

### 3. Was ist Politik? Der radikaldemokratische Politikbegriff Jacques Rancières

---

»Existiert die politische Philosophie?«<sup>1</sup> Mit dieser Frage eröffnet Jacques Rancière sein 1995 erschienenes Hauptwerk zur politischen Philosophie, *Das Unvernehmen*. Natürlich ist diese Frage rhetorisch gestellt, und Rancière beeilt sich gleich im Anschluss zu versichern, dass das Nachdenken über die politische Gemeinschaft die Philosophie seit ihren Anfängen begleitet. Dennoch markiert die Frage nach der politischen Philosophie, also nach dem Verhältnis von Politik und Philosophie, den spezifischen Zugang des Franzosen zum Feld der Politik. Für Rancière, der darin mit seinen radikaldemokratischen Zeitgenossen übereinstimmt, ist dieses Verhältnis kein unproblematisches, vielmehr sieht er das Zusammentreffen beider von einer grundsätzlichen philosophischen Polemik durchzogen.<sup>2</sup> Die Geschichte der politischen Philosophie durchkreuzt sein Denken an mehreren Stellen.<sup>3</sup> Da ist zuvorderst seine persönliche Erfahrung als Student von Louis Althusser, der die akademische Philosophie im Zuge der Studentenunruhen 1968 in Frankreich zum Richter über die gesellschaftliche Realität erhob.<sup>4</sup> Rancière hat aus dieser Erfahrung

---

1 DU 7.

2 Vgl. Rancière, Jacques: Gibt es eine politische Philosophie? In: Riha 1997, 64-93, hier: 77.

3 Vgl. Mecchia, Giuseppina: Philosophy and its poor: Rancière's critique of philosophy. In: Deranty 2010, 38-54.

4 Rancière begann seine akademische Karriere als Schüler von Althusser. In Folge des Mai 1968 löste sich Rancière von seinem Lehrer und wurde zu einem vehe-

eine Haltung der Ablehnung gegenüber jeder Form von theoretischem oder akademischem Elitismus entwickelt und seine Forschung in zweierlei Hinsichten nachhaltig justiert. Einerseits spürt er immer wieder hierarchischen Verbindungen von Wissen und Macht nach und dies insbesondere in pädagogischen Situationen.<sup>5</sup> Andererseits vertieft er sich in die archivarische Arbeit, vor allem zu den abseitigen, kulturellen Produktionen der Arbeiter im 19. Jahrhundert.<sup>6</sup> Da ist ferner die wiederkehrende Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, insbesondere mit den Schriften Platons und Aristoteles'. Es sind diese beiden Philosophen, die entgegen der herausragenden Bedeutung, welche die Französische Revolution im allgemeinen Nachdenken über die Demokratie einnimmt, für Rancières politisches Denken zentral sind, denn sie haben mit großer Klarheit den »Skandal der Demokratie«<sup>7</sup> gesehen, der darin besteht, dass die Demokratie »auf nichts anderem gründet als auf dem Fehlen jedes Herrschaftsanspruchs.«<sup>8</sup> Zugleich sind Platon und Aristoteles die entschiedensten Leugner dieses Skandals, den sie durch die Gründung der politischen Philosophie vergessen machen wollen. Und da sind schließlich Rancières Zeitgenossen, vor allem die Soziologen, die Rancière durch ihre wissenschaftliche Vermessung der Gesellschaft in der Nachfolge der marxistischen wie der antiken Philosophie sieht.<sup>9</sup> Denn in allen diesen Begegnungen zwischen philosophischer Theorie und Politik entdeckt

---

menten Kritiker. Vgl. dazu: Rancière, Jacques: *Die Lektion Althusser's*. Hamburg 2014.

- 5 Nicht zuletzt gewinnt er seinen zentralen Begriff der Gleichheit aus der Beschäftigung mit dem Pädagogen Joseph Jacotot. Vgl. Ruby, Christian: *L'interruption. Jacques Rancière et la politique*. Paris 2009, 82-86.
- 6 Vgl. vor allem Rancières umfangreiche Studie *Die Nacht der Proletarier* sowie seine exemplarische Untersuchung zum Bildungswesen *Der unwissende Lehrmeister*. Vgl. Deranty, Jean-Philippe: Rancière and Contemporary Political Ontology. In: *Theory & Event* 6 (2003) 4, k. A.
- 7 Rancière, Jacques: *Der Hass der Demokratie*. Berlin<sup>2</sup> 2012, 57f. (kurz: HD)
- 8 Ebd., 51.
- 9 Vgl. Cingolani, Patrick: Modernité, Démocratie, Hérésie. In: *Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères* 53 (1997) 601/602, 446-460, hier: 451.

Rancière einen Herrschaftsdiskurs, insofern die Denker aus einer vermeintlichen Überlegenheit des Wissens agieren. Ausgehend von einem teleologischen, metaphysischen oder soziologischen Gesellschaftsbegriff, dem die tatsächlichen Gesellschaften defizitär gegenüberstehen, möchten sie Gesellschaft nach ihrer ›wahren‹ Vorstellung (um-)gestalten.<sup>10</sup> Durch diese pädagogische Art der philosophischen Reflexion unternehmen alle – und diese These wird Rancière nicht müde zu verteidigen – den Versuch »mit der Politik Schluss zu machen, einen Skandal des Denkens abzuschaffen, der der Ausübung der Politik eigen ist.«<sup>11</sup>

»Existiert die politische Philosophie?«, ist nicht nur eine rhetorisch gestellte Frage, sondern eine kritische im vollen Bedeutungsumfang. Mit ihr polemisiert Rancière nicht nur gegen die Geschichte der politischen Philosophie, er stellt darüber hinaus mit der Existenz- die Wesensfrage, d.h. die Frage danach, was politische Philosophie eigentlich bedeuten und leisten kann. Damit möchte Rancière eine Zäsur in Hinblick auf eine normative Auffassung von politischer Philosophie provozieren,<sup>12</sup> wobei es nicht die Frage nach dem Ursprung der politischen Gemeinschaft ist, die Rancière widerstrebt, sondern die Tatsache, dass die Philosophie die Aufgabe ihrer Legitimierung übernimmt.<sup>13</sup> Denn nichts ist »selbstverständlich an der Vorstellung einer Philosophie, die alle großen Formen des menschlichen Handelns, wissenschaftlicher, künstlerischer, politischer oder anderer Art, durch ihre Reflexion verdopple oder durch ihre Gesetzgebung begründe.«<sup>14</sup> Anstelle einer Legitimierung möchte Rancière in kritischer Absicht die Möglichkeitsbedingungen von Politik entfalten und damit Politik selbst wieder ermög-

10 Rancière identifiziert drei verschiedene Projekte der politischen Philosophie die Politik abzuschaffen, bzw. nach ihren Vorstellungen umzuformen. Er bezeichnet sie als Archi-, Para- und Metapolitik. Vgl. dazu DU, 73-104.

