist die Gerechtigkeit selbst, die anwesend war, den Akteuren direkt vor Augen, ohne daß diese es wußten: Das göttliche Verhältnis, verwirklicht als Distribution der Körper in der Polis.

Das Paradox des "reinen Politischen" wird also vorbildlich verwirklicht. Die Philosophie verlangt ein reines Politisches: eine Gemeinschaft ohne Schein, eine von jedem Unrecht befreite Gerechtigkeit, eine von demokratischen Berechnungen und Verrechnungen bereinigte Gleichheit. Aber es scheint, daß sich dieses reine Politische nur in einer dem Politischen entgegengesetzten Form, in Form der Polizei verwirklichen kann. "Reines" Politisches ist nichts anderes als reine Polizei. Die "wahre" Gerechtigkeit verwirklicht sich in einer genau bemessenen Distribution der Handlungen verschiedener Körper. Der philosophische Abstand verwirklicht sich in der Sozio-Logie, in der Logik der richtigen Distribution von gesellschaftlichen Körpern, die ihren Funktionen gemäß an ihre Stellen verwiesen sind. Das Paradox, von dem das "reine" Politische betroffen wird, trifft gleichzeitig auch die "politische Philosophie". Die Philosophie muß aus sich selbst heraustreten, sich als Philosophie abschaffen, um sich als Archi-Politik, und das heißt letztendlich, als radikale Polizei, zu verwirklichen.

Der marxistische Zugang nimmt eine im Verhältnis zu diesem Punkt symmetrische Position ein: Er vertritt den radikalen Überschuß des Ungleichen und des Ungerechten über das, was davon vom Recht oder von der Gleichheit, die von der Politik behauptet oder verlangt werden, dargestellt werden kann. Er macht das "absolute Unrecht" geltend, den Überschuß des Unrechten, der jede politische Argumentation, jede politische Steuerung des egalitären Arguments zerstört. In diesem Überschuß enthüllt sich die Wahrheit des Politischen. Bei dieser Wahrheit handelt es sich gewiß nicht mehr um die Idee des Guten, um Gerechtigkeit, Gleichheit, um den *kosmos*, die der Unordnung der Körper entgegengesetzt wären. Im Gegenteil, es handelt sich um die Radikalität dieser Unordnung, die jede Politik der Lüge straft. Die Wahrheit des Politischen ist nicht sein Wesen, sie liegt vielmehr in der Äußerung seiner Falschheit. Sie ist im Abstand zu suchen, der allerorts zwischen den Worten und den Gestalten, die vom Politischen in den Vordergrund gesetzt werden, und der sie tragenden

Wirklichkeit herrscht. Die Wahrheit des Politischen ist das Gesellschaftliche, und zwar nicht als das sinnliche Fleisch des Politischen, sondern vielmehr als der Abgrund von dessen radikaler Falschheit.

Was spezifiziert nun das moderne Dispositiv des Verhältnisses des Politischen zu seiner "Wahrheit"? Der Sachverhalt, daß diese Wahrheit nicht mehr, so wie bei Platon, dem Politischen gegenübergestellt oder ihm übergeordnet, in seinem Wesen oder in seiner Idee eingeschrieben ist. Sie befindet sich hinter ihm oder unterhalb seiner. Diese Wahrheit ist also nichts anderes als das Wahre seiner Lüge, die Bewegung, von der seine Lüge aufgedeckt wird. Das Archipolitische wird auf diese Weise ins Metapolitische verwandelt. Die Metapolitik ist die Widerlegung des Politischen im Kern des Politischen selbst, der Nachweis, der jeden Fall des Politischen verdoppelt, um ihm die Verkennung dessen eigener Wahrheit vorzuführen, auf diese Weise den Abstand zwischen den Namen und den Sachen bezeichnend: die Nacktheit des Menschen hinter der Herrlichkeit des Staatsbürgers; das Eigentum des Eigentümers und das Nichteigentum des Nicht-Eigentümers hinter der Nacktheit des Menschen; das absolute Un-Recht des Proletariers hinter den Menschenrechten usw. Die moderne Metapolitik funktioniert als eine ständige Interpretation des Unterschiedes des Volkes zu sich selbst, der, wie wir gesagt haben, für das Politische konstitutiv ist. Sie ist - im Unterschied zur Heilkunde des antiken philosophischen Gesetzgebers - eine Symptomatologie, die in jeder politischen Differenz, zum Beispiel im Unterschied zwischen dem Menschen und dem Staatsbürger, ein Zeichen der Nicht-Wahrheit sieht.

