

JACQUES RANCIÈRE

## Konsens, Dissens, Gewalt

Meine Überlegungen beginnen mit der Betrachtung eines Paradoxons unserer Zeit. In dem Augenblick, in dem man den Konsens im Rahmen der Nationalstaaten und der Öffnung der großen supranationalen Räume feierte, haben wir zugleich die nackten Formen des ethnischen Krieges, der Ausgrenzung, des Rassismus und des Fremdenhasses wiedererwachen gesehen. Der offizielle Diskurs feiert den Triumph der konsensuellen Vernunft über die archaischen Formen des politischen Konfliktes und des sozialen Krieges. Was aber mit diesem behaupteten Sieg der rationalen Modernität einhergeht, ist die Rückkehr eines sehr viel radikaleren Archaismus: die Rückkehr der alten Irrationalität des Gesetzes von Blut und Boden. Gewöhnlich wird diese Kluft zwischen der offiziellen Vernunft und den neuen Ausbrüchen von Irrationalität in Begriffen von Verspätung, Übergang oder Ungleichzeitigkeit analysiert. Die Wiederkehr der – physischen oder symbolischen – Gewalt wäre demzufolge auf die sozialen Schichten zurückzuführen, die Opfer der Modernisierung geworden sind. Meine Hypothese ist dem genau entgegengesetzt. Für mich ist die Kluft zwischen dem Konsens und den neuen Formen des Hasses oder der Gewalt keine Angelegenheit der Soziologie, sondern der Politik. Und diese Kluft übersetzt nicht einfach eine umstandsbedingte Abweichung oder Verschiebung, sondern eine strukturelle Zusammengehörigkeit. Meines Erachtens gibt es einen inneren Zusammenhang zwischen der konsensuellen Definition der Politik und den neuen Formen der Gewalt und der Irrationalität. Diese neo-archaischen Formen sind die Folge eines Verschwindens oder einer Abschwächung der Form der Gewalt, wie sie der Politik als solcher eignet. Dies bedeutet, daß nach meiner Hypothese die Politik nicht das Ende der Gewalt ist. Sie ist nicht im Modell eines Vertrages denkbar, der den Zustand des Krieges aus- und ersetzt. Sondern sie ist selbst eine spezifische Form der Gewalt, eine symbolische Form der Gewalt, die nach ihrem eigenen Prinzip analysiert werden muß, wenn man die Mittel finden möchte, um die Paradoxa unserer Zeit zu verstehen.

Diese symbolische Gewalt, wie sie der Politik eigen ist, schlage ich vor, mit dem Terminus Dissens zu fassen. Was ich Dissens nenne, bezieht sich dabei nicht auf die Vielfältigkeit der Meinungen und Interessen, sondern es betrifft die Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren. Unter dem Ausdruck »Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren« verstehe ich das Zerlegen oder Unterteilen der Wahrnehmungsgegebenheiten, die – sei es auf implizite, sei es auf explizite Weise – die Verteilung der Rollen und Teile vorwegnehmen, die ihrerseits eine politische und soziale Ordnung konstituiert. Das Wort »Aufteilung« ist dabei im doppelten Sinne des Wortes zu verstehen: auf der einen Seite als das, was trennt und ausschließt; auf der anderen Seite als das, was teilnehmen läßt. Eine

Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren ist die Art und Weise, in der sich der Bezug zwischen einem geteilten Gemeinsamen oder einer geteilten Gemeinschaft und der Verteilung der einzelnen Teile im Augenschein der sichtbaren Welt bestimmt. Die roheste Fassung davon hat Platon gegeben. Im platonischen Staat erledigt jeder »seine eigene Angelegenheit«. Doch gibt es unter den Staatsangehörigen solche, deren »eigene« Angelegenheit es ist, für die materiellen Erfordernisse des Lebensunterhaltes zu sorgen, und es gibt solche, deren eigene Angelegenheit es ist, die Einheit des Staates zu überwachen. Die ersten, sagt uns Platon, haben nicht die Zeit, etwas anderes zu machen als ihre Arbeit. Sie haben augenscheinlich nur die Zeit zu produzieren, sich zu reproduzieren und ihre Arbeitskraft wiederherzustellen. Sie gehören der Gemeinschaft nur an, wenn und indem sie sich mit ihrer Arbeit und ihrem eigenen Leben beschäftigen. Den zweiten eignet dagegen nur das Gemeinschaftliche des Staates. Und diese Aufgabe nimmt ihre ganze Zeit in Anspruch. Was bedeutet, daß sie – zumindest der Idee nach – niemals schlafen.

Die Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren ist diese Verteilung der Zeiten und Räume, die sichtbar werden läßt, daß die, die an einem bestimmten Platz sind, an diesem genau richtig sind, daß sie da sind, wo sie »ihre eigene Angelegenheit« erledigen. Aber diese Verteilung setzt selbst eine Aufteilung von dem voraus, was sichtbar und was nicht sichtbar ist, was hörbar und was nicht hörbar ist. Und sie setzt eine Vorstellung von der Anordnung der symbolischen Mächte voraus, die mit dieser Verteilung verbunden ist. Genau auf dieser Ebene zeigt sich nun die Gewalt, wie sie der Politik eignet. Das Prinzip der Politik ist der Dissens. Der Dissens ist dabei eine besondere Art von Verzerrung, die in der Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren erscheint, das heißt in der Verteilung der Räume und Zeiten, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, des Reellen und des Symbolischen. Meine Hypothese ist, daß diese symbolische Gewalt mit dem Konsens aufgehoben wird und daß diese Aufhebung zugleich die nackten Formen der Intoleranz und des Hasses freisetzt.

Um diesen Punkt etwas deutlicher werden zu lassen, werde ich die zeitgenössischen Formen des Konsenses und der Gewalt verlassen und mich einem sehr alten Text zuwenden, der von einem Volk handelt, das im europäischen Imaginären häufig die Rolle des Kriegs- und Nomadenvolkes gespielt hat, dem jede politische Vernunft fremd war. Im vierten Buch seiner *Historien* erzählt uns Herodot eine seltsame Geschichte von den Skythen und einem Aufstand ihrer Sklaven. Die Skythen, erklärt uns Herodot, haben die Gewohnheit, ihren Sklaven die Augen auszustechen, um sie besser ihrer Aufgabe – dem Melken des Viehs – unterwerfen zu können. Eines Tages jedoch wurde diese normale Ordnung der Dinge infolge ihrer kriegerischen Expeditionen gestört. Aufgebrochen zur Eroberung von Medien, drangen die Skythen immer tiefer nach Asien ein und wurden dadurch für ein Menschenalter von ihrer Heimat ferngehalten. In dieser Zeit wurde eine Generation von Sklavensöhnen geboren und wuchs offenen Auges auf. Aus ihrem Blick auf die Welt hatten die Mitglieder der neuen Generation geschlossen, daß sie auf dieselbe Weise geboren wurden wie ihre

weit entfernten Herren und auch mit denselben Eigenschaften, daß sie folglich ihresgleichen waren. Daher zogen sie einen großen Graben um ihr Territorium und erwarteten gut bewaffnet die Rückkehr ihrer Herren. Als die Skythen zurückkamen, versuchten sie vergeblich, sich ihrer ehemaligen Sklaven mit Waffengewalt zu bemächtigen. Deshalb soll einer der Skythen seinen Kameraden angeraten haben, die Taktik zu ändern; sein Argument war dabei das folgende: »Ich meine, wir sollten Lanze und Bogen ablegen, sollten jeder seine Peitsche nehmen und auf sie losgehen. Solange sie uns mit Waffen in der Hand sahen, hielten sie sich für unseresgleichen, nämlich für Freigeborene. Sehen sie uns aber mit Peitschen in der Hand, so werden sie merken, daß sie unsere Sklaven sind, und uns nicht entgegenzutreten wagen.«<sup>1</sup> So wurde es gemacht, und, sagt uns Herodot, die Sklaven, überrascht von diesem Anblick, gaben den Kampf auf und ergriffen die Flucht.