11 DU, 12.

12 Vgl. Gosepath, Stephan: Politische Philosophie. In: Ders./Hinsch, Wilfried/Rössler, Beate (Hg.): *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Berlin/New York 2010.

13 Vgl. Ruby 2009, 6.

14 DU, 8f.

lichen. Angesichts zunehmender postdemokratischer Diagnosen lesen sich Rancières Bücher zur Politik daher als Interventionen, die Politik und politische Emanzipation re-vitalisieren wollen. Die philosophische Reflexion der Politik beginnt für Rancière daher mit der Frage: »Gibt es etwas Spezifisches unter dem Namen der Politik zu denken?«<sup>15</sup>

### 3.1 Die politische Gemeinschaft

#### Gemeinschaft durch Teilhabe

Rancières Auseinandersetzung mit dem politischen Denken führt ihn zu den Anfängen der politischen Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Beschäftigung mit Platon und Aristoteles stellt nicht nur eine Rückkehr zu den Ursprüngen des politischen Denkens dar, sie ist zugleich eine kritische Intervention in die wissenschaftliche Debatte der 1980er Jahre in Frankreich. Denn dort entfaltete sich unter dem Schlagwort der ›Rückkehr der‹ bzw. ›zur politischen Philosophie‹ ein philosophisches Denken, das eine vom Sozialen bereinigte Form der politischen Philosophie resp. Politik proklamierte.<sup>16</sup> Im Zuge historischer Entwicklungen verabschiedete man sich von emanzipatorischen bzw. ideologischen Ansätzen, an deren Stelle neo-aristotelische, ethische Ansätze rückten, die das Politische ausgehend von der Frage des guten Zusammenlebens dachten.<sup>17</sup> Dabei löste sich das politische Denken von einer realpolitischen, gesellschaftlichen Verankerung und zog sich auf die Re-

---

15 DU, 12.

16 Vgl. Fischbach 2013, 29–32, sowie Perica, Ivana: *Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière*. Würzburg 2016, 124ff.

17 Vgl. Davis, Oliver: *Jacques Rancière. Eine Einführung*. Wien 2014, 154. Eine zentrale Vermittlerfigur im Rekurs auf diese ›reine‹ politische Philosophie war Hannah Arendt, die daher auch immer wieder im Fokus der Rancièreschen Kritik steht. Vgl. Rancière, Jacques: *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich 2008. (kurz: ZTP) Hier insbesondere die Thesen 1 und 2.

flexion philosophischer Begriffe der Politik zurück.<sup>18</sup> Infolgedessen reproduzierten die Denker, so die Kritik Rancières, nur gängige, liberale Legitimitätsfiguren. Rancières Diskussion der Antike ist daher als kritische, zeitgenössische Intervention zu verstehen, doch darüber hinaus ist sie vor allem eine eigenwillige Lektüre der antiken Denker, in deren Verlauf Rancière seinen eigenen Begriff von Politik entwickeln wird.

Die Lektüre beginnt mit der Definition der politischen Natur des Menschen durch Aristoteles im ersten Buch der *Politeia*. Dort schreibt dieser:

»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 [*Sympheron*] und das Schädliche [*Blaberon*] kundzutun, und **folglich** [*Herv.*] das Gerechte und das 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.«<sup>19</sup>

Bevor Rancière diese unseren Ohren so vertraute Definition der politischen Natur des Menschen durch seinen Logos zum expliziten Gegenstand der Politik machen wird, fokussiert er zunächst auf den Beginn der politischen Gemeinschaft und befragt die aristotelische Definition dort, wo sie eine vermeintliche Kontinuität zwischen dem Nützlichen und dem Gerechten schafft.<sup>20</sup> Denn wie entsteht die politische Gemeinschaft? Aristoteles erkennt den Beginn der politischen Gemeinschaft im Übergang von der Ordnung des Nützlichen zur Ordnung des Gerechten, insofern das gute Leben und nicht das bloße Leben die Menschen in der politischen Gemeinschaft versammelt. Daher hatte Aris-

18 Vgl. Fischbach 2013, 29f.

19 Aristoteles: *Politik*, 1253a 9–18 zitiert nach: DU, 14.

20 Vgl. Böttger 2014, 226f.

toteles seinem Lehrer Platon vorgeworfen, dass er die Frage der staatlichen Gerechtigkeit nicht einfach aus den Bedürfnissen der Individuen erklären kann.<sup>21</sup> Denn während Platons Staat aus den nie versiegenden Bedürfnissen seiner Mitglieder und ihrer beschränkten Zeit, die Arbeit zu erledigen, entsteht, macht Aristoteles deutlich, dass der einfache Ausgleich der individuellen Interessen nicht ausreicht, um das Gemeinsame eines Staates zu begründen. Das politische Leben ist prinzipiell von den Notwendigkeiten des Lebens geschieden.<sup>22</sup> Das bedeutet zunächst, dass die Gerechtigkeit der Polis jenseits der arithmetischen Gleichheit der Aufteilung von Gewinnen und Verlusten beginnt – und länger als deren Ausgleich besteht. Das Gerechte der Polis fragt nach »einer gemeinschaftlichen Gerechtigkeit«<sup>23</sup> und kann daher nicht, so wie es die Definition nahelegt, in einfacher Kontinuität zum Nützlichen stehen. Jenes »folglich« in der Definition des Aristoteles, das den Übergang rhetorisch so fließend ermöglicht, muss verbinden, was doch eigentlich voneinander getrennt scheint. Für Rancière überdeckt »folglich« einen Bruch, der das eigentlich politische Problem offenlegt:

»Die Politik beginnt genau dort, wo man aufhört die Gewinne und Verluste auszugleichen [...]. 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.«<sup>24</sup>

21 Vgl. Rancière, Jacques: *Der Philosoph und seine Armen*. Wien 2010, 15. (Rancière 2010a)

22 In der Unterscheidung zwischen bloßen Leben und politischen Leben ist jene Differenz zwischen politischem und gesellschaftlichem Leben angelegt, die Hannah Arendt später ins Zentrum ihrer Theorie der Politik stellt. Zugleich hat das griechische Denken keinen Begriff von Gesellschaft, sodass dort hauptsächlich zwischen dem Leben im Privaten des *Oikos* und dem öffentlichen Leben der *Polis* unterschieden wird. Vgl. Bajohr, Hannes: *Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt*. Berlin 2011, 52–59.