Aber dieser Prozeß der Auslöschung des Politischen hat auch seine Kehrseite. Die metapolitische Interpretation des Politischen wird ihrerseits wieder auf der politischen Schaubühne interpretiert. Die Metapolitik tritt auf diese Weise innerhalb des politischen Dispositivs, dessen Nichtigkeit sie aufdeckt, in einer interpretierenden und einer interpretierten Gestalt auf. Sie nimmt an seinem Funktionieren teil: Durch ihre Kritik die Selbstdifferenz des Volkes verdoppelnd, wiederholt sie deren Inszenierung. Sie verdoppelt und inszeniert von neuem die Zweideutigkeit von Namen und Äußerungen der gesellschaftlichen Gestalten als politische Gestalten. Das moderne Dispositiv des Politischen lebt von der Kritik des Politischen. Es wird anhand der Wirkung der Wiederkehr der Metapolitik ins Feld der politischen Subjektivierung konstruiert.

Versuchen wir die konstitutiven Schichten dieses modernen Dispositivs zusammenzufassen, von dem die Subjektivierungsweisen des Politischen mit den Objektivierungsformen der Metapolitik vermennt werden.

1. Das moderne Politische ist, wie jedes Politische, an die Entfaltung des Namens und der Erscheinung des Volkes gebunden. Diese Entfaltung ist eng mit einem bestimmten Begriff der modernen politischen Philosophie verbunden, dem Begriff der Souveränität. Dieser Zusammenhang stellt aber von Anfang an ein Paradox dar. Der Begriff der Souveränität strebt nämlich, insbesondere noch in seiner Konzeptualisierung gemäß Hobbes, ein genau entgegengesetztes Ziel an: Durch ihn soll die polizeiliche Konstitution der Gemeinschaft vor der politischen Subjektivierungsweise geschützt werden. Die Definition des Souveräns - was auch seine spezifische Verkörperung sein mag - schließt jedes Recht und Unrecht ins Spiel bringende Instanz als mit der Idee der Gemeinschaft im Widerspruch stehend aus. Die Tautologie der Souveränität wird gerade durch diese Ausschließung konstituiert. Aber sie kann selbst wiederum nur auf der Grundlage einer Voraussetzung konstituiert werden, die sie gleichzeitig zerstört - der Voraussetzung von der Gleichheit eines jeden mit einem jeden anderen. Das moderne Politische entspringt aus dieser Verdrehung, die ein Politisches ohne Volk, ohne Subjektivierung des Unrechten konstituiert, dies aber nur auf der Grundlage der Gleichheit tun kann. Die Fiktion vom Verzicht auf Gleichheit im Vertrag ist auf diese Weise umkehrbar. Und der Begriff der Souveränität, gebildet um das Volks-Subjekt fernzuhalten, hat im Gegenteil, das Prinzip der Gemeinschaft subjektivierend, zum neuen Auftauchen dieses Subjekts und zu seiner Identifizierung mit diesem Prinzip/Subjekt der Gemeinschaft beigetragen. Er hat eine Äquivalenz zwischen Prinzip und Gewalt, zwischen der *arkhe* der "guten" Regierungen und dem *kratos* der Demokratie gegründet. Die revolutionäre und demokratische Politik kann also auf der Identifizierung des Volkes mit dem Prinzip der Gemeinschaft begründet werden, einer Identifizierung, für die Rousseau deutlich genug zeigt, wie sie durch Verschiebung der Hobbesschen Konzeptualisierungselemente zustande kommt.

2. Nun wird aber die Identifizierung des Volkes mit dem Subjekt/Prinzip der Gemeinschaft sofort verdoppelt. Dem Volk der Souveränität setzt sich in Wirklichkeit ein anderes Volk gegenüber, das denselben Namen trägt und dennoch dem ersten in nichts ähnlich ist. Ein vor-politisches oder außer-politisches Volk - die arbeitende und leidende Bevölkerung, die unwissende Masse, die ungebändigte Menge usw. -, dessen Faktizität die Vollendung der Souveränität behindert oder ihr widerspricht. Der Name des Volkes wird also von neuem zum

Namen eines Abstandes, und die Geschichte des modernen Politischen ist die Geschichte der verschiedenen Weisen, diesen Abstand zu interpretieren und zu regeln.

