

Jacques Rancière
Das
Unvernehmen

Politik und Philosophie
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1588

Jacques Rancière's *Das Unvernehmen* war ein Paukenschlag in der philosophischen Landschaft Frankreichs. Bei seinem Erscheinen wurde es gleich als Manifest und Neubestimmung der politischen Philosophie wahrgenommen. Rancière's 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.

Jacques Rancière
Das Unvernehmen

Politik und Philosophie

Aus dem Französischen
von Richard Steurer

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe: *La Mésentente. Politique et Philosophie*
© Éditions Galilée, Paris, 1995

Dieses Buch wurde klimaneutral produziert.



8. Auflage 2022

Erste Auflage 2002

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1588

© 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.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29188-7

www.suhrkamp.de

Inhalt

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

Vorwort

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

Aristoteles, *Politik*, 1282b 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

1 Platon, *Gorgias*, 521d.

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 verweist 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

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 ausgibt. 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 rufen 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,

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

der 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 Denkopoperationen 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 ver-

suchen, 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-

⁴ Aristoteles, *Politik*, 1253a 9-18.

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 zwischen der Unannehmlichkeit und dem Schaden 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 offenbaren »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

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 vornherein 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 *Axiái*, 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 Gemeinschaft pro-

portioniert sein: nach dem *Wert*, den er der Gemeinschaft bringt, und nach dem *Recht*, das 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 Bindungen zwischen 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 *Axiái*, 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 verhältnishaften 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 kleine

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.).