23 Hebkus/Völker 2012, 133f.

24 DU, 18.

Rancière führt nun in der Definition des Aristoteles eine minutiös anmutende Analyse der griechischen Relationsbegriffe durch, um zu zeigen worin genau der Bruch in der Ableitung besteht.<sup>25</sup> Denn während das *Sympheron* (das Nützliche) im Griechischen den Vorteil eines Individuums oder Kollektivs für sich selbst anzeigt und keine Beziehung zu einem anderen impliziert, enthält das *Blaberon* (der Nachteil/das Unrechte) immer ein Zweierverhältnis, es verweist auf den Nachteil, den ein Individuum durch ein anderes erlitten hat. Die beiden Begriffe bilden im Griechischen keinen Gegensatz. Daher versucht Aristoteles, in der Lesart Rancières, in der Ableitung des Gerechten der Gemeinschaft vom allgemein Nützlichen des *Sympheron* das Unrechte bzw. den Nachteil aus der politischen Gemeinschaft auszuschließen. Und demgemäß beharren sowohl Aristoteles als auch Platon darauf, dass »das Gerechte der Polis in grundlegender Weise ein Zustand [ist], in dem das *Sympheron* kein *Blaberon* als Entsprechung hat.«<sup>26</sup> Im Übergang von der Ordnung des Nützlichen zur Ordnung des Gerechten geht die Vorstellung eines konstitutiven, strukturellen Unrechts verloren, das jemand durch einen anderen oder die Gemeinschaft erleiden könnte. Das Ideal der Polis kennt keine Verlierer, das Gemeinwohl ist »der Vorteil aller [...] und der Nachteil von niemanden.«<sup>27</sup> Diese Vorstellung einer gerechten Gemeinschaft für alle hält sich bis in zeitgenössische Entwürfe der politischen Philosophie, beispielsweise in der Theorie John Rawls', der in einer avancierten Form des Liberalismus die gerechte Gesellschaft als eine Gesellschaft beschreibt, in der soziale und ökonomische Ungleichheiten noch dem Vorteil der am schlechtesten Gestellten dienen müssen.<sup>28</sup> Für Rancière hingegen stellt sich die Frage, ob eine derart gerechte politische Gemeinschaft möglich ist. Ist der Übergang von einer Gesellschaft des Tausches zu einer politischen Gemeinschaft ohne Unrecht zu schaffen?

25 Vgl. Böttger 2014, 227.

26 DU, 17.

27 Ebd., 27.

28 Vgl. Böttger 2014, 226, sowie Rawls, John: *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt a.M. 2006, 78, 104-111.

Diese Frage lässt sich an dieser Stelle noch nicht beantworten, zunächst einmal lässt sich jedoch festhalten, dass sich durch den Aufruf eines *Sympheron* der Gemeinschaft der Blick auf deren Struktur verändert. Das politische Gemeinwesen, das sich nun nicht über »den bloßen Austausch oder das bloße Gleichgewicht individuierter Interessen definiert«<sup>29</sup>, sondern sich dem allgemein Nützlichen verpflichtet, erschließt sich nunmehr über »ein gemeinsames Gut, das heißt darüber, etwas gemein zu haben (das man dann ›teilt‹) [...]«<sup>30</sup>. Anstatt bei Individuen anzusetzen und nach der Art von Beziehung zu fragen, die diese zu einer politischen Gemeinschaft zusammenbringt und die klassischerweise dem Gedanken eines gegenseitigen Einvernehmens folgt,<sup>31</sup> stellt sich für Rancière im Anschluss an die antike Perspektive vielmehr die Frage nach der Art von Anteil, die jeder am Gemeinsamen hat. In Linie mit dem radikaldemokratischen Denken bildet das Gemeinsame (resp. die politische Gemeinschaft) und nicht das (liberale, autonome) Individuum den Ausgangspunkt der philosophischen Betrachtung. Das Gemeinsame der Politik setzt sich für Rancière aus Anteilen zusammen, die ein jeder am Ganzen besitzt, und produziert so Teilhabeverhältnisse. Jede Teilhabe, d.h. jede Mitgliedschaft ist verbunden mit Rechten und Ansprüchen. Rancière schärft die politischen Konturen des Begriffs, indem er Teilhabe auf die Kategorie des Herrschens begrenzt und von einer Vorstellung abgrenzt, die Teilhabe als immer schon gegebenes, kulturelles oder soziales Eingebettet-Sein versteht. Die Paradoxie des darin enthaltenen ›Teilens‹ mit seiner trennenden und verbindenden Konnotation<sup>32</sup> wird Rancière zum zentralen politischen Charakteristikum entwickeln. Teilhaben teilt sich daher auf, in diejenigen, die teilhaben am Herrschen, und diejenigen, die beherrscht werden. Teilhaben steht mit anderen Worten für die Zugangsbedingung zur poli-

29 Klaas, Tobias Nikolaus, Die Geburt der *Polis* aus dem Geist des Krieges. In: *Da-bag/Kapust/Waldenfels* 2000, 113-129, hier: 115.

30 Ebd., 115.

31 Vgl. ZTP, 16.

32 Vgl. Tambakaki, Paulina: When Does Politics Happen? In: *Parallax* 15 (2009) 3, 102-113, hier: 104.



tischen Gemeinschaft. Daher liegt für Rancière »das Ganze der Politik [...] in dieser spezifischen Beziehung, diesem Teilhaben, und eben dies gilt es auf seine Bedeutung und auf seine Möglichkeitsbedingungen zu befragen.«<sup>33</sup>

## Die Politisierung der Gesellschaft durch die Demokratie

Zur Klärung der Teilhabebedingungen entfalten Platon und Aristoteles mit Blick auf das *Sympheron* der Gesellschaft eine proportionale Verteilung der Anteile an der politischen Herrschaft, d.h. eine Verteilung, nach der jeder das Seine bekommt. Mittels dieser Idee einer geometrischen Gleichheit werden die unterschiedlichen Teile zu einem harmonischen Ganzen zusammenfügt und eine Äquivalenz zwischen dem Vielen der Mitglieder und dem Einen der Polis hergestellt. Rancières Lektüre dieser Aufteilung lenkt nun den Blick genauer auf die Frage der Anteile: Wie wird bestimmt, wer welchen Anteil erhält?