3. Es gibt nun zwei hauptsächliche Weisen, diesen Abstand des Volkes zu sich selbst zu denken und zu behandeln. Erstens, die Weise der Metapolitik. Diese versteht den Abstand als Äußerung einer unmöglichen Identifizierung, als Anzeichen der Unwahrheit des idealen Volkes der Souveränität. Hier ist unschwer das marxistische Interpretationsparadigma der Menschenrechte zu erkennen: Der Abstand des Menschen und des Staatsbürgers zeigt hier eine Unwahrheit an. Aber gleichzeitig äußert sich darin eine Macht, von der dieser Abstand, diese Unwahrheit des demokratischen politischen Schauplatzes abgeschafft werden muß. Die Verwirklichung/Abschaffung der Philosophie stellt sich hier als Verwirklichung/Abschaffung des Politischen dar. Sie ist die Bewegung des Wahren, das den Schein auflöst. Diese Lokalisierung der Wahrheit bezeichnet eine Stelle, das Gesellschaftliche, an der das Politische in der Äußerung seines versteckten Wesens verschwindet. Sie bezeichnet auch eine Weise des Wissens, in der sich die Philosophie in ihrer Wahrheit, der Sozialwissenschaft, aufhebt. Die Sozialwissenschaft - die "Soziologie" - ist der generische Name des Diskurses, in dem sich die Philosophie aufheben muß, um das Atopische des demokratischen Politischen abzuschaffen. Daraus folgt eine meistens nur halbwegs verstandene Konsequenz. Die Sozialwissenschaft der Moderne ist der politischen Philosophie keineswegs entgegengesetzt, sozusagen als positives und positivistisches Wissen, von dem zu Recht oder zu Unrecht die politische Philosophie aufgegeben wurde. Sie ist im modernen Zeitalter die tatsächliche Existenzweise dieses fünffüßigen Schafes, das sich politische Philosophie nennt. Das Gesellschaftliche stellt keineswegs jenes unheilvolle Vergessen des Politischen dar, das von den angeblichen Wiederherstellern der politischen Philosophie beklagt wird. Es ist vielmehr der Name ihrer modernen Gestalt.

4. Dieser Punkt kann durch eine Analyse der zweiten Art, den Abstand des Volkes von sich selbst, den Abstand zwischen dem souveränen Volk und dem empirischen Volk zu denken, klargestellt werden. Es handelt sich also, zweitens, um die eigentlich politische Weise, die der kämpfenden Demokratie eigen ist. Von dieser wird in der Tat der Abstand als Ort eines Streithandels praktiziert. Anstatt ihn als Differenz zwischen Namen und Sachen, zwischen Formellem und Realem zu interpretieren, interpretiert sie ihn als repräsentierbaren, nachweisbaren Abstand zwischen einem Namen und anderen Namen, einem Körper und anderen Körpern, Formen und anderen Formen. Sie setzt nicht ein wahres Volk einem idealen

Volk der Souveränität gegenüber. Sie inszeniert vielmehr in ihrer Differenz verschiedene Erscheinungsweisen des Volkes, unterschiedene Gestalten seines Körpers, die miteinander ins Verhältnis gesetzt werden müssen. Im selben Beweisgang bringt sie zwei Erscheinungen des Volkes in der ihnen eigenen Distanz zum Vorschein. Einerseits das Volk, in dessen Namen das Gesetz beschlossen und ausgeübt wird. Andererseits dieses andere Volk, das in den Bänken des Gesetze verfassenden Parlamentes abwesend ist und nur auf der falschen Seite der Richterstühle, von denen das Gesetz angewendet wird, zur Präsenz kommt. Das souveräne Volk der erhabenen Gleichheitserklärungen und das unsichtbare Volk, das in der dröhnenden und dunklen Welt der Arbeit eingeschlossen ist. Es geht also nicht mehr darum, den Abstand zwischen diesen zwei Gestalten des Volkes anzuzeigen, sich vom Falschen aus auf das Wahre zu berufen. Es geht darum, das Verhältnis zwischen dem, was ohne Verhältnis ist, als Ort eines Streithandels zu konstruieren.