Der Wahrheitsgehalt dieser Geschichte ist sicherlich zweifelhaft. Aber der Text ist eben viel eher ein Apolog als die Erzählung eines Geschehens. Und dieser Apolog erfindet einen der großen Topoi des politischen Denkens, den topos vom Sklavenaufstand, das heißt des Kampfes, der diesseits der Politik bleibt. Der Sklavenaufstand ist der Krieg der Sklaven, die die Waffen gegen ihre Herren erheben. Die Sklaven können sich materiell des Gebietes ihrer Herren bemächtigen. Sie können ihre Gleichheit mit ihnen im Kampf zeigen. Aber sie sind entwaffnet, sobald die Herren die sichtbaren Zeichen der natürlichen Differenz zeigen. Die Macht der Beherrschung ist nicht die der – stets unsicheren – materiellen Überlegenheit. Sondern sie besteht darin, daß ihre Natürlichkeit oder Rechtmäßigkeit sichtbar ist, daß die Gegebenheiten der sichtbaren Welt von ihr zeugen. Die ausgestochenen Augen der Väter wie die Peitschen, die den Augen der Söhne gezeigt worden sind, führen uns die elementare Figur dieser Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren vor, die in ihrer Evidenz die Verteilung der Rollen und der Teile vorwegnimmt. Zugleich trübt der Apolog der Skythen die Klarheit der erbaulichen Erzählung vom Sozialvertrag, der dem »Krieg aller gegen alle« ein vernünftiges Ende bereitet. Es gibt keinen Krieg aller gegen alle, auch keine Diskussion oder Unterwerfung mehr, die diesen Krieg beendete im Namen eines Aufrechnens wohlverstandener Interessen. Es gibt die Gewalt der Beherrschung, die stets in den Gegebenheiten der sichtbaren Welt die Evidenz ihrer Rechtmäßigkeit, die Evidenz der Zeichen der Ungleichheit zeigt. Und es gibt die Gewalt des Aufstandes oder der Revolte, die die nackte Gleichheit der Waffen ausspielt, die aber unfähig ist, die Zeichen der Gleichheit zu zeigen. Entweder gibt es nur diese Alternative, und die Geschichte der Welt teilt sich auf in den Zustand der Beherrschung und die plötzlichen Brüche der Revolte. Oder es gibt eine dritte Möglichkeit. Aber diese dritte Möglichkeit ist kein »Frieden«. Zwischen Gleichheit und Ungleichheit gibt es keinen Frieden, keinen dritten Weg. Die dritte Möglichkeit, die die Gesell-

1 Herodot: *Historien*, übers. von August Horneffer. Stuttgart 1955, S. 254.

schaften jenseits des Begriffspaars Beherrschung/Revolte existieren läßt, ist ein dritter Krieg oder eine dritte Form der Gewalt. Eben diese spezifische Gewalt verdient den Namen »Politik«. Diese Gewalt betrifft wie die anderen die Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren. Ihr Prinzip ist das Aufzeigen von Zeichen der Gleichheit in einer Welt, in der die Gleichheit nicht sichtbar ist, wo, mehr noch, die symbolische Fähigkeit derer, die diese Zeichen zeigen, nicht anerkannt wird.

Dies sei durch einen anderen antiken Apolog illustriert. Einer, der freilich das Werk eines Modernen ist. Im Jahr 1830 schrieb ein französischer Denker namens Ballanche eine antike Erzählung noch einmal, und zwar die der Auswanderung der Plebejer auf den Berg Aventin. Der römische Historiker Titus Livius hatte diese Revolte nach dem Modell von Herodot erzählt. Nur daß die Reitpeitschen der Skythen durch die Rede des römischen Senators ersetzt wurden. Menenius Agrippa erteilte den Plebejern eine Lektion in sozialer Physiologie. Er erklärte ihnen, daß es im sozialen Organismus ein Herz und Arme gebe, daß die Arme dem Herzen zu gehorchen hätten und daß folglich die Plebejer, die die Arme seien, den Patriziern, die das Herz wären, Gehorsam leisten müßten. Die Plebejer verließen daraufhin ihren Posten wie die Sklaven der Skythen und kehrten zu ihrer Unterwerfung zurück. Dieses Ende ist es nun, das die Erzählung von Ballanche abändert: Die Plebejer hören den Redner, danken ihm für seine schöne Rede und erbitten, daß ein Vertrag zwischen Plebejern und Patriziern aufgesetzt und unterschrieben wird. Daraufhin protestiert Menenius laut gegen ihre Inkonsequenz: Ein Vertrag ist eine Vereinbarung zwischen zwei Parteien, die sich ihr Wort geben. Aber um sich sein Wort zu geben, muß man ein sprechendes Wesen sein. Die Plebejer sind folglich<sup>2</sup> keine sprechenden Wesen. Was ihren Mund verläßt, wird ein Senator sagen, ist keine Sprache, das Zeichen der Intelligenz, sondern ein ununterschiedenes Gebrüll, das das Zeichen der Bedürfnisse ist. Die Plebejer sprechen zu hören kann folglich nur eine auditive Halluzination sein. Die Wahrnehmungsgegebenheiten legen fest, daß die Plebejer nicht sprechen können, folglich können sie an keiner Diskussion über eine gemeinsame Angelegenheit mit denen teilnehmen, die die Gabe der Sprache besitzen, und sie können keinerlei Anteil an der Staatsgemeinschaft haben.

Dies ist der Dissens. Die Plebejer haben nicht die anerkannte Gabe der Sprache. Und doch sprechen sie. Sie besitzen nicht das Zeichen der Intelligenz.

2 *Anm. d. Übers.*: Im französischen Original »or«. Rancière spielt hier die unübersetzbare Möglichkeit aus, zwei einander gegenläufige Funktionen miteinander zu verbinden; »or« ist nicht nur Zeichen einer Folgebeziehung (im Sinne von »also«, »folglich«), sondern – seltener – auch eines Widerspruchs (im Sinne von »trotzdem«, »und doch«: »Je t'ai dit: fais ceci ou cela; or tu n'as rien fait!« / »Ich habe Dir gesagt: Tu' dieses oder jenes; *trotzdem* hast Du nichts getan!«). Dadurch kann er zwei einander entgegenstehende Logiken – in diesem Fall die der Plebejer und die der Partrizier – zugleich ausdrücken: Denn was für die einen Widerspruch bedeutet, ist für die anderen nur Ausdruck einer logischen Notwendigkeit.