Die Verteilung der Rechtsansprüche auf Teilhabe bedarf nämlich eines weiteren, wertenden Prinzips. Allein die Tatsache, dass jeder das Seine bekommt reicht zur Bestimmung des Maßstabs nicht aus. Vielmehr bedarf es eines Prinzips, das die Kontinuität zwischen den Dispositionen der Gemeinschaftsmitglieder und den (Rechts-)Titeln der Gemeinschaft stiftet. Im Griechischen bezeichnet die *Arkhè* dieses fundamentale Ordnungsprinzip, auf dem sich eine staatliche Gemeinschaft konstituiert und legitimiert.<sup>34</sup> In der Verschmelzung der beiden Bedeutungen von »Anfang« und »Gebot« ermöglicht die *Arkhè*

»die Antizipation des Herrschaftsrechts im Vollzug des Anfangs und die Verifizierung der Macht, etwas in der Ausübung des Gebots, der Herrschaft, zu beginnen. So wird das Ideal einer Regierung definiert, mit der jenes Prinzip realisiert wird, durch das die Regierungsmacht beginnt zu existieren [...]«<sup>35</sup>

33 ZTP, 7f.

34 Vgl. DU, 26.

35 HD, 48.

Die Logik der *Arkhe* regelt im Sinne eines normativen Prinzips, wer die Eignung zum Herrschen besitzt, indem sie eine Kontinuität zwischen der Natur, bzw. den Dispositionen der Mitglieder und der Regierungsordnung schafft. Im dritten Buch der *Gesetze* zählt Platon sieben solcher Herrschaftstitel auf und beginnt mit den Ansprüchen, die auf der Geburt bzw. der Abstammung beruhen. So herrschen natürlicherweise die Eltern über die Kinder, die Alten über die Jungen, die Herren über die Sklaven und die Edlen über die Unedlen. Diese vier Herrschaftsansprüche ergänzt Platon durch zwei weitere, die auf einem Unterschied der Natur beruhen: die Herrschaft der Starken über die Schwachen und diejenige der Gelehrten über die Unwissenden. Entscheidend ist, dass Platon dieser Liste noch einen letzten, siebten Titel – den demokratischen Titel – hinzufügt:

»einen Titel, der keiner ist und den wir trotzdem, so die Athener, als den gerechtesten betrachten: es ist der Autoritätstitel ›von den Göttern geliebt‹ zu werden – die Auswahl des Zufallsgottes, das Lossystem als demokratische Prozedur, durch die ein Volk von Gleichen über die Verteilung der Plätze entscheidet.«<sup>36</sup>

Hier offenbart sich nach Rancière der ganze »Skandal der Demokratie«<sup>37</sup>: Der demokratische Herrschaftstitel ist eigentlich kein Titel, sondern das Fehlen eines Titels. Es gibt keine Eigenschaft, die Demokraten dazu befähigt, zu herrschen, schlicht jeder Beliebige kann regieren<sup>38</sup> – das ist es, was das Losverfahren verbildlicht. Demokratie ist die Herrschaft des Beliebigen, der unterschiedslosen Gleichheit. Und so skizziert Platon die Demokratie als die Herrschaft der Masse und ihrer Leidenschaften, als eine Zerfallerscheinung bzw. Bedrohung des Gemein-

---

36 Ebd., 50.

37 Ebd., 57f.

38 Vgl. May, Todd: Rancière and Anarchism. In: Deranty, Jean-Philippe (Hg.): *Jacques Rancière and the Contemporary Scene. The Philosophy of Radical Equality*. London 2012, 117-127, hier: 119.

wesens.<sup>39</sup> Wohingegen die Demokratie in Form des Rechtsstaates mit seinen Institutionen zum zweifellosen »Wahrzeichen der gegenwärtigen politischen Gesellschaft«<sup>40</sup> geworden ist, aktualisiert Rancière mit den antiken Denkmälern jene negative Bedeutung, welche die Demokratie von den Griechen bis zur Amerikanischen Revolution unbestritten besaß.<sup>41</sup> Rancière bestätigt diese Bedeutung nicht nur, er wertet sie darüber hinaus entschieden auf. Denn seiner Meinung nach muss die Demokratie als Herrschaft der Gleichen in ihrem radikalen, etymologischen Gehalt anerkannt und ausgehalten werden,<sup>42</sup> der genau darin besteht, dass die Herrschaft des Volkes auf nichts anderes als ihre unterschiedslose und damit beliebige Gleichheit verweist. Im Fehlen eines ihr eigenen normativ qualifizierenden Prinzips verbleibt die Demokratie »im Bereich der reinen Negativität«<sup>43</sup>. Sie ist diejenige Herrschaft, deren Legitimation im Fehlen einer Legitimierung besteht. Somit ist die demokratische Herrschaft wesentlich an-archisch.<sup>44</sup>

Rancière belässt es nicht bei dieser uns so unvertrauten Definition der Demokratie, darüber hinaus lässt er Demokratie und Politik in eins fallen. Die Demokratie ist folglich nicht wie in vielen radikaldemokratischen Theorien auf die Moderne beschränkt, sondern sie ist »gleich-

- 
- 39 Vgl. Platons Beschreibung der Entstehung der Demokratie und die Charakterisierung des demokratischen Menschen im VIII. Buch des *Staates*. Platon: *Der Staat*. München<sup>4</sup> 2004, 342-385.
- 40 Badiou, Alain: Das demokratische Wahrzeichen. In: Agamben, Giorgio (Hg.): *Was ist Demokratie? Eine Debatte*. Berlin 2012, 13-22, hier: 13.
- 41 Vgl. Saar, Martin: Gegen-Politik. Zur Negativität der Demokratie. In: Khurana, Thomas/Quadflieg, Dirk/Raimondi, Francesca et al. (Hg.): *Negativität. Kunst, Recht, Politik*. Berlin 2018, 281-292, hier: 283.
- 42 Vgl. Murno, André: Rancière et l'inscription de l'égalité. In: Chevrier/Couture/Vibert 2015, 241-256, hier: 242.
- 43 Meyer, Katrin: Kritik der Postdemokratie. Rancière und Arendt über die Paradoxien von Macht und Gleichheit. In: *Leviathan* 39 (2011) 1, 21-38, hier: 24.
- 44 Vgl. Rancière, Jacques: Politics, Identification, and Subjectivization. In: *October* 61 (1992), 58-64.

ursprünglich zur Politik [...].«<sup>45</sup> Dazu verweist Rancière im Anschluss an Platon darauf, dass alle anderen Titel zwar Herrschaftsformen begründen – aus der Überlegenheit der Älteren die Gerontokratie, aus der Stellung des Wissenden die Technokratie usw. –, doch einzig der demokratische Herrschaftstitel durchbricht das System legitimierender Gründe und begründet eine genuin politische Herrschaft.<sup>46</sup> Damit es Politik geben kann, muss es »einen Ausnahmetitel, einen Machtanspruch geben, der zusätzlich zu jenen existiert, durch die die kleinen und großen Gesellschaften ›normalerweise‹ geregelt werden.«<sup>47</sup> Wenn die Älteren nicht nur über die Jungen, sondern auch alle anderen regieren sollen, bedarf es dieses zusätzlichen, politischen Herrschaftstitels. Dazu muss die Politik einen Abstand zum gesellschaftlichen Körper mit seinen Herrschaftsstrukturen einführen.

»Es gibt Politik nur, wenn diese Maschinerien [gesellschaftlicher Herrschaft] durch eine Voraussetzung unterbrochen sind, die ihnen völlig fremd ist, ohne die sie jedoch letztlich nicht funktionieren könnten: die Voraussetzung der Gleichheit zwischen Beliebigen, oder, alles in allem, die paradoxe Wirksamkeit der reinen Kontingenz jeder gesellschaftlichen Ordnung.«<sup>48</sup>

Mit anderen Worten gibt es Politik, wenn es jenen demokratischen Titel der Gleichheit zwischen Beliebigen gibt. Einzig die Demokratie ermöglicht den Bruch, der Politik ins Leben ruft. Damit ist sie »die erste Machtbegrenzung für die Autoritätsformen, die den sozialen Körper regieren«<sup>49</sup>, sie ist die begründende Macht einer »strukturelle[n] Heterotopie des Herrschafts- und des Gesellschaftsprinzips.«<sup>50</sup> Querstehend zu den verschiedenen Herrschaftsformen ist die Demokratie

45 Niederberger, Andreas: Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière. In: Flügel/Heil/Hetzel 2004, 129-145, hier: 138.

46 Vgl. HD 56.

47 Ebd., 60.

48 DU, 29.

49 HD, 55.

50 Ebd., 55.

keine eigene Herrschaftsordnung, sondern sie ist, wie Martin Saar unterstreicht, deren Begrenzung oder deren Kritik und damit Handlung oder Praxis.<sup>51</sup>

Dabei zieht sie die Macht ihrer Begrenzung aus dem Aufweis einer gleichgültigen Gleichheit, die jeder Herrschaftsform letztlich zugrunde liegt. In einer Argumentationsfigur, die an Hegels Herr-Knecht-Dialektik angelehnt ist, betrachtet Rancière das Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten getragen von einem Minimum an Reziprozität. So kann sich das hierarchische Verhältnis nur durch »die Kooperation des Ungleichen«<sup>52</sup> legitimieren. Die Kooperation funktioniert jedoch nur aufgrund der radikalen Gleichheit, die Rancière – wie noch genauer auszuführen ist – mit der Gleichheit der sprachlichen Vermögen assoziiert. »[...] [E]s gibt keine Kraft, die sich durchsetzt, ohne sich legitimieren zu müssen und die somit eine irreduzible Gleichheit anerkennen muss, damit die Ungleichheit funktioniert.«<sup>53</sup> Der Herrscher muss sich vor dem Beherrschten legitimieren, doch indem er dies tut, hat er den anderen immer schon als Gleichen anerkannt. Die Einführung eines demokratischen Herrschaftsanspruchs ist daher nichts anderes als der Aufweis einer immer schon bestehenden, radikalen Gleichheit. Daher konstituieren sich Gesellschaften immer als »verdrehte«, insofern in ihnen die Spannung besteht, eine Ordnung der Ungleichheit nur auf der Grundlage der radikalen Gleichheit errichten zu können.<sup>54</sup> Jeder Versuch eine Ordnung der Gleichheit zu institutionalisieren, ruft doch nur eine neue

51 Vgl. Saar 2018, 285, sowie, Saar, Martin: Ohnmacht und Unfreiheit. Demokratische Politik nach der Postdemokratie. In: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.): *Kritische Theorie der Politik*. Berlin 2019, 473–493.

52 Rancière, Jacques: *Die Methode der Gleichheit. Gespräch mit Laurent Jeanpierre und Dork Zabunyan*. Wien 2014, 161.

53 HD, 59.

54 Vgl. Deranty 2003, k.A. Rancière schließt die Möglichkeit einer egalitären Gesellschaft aus. Gleichheit lässt sich nach Rancière nicht institutionalisieren. Insbesondere Badiou hat diesen Punkt an Rancière kritisiert. Vgl. Badiou, Alain: *Über Metapolitik*. Zürich 2003, 122ff.

Verteilung hervor.<sup>55</sup> Folglich muss eine jede Ordnung der radikalen Gleichheit zwischen Beliebigen immer Unrecht tun und darin liegt für Rancière das konstitutive Unrecht, das *Blablon*, das jeder Gesellschaft inhärent ist.

Die Demokratie verkörpert in Rancières Theorie damit jenes radikal-demokratische Paradox, das die Gesellschaft mit ihrer eigenen Unmöglichkeit konfrontiert. Während die radikale Gleichheit jeder politischen Ordnung zugrunde liegt und diese als politische Ordnung überhaupt erst ermöglicht, höhlt sie deren Legitimierung zugleich mit ihrem Prinzip der demokratischen Gleichheit von innen wieder aus. Damit verunmöglicht sie jedes Bestreben eine wahrhaft legitimierte Politik zu betreiben; mit anderen Worten die Möglichkeit eines stabilen, wahrhaft legitimierten politischen Systems. So steht die Demokratie für

»[...] die Einführung eines Unmessbaren in die Mitte der Verteilung der sprechenden Körper. Dieses Unmessbare bricht nicht nur die Gleichheit der Profite und Verluste. Es ruiniert auch von vornherein das Projekt eines Staates, der nach dem Ebenmaß des *Kosmos* geordnet wäre, sich auf der *Arche* der Gemeinschaft gründete.«<sup>56</sup>

Jenseits der arithmetischen und geometrischen Gleichheit steht die Demokratie für eine andere, eine radikale, beliebige Gleichheit, die jede Ordnung durch ihre Grundlosigkeit (*An-Archie*) stetig in Frage stellt. Dies ist die entscheidende Einsicht Platons, die dieser Rancière zufolge bereits lange vor unserer politischen Moderne hatte und die ihn zum »offenen Gegner der Demokratie«<sup>57</sup> gemacht hat. Platons Antwort auf das Unregierbare der Demokratie besteht in der Gründung der politischen Philosophie, die durch ihre Legitimationsdiskurse stetig daran arbeitet den demokratischen Skandal vergessen zu machen.<sup>58</sup> Für Ran-

55 Vgl. Hebekus/Völker 2012, 148.

56 DU, 32.

57 HD, 47.

58 In Rancières dreifacher Typik der politischen Philosophie steht Platons Entwurf der *Politeia* für eine Archi-Politik. Diese beseitigt die Politik durch die vollständige Verwirklichung des Prinzips der *Arkhé* im Staat. Dieser wird als gemeinsamer, gesellschaftlicher Körper verstanden, in dem jeder seinen Platz und sei-

cière bedeutet diese Gleichheit jedoch, dass die Demokratie im Grunde »weder eine zu regierende Gesellschaft noch eine Regierung durch die Gesellschaft [ist], sie ist streng genommen jenes Unregierbare, das jede Regierung letztlich als ihre Grundlage anerkennen muss.«<sup>59</sup> Und damit stellt die Demokratie, anders als beispielsweise in der Theorie Claude Leforts, gerade nicht den institutionellen Rahmen dar, innerhalb dessen die kontingente Konstitution der Gesellschaft immer wieder neu verhandelt wird, sondern die Demokratie ist ein Handeln oder eine Praxis, durch das/die die »ontologische« Grundverfassung<sup>60</sup> der politischen Herrschaft immer wieder aktualisiert wird, die eben darin bestimmt ist, dass sie unbestimmt ist.

## Die Verrechnungen der Politik

Es stellt sich die Frage, wie sich der unregierbare, demokratische Anspruch artikuliert? Oder anders gefragt, wie konstituiert sich Politik? Um sich dem Unregierbaren der Demokratie weiter zu nähern, muss man Rancières Diskussion der aristotelischen Polis betrachten. Aristoteles nennt – anders als Platon – drei Titel, welche die Herrschaft begründen können: »den 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 (dem *Demos*) gehört.«<sup>61</sup> Auch für Aristoteles begründet jeder Titel eine eigenständige Herrschaftsform, doch erst ihre wohlproportionierte, geometrische Mischung ergibt die *Politie*, das beste Gemeinwohl.<sup>62</sup> Entscheidend für die Argumentation Rancières ist nun die Art, in der das Volk seinen Anteil zur Gemeinschaft beisteuert. Denn die Freiheit, die das Volk als Qualität für sich beansprucht, bezeichnet kein positives

---

ne Aufgabe hat, sodass es zu einer Kongruenz von *Nomos* und *Logos* bzw. *Ethos* kommt und jede Leere oder jeder Überschuss, den die Politik produziert, ausgeschlossen wird. Vgl. DU, 77–81.

59 HD, 60.

60 Niederberger 2004, 138.

61 DU, 19.

62 Vgl. DU 19.

Anspruchsrecht wie etwa die Tugend der einen oder der Reichtum der anderen.<sup>63</sup> Die Freiheit des *Demos* ist eine »leere Eigenschaft«<sup>64</sup>, in dem Sinne, dass sie keinen qualitativen Unterschied zu allen anderen einführt, sondern auf den simplen Fakt verweist, in der Polis geboren zu sein.<sup>65</sup> Mit der Abschaffung der Schuldenklaverei in Athen führt Rancière das entscheidende, historische Ereignis in der Entstehung der Demokratie an, das die spezifische Logik der demokratischen Unterbrechung exemplifiziert.<sup>66</sup> Denn die aus der Reform resultierende »schlichte Unmöglichkeit für die *Oligoi*, ihre Schuldner zur Sklaverei zu erniedrigen, hat sich in den Anschein einer Freiheit verwandelt, die das positive Eigentum des Volkes als Teil der Gemeinschaft wäre.«<sup>67</sup> Bar einer positiven Bestimmung dient die Freiheit des Volkes ausschließlich dazu, die Herrschaft der *Oligoi* zu brechen und deren Herrschaft der Handelsgleichheit zu begrenzen.<sup>68</sup> Die leere Freiheit nimmt so die Form einer politischen Gleichheitsforderung an.

Soweit hatte auch Platon die Spezifik der Demokratie als Unterbrechung entfaltet. Doch damit erschöpft sich, so Rancière, die Logik des

---

63 Aristoteles reduziert im Laufe seiner Überlegungen Tugend und Reichtum alleinig auf den Reichtum, sodass sich in der *Polis* letztlich Arm und Reich gegenüberstehen, d.h. diejenigen, die etwas besitzen und diejenigen, die nichts besitzen. Rancière behält diese Reduktion bei. Vgl. DU, 23f.

64 DU, 21.

65 Madore, Joël: Rancière, entre émancipation et aliénation. Une interrogation critique à partir de Kant et Lévinas. In: Chevrier/Couture/Vibert 2015, 267-282, hier: 272.

66 Vgl. Davis 2014, 125f. sowie Labelle, Gilles: Two Refoundation Projects of Democracy in Contemporary French Philosophy. Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière. In: *Philosophy & Social Criticism* 27 (2001) 4, 75-103, hier: 87.

67 DU, 20.

68 Für Rancière offenbart sich an dieser Stelle ein Verständnis von Freiheit und Gleichheit, das dem liberalen Denken entgegengesetzt ist. Während der Liberalismus glaubt, der natürlichen Freiheit würden durch den Staat Grenzen gesetzt und eine künstliche Gleichheit eingeführt, geht die Antike von einer natürlichen Gleichheit aus, der durch die Behauptung der Freiheit politisch Grenzen gesetzt werden. Vgl. ebd., 20f.



demokratischen Handelns nicht. Denn die Freiheit, die das Volk als eigenen Anteil reklamiert, gehört ihm nicht exklusiv. Das Volk, der *Demos*, ist lediglich frei, wie alle anderen auch.

»Doch aus dieser einfachen Identität mit denen, die ihnen sonst in allem überlegen sind, leiten sie ein besonderes Anrecht ab. Der *Demos* teilt sich als eigenen Anteil die Gleichheit zu, die allen Bürgern gehört. Und gleichzeitig identifiziert dieser Teil, der keiner ist, seine uneigene Eigenschaft mit dem ausschließlichen Prinzip der Gemeinschaft und setzt seinen Namen [...] mit dem Namen der Gemeinschaft selbst gleich.«<sup>69</sup>

Anstatt die Zusammensetzung der Gemeinschaft durch die Beisteuerung eines eigenen Anteils abzuschließen, durchkreuzt die Reklamation der Freiheit durch den *Demos* die harmonische Zusammensetzung der Teile und verunmöglicht jene geometrische Gleichheit, die die Vielen zu einem Ganzen zusammenfügt. Das Volk macht im Gegenteil deutlich, dass sich die radikale Gleichheit nicht in gesellschaftliche Anteile übersetzen lässt.<sup>70</sup> Durch die Aneignung der unterschiedslosen, gleichen Freiheit setzt sich das Volk als Teil mit dem Ganzen der Gemeinschaft gleich und provoziert den Widerspruch sowohl Teil als auch Ganzes zu sein. Die exzessive Behauptung, alle zu sein,<sup>71</sup> führt zu einer falschen Zählung bzw. einer Verrechnung in der Zusammenrechnung der gemeinschaftlichen Anteile. So entsteht das Paradox eines partikularen Allgemeinen bzw. eines »polemische[n] Universelle[n]«<sup>72</sup> und errichtet eine Gemeinschaft um das strittige Eigentum, das doch nichts anderes als ein strittiges Gemeinsames ist.<sup>73</sup> Durch dieses Paradox entsteht für Rancière daher die politische Gemeinschaft »als ›Gemeinschaft‹ des Gerechten und des Ungerechten«<sup>74</sup>. Und diese politi-

69 Ebd., 21.

70 Vgl. Hebekus/Völker 2012, 137.

71 Vgl. ebd., 135.

72 DU, 50.

73 Vgl. ebd., 30.

74 Ebd., 22.

sche Gemeinschaft existiert nur durch und um des Streites willen. Daher existiert sie auch nicht länger als der Streit.

Das Volk bzw. den *Demos* charakterisiert Rancière im Anschluss an Aristoteles als die unterschiedslose Masse, als diejenigen, die weder über Tugend noch Reichtum verfügen, die also »Anteil haben an nichts«<sup>75</sup>. Diesen »Anteilslosen« stellt Rancière die Klasse der Reichen, d.h. der Herrschenden gegenüber und folgt damit der Behauptung Aristoteles', die Polis habe »in Wahrheit nur zwei Teile: die Reichen und die Armen«<sup>76</sup>. Die abstrahierende Reduzierung der Polis auf zwei Klassen, die Anteilslosen und die Besitzenden, ermöglicht es Rancière die Politik auf der Ebene der Zugangsbedingungen zu verorten und die Anteilslosen als Figur der Ausgeschlossenen zu lesen; als jene, die nicht Teilhaben an der Herrschaft, die in Fragen der Herrschaft weder gehört, gesehen noch gezählt werden. Der *Demos*, der den »Anteil der Anteilslosen« verkörpert, ist daher nicht das Idealvolk der Souveränität oder die empirische Bevölkerung,<sup>77</sup> sondern die Argumentationsfigur, die die Zählung der Gemeinschaft durch die Reklamation einer universellen Gleichheit durcheinanderbringt. Und nicht zuletzt ist die Einführung dieses exzessiven Teils in die Zählung der politischen Anteile vor allem eine Forderung der Gerechtigkeit nach politischer Existenz.<sup>78</sup>

## Die Verankerung der Politik in der Dualität des *Logos*

In einem letzten gedanklichen Schritt bindet Rancière den Ausschluss der Anteilslosen aus der herrschaftlichen Ordnung an jenen eingangs

---

75 Ebd., 21.

76 Ebd., 23.

77 Vgl. Rancière, Jacques: Konsens, Dissens, Gewalt. In: Dabag/Kapust/Waldenfels 2000, 97-112, hier: 102.

78 Vgl. Liebsch, Burkhard: Widerstreit und Dissens. Kritische Überlegungen zum POLEMOS bei Jacques Rancière. In: Vetter, Helmuth/Flatscher, Matthias (Hg.): *Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 2005, 135-155, hier: 142.

zitierten Gedanken Aristoteles' zurück, der die Befähigung zur Politik an die Sprachfähigkeit des Menschen knüpft. Nur als sprachfähiges Wesen hat der Mensch (An-)Teil an der Polis und der politischen Herrschaft. Und so hatte Aristoteles in Bezug auf die Sprachfähigkeit bemerkt, dass der Sklave an der Sprache nur in Form des Verstehens teilhat, sie jedoch nicht besitzt und daher nicht das Gerechte ausdrücken kann.<sup>79</sup> Aus seinem Mund kommt nur der Lärm der Stimme (*Phonē*) aber nicht die Sprache der Vernunft (*Logos*). Während Aristoteles die Linie zwischen Lärm und Sprache, zwischen sprachlosen, unpolitischen und sprechenden, politischen Wesen eindeutig zieht, bleibt für Rancière fragwürdig, an welchem Zeichen die Sprachfähigkeit erkannt werden soll. Wie Joseph Tanke schreibt: »[T]here is no meaningful distinction between perceiving and possessing reason.«<sup>80</sup> Daher schließt er, dass die Grenzziehung selbst eine politische Setzung impliziert. Paradigmatisch offenbart sich für Rancière eine solche Grenzziehung – und damit die Politizität sprachlicher Anerkennung – in der Schilderung der Sezession der römischen Plebejer auf den Aventin. Während Patrizier und Plebejer bis dato durch die Fähigkeit zu sprechen voneinander getrennt waren, zeigt sich die Fiktionalität der Trennung in dem Moment, in dem der Patrizier Menenius Agrippa den Plebejern die Parabel von Magen und Gliedern<sup>81</sup> erzählt, die die gesellschaftliche Herrschaftsordnung und damit die Verteilung der Sprachfähigkeit erklären soll. Doch die Erzählung selbst durchbricht die bisherige Grenzziehung zwischen Plebs und Patriziern. Denn damit die Plebejer die Fabel über die Verteilung der Machtpositionen im Staat verstehen, müssen sie dieselbe Sprache sprechen. »Was auf der Aussageebene ein Befehl, eine

79 Vgl. DU, 30.

80 Tanke, Joseph J.: *Jacques Rancière. An Introduction. Philosophy, Politics, Aesthetics*. London/New York 2011, 57.

81 Die Fabel erzählt, dass die Glieder eines Körpers ihre Tätigkeit eingestellt hatten, um nicht mehr dem faulen, genussüchtigen Magen dienen zu müssen. Doch damit haben sie sich selbst geschwächt. Die Lehre der Parabel besteht darin, dass in einem Ganzen jeder Teil nur durch das Ganze leben kann und in dessen Erhalt eine sinnvolle Funktion erfüllt. [https://de.wikipedia.org/wiki/Agrippa\\_Menenius\\_Lanatus](https://de.wikipedia.org/wiki/Agrippa_Menenius_Lanatus) (Stand 29.04.2022)

List oder ein sonstiger Ausdruck von Ungleichheit sein mag, kommt auf der Ebene des Sprechaktes einem Widerruf und einer Widerlegung eben dieser Ungleichheit gleich.«<sup>82</sup> Die Akzeptanz der eigenen Position des Unterworfenen kann nur auf Basis eines geteilten Verstehens erfolgen, doch aus dem geteilten Verstehen lässt sich mit Notwendigkeit kein getrenntes Sprechen ableiten. Teilen beide grundsätzlich eine gemeinsame Sprache, so müssen sie gleichermaßen sprachliche Wesen sein. Jede Herrschaft, d.h. jede Ungleichheit, sofern sie sich legitimieren muss, kann sich nur auf Basis dieser gleichen Fähigkeiten der sprechenden Wesen etablieren. Der Einschluss der Anteilslosen geschieht eben durch ihren Ausschluss,

»weil die Logik der herrschenden Ordnung gerade dadurch, dass sie den Anteil der Anteilslosen und folglich eine gemeinsame Welt [...] leugnet [...] den Anteilslosen beweist, dass diese gemeinsame Welt existiert, weil (und eben darin besteht die Paradoxie) nur zwischen Gleichen ein Streit darüber entstehen kann, ob eine gemeinsame Welt existiert [...].«<sup>83</sup>

Doch wenn die Sprachfähigkeit Gegenstand politischer Auseinandersetzung ist, dann nur weil sie – so die These Rancières – letztlich auf eine Teilung im *Logos* selbst hinweist. In Erinnerung an die breitere, außerphilosophische Etymologie des griechischen *Logos* versteht Rancière den *Logos* nicht nur als Sprache bzw. vernünftige Rede, sondern auch als Zählung bzw. Rechnung. Diese Bedeutung des *Logos* als Rechnung setzt sich in der lateinischen Terminologie von *Ratio* fort, das ursprünglich Rechnen bedeutet.<sup>84</sup> Beide Bedeutungen – die der Sprache und die der Rechnung – setzt Rancière in ein Spannungsverhältnis, insofern für ihn der *Logos* niemals einfach das Wort ist, das gesprochen wird, sondern zugleich die Rechnung, die vom Vernehmen des Wortes gemacht wird. »Der *Logos* ist die geteilte Rede, im doppelten Sinne des Wortes. Der

---

82 Klammer, Markus: Jacques Rancière und die Universalität der Gleichheit. In: Robnik/Hübel/Mattl 2010, 195–211, hier: 196.

83 Böttger 2014, 231f.

84 Vgl. Schnädelbach 1985, 81.

Logos ist nicht die zusammenbringende Macht der Rede. [...] Die Rede funktioniert nicht ohne das Zählen oder Berechnen der Rede, ohne die Aufrechnung [...].<sup>85</sup>

Jener politische Streit um das Dasein als sprechender Teil einer Gemeinschaft lässt sich daher nicht vom doppelten Sinn des Logos trennen. Ganz im Gegenteil muss der Logos selbst als der Ort verstanden werden, »an dem sich der politische Konflikt abspielt.«<sup>86</sup> Durch die Politik wird demnach kein Unrecht eingeklagt, dass eine bestimmte Gruppe erfährt, sondern sie legt zunächst ein Unrecht offen, dass darin besteht, dass jede Herrschaftsordnung den gleichen sprachlichen Fähigkeiten immer schon Unrecht tut. Politik, als Streit um politische Teilhabe – und dies ist die vielleicht entscheidende Einsicht aus Rancières Lektüre der antiken Philosophie – betrifft letztlich immer die Sprache selbst, genauer die Frage, was sprechen heißt und wer sprechen darf.<sup>87</sup>

### 3.2 Politik anders denken – Politik ästhetisch denken

Anhand der Lektüre der politischen Philosophie Platons und Aristoteles' gewinnt Rancière die Motive, die für sein politisches Denken bestimmend sind: die Un(be)gründbarkeit gesellschaftlicher Herrschaft, das konstitutive Unrecht jeder gesellschaftlichen Ordnung, das demokratische Prinzip der Gleichheit zwischen Beliebigen, die Demokratie als politische Handlung und als Streit um Teilhabe sowie die Politizität der sprachlichen Konstitution des Menschen.<sup>88</sup> Ausgehend von diesen Mo-

85 Rancière 2000, 103.

86 DU, 37.

87 Vgl. ebd., 10.

88 Neben der intensiven Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie beschäftigt sich Rancière auf einem ganz anderen Feld, dem der Pädagogik mit dem Gleichheitsbegriff. So gewinnt er den zentralen Gedanken der Gleichheit der Intelligenzen aus seiner Beschäftigung mit dem Pädagogen Joseph Jacotot. Dennoch würde ich behaupten, dass es erst die Lektüre Platons und Aristoteles' Rancière ermöglicht, seinen eigentlichen Politikbegriff zu systematisieren. vgl. die fast zeitgleichen Erstveröffentlichungen *Der Philosoph und seine Armen*