Diese Konstruktion ist das Werk einer Instanz, die wir das dritte Volk nennen können. Es ist weder das Volk der Souveränität, der Verfassung und des Gesetzes, noch das Volk der Arbeit und des Elendes. Es ist der Operator, der ihren Abstand verarbeitet, ihr Nicht-Verhältnis ins Verhältnis setzt und einem Nicht-Ort seinen Ort verleiht. Es handelt sich zum Beispiel um jenen Operator, der unter dem Namen des Arbeiters und Proletariers zwei Flächen ohne sichtbare Überschneidung ins Verhältnis setzt, den Raum des Staatsbürgertums und den Raum der Arbeit. Dieser Raum ist, der guten polizeilichen Logik gemäß, ein Hausraum, ohne Recht auf Sichtbarkeit und öffentliche Diskussion. Um beide Räume ins Verhältnis zu setzen, muß das proletarische oder arbeitende Subjekt die Grenzen des Sichtbaren und des Unsichtbaren, die Verhältnisse zwischen Sagen, Sehen und Tun verrücken. Aber um das zu vollbringen, muß es die Formen der metapolitischen Bloßlegung der demokratischen Politik neu inszenieren, sie in der Form des demokratischen Streithandels fassen.

5. Die Eigentümlichkeit des modernen politischen Dispositivs liegt also darin, daß es die Vereinigung von Entgegengesetztem darstellt. Das Gesellschaftliche und die gesellschaftliche Bewegung, der Sozialismus und die Arbeiterbewegung, wurden durch die Verflechtung von zwei widersprüchlichen Verfahren gebildet: Das eine behandelte den Streit als Symptom, das andere behandelte das Symptom auf die Art des Streithandels. "Arbeiter" und "Proletarier" waren so Namen von Akteuren eines doppelten Prozesses: Namen von Akteuren einer demokratischen Politik, die den Abstand des Volkes zu sich selbst und seinem Streithandel behandeln; und Namen von metapolitischen Gestalten, von Akteuren der "realen Bewegung", deren Aufgabe es war, den politischen Schein und seine entwickeltste Form, die

demokratische Illusion, aufzulösen. An den Personen und an den Interpretationsverfahren wird eine eigentümliche Verbindung des Entgegengesetzten durchgeführt. Die demokratische Politik interpretiert den Abstand in der theatralischen Bedeutung des Wortes als Handlung, die eine Verwicklung von Wörtern sehen läßt. Die wissenschaftliche Metapolitik interpretiert diese theatralische Interpretation als Symptom der Unwahrheit. Aber sie wird ihrerseits reinterpretiert. Ihre Interpretation macht andere Weisen möglich, diesen Abstand ins Spiel zu setzen und ihn abzuschaffen. Und das "Gesellschaftliche" ist das Dispositiv der Gesamtheit dieser Zwischen-Interpretationen, das moderne Dispositiv eines Politischen, das mit seiner Negation verflochten ist.

Man sieht also die Wertlosigkeit der neuesten Aufrufe, eine wahre politische Philosophie gegen die verderblichen Irrgänge der Sozialwissenschaft aufzustellen. Ein authentisches Denken des Politischen muß gerade mit diesen gängigen Entgegensetzungen zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen brechen. Das Gesellschaftliche war in der Moderne der Ort, an dem sich das Politische abgespielt hat, der Name, den das Politische angenommen hat. Dieser Name ist in der Tat dem Namen seines Anderen ähnlich. Aber das Politische arbeitet genau an der Homonymie und am Ununterscheidbaren. Jedes Politische betätigt sich auch am Rand der radikalen Gefahr, die in der Verkörperung, der Verwirklichung des politischen Subjekts im gesellschaftlichen Körper verborgen liegt. Die politische Handlung hält sich immer im Dazwischen auf, zwischen der "natürlichen" Gestalt, der polizeilichen Gestalt der Verkörperung einer funktionsmäßig geteilten Gesellschaft und der Grenzfigur einer anderen, archi- oder metapolitischen Verkörperung: der Verwandlung des Subjekts, das an der Desinkorporation der "natürlichen" gesellschaftlichen Ordnung arbeitete, in einen glorreichen Körper, in den neuen Menschen. Die Sozialwissenschaft war die politische Form der Moderne, eine Form, die vom gespannten Verhältnis zwischen der Philosophie und dem Politischen und vom philosophischen Projekt, die Philosophie durch ihre Aufhebung zu verwirklichen, bestimmt war. Dieser Konflikt und dieses Projekt kamen in den Umwandlungen der marxistischen Sozialwissenschaft oder der Soziologie eines Durkheim, eines Tocqueville oder eines Weber viel stärker zum Vorschein als in den angeblich reinen Formen der politischen Philosophie. Das platonische Programm einer organischen Gemeinschaft hat die erste Epoche der Sozialwissenschaften beherrscht. Das aristotelische Programm einer durch die Distanz zu sich selbst gesetzten Gemeinschaft belebt immer noch deren zweite.