Und doch argumentieren sie, sie gebrauchen das Zeichen, das sie nicht haben, das man an ihnen nicht sieht. Sie verstehen die Rede, die ihnen erklärt, warum sie schweigen und an ihren Platz zurückkehren müssen. Und doch sprechen sie. Denn sie haben aus dem Apolog eine andere Schlußfolgerung gezogen. Die Rede, die die Zeichen der Gleichheit zeigt, muß – um wirksam sein zu können – verstanden werden. Und die Ungleichen müssen Gleiche sein, um sie zu verstehen. Eben weil die Plebejer die Rede verstehen, die ihnen erklärt, warum sie sich ihren Herren unterwerfen müssen, eben deshalb besitzen sie wie diese die Macht der Sprache und des Denkens. Folglich sind die Plebejer den Herren gleich, sind »ihresgleichen«. Aber sie verstehen noch mehr, etwas darüber hinaus: Diese »Gleichheit« ist nicht die natürliche Eigenschaft, die die politische Existenz im allgemeinen begründet. In den Augen der Patrizier ist diese Gleichheit unsichtbar. Es gibt keinen Grund, sie zu sehen. Die Gleichheit kann folglich nur in Kraft gesetzt, nur aktiv geschaffen werden. Sie muß kundgetan und damit vorgeführt werden als das, was sie ist: Die Einführung einer polemischen, sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheit, die in bezug auf die sinnlich wahrnehmbare Welt, die die Koexistenz der Patrizier und der Plebejer definiert, widersprüchlich und heterogen ist.

Jeder kennt die berühmten Worte Aristoteles' über die politische Natur des menschlichen Wesens: Nur der Mensch, besitzt die artikulierte Sprache. Diese Sprache bekundet ein besonderes Empfindungsvermögen, das den Menschen dazu befähigt, nicht nur das Angenehme und das Unangenehme wahrzunehmen, sondern auch das Gerechte und das Ungerechte. Der Besitz des Logos ist demnach eine politische Bestimmung. Dementsprechend scheint alles unmittelbar klar: Der, der mir gegenüber spricht, ist ein menschliches Tier, also ein politisches. Die einzige Sache, die dabei stets unklar geblieben ist, ist die folgende: Woran erkennt man, daß das Tier mir gegenüber, das mit seinem Mund Geräusche erzeugt, dabei ist zu sprechen und nicht einfach seine Zustimmung oder Ablehnung verlauten zu lassen? In der Phänomenologie der Patrizier ist es fraglos, daß die Plebejer nicht sprechen. Dies bedeutet für die Plebejer, daß die Modalität der Kundgabe ihrer Sprache eine ganz eigene ist. Sie sprechen nicht einfach wie die sprechenden Wesen im allgemeinen. Sondern sie sprechen als Wesen, deren Qualität als sprechende Wesen stets umstritten ist, als solche, die man nicht sprechen hört, die man nicht sprechen sieht und die zu beweisen haben, daß die Töne, die ihren Mund verlassen, tatsächlich ein Sprechen sind. Sie sprechen wie die, denen es nicht zusteht zu sprechen, unter die sprechenden Wesen gezählt zu werden. Das heißt, daß ihr Sprechen einen Widerspruch bildet zu den Wahrnehmungsformen, die normalerweise das geteilte, sinnlich wahrnehmbare Universum organisieren. Es entsteht im Modus des Dissens, das heißt im Modus einer Störung der Gegebenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Erfahrung. Der Dissens ist die Einführung einer Gegebenheit in eine Sphäre sinnlicher Erfahrung, die mit dieser unvereinbar ist, ihr zuwiderläuft. Die Gewalt, die der Politik eignet, ist die Produktion dieser Heterogenität. Der politische Konflikt, nach allem ein Konflikt der Interessen oder der Meinungen, ist

eine Wieder-Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren, ein Konflikt der Wahrnehmungswelten. Der plebejische Konflikt ist das Bekunden einer Welt, in der die Plebejer sprechen, in einer anderen Welt, in der sie nicht sprechen. Dank dieses Dissenses gibt es etwas anderes als die Unterwerfung unter die Beherrschung oder die Auflehnung der Revolte, gibt es dieses Dritte, das sich Politik nennt.

Von diesem »Ursprung« der Politik zeugt ein Name, nämlich der der Demokratie. Dank der verharmlosenden Rede vom Willen des souveränen Volkes oder von der demokratischen Massengesellschaft haben wir den ersten Sinn des Wortes vergessen. Demokratie bezeichnet die Macht des Demos. Aber der Demos ist weder das Idealvolk der Souveränität noch die empirische Bevölkerung. Der Demos ist eine Kategorie, die die Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren definiert. Die Macht des Demos ist eben die Macht des Dissenses, die Macht einer Abweichung von jeder Logik der Beherrschung. Die Logik der Beherrschung ist faktisch die Ausübung einer Macht, die sich stets im Vorführen ihrer Zeichen zeigt, im Augenschein der Formen der sinnlichen Erfahrung: Es ist die Macht derer, die das Recht innehaben, sie auszuüben, die die natürlichen Zeichen ihrer Rechtmäßigkeit besitzen. Im dritten Buch der *Nomoi* macht Platon die Bestandsaufnahme dieser natürlichen Rechte der Beherrschung: Es gibt die Macht der Eltern über die Kinder, der Herren über die Sklaven, der Alten über die Jungen, der Adligen über die niederen Stände, der Starken über die Schwachen, der Wissenden über die Unwissenden usf. Aber am Ende der Liste gibt es das, was er ironisch mit dem Recht Gottes und dem Gesetz des Zufalls bezeichnet, das heißt die Demokratie. Die Demokratie ist die Form der »Macht«-Ausübung, in der keinerlei »Natur« mehr die Plätze der Regierenden und der Regierten verteilt. Sie ist ein Zusatz zu jeder Logik der Beherrschung, ein Zusatz, der das ganze Gebäude einreißt. Die Logik der Beherrschung besagt, daß jene herrschen, die das Recht zu herrschen haben, die die Zeichen – Peitschen oder andere – zeigen können, die beweisen, daß es zwei Kategorien von Menschen gibt – jene nämlich, die dazu bestimmt sind zu regieren, und jene, die zum Regiert-werden bestimmt sind. Die Logik der Beherrschung ist der Zirkelschluß, demgemäß sich das Recht zu herrschen zeigt durch das Ausüben der Herrschaft. Diese Logik hat keinen Grund, vor irgend etwas Halt zu machen. Sie ist die Vernunft einer Welt, dank derer in menschlichen Gesellschaften »normalerweise« gehorcht wird. Daher ist auch der Name der »Demokratie« der Name des Irrationalen selbst. Denn sie ist die Regierung derer, die weder einen Grund noch ein Recht zu regieren haben. Sie ist die verkehrte Welt.

Deshalb ist das Wort »Demokratie« selbst auch kein Name einer Regierungsform, die von den politischen Philosophen neben andere gestellt wird. In einem gewissen Sinne ist das Konzept der Demokratie nichts anderes als das Konzept der Politik selbst. Politik existiert, sobald dasselbe Subjekt den Platz dessen, der befiehlt, und dessen, dem befohlen wird, einnimmt. Staatsbürger, sagt schon Aristoteles, ist der, der teilhat sowohl am Faktum des Befehlens als auch an dem des Befohlen-Werdens. Auch diese Definition ist freilich verharmlo-

send, denn sie läßt nicht erkennen, was »teilhaben« hier beinhaltet, nämlich den Bruch mit jeder natürlichen Logik der Beherrschung. Dieser Bruch ist in keiner Weise denkbar in den Kategorien der Politik als Zusammenbringen einzelner Menschen oder als Friedensvertrag der Menschen im »Krieg aller gegen alle«. Die Reziprozität der Tatsache des Befehlens und des Befohlen-Werdens ist keinerlei Konsequenz aus irgendeinem politischen Wesen des Menschen. Sie hat nichts Natürliches. Im Gegenteil: Sie bedeutet eine radikale Ausnahme. Sie bewirkt eine Verkehrung des Systems der Teile und ihrer »Zeichen«, eine Verkehrung, die den Umsturz der Aufteilung der sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheiten voraussetzt. Es ist dieser Umsturz, der sich im Namen »Demokratie« Gehör verschafft. Dieser Name ist in der Tat ein polemischer Name, ein Schimpfwort, das jene erfunden haben, die in der griechischen Welt das Recht zu herrschen besaßen: durch Geburt, Geld oder Wissen. Durch diesen Namen haben sie diesen unnennbaren Zustand der Dinge lächerlich gemacht, diese Verkehrung aller Normen einer vernünftig wahrnehmbaren Welt: die spezifische Macht derer, die kein Anrecht haben, die Macht auszuüben. Der Demos, das sind nicht der Pöbel oder die Armen. Sondern er ist die Bezeichnung derer, die, wörtlich verstanden, nichts sind oder haben<sup>3</sup>, der Menschen ohne Besitz, die nichts zählen und die kein Recht haben, gezählt zu werden. Die Demokratie konstituiert das leere, zusätzliche Ensemble derer, die nichts sind, die aus jeder Zählung oder Aufrechnung herausfallen, als Gesamtheit des politischen Körpers. Dieser Art ist die logische Gewalt, die der augenscheinlich banale Name der Demokratie beinhaltet, die logische Gewalt, die die Politik definiert, wenn überhaupt etwas wie die Politik, das heißt etwas anderes als die Beherrschung oder die Revolte existiert. Eine logische Gewalt ist eine Gewalt, die den Logos betrifft. Was die Qualität des Politisch-Seins begründet, ist nicht der Logos, das Zeichen des Mensch-Seins, sondern der Streithandel<sup>4</sup> über diese Zeichen. Der Logos ist die geteilte Rede, im doppelten Sinne des Wortes. Der Logos ist nicht die zusammenbringende Macht der Rede. *Legeïn* heißt nicht versammeln oder die Dinge zur Versammlung des Offenen kommen lassen. *Legeïn* heißt zählen oder rechnen. Die Rede funktioniert nicht ohne das Zählen oder Berechnen der Rede, ohne die Aufrechnung, die sich im Zentrum dessen befindet, was ich die Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren genannt habe. Die Politik ist die Auf-

3 *Anm. d. Übers.:* Im französischen Original »les gens de rien«. Gewöhnlich wird dies mit »die geringen Leute« oder »die Menschen des niederen Standes« übersetzt; wörtlich übertragen könnte man es mit »Menschen aus nichts« wiedergeben.

4 *Anm. d. Übers.:* Die Übersetzung des Wortes »litige« (eigentlich »Streit« oder »Rechtsstreit«) mit »Streithandel« geht auf Rado Riha zurück, der dies wie folgt begründet: »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.« Vgl. Jacques Rancière: »Gibt es eine politische Philosophie?«, in: *Politik der Wahrheit*, hrsg. von Alan von Badiou, Jacques Rancière, Rado Riha und Jelica Sunic, Wien 1997, S. 93.

rechnung derer, die aus jeder Rechnung herausfallen, die sich jenseits jeder Berechnung befinden, und die Rede derer, die man nicht reden sieht.

Es gibt zwei Arten, dieses Sich-Jenseits-der-Berechnung-Befinden auszudrücken. Man kann es in strukturellen Begriffen ausdrücken. Damit insistiert man auf der Leere, dem Zusatz, der Künstlichkeit, die die politische Gemeinschaft als solche konstituiert. Die Demokratie – oder die Politik, die mit ihr identisch ist – ist die Macht des Künstlichen, der Disqualifikation jeder natürlichen Berechnung der Teile der Gesellschaft. Der Demos ist weder die Bevölkerung noch der Pöbel, weder die Summe aller Teile einer Gesellschaft noch der arme und leidende Teil dieser Gesellschaft. »Topographisch« gesprochen entspringt die Demokratie einer Leere. Sie entspringt einer Kluft, die entstanden ist durch die Reform des Kleisthenes, der im sechsten Jahrhundert die Stämme Athens in drei geographisch getrennte Distrikte – drei Demoi – unterteilt hat. Der Demos ist auf diese Weise Name eines Territoriums, der der Name einer Deterritorialisierung geworden ist. Aber diese Künstlichkeit ist nicht einfach die der Kultur, die der Natur ihr Gesetz aufzwingt, sondern sie ist die Umkehrung einer vorher existierenden sozialen Natur. Es handelte sich bei der Trennung der Demoi vor allem darum, die territorialen Herrschaftsbereiche der »Adligen« aufzubrechen. Es ging darum, die territoriale Identifizierung zweier natürlicher Mächte, zweier natürlicher Anrechte auf Beherrschung zu zerstören: das des Besitztums und das der Herkunft der Adligen.

Aber diese Aufhebung oder Absetzung einer sozialen Natur ist zugleich die einer wahrnehmbaren Logik. Der Demos ist nicht nur eine »topographische« Kategorie, nicht nur der leere Raum, der die politische Gemeinschaft von der territorialen Organisation trennt, sondern er bedeutet zugleich das Zählen derer, die nicht das Recht haben, gezählt zu werden, und die daher nicht dem Universum der rechtmäßigen Rede angehören. Diese Definition des Demos kann aus einem der ältesten Apologe der rechtmäßigen Beherrschung abgeleitet werden. In der Ilias schlägt Odysseus dem Flegel Thersites mit dem Zepter auf den Rücken, das heißt jenem Flegel, der es gewagt hat, in der Versammlung zu sprechen, obwohl er dem Demos angehört, das heißt, wie Odysseus präzisiert, der Klasse derer, die jenseits der Berechnung sind (*enarithmioi*). Das soll nicht bedeuten, daß Thersites den unteren Klassen der Gesellschaft zuzurechnen ist. In einer vergleichbaren Episode verhält sich der trojanische Führer Hektor Pulydamas gegenüber ähnlich, Pulydamas, der spricht, wiewohl er dem Demos angehört. Und doch<sup>5</sup> ist Pulydamas kein Flegel. Er ist einer der Brüder des Hektor. Daraus kann man schließen, daß dem Demos der angehört, der spricht, obwohl er dazu nicht das Recht besitzt. Die Leere, die die Aufrechnung der Teile der Bevölkerung ersetzt, ist identisch mit der Umkehrung der Dinge, durch die jene sprechen, die nicht sprechen. Sie ist identisch mit dem Dissens als Produktion einer sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheit in einem bereits

5 Vgl. Anm. 3.

konstituierten Erfahrungsraum, die mit diesem unvereinbar ist, diesem zuwiderläuft. Die Topographie der Leere, die die Aufrechnung der Bevölkerung ersetzt, ist identisch mit der Polemologie des Streithandels, durch den die Gleichheit der sprechenden Wesen bewirkt, daß die Ordnung der Beherrschung durchbrochen wird. Die Form der Politik, das heißt die Form, die aus ihr eine Sphäre autonomer Aktivität macht, ist nicht verschieden von der Form der Ausübung dieses Streithandels.

Das heißt, daß die dissensuelle Definition der Politik die verschiedenen Formen der Opposition zwischen der politischen Form und dem sozialen Inhalt ablehnt. Man kennt die marxistische Definition dieser Opposition. Sie setzt der Idealform der bürgerlichen Souveränität die Realität »des Menschen« entgegen, das heißt die Realität des Klassenkampfes. Das Soziale erscheint dergestalt als die versteckte Wahrheit des Konfliktes, der den schönen, befriedeten Anschein der politischen Form in Abrede stellt. Man kennt ebenso die Version dieses Gegensatzes bei Tocqueville. Sie entspringt im Grunde demselben Prinzip, auch wenn sie die Werte, die sie den ins Spiel gebrachten Begriffen zuspricht, verändert. In dieser Konzeption ist es der Konflikt, der illusorisch ist. Die Revolution versucht vergeblich, auf eine voluntaristische und gewalttätige Weise die demokratische Form zu etablieren. Diese Form ist nur als Ausdruck des Ethos einer Gemeinschaft wahrhaftig, als Ausdruck der Aufteilung derselben Lebensbedingungen. Auf diese Weise setzt sich die amerikanische Demokratie – eine Demokratie der geteilten Sitten der Gleichheit – der voluntaristischen Gewalt des französischen Egalitarismus entgegen. Zu guter Letzt ist die Lektion Tocquesvilles dieselbe wie die von Marx. Sie besteht darin zu sagen, daß die politische Gleichheit nur real ist als Ausdruck der Lebensweise einer Gesellschaft. Sie besteht darin, die politische Form auf den sozialen Inhalt zu beschränken.

Die Kraft dieser Beschränkung liegt darin, daß sie sich auch denen aufzwingt, die behaupten, ihr zu widersprechen. Im Augenblick des proklamierten Zusammenbruchs des Marxismus hat man die Rückkehr zum Politischen verkündet, endlich befreit damit vom Sozialen und den Sozialwissenschaften. Man hat die Rückkehr zu einer Politik des »Gemeingutes« ausgerufen, des aristotelischen »eu zên« gegen das Vulgäre der Massendemokratie. Doch hat diese angebliche Rückkehr zur Reinheit des Politischen nicht gezögert, sich – über das Sichergeben in den »Rechtsstaat« – zu einer reinen Unterwerfung unter eine staatliche Ordnung zu bekennen, die sich ihrerseits selbst ganz dem Geschäft des Geldflusses ergibt. Dies ist keine umstandsbedingte Schwäche oder Ohnmacht. Der Gegensatz von politischer Form und sozialem Inhalt ist dazu verurteilt, jede Trendwende mitzumachen, eben weil er von Anfang an das trennt, was unauflösbar mit dem Prinzip der Politik verknüpft ist. Die Politik ist nicht das System der juristischen Formen, das die Realität der ökonomischen Interessen und der sozialen Konflikte umfaßt. Die politische Form ist die Form des Dissenses. Der Dissens trennt die Politik von der natürlichen Ordnung nur dadurch, daß er den Streithandel zum Prinzip der politischen Form macht. Die

politische Form ist nicht die Form der Gemeinschaft, des Gesetzes oder des Staates. Die politische Form ist die des Streithandels, durch den es Politik gibt – und nicht bloß der, durch den es Beherrschung oder Revolte gibt.

Auf diese Weise ist die Politik keine Realität, die sich ableiten ließe aus den Notwendigkeiten des Zusammenbringens der Menschen zu einer Gemeinschaft. Sie bildet, gemessen an den Prinzipien, nach denen sich dieses Zusammenbringen vollzieht, eine Ausnahme. Die »normale« Ordnung der Dinge besteht darin, daß die menschlichen Gemeinschaften sich unter der Führung derer zusammenfinden, die das Recht zum Regieren besitzen. Und dieses Recht läuft in letzter Instanz auf zwei hinaus: Das erste verweist die Gesellschaft auf die Ordnung der – menschlichen und göttlichen – Verwandtschaftsverhältnisse. Dies ist das Geburtsrecht. Das zweite verweist die Gesellschaft auf das lebendige Prinzip seiner Aktivitäten. Dies ist das Recht der Besitztümer. Die normale Entwicklung der Gesellschaften ist die des Übergangs vom Geburtsrecht zum Recht der Besitztümer. Die Politik existiert als eine außergewöhnliche Abweichung von dieser normalen Entwicklung der Dinge. Der politische Streithandel betrifft die strittige Existenz des Eigenen der Politik, das heißt eine exzentrische Aufrechnung der Teile der Gemeinschaft. Tatsächlich gibt es zwei Arten, die Teile der Gemeinschaft zu zählen. Die erste kennt nur reale Teile, die tatsächlichen Gruppen, die von den Unterschieden der Herkunft, der Funktionen und der Plätze bestimmt werden, die den Sozialkörper konstituieren. Die zweite benennt darüber hinaus ein Aufrechnen der Unberechneten (oder einen Teil der Anteilslosen), das/der die gängige Berechnung in ihrer Gesamtheit stört. Ich schlage vor, die erste Polizei, die zweite Politik zu nennen.

Die derart definierte Polizei ist keine soziale Funktion, sondern eine symbolische Konstitution des Sozialen. Ihr Wesen besteht nicht in der Unterdrückung oder der Kontrolle. Ihr Wesen ist es, eine Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren vorzunehmen, die durch die Abwesenheit einer Leere oder eines Zusatzes charakterisiert ist. Die Gesellschaft besteht hierbei aus Gruppen, die sich verschiedenen, je spezifischen Modi des Handelns widmen, aus Orten, an denen diese Beschäftigungen ausgeübt werden, und aus Seinsweisen, die diesen Beschäftigungen und Plätzen korrespondieren. In dieser Adäquation der Funktionen, der Orte und der Seinsweisen ist keinerlei Platz für eine Leere. Es ist eben dieser Ausschluß dessen, was es nicht gibt, der das Prinzip der polizeilichen Ordnung ist. Die Politik dagegen setzt eben genau das in Szene, was es nicht gibt, das heißt in letzter Instanz: die Gleichheit. Dieses benennende In-Kraft-Setzen der Gleichheit nimmt, wie wir gesehen haben, selbst die strukturelle Form eines Aufzählens oder Aufrechnens des Ungezählten oder Unberechneten an, das Einführen eines Zusatzes in eine polizeiliche Ordnung, der dieser Ordnung fremd ist.

Diese Unruhe oder Verwirrung im sinnlich Wahrnehmbaren läßt sich schon an der gewöhnlichen Wortbedeutung der Worte Polizei und Politik illustrieren. Was geschieht, wenn Ordnungskräfte ausgesandt werden, um eine Demonstration zu unterbinden? Was geschieht, ist die Anfechtung der Verwendung eines

Ortes. Aus der Perspektive derer, die die Ordnungskräfte verschicken, ist die Straße ein Raum der Zirkulation von Individuen und Waren. Die Angelegenheit der Gemeinschaft wird woanders verhandelt: in den öffentlichen Gebäuden, die dafür vorgesehen sind, mit den Personen, denen diese Funktion zugedacht ist. Die Demonstranten dagegen verwandeln den Raum der Zirkulation in einen Raum, in dem die öffentlichen Dinge verhandelt werden, in den Kundgebungsraum eines Subjektes (das Volk, die Arbeiter, die Bürger etc.). Der Konflikt stellt so, bevor er die Regierung und die protestierenden Gruppen zueinander in Opposition bringt, zwei wahrnehmbare Welten einander entgegen: zwei Weisen, den öffentlichen und den privaten Raum aufzuteilen, die Angelegenheiten zu bestimmen, die hier verhandelt werden oder nicht, und auch die Akteure, die das Recht oder nicht das Recht haben, sie zu behandeln. Und diese beiden Arten verweisen auf zwei unterschiedliche Konfigurationen des Sichtbaren, wie die Formel der Polizei bezeugt, die jene auseinandertreibt, die keinen Grund haben, sich zu versammeln: »Gehen sie weiter [Circulez]! Es gibt hier nichts zu sehen!« Die Polizei erinnert so an die Abwesenheit von dem, »was es nicht gibt«. Sie ruft ins Gedächtnis zurück, daß es auf einer Straße nichts zu sehen gibt. Die Politik dagegen gestaltet durch ihre Kundgebung den Raum der Zirkulation um. Sie gestaltet das aufs neue, was es dort zu sehen, zu benennen, zu zählen gibt. Die politische Demonstration im allgemeinen macht sichtbar, was keinen Grund hat, gesehen zu werden. Sie macht als Sprache vernehmbar, was nur als Geräusch vernommen wurde. Sie beherbergt eine Welt in einer anderen: zum Beispiel die Welt, in der die Plebejer sprechen, in der, in der sie nicht sprechen; die Welt, in der die Arbeiter sich mit den öffentlichen Angelegenheiten befassen, in der, in der sie sich nicht mit ihnen befassen; die Welt, in der die Frauen politische Wesen sind, in der, in der sie dies nicht sind usf. Die Politik ist das Werk einer besonderen Art von Subjekten, derer nämlich, die Szenen des Streithandels produzieren, in denen zwei einander entgegengesetzte Welten zusammengebracht werden.

Das politische Subjekt unterscheidet sich auf diese Weise radikal von jeder Interessengemeinschaft und auch jeder verwandtschaftlich definierten Gruppe. Wenn die Politik mit dem streitschaffenden Aufrechnen der Unberechneten anhebt, beinhaltet dies, daß die politischen Subjekte im allgemeinen nur existieren dank ihrer Unterscheidung von jeder sozialen Gruppe, von jedem Teil der Gesellschaft oder jeder Funktion des Gesellschaftskörpers. Die Politik existiert nur, wenn es politische Subjekte gibt. Aber die politischen Subjekte existieren nur als Äußerungsmacht und Kundgabe des Streithandels. Sie existieren als Zusatz oder Überschuß in bezug auf jeden anderen Teil des Sozialkörpers. Die politische Kundgabe ist auf diese Weise stets nur punktuell möglich, und ihre Subjekte sind stets prekär. Politische Subjekte existieren nicht als stabile Entitäten. Sie existieren als in actu befindliche Subjekte, das heißt sie existieren nur in ihrer Fähigkeit, diese polemischen, paradoxen Welten zu erzeugen, die jede soziale Ordnung auflösen. Sie sind immer prekär, jederzeit fähig, sich aufs neue mit den einfachen Teilen des Sozialkörpers zu verwechseln, jenen

Teilen, die schlicht die Verbesserung ihres jeweiligen Teils einfordern. Wenn die Politik eine besondere Abweichung vom »normalen« Gang der Beherrschung ist, bedeutet dies, daß sie stets der Gefahr unterliegt, ohnmächtig zu werden. Folglich ist die radikalste Form dieser Ohnmacht nicht einfach ihr Verschwinden, sondern die Verwechslung mit ihrem Gegenteil, der Polizei. Die Gefahr der politischen Subjekte liegt darin, sich wieder mit den organischen Teilen des Sozialkörpers zu verwechseln oder gar mit dem Körper selbst. Eben dies geschah exemplarisch im sowjetischen System, als das proletarische politische Subjekt mit dem glorreichen Körper des neuen Menschen gleichgesetzt wurde. Und dies geschieht, freilich in einer ganz anderen Weise, im zeitgenössischen konsensuellen System.

Worin besteht nun das, was man Konsens nennt? In seinem gewöhnlichen Wortlaut stellt sich die konsensuelle Weisheit dar als eine These über die Politik, die sich wie folgt zusammenfassen läßt: Die alte Form der Politik, die des Konfliktes, ist heute ungültig. Die moderne Form ist die der Verständigung, in der zwischen verantwortlichen Partnern die objektiven Gegebenheiten, die sich allen gleichermaßen aufzwingen, verhandelt werden können. Gemäß dieser Interpretation haben die Unruhen der Demokratien und die totalitären Katastrophen sich daraus ergeben, daß die wirklichen Probleme der Gesellschaft vom Spiel der fiktiven Subjekte und vom Kampf ihrer Phantome überdeckt waren. Abstrakte, gespenstgleiche Wesen – Klassen, Volk, Proletariat, Klassenkampf – verhinderten die Identifizierung der realen Akteure und der objektiven Probleme der Situation. Heute hätten wir uns dieser Gespenster, dieser überschüssigen Subjekte endlich entledigt und könnten daher exakt den jeweils eingenommenen Platz der verschiedenen Teile des Sozialkörpers identifizieren, ebenso wie die zu lösenden Probleme, um den Zusammenhalt und die Prosperität dieses Körpers zu garantieren.

Der Konsens besteht demnach nicht einfach in der vernünftigen Ansicht, daß es besser ist zu diskutieren als sich zu schlagen, ebensowenig wie in der Suche nach einem Gleichgewicht, das die Teile bestmöglich zwischen den Interessen der verschiedenen Gruppen aufteilt. Er ist keine These über den Vergleich der Tugenden des Krieges und des Friedens, sondern eine These über deren Natur. Und diese These bildet ihrerseits eine These über die Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren. Sie setzt die friedliche Koexistenz der Individuen und der Gruppen in einer Gesellschaft mit dem Ende des Streithandels gleich, der von politischen Subjekten geführt wird. Sie bestimmt das Konfliktprinzip – das nichts anderes ist als das Prinzip des Dissenses der Politik – als ein Prinzip der Halluzination: das Aufrechnen der Unberechneten. Und sie setzt ihr ein Friedensprinzip entgegen, das als Realitätsprinzip dient, als polizeiliches Prinzip: die Ablehnung jedes Zusatzes zur Aufrechnung der Teile des Sozialen. Der Konsens setzt eine völlige Objektivierung der anwesenden Teile, der zu verteilenden Teile und der Bedingungen der Möglichkeit dieser Verteilung voraus. Und diese Objektivierung setzt ihrerseits eine andere voraus: die Homogenität der Wahrnehmungsgegebenheiten, unter Ausschluß jeder strittigen Gegeben-

heit. Der Konsens ist ein System der Wahrnehmung, das nur das sieht, »was es gibt«. Er setzt das politische Volk mit der real existierenden Bevölkerung gleich und die politischen Akteure mit den Teilen des Sozialkörpers. Diese Gleichsetzung findet ihre Allegorie in den Meinungsumfragen. Sie nämlich führen ein permanentes Auf- und Verrechnen vor, das eine restlose Identität der Gesamtsumme der benennbaren Meinungen und der Gesamtsumme der Teile der Bevölkerung behauptet. Ebenso wie sie, indem sie das Ganze zerlegen, das heißt indem sie uns sagen, welcher Teil der Bevölkerung diese oder jene »Meinung« bevorzugt, eine Bevölkerung definieren, die mit der Zerlegung in Interessengruppen und Altersklassen strikt identisch ist. Der Konsens hebt jede Aufrechnung des Unberechneten, jeden Teil der Anteillosen auf. Er hebt sie auf, indem er voraussetzt, daß alle Gegebenheiten der gemeinschaftlichen Existenz unstrittig sind, indem er die Abwesenheit jedweder Heterogenität voraussetzt. Zugleich behauptet er, jeden politischen Streithandel in ein einfaches Problem zu verwandeln, vor das sich die Gemeinschaft und die, die sie führen, gestellt sehen. Er behauptet, die Probleme zu objektivieren, den Entscheidungsspielraum, den sie enthalten, zu bestimmen, ebenso wie die Wissensbestände, die dazu erforderlich sind, und die für ihre Lösung zusammenzubringenden Partner. Von dort, so nimmt man an, ließe sich dann die erforderliche Zusammensetzung der Interessen und der Meinungen ableiten, um so die vernünftigste Lösung zu finden.

Der Konsens zeichnet sich folglich exakt durch die Abschaffung oder Aufhebung der Politik aus, eine Aufhebung, die zugleich als das endlich erreichte Telos der Politik ausgegeben wird. Dies ist auch der Grund, warum das von einigen vorhergesagte »Ende der Politik« und die von anderen geforderte »Rückkehr der Politik« auf dasselbe hinauslaufen: auf die Aufhebung der Form des Dissenses als Form der Politik. Sei es in der einen, sei es in der anderen Version, es wird doch mit beiden Namen dasselbe benannt: die Abschaffung der politischen Gemeinschaft als einer Gemeinschaft des Streithandels; die bruchlose Gleichsetzung der politischen Formen, begriffen als juristische Formen des Staates, mit der Bewegung der sozialen Energien. Das Gesetz des konsensuellen Staates behauptet, mit dem Zirkulationsgesetz der vitalen Energien des Sozialen übereinzustimmen. Der Konsens ist eine soziale Theodizee. Die juristische rationale Form entdeckt sich hier als die natürliche Erscheinungsform der realen gesellschaftlichen Bewegung. Im äußersten Fall ist dort jedes Individuum greifbar als eines, das dieses allgemeine Gesetz der Identität der Verteilung der Rechte und der Bewegung der Energien reflektiert, das heißt letztlich die Identität der Formen der Politik mit dem Gesetz der Zirkulation der Besitztümer. Die konsensuelle Weisheit setzt auf diese Weise das Gesetz der Optimierung der Möglichkeiten jeder individuellen Freiheit gleich mit ihrer Übereinstimmung mit dem großen anonymen Gesetz, dem der Staat sich ergibt: dem großen anonymen Gesetz des unbewußten Herren, der Weltherrschaft sich selbst steigernder Besitztümer. Das konsensuelle Ende der Politik ist das Telos der Herrschaft des Besitzes. Es ist die Herrschaft eines Herren, dem man nicht

widerstehen kann, weil er überall und nirgends ist. Und es ist auch die gute Herrschaft, die Herrschaft, die sich nicht dazu versteht, irgend jemandem gegenüber irgendwelche Gewalt auszuüben, denn schließlich will diese Herrschaft ja nichts, schließlich existiert sie ja nicht.

Bereits zu Beginn habe ich es in Erinnerung gerufen: Diese wundersame Harmonie regiert nicht ungeteilt. Der Konsens behauptet, die Politik, ihr Volk und ihre archaischen Streitfälle aufzuheben. Er behauptet, diese durch die Bevölkerung, ihre Teile und die einfachen Probleme der Verteilung der Aufgaben und Besitztümer zu ersetzen. Aber das Volk der Politik und sein Streithandel verschwinden nicht restlos. Wenn man das dissensuelle Volk der Politik aufheben möchte durch die vom Konsens verwaltete Bevölkerung, sieht man an seiner Stelle ein anderes, viel älteres, viel weniger verwaltbares Volk auftauchen, nämlich das ethnische Volk, das erklärt, mit der Nachbarethnie unvereinbar zu sein. Wenn man das politische Austragen von Streithandel ersetzen will durch verwaltendes Verhandeln der Probleme, sieht man den Konflikt in einer sehr viel radikaleren Form wiedererstehen als Unmöglichkeit zu koexistieren, als reiner Haß auf den anderen. Die neuen Entfesselungen der Ethnizität oder des Rassismus im konsensuellen und supranationalen Europa sind kein bloßes Überbleibsel der konsensuellen Operation. Sie können nicht in Begriffen von Verspätung, schwierigem Übergang oder Widerstand gegen die Veränderung erklärt werden. Sie sind keine Krankheiten, die der konsensuelle Fortschritt beseitigen wird. Ihr Prinzip stimmt mit dem des Konsenses überein. Der Konsens möchte keine sinnlich wahrnehmbaren Kundgaben von Heterogenität und keine geteilten und teilenden Subjekte der Politik. Er möchte ein als homogen wahrnehmbares Universum, einen Sozialkörper, der sich aus realen Teilen zusammensetzt sowie aus einem Körper und Verbänden von Körpern, die klar benennbar, klar identifiziert sind. Folglich findet der Konsens diese klar identifizierten Subjekte, die ihrer Identität völlig gleichen, in ihrer reinstmöglichen, radikalsten Form in den Subjekten, die sich strikt mit ihrer Rasse, ihrer Ethnie oder ihrem Gottesvolk identifizieren. Da, wo die Formen des politischen Umgangs mit dem Streithandel verschwinden, erwachen an ihrer Stelle unversöhnliche Figuren von Identität und Alterität.

Nun könnte man sagen, daß das »Ende der Politik«, das der Konsens vorbe-stimmt, schlicht eine Rückkehr zu »prä-politischen« Formen bedeutet, eine Rückkehr zum »Krieg aller gegen alle«. Aber der Rassismus ist nicht der Krieg aller gegen alle. Er ist der Krieg der identitären Meute gegen den Fremden, der diese Identität bedroht. Doch ist die identitäre Meute nicht mit der Urhorde zu verwechseln. Sie ist vielmehr der Pöbel der Bevölkerung, den die Tradition der politischen Philosophie unaufhörlich beschwört, sich vorzustellen, vom griechischen *olchos* bis zum Lumpenproletariat Marx', über den »Pöbel«, wie ihn die liberalen Eliten denunziert haben. Die identitäre Meute ist ein moderner Archaismus, eine »Partei« oder ein »Teil«, die oder den die konsensuelle Wiederaufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren erst geschaffen hat. Der neue Rassismus ist keine Rückkehr zum Diesseits der Politik oder des zivilisierten Lebens,

sondern bedeutet eine zeitgenössische Form der Zerstörung der Politik. Was hat es zum Beispiel mit dem »Immigranten« auf sich, gegen den der französische *Front National* vorgeht? Vor zwanzig oder dreißig Jahren gab es weder weniger Farbige noch weniger Mohammedaner [in Frankreich] als heute. Und auch ihre Gesamtzahl war kaum weniger gewichtig. Aber der Immigrant war stets noch etwas mehr, etwas Zusätzliches. Er war ein immigrierter Arbeiter oder ein immigrierter Proletarier. Er hatte eine zweite Identität, eine zusätzliche Identität, die sich auf eine politische Subjektivität bezog, das heißt eine Aufrechnung der Unberechneten. Das soll nicht heißen, daß es keine individuellen Bekundungen von Rassismus gab, keine Jagd auf Araber, die von französischen Arbeitern unternommen oder sogar angeführt wurde usf. Aber es soll heißen, daß die Immigranten zwei Wahrnehmungssystemen angehörten, einem, das sie individuell ausschloß, und einem anderen, das sie symbolisch in eine politische Subjektivierung einschloß. Was heute verschwunden ist, ist dieses »Mehr«, dieses zusätzliche Gezählt-Werden. Der immigrierte Arbeiter oder Proletarier ist nichts weiter als ein Immigrant, einer, der sichtbar nicht wie wir ist, nicht dieselbe Hautfarbe, nicht dieselbe Religion, nicht dieselben Sitten und nicht denselben Bezug zum Geburtsrecht hat. Was also übrigbleibt, ist die nackte Form des anderen, der unsere Identität bedroht. Der »archaische« Feind, gegen den sich der neue Rassismus erhebt, ist keine Figur aus dem vopolitischen Naturzustand, sondern er ist eine Figur, die von der Verneinung des Dissenses, von der konsensuellen Gleichsetzung der Formen der Gemeinschaft mit den Teilen des Sozialkörpers und mit der Zirkulation der Bevölkerung und der Besitztümer geschaffen wird. Er ist der von der konsensuellen Desymbolisierung geschaffene Körper, der zuviel ist, er ist die radikale und unerträgliche Andersheit, produziert von der Aufhebung des Noch-einer-Mehr des Dissenses.

Zweifellos kann man die radikale Andersheit auch in Freudschen Begriffen interpretieren. Man würde dann den Konsens als die Illusion einer harmonischen Koinzidenz des Lustprinzips mit dem Realitätsprinzip beschreiben. Hinter dieser illusorischen Aufhebung der Barrieren, die uns trennen, zum Lustprinzip erschiene dann etwas anderes: die nackte Gewalt des Verwerfens, die Macht der Triebe des Hasses, der Zerstörung und des Todes, die sehr viel fundamentaler und archaischer sind als das Lustprinzip und seine Anpassungen an die Realität. In der Verirrung des Genießens offenbart sich das Untolerierbare des Genießens des Anderen, das laut Lacan das Prinzip des neuen Rassismus ist. Natürlich kann man das Phänomen, von dem ich spreche, in diesen Begriffen erklären. Aber es gibt zwei Arten, diese Erklärungen zu verstehen. Die erste bescheidet sich damit, die Triebökonomie und den Kampf der Triebe als Grenze für die Behauptungen der politischen Rationalität zu bestimmen. Sie verweist die »Kultur« auf ihr irreduzibles Unbehagen, auf das Unbehagen, das mit der Geburt, mit den Bedingungen der Entwicklung des menschlichen Subjekts verbunden ist. Das ist die Art, die Freud in *Die Zukunft einer Illusion* anwendet, wenn er den kommunistischen Illusionen den Todestrieb entgegensetzt. Und es gibt eine andere Art des Verstehens, die in diesen

Erklärungen das Mittel findet, die Natur der politischen Rationalität selbst umzudenken. Dies ist die symbolische Gewalt des Dissenses. Dieser ist die Form der Symbolisierung der Andersheit, die das einfache Auge-in-Auge des Subjektes mit den sozialen Zwängen auflöst, ebenso wie sie das Auge-in-Auge der identitären Behauptung und der bedrohlichen Andersheit voneinander trennt. Die gegenwärtige Rückkehr von Phänomenen massiver sozialer Entbindung und von massivem sozialem Ausschluß, von Rassismus und von ethnischem Krieg ruft uns folgendes in Erinnerung: Die Formen politischer Subjektivierung sind auch Formen des Kampfes gegen diese Unruhen, die aus dem Gefühl der bedrohten Identität und des bedrohlichen anderen heraus die Individuen in Bewegung und die Gruppen in Aufregung versetzen. Sie tragen auf ihre Weise dazu bei, eine bestimmte Anzahl von Manifestationen von Angst-, Haß- und Todestrieben zu befrieden. Die Formen des politischen Konfliktes haben auf ihre Weise zivilisatorisch und integrativ gewirkt. Sie haben dazu beigetragen, die irreduziblen Andersartigkeiten zurückzuweisen, heterogene Bevölkerungen durcheinanderzumischen und in die nationalen Gemeinschaften Individuen und Gruppen zu integrieren, die unterschiedlichen Bereichen entstammen. Heute vertraut man diese Aufgabe der Medizin der »Sozialarbeits«-Spezialisten an. Das Problem ist, daß die Medizin von der Diagnostik abhängt und daß die Diagnostik des konsensuellen Systems, die sie in bezug auf diese Unruhen entwickelt, mit ihrem eigenen Prinzip übereinstimmt: Sie denkt diese Unruhen als Beunruhigungen der Identität und fordert die Mediziner des Sozialen auf, denen ihre Identität zurückzugeben, die unter ihrem Verlust leiden. Dies ist der Teufelskreis des Konsenses. Er unterhält das Leiden und die Gewalt, die er abschwächen möchte. Der Bezug zwischen Konsens und Dissens ist folglich nicht der zwischen Frieden und Krieg. Er ist der Bezug eines Modus symbolischer Gewalt zu einem anderen. Der Dissens ist nicht das verlorene Paradies des Heroismus oder aber die hinter sich gelassene Hölle der Gewalt. Er ist vielmehr die politische Vernunft im eigentlichen Sinn.

*aus dem Französischen von Tobias Nikolaus Klass*