Aus dieser skizzenhaften Analyse kann meiner Meinung nach folgende Schlußfolgerung gezogen werden, die den gegenwärtigen Anspruch, zum reinen Politischen und zur politischen Philosophie "zurückzukehren", betrifft: Dieser Anspruch kann heute nur als Versuch verstanden werden, zu einem Punkt diesseits des konstitutiven Konflikts des modernen Politischen, d.h. der grundlegenden Auseinandersetzung zwischen der Philosophie und dem Politischen zurückzukehren. Also, kurz gesagt, zu einem Nullpunkt des Politischen und der Philosophie zurückzukehren. Dieser Nullpunkt besteht in der theoretischen Idylle einer philosophischen Bestimmung des Guten, das von der politischen Gemeinschaft zu verwirklichen wäre. Diese philosophische Idylle ist auch eine politische Idylle: Die Verwirklichung des gemeinsamen Guten durch eine aufgeklärte, sich auf das Vertrauen der Massen stützende Elitenregierung.

In dieser einfältigen Idylle, die Aristoteles auf konsensuelle Gemeinplätze reduzieren möchte, muß die gemeinsame Niederlage des Politischen und der Philosophie erkannt werden. Die Reflexion des Verhältnisses von Philosophie und Politischem wird keineswegs durch die willfährige Kritik der Sozialwissenschaft oder des "Historizismus" vorangebracht. Die Geschichte war der konzeptuelle Ort, an dem sich die konfliktuelle Natur des Politischen und der philosophisch-politische Traum seiner Abschaffung in der Moderne abspielten. Die "Rückkehr" ist einzig als ein Zurück zum Diesseits des Politischen und der Philosophie möglich. Die "politische Philosophie" muß der Ort einer nichtversöhnbaren Unstimmigkeit bleiben. Es gibt kein reines Wesen des Politischen, das darzustellen und zu verwirklichen der Philosophie anheimfiele. Mit dem Politischen ist es, mit Kafka gesprochen, so beschaffen, wie mit der Literatur. Kafka zufolge ist das Schreiben nicht bei sich selbst anwesend. Ebenso ist auch das Politische im Vollzug nicht bei sich selbst. Die Philosophie kann, im Bestreben, das Politische auf dem ihm eigenen Gebiet anzusiedeln, nichts anderes erreichen, als sich selbst im Überschuß des Archi- oder Metapolitischen oder in der eigenen Auslöschung, von der das gegenwärtige Denken zeugt, anzusiedeln. Die "politische Philosophie" kann nichts anderes sein als Aufnahme und Neudarlegung des konstitutiven Paradoxes des Politischen.

Anmerkungen

¹ Folgt man der Bedeutung des deutschen Wortes *polizey* bis ins 15. Jahrhundert zurück, so kommt es dem englischen *policy* sehr nahe. Cf. zur Bedeutung des Ausdrucks "Polizei" im Deutschen H. Meier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, vor allem "Das Wort Polizei", S. 90 f., und "Die Polizeiwissenschaft im 19. Jahrhundert", S. 190 f., dtv, München 1986; für die Verwaltungs- und Organisationsfunktion des Polizeilichen cf. auch G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatsrecht im Grundrisse*, §230f. (Anm. d. Übers.).

² J. Rancière, *Le Maître ignorant*, Fayard, Paris 1987.

³ Rancières Begriff "*le tort*" bezeichnet keine empirische Ungerechtigkeit und hat auch keine unmittelbare rechtliche oder politische Konnotationen. Um sein rein begriffliches, konstruktives Merkmal hervorzuheben, haben wir uns für die Übersetzung *das Unrechte* entschieden (Anm. d. Übers.).

⁴ Mit "Streithandel" übersetzen wir hier Rancières Begriff des "*litige*". Durch diese Übersetzung möchten wir hervorheben, daß es sich um eine Streitform handelt, die den Anderen ein- und nicht ausschließt, mit ihm immer auch zu verhandeln sucht. Dabei soll aber nicht vergessen werden, daß diese Einbeziehung keine "Kommunikationsform" ist, da sie meistens gegen den Willen des Anderen verläuft (Anm. d. Übers.).

⁵ Cf. *Défense du citoyen Louis-Auguste Blanqui devant la Cour d'assises*, Paris 1832, S.4.

⁶ Cf. J. F. Lyotard, *Le Différend*, Minuit, Paris 1983.

Aus dem Französischen von Rado Riha

Der Text wurde entnommen aus:

Badiou et. al. (1997): *Politik der Wahrheit*, Wien: Turia + Kant, S. 64